

Revista Temas Número 70 abril-junio de 2012

Democracia & sociedad

Rolando González Patricio. [Para cambiar el mundo: derecho educacional y contrahegemonía.](#) No. 70 abril-junio de 2012

Luis Alegre Zahonero, Carlos Fernández Liria y Daniel Iraberri Pérez. [Derecho, Estado y propiedad. La libertad republicana contra la concepción liberal del Estado.](#) No. 70 abril-junio de 2012

Roberto Gargarella. [El Derecho frente a la protesta social.](#) No. 70 abril-junio de 2012

Joanna González Quevedo. [Empoderamiento, democracia directa y nuevo constitucionalismo en América Latina.](#) No. 70 abril-junio de 2012

Daniel Raventós. [¿La renta básica es \(o no\) justa? Sobre liberalismos y republicanismos.](#) No. 70 abril-junio de 2012

Camila Piñeiro Harnecker. [Visiones sobre el socialismo que guían los cambios actuales en Cuba.](#) No. 70 abril-junio de 2012

Maribel Almaguer Rondón y Ana Lidia Torres Armenteros. [Género y poder: un estudio de campo en cooperativas rurales.](#) No. 70 abril-junio de 2012

Nadine Fernández. [Raza y Revolución: parejas interraciales y cambio generacional.](#) No. 70 abril-junio de 2012

Julio César Guanche. [La participación ciudadana en el Estado cubano.](#) No. 70 abril-junio de 2012

Benigno Iglesias, Cecilia Linares, Mario Masvidal, Irina Pacheco y Rafael Hernández. [USB: el consumo audiovisual informal.](#) No. 70 abril-junio de 2012

Rigoberto Segre Ricardo. [Vanguardismo y antivanguardismo en Jorge Mañach.](#) No. 70 abril-junio de 2012

Vicente E. Escandell Sosa. [La categoría leninista Capitalismo Monopolista de Estado: una mirada actual.](#) No. 70 abril-junio de 2012

María Isabel Alfonso. Ediciones El Puente y dinámicas raciales de los años 60: un capítulo olvidado de la historia literaria cubana. No. 70 abril-junio de 2012

Margarita Mateo Palmer. El cuarto tiempo de la memoria. No. 70 abril-junio de 2012

Sergio Chaple. Ramón Yendía: viaje al fondo de su noche. No. 70 abril-junio de 2012

Zulai Macías Osorno. La melancolía de la ruina: un espacio de redención en Walter Benjamin. No. 70 abril-junio de 2012

Ángeles Díez Rodríguez. La transición socialista desde la perspectiva del Che. No. 70 abril-junio de 2012

Magda Resik, Tomás Fernández Robaina. Correspondiendo. No. 70 abril-junio de 2012

Para cambiar el mundo: derecho educacional y contrahegemonía

Rolando González Patricio

Profesor e investigador. Instituto Superior de Arte.

La educación es el arma más poderosa que pueda usarse para cambiar el mundo.

Nelson Mandela

*El sueño se hace a mano y sin permiso,
arando el porvenir con viejos bueyes.*

Silvio Rodríguez

La resistencia a la hegemonía capitalista requiere cuotas de creatividad tan amplias como las necesarias para hacer viables las transformaciones propias de los procesos de liberación que deben sucederle. La historia prueba el costo de apropiarse de los dogmas de los dominadores y de aferrarse a unos recursos o desestimar otros al margen de las condiciones geohistóricas específicas. Así ha ocurrido en las últimas décadas con el ideal de los derechos humanos. Las izquierdas han tendido a posiciones polares, han rechazado el empleo de su arsenal de justicia por considerarlo un recurso de la burguesía, o simplemente han sido sus rehenes. Unos y otros han quedado por lo general entrampados en las redes del adversario común. Pocos han emprendido propuestas de desarrollo de los derechos humanos que abonen la construcción de una teoría de la justicia no capitalista.

Sigue en pie la urgencia de una revisión crítica de los derechos humanos a la luz de la vocación liberadora que permita determinar, como sugiere el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, su potencial empleo contrahegemónico.¹ Por esa ruta, Alain Touraine se permitió afirmar que la lucha social actual es por los derechos culturales,² dada la centralidad

Premio *Temas* de Ensayo 2011, en la modalidad de Ciencias sociales.

contemporánea del poder cultural. En correspondencia con ambas perspectivas, es posible ver el empleo de los derechos humanos en general, y de los culturales en particular, como recursos viables en la construcción contrahegemónica, en la medida en que no sean asumidos de modo mimético y entren en la agenda de luchas sostenidas por movimientos capaces de enlazarse a otros y ganar en legitimidad y visibilidad.

Así parece haber ocurrido con el movimiento estudiantil chileno a mediados de 2011. El llamado *estudiantazo* comenzó a mover la opinión nacional chilena y luego se han incorporado fuerzas contrarias a la privatización provenientes de los trabajadores docentes y de la salud. A partir de estos presupuestos y horizontes, es posible una aproximación al que probablemente sea el más civil y social de los derechos culturales: la educación.

Crónica de una deuda anunciada

Las décadas ligadas al cambio de siglo fueron un período de luchas y atención crecida en torno a la educación y al ámbito jurídico que le acompaña. Ese interés alcanzó a expresarse en un mayor seguimiento por órganos regionales y del sistema de las Naciones Unidas, y en el incremento de la producción académica sobre dicho campo. Las causas de esa transformación apuntan hacia el conflicto inconcluso entre los promotores de la privatización de la enseñanza y quienes enfrentan esa política dentro de las fronteras nacionales y en el escenario internacional. En ese contexto, en Europa, como en América Latina y el Caribe, se hacen visibles diversos movimientos en defensa del derecho a la educación a cuya contribución no se ha hecho suficiente justicia. La movilización internacional contra la privatización de la enseñanza es acreedora del interés contemporáneo por el derecho educacional. No es casual que la Comisión de Derechos Humanos³ esperara cinco décadas —a lo largo de las cuales las violaciones del derecho que nos ocupa afectaron a cientos de millones de personas— para crear en 1998 el mandato de un Relator Especial, y en 2001 aprobara, por primera vez, una resolución dedicada específicamente al derecho a la educación.

Las estadísticas disponibles ilustran parte del drama educativo planetario. Mientras en 1950 los analfabetos del mundo sumaban 705 millones, el nuevo milenio encontró a su arribo 880 millones de adultos iletrados, más de 113 millones de niños sin acceso a la enseñanza primaria, y un número aún mayor de niños y jóvenes en edad de cursar la enseñanza secundaria sin perspectivas de poder hacerlo.⁴ Dicho de otro modo, al inaugurarse el tercer milenio prácticamente una de cada seis personas vio muy limitadas sus posibilidades de acceder a los conocimientos básicos necesarios.

Se afirma que el panorama de la educación no es «totalmente sombrío» a partir de algunos avances,

pero estos resultan tan insuficientes como amenazados de hacerse reversibles. El *Informe de seguimiento de la educación para todos en el mundo 2009*⁵ evidencia la falta de voluntad política para alcanzar una solución definitiva, al solicitar —con el fin de garantizar la justicia social, la equidad y la igualdad de derechos para que puedan instruirse los grupos más vulnerables de la población mundial— una determinación semejante a aquella que permitió a los gobiernos de los Estados Unidos y la Unión Europea reunir centenares de miles de millones de dólares y euros para salvar los sistemas bancarios de la quiebra. Se reitera una vieja verdad: la desigualdad de oportunidades en la educación es un factor de acrecentamiento de la pobreza, el hambre y la mortalidad infantil, y mengua las perspectivas de crecimiento económico, pero cuanto se hace es tan insuficiente que dicha desigualdad alcanza proporciones que comprometen seriamente el futuro y el presente de una parte importante de la humanidad. Si en los países ricos más de un tercio de los escolares de primaria llega a la enseñanza superior y termina sus estudios universitarios, en África subsahariana, con una proporción mucho menor de alumnos que concluyen la enseñanza primaria, solo 5% de ellos accede a la universidad. Paralelamente, en los llamados países en desarrollo, uno de cada tres niños en edad de cursar estudios primarios —poco menos de doscientos millones— padece las consecuencias de la malnutrición y presenta retraso en su desarrollo cognitivo.⁶

Sin desprenderse del lenguaje serpentino que predomina en los organismos internacionales gubernamentales, el *Informe de seguimiento de la educación para todos 2011* reconoce la imposibilidad de alcanzar en 2015 la mayoría de los objetivos fijados el año 2000 en el Foro Mundial sobre la Educación celebrado en Dakar. Subraya que el ritmo de disminución del número de niños sin escolarizar es demasiado lento y los pasos hacia la escolarización universal se han desacelerado; son alarmantes las cifras de niños que por diversos imperativos abandonan la escuela sin finalizar el ciclo de enseñanza primaria; casi ochocientos millones de adultos siguen sin poseer competencias básicas en lectura, escritura y aritmética; los déficits sostenidos en la calidad de la educación, los maestros disponibles y la financiación de la educación; así como los impactos de las disparidades entre los sexos, las desigualdades sociales y los conflictos armados.⁷

Este panorama educacional global incita la indagación sobre el desarrollo del ámbito jurídico respectivo a escala internacional. El interés de estas páginas desborda el camino de preguntar cuál ha sido su alcance real tanto desde el punto de vista normativo como desde el impacto sobre los discursos, políticas y sistemas educativos. La lucha para transformar el estado planetario de la educación mueve a interrogar sobre la articulación del derecho educacional con el régimen educacional internacional vigente y a indagar, al margen de toda hipótesis inicial, si el derecho educacional internacional es hegemónico o

contrahegemónico. Para ello, puede ser útil examinar el carácter del empleo de este campo jurídico por diversos actores, la posible existencia de zonas o recursos de regresión o distorsión, etc. Finalmente, se impone identificar aquellos progresos jurídicos internacionales —disponibles o por conquistar— necesarios para avanzar por la ruta de la construcción contrahegemónica en el campo que nos ocupa.

Nombrar las cosas

Aproximarse a las potencialidades contrahegemónicas que pueda ofrecer el cuerpo normativo internacional referido a la educación requiere algunas precisiones iniciales. Ahora se nos hace ineludible *nombrar las cosas*. El primer punto se refiere a la denominación misma. El derecho a la educación ha sido definido como aquel por virtud del cual se persigue el máximo desarrollo posible de las energías y características de la personalidad,⁸ o como el derecho o reivindicación que reconoce a las personas la libertad de acceder a la enseñanza, así como a otras expresiones de los campos jurídico y científico que las abordan. También denominado derecho educativo, es el conjunto de principios y normas que regulan en cada Estado el proceso educativo. Esta aproximación preliminar exige una precisión: ¿derecho a la educación, derecho educativo o derecho educacional? En la actualidad las tres denominaciones se usan para designar el mismo contenido, con independencia de si se hace referencia a un ámbito jurídico nacional o internacional.

Al cabo de varias décadas de acumulación en el campo jurídico que nos ocupa, la denominación originaria *derecho a la educación* puede colocarnos ante un caso en el cual se nombra el todo por una de las partes. No es casual que la *Declaración de Ámsterdam* (2004) enfatizara tanto el derecho a la educación como los derechos en la educación.⁹ Por su parte, la pedagoga ecuatoriana Rosa María Torres, reclama una expansión de ese derecho —por lo general entendido como derecho a la educación formal o escolar— que abarque todos los entornos de aprendizaje que intervienen en la vida de las personas. Tras advertir que el sistema escolar no es el único sistema educativo, propone incluir aquí el derecho a la información, la comunicación y el conocimiento, y la posibilidad de acceder y aprovechar los medios y tecnologías disponibles tanto modernas como tradicionales. Aun cuando la enumeración puede ser más amplia, Torres hace evidente cómo lo que suele llamarse derecho a la educación debe desbordar las fronteras estrechas del derecho a acceder a una institución docente.¹⁰

En ámbitos jurídicos más desarrollados y con una historia más extensa no suele suceder que la denominación general esté restringida a uno de sus pilares o derechos específicos. Puede suponerse que ese fenómeno es propio de las etapas tempranas de

desarrollo del cuerpo normativo y del campo disciplinar que ahora nos ocupan. No debe olvidarse que solo recientemente la noción del derecho a la educación ha sido objeto de interés continuo por parte de los expertos y órganos internacionales de los derechos humanos, y que la historia de este derecho es relativamente breve. No obstante, queda pendiente precisar en qué medida esa denominación originaria resta visibilidad a otros pilares de este campo normativo.

Algunos estudiosos han reparado en esta problemática y, para diferenciar la parte del todo, emplean la denominación derecho educativo. Otros, en igual caso, han preferido esquivar el uso de un adjetivo que —en castellano— puede sugerir que se trata de un derecho que educa o sirve para educar. Por este camino ha comenzado a utilizarse el concepto *derecho educacional*, que denota el perteneciente o relativo a la educación. En adelante se asumirá esta variante y, salvo aclaración previa, se empleará como denominación abreviada de derecho educacional internacional, entendido como el conjunto de reglas internacionales que determina derechos, libertades, deberes y obligaciones en el ámbito de la educación. Como derecho positivo, en un conjunto de normas a las cuales se obligan los sujetos internacionales, especialmente los Estados. Dentro de la ciencia jurídica, es la disciplina que estudia los principios y normas que regulan las acciones y omisiones de los sujetos internacionales relacionadas con los procesos educacionales.

La segunda precisión necesaria remite a la noción de educación que se empleará en adelante. La educación, como práctica y como ciencia, tiene una rica historia que comprende su desarrollo hasta las perspectivas actuales. A lo largo de ella, esa noción se ha hecho cada vez más abarcadora y compleja. Hoy se asume que educar es más que informar e instruir,

es forjar la mente y el carácter de un ser humano y dotarlo de autonomía suficiente para que alcance a razonar y decidir con la mayor libertad posible, prescindiendo de influencias ajenas, de tópicos y lugares comunes. Es fomentar el desarrollo de una vida espiritual propia y diferenciada, de gustos y criterios auténticos.¹¹

Una contribución significativa para la construcción del consenso actual acerca del papel de la educación en las sociedades contemporáneas deriva del informe presentado a la UNESCO por la Comisión Internacional sobre la Educación para el siglo XXI, presidida por Jacques Delors. Sus integrantes recomiendan que la educación, para cumplir las misiones que le son propias, deberá estructurarse en torno a cuatro aprendizajes fundamentales que sirvan para cada persona de pilares del conocimiento en el transcurso de sus vidas: aprender a conocer, para apropiarse de los instrumentos de la comprensión; aprender a hacer, para ser capaz de actuar sobre el entorno; aprender a vivir juntos, para participar y cooperar en sociedad; y aprender a ser, un proceso que integra elementos de los aprendizajes anteriores.¹²

Puede afirmarse, al margen de algún resabio conservador, que hoy existe un consenso creciente en torno a las dimensiones y alcances de la educación más allá de la enseñanza. Se le reconoce como el proceso mediante el cual cada individuo puede desarrollar habilidades, actitudes y otras formas de comportamiento consideradas valiosas por la sociedad en la cual vive. Como recuerda el académico cubano Jorge Luis Acanda, la educación no apunta solo al aprendizaje de conocimientos, sino al análisis del conjunto de todas las estructuras e instituciones que condicionan la formación de la subjetividad de las personas, sus procesos de socialización e individuación, el desarrollo de sus potencialidades y capacidades.¹³

Sin embargo, casi un siglo de producción de normas internacionales relativas a este campo reincide en no precisar una noción o definición de educación, a diferencia de lo que ocurre en otras áreas del derecho cultural internacional. Parecería este paso un desafío tan grande como otros avances aún por conseguir. Tras aquella abstención se oculta la conflictividad de una madeja de intereses que ha sido posible sortear mediante esa omisión nada fortuita. Así, la *Convención contra la Discriminación en la Educación* de 1960 —que advierte la diversidad de sistemas educativos nacionales pero los equipara a los sistemas escolares— define la educación en el Art. 1§2 de modo tautológico, al precisar que a los efectos de esa convención la palabra educación «se refiere a todos los tipos de educación y a todos los niveles educativos, e incluye el acceso, el nivel y la calidad de la educación y las condiciones en las cuales se desarrolla».¹⁴

La complejidad de intentar acuerdo en torno a una definición jurídica y política de educación es tal que la omisión alcanza al calificado equipo que elaboró el proyecto de declaración sobre los derechos culturales, conocido como Grupo de Friburgo. Sus expertos se aventuran a hacer precisiones no menos complejas como qué entender por cultura, identidad cultural o comunidad cultural, pero evitan definir la educación.¹⁵ No obstante, el argelino Mustafá Mehedi ofrece una aproximación que puede ilustrar la zona de consenso:

El término «educación» debe ser entendido en su sentido amplio, como un proceso continuo y permanente, en las esferas más variadas y los lugares más diversos, ya sean profesionales, sociales o comunitarios.¹⁶

Como nos interesa identificar el potencial contrahegemónico de este campo jurídico, es útil subrayar el lugar de la educación en la reproducción capitalista. A mediados del siglo XIX el pensamiento liberador hizo explícito que la escuela y la educación en general devienen instrumento de dominación de la burguesía.¹⁷ La sociología de la educación de aliento marxista ha evidenciado que los procesos educativos en la sociedad capitalista distan de ser hechos universales neutros. Son una creación histórica de la burguesía en el poder que cumple funciones específicas tributarias de la función

general de la reproducción de la sociedad burguesa y sus modalidades de explotación y exclusión.

Esas funciones específicas se habían desarrollado en dos dimensiones básicas. Una, la capacitación de la mano de obra y el desarrollo de «capital humano», con los cuales satisfacer las demandas objetivas de calificación procedentes del aparato productivo y de servicios. La segunda corresponde a la difusión e imposición de las formas ideológicas y culturales dominantes, en correspondencia con las características particulares asumidas por la lucha ideológica y política de clases en las formaciones sociales concretas.¹⁸ Sin embargo, en las últimas décadas ha ganado extensión una tercera dimensión hasta entonces menos significativa. Al menos hasta los años 70 del siglo XX era parte del sentido común ver la educación como servicio público aun en las sociedades capitalistas. Luego la geocultura neoliberal y la ola privatizadora que le acompañó impusieron una tercera dimensión: la educación como empresa. Esta mirada evidencia que la educación, como la cultura en general, significa para la burguesía valor de cambio, como había instrumentado antes mediante las industrias culturales.

La burguesía transnacional viene imponiendo otra estrategia de acumulación del capital en el ámbito mundial, caracterizada por el aprovechamiento unilateral del proceso de globalización, para alcanzar la totalización de los mercados. La nueva estrategia incorpora el cambio del carácter de las inversiones, a partir de la abundancia de capitales especulativos. Estos dan lugar a la cacería de posibilidades de ubicación rentable que aparecen principalmente en sectores hasta hace poco desarrollados al margen de criterios de rentabilidad, como la salud y la educación, entre otros. Hacerse de esas actividades públicas implica encontrar ubicación para el capital especulativo, de donde nace la presión mundial por la privatización de las funciones del Estado. En ese contexto opera la estrategia planetaria para reducir toda educación, sobre todo la universitaria, a un lugar de producción del llamado capital humano, bajo criterios de rentabilidad sin espacio real para la cultura.¹⁹ Esa política privatizadora, tanto por su carácter como por sus costos humanos y sociales inmediatos, no tardó en generar su contrario dentro de las fronteras nacionales y en la arena internacional.

Esa suerte de pandemia privatizadora, además de aportar nuevos y crecidos dividendos, erosiona la ética de la solidaridad y la cooperación al servicio de la hegemonía capitalista. El camino de privatizar las aspiraciones conduce al control total de la gente. Por esta razón debe considerarse parte indisoluble de la estrategia de dominación de espectro completo que aplica el imperialismo contemporáneo. Diseñada para abarcar todo el planeta, esta estrategia no se limita a explotar los poderes militar, policial, económico y mediático, y busca articular un orden socioeconómico global sometido absolutamente al control del poder privado.

No basta con perseguir el derecho a la educación, sino alcanzar la buena educación, así como socializar, más allá del derecho a la educación, el derecho al aprendizaje a lo largo de toda la vida. Y en el camino de la liberación, superar el derecho al acceso e imponer el derecho a la participación.

Razón de ser

Luego de esbozar la función del proceso educacional dentro de la reproducción del capitalismo, no será difícil advertir en qué medida la educación que hoy tiene lugar dentro de ese sistema no apunta a la plena libertad y dignidad del ser humano. De esa limitación se deriva, en el camino de las luchas contemporáneas, buena parte de la importancia política y jurídica del derecho educacional. Tal aproximación a las esencias política y jurídica de este impone recorrer el objeto de este derecho, su fundamento y objetivos, así como los principios, sujeto y contenido. Entonces será posible evaluar sus alcances, limitaciones y potencialidades dentro del accionar contrahegemónico a la luz de la experiencia histórica.

Para el análisis se asumirá la noción más extendida de derecho educacional, que parte de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* (DUDH), cuyo artículo 26§1 precisa desde 1948 que toda persona tiene derecho a la educación, y que esta debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. De igual forma, define que la instrucción elemental será obligatoria, que la instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada, y que el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos. Finalmente, el §3 del artículo mencionado subraya que los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos.²⁰

Luego de este esbozo preliminar del contenido del derecho educacional, es oportuno advertir que en la reflexión sobre este derecho se observa con frecuencia matices que remiten a las más diversas posturas ideológicas y políticas. Así ocurre, por ejemplo, si se parte de aceptar como obvio que el objeto del derecho educacional es la educación misma. Sin ser antagónicas, son diferentes las posturas del jurista polaco Janusz Symonides, apegado a la norma internacional existente, frente a las perspectivas adoptadas por la pedagoga ecuatoriana Rosa María Torres, quien propone una concepción del derecho educacional que va más allá de la educación ofrecida en las instituciones docentes. Por su parte, el académico suizo Patrice Meyer-Bisch apunta que, como en todos los derechos humanos, el objeto no puede ser reducido a un bien aislado, sino que es una relación pedagógica digna, dentro de la cual el sujeto puede ser actor participante en su aprendizaje.²¹ Aun cuando este experto toma distancia de una educación autoritaria, que Paulo Freire denominara bancaria, al restringirla a una relación solo pedagógica puede ignorar u obviar la multidimensionalidad del proceso educativo,

sus determinaciones, y buena parte de la sociología de la educación, o al menos aportaciones como las de Carlos Marx, Paulo Freire y Pierre Bourdieu. Mientras, Symonides asume que hablar de una educación para la libertad y el desarrollo de la dignidad humana es hablar de una con valores específicos y que, por tanto, no puede ser neutral.

Del objeto del derecho educacional es posible pasar al fundamento o razón de ser de la educación según las normas internacionales. Correspondió a la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (Art. 26§2) precisar que la educación «tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales», además de favorecer la comprensión, la tolerancia y la paz. A su vez, el Art. 7 de la *Declaración de los Derechos del Niño* (1959) afirma que al menor «se le dará una educación que favorezca su cultura general y le permita, en condiciones de igualdad de oportunidades, desarrollar sus aptitudes y su juicio individual, su sentido de responsabilidad moral y social, y llegar a ser un miembro útil de la sociedad».²² Pero sería el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (1966) el encargado de agregar (Art. 13§1) que la educación deberá orientarse hacia el pleno desarrollo del sentido de la dignidad, y «debe capacitar a todas las personas para participar efectivamente en una sociedad libre».²³ Ese mismo año la *Recomendación Relativa a la Condición del Personal Docente* establece en sus principios generales que

la educación debería tener por objeto desde los primeros años de asistencia del niño a la escuela el pleno desarrollo de la personalidad humana y el progreso espiritual, moral, social, cultural y económico de la comunidad, así como inculcar un profundo respeto por los derechos humanos y las libertades individuales fundamentales.²⁴

A modo de resumen, es posible identificar, dentro del cuerpo normativo existente,²⁵ los fines u objetivos fundamentales asignados a la educación: desarrollar la dignidad y la personalidad humanas, sus aptitudes y capacidades; fortalecer el respeto por los derechos humanos y las libertades fundamentales; capacitar a las personas para participar de modo efectivo en la sociedad; y fomentar comprensión, tolerancia y amistad entre las naciones y entre los grupos étnicos, religiosos, etc., así como promover el mantenimiento de la paz. Por esta ruta, Mehedi identifica también como objetivos transmitir el patrimonio cultural, fomentar la conciencia nacional, contribuir al desarrollo económico y social de la comunidad, así como desarrollar el sentido de las

responsabilidades morales y sociales, la aptitud crítica, el juicio individual y el respeto por el medio natural.²⁶

Los fines elevados que las normas internacionales reconocen a la educación remiten a lo que es posible considerar como principios del derecho educacional. Esos principios generales que rigen la orientación de los instrumentos internacionales son el acceso universal a la educación, la igualdad de oportunidades, la no discriminación, y la solidaridad. El acceso universal a la educación es considerado la piedra angular del derecho educacional, es el principio más abarcador, y se hace evidente en los contenidos normativos de la mayor parte de los instrumentos internacionales referidos a la educación, particularmente en aquellos elaborados por la UNESCO. Antes que la DUDH precisara en 1948 que toda persona tiene derecho a la educación, la *Constitución* de la UNESCO (1945) se había referido en su preámbulo a la educación de todos en relación con la dignidad del hombre, así como a la necesidad de impulsar la educación popular. Este principio rige también el espíritu y la letra de una gama amplia de instrumentos como la *Convención contra la Discriminación en la Educación*; el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*; la *Declaración Mundial sobre Educación para Todos* (Jomtien, 1990); y el *Marco de Acción de Dakar* (2000), entre otros.

Los principios de igualdad de oportunidades y de trato, de no discriminación y de solidaridad, operan de modo conexo al de acceso universal, lo refuerzan y hacen viable. Así, el principio de igualdad de oportunidades se hace expreso en la *Constitución* de la UNESCO —primer tratado internacional que al abordar la educación incorpora la igualdad de oportunidades—, tanto en su preámbulo, donde se refiere a «la necesidad de asegurar a todos el pleno e igual acceso a la educación», como en el Art. I§2.b donde reitera el objetivo de «fomentar el ideal de la igualdad de posibilidades de educación para todos».²⁷

El principio de no discriminación está formulado en la *Constitución* de la UNESCO. Su Art. I§2.b hace referencia a la «educación para todos, sin distinción de raza, sexo ni condición social o económica alguna». Con ese espíritu, los miembros de la UNESCO adoptaron en 1960 la *Convención contra la Discriminación en la Educación*, que representa un hito en el camino de crear una base jurídica vinculante para el derecho educacional, al tiempo que fue el primer tratado internacional centrado en la educación. Esta convención, en su Art. 1§1, asume la discriminación como

toda distinción, exclusión, limitación o preferencia, fundada en la raza, el color, el sexo, el idioma, la religión, las opiniones políticas o de cualquier otra índole, el origen nacional o social, la posición económica o el nacimiento, que tenga por finalidad o por efecto destruir o alterar la igualdad de trato en la esfera de la enseñanza.²⁸

Si bien la DUDH niega de hecho toda discriminación en su Art. 2§1, el *Pacto Internacional de Derechos*

Económicos, Sociales y Culturales es aún más explícito en su Art. 2§2.

El principio de solidaridad se hizo expreso en la *Constitución* de la UNESCO, en cuyo preámbulo se alude a «la solidaridad intelectual y moral de la humanidad». Con posterioridad, este principio se ha reflejado en instrumentos internacionales no vinculantes como la *Declaración de Principios de la Cooperación Cultural Internacional* adoptada en el seno de la UNESCO en 1966, así como en la *Declaración Mundial sobre la Educación para Todos* de 1990.²⁹

Todos estos principios tienen, por su propia naturaleza, un signo contrahegemónico en las condiciones históricas actuales. Al no subordinarse a las lógicas del mercado y la propiedad toman distancia de sus fines respectivos y ofrecen valores contruidos y compartidos internacionalmente en una época histórica. Las referencias cronológicas antes subrayadas han obedecido al propósito de resaltar cómo en las primeras décadas posteriores a la Segunda guerra mundial fue posible adoptar instrumentos internacionales referidos al campo educacional de marcado aliento anticapitalista. Este fenómeno no puede ser explicado de espaldas a factores como la postura sostenida en este ámbito por los Estados socialistas de entonces, en consonancia con los intereses, necesidades y posiciones de los países recién independizados y de los pueblos que aún luchaban por su autodeterminación. Esos principios y valores alcanzaron entonces un consenso internacional suficientemente amplio que dejó como legado un conjunto de instrumentos internacionales que hoy los intereses de la burguesía transnacional y sus expresiones nacionales intentan revertir. La lucha actual contra la privatización de la educación necesita de ese patrimonio para enfrentar la contrarrevolución del capital y rearticular consensos. En ese hacer contrahegemónico no se deberá prescindir de una herencia, todavía presente en la memoria histórica de las mayorías, hoy uno de los pocos antídotos contra la naturalización de educación como empresa privada.

Una vez repasados los principios particulares del derecho educacional, es necesario un paréntesis para fijar la noción del sujeto de este derecho con la cual continuar el análisis. La problemática del sujeto es un campo de confluencia de múltiples zonas del saber como el pensamiento filosófico, la teoría política, la ética, la psicología y la sociología, la teoría de la educación y el derecho, entre otros. Como recuerda Jorge Luis Acanda, la categoría de sujeto es el resultado más significativo de la filosofía moderna, entendida como aquella filosofía que surge a fines del siglo XVI como expresión específica de los intereses de la naciente burguesía.³⁰ Esta filosofía, al crear la figura conceptual del sujeto, manifestó su rechazo a la ideología clerical-feudal y su interpretación del hombre como ser pasivo y subordinado a un orden divino e invariable. En consecuencia, para la filosofía el término sujeto busca expresar la capacidad activa y transformadora del ser humano, así como el carácter racional de su actividad y su pensamiento. Pero cuando

la burguesía dejó de ser naciente y se hizo hegemónica fue variando su enfoque. Así se llega al extremo de las teorías posmodernas que impugnan la categoría del sujeto y asumen un carácter esencialmente reaccionario y desmovilizador de la actividad transformadora. Desde la perspectiva jurídica moderna, los sujetos de derecho son en esencia unidades sobre las cuales la ley arroga derechos y obligaciones, incluye las personas y los sujetos de derechos no personificados, y pueden ser individuales o colectivos.

En el derecho educacional también es posible advertir las huellas del proceso de subterfugios normativos y ocultaciones ideológicas que acompañan la construcción hegemónica burguesa. Sin pretender un esbozo histórico de este derecho, debe subrayarse cómo el discurso de la burguesía se transforma en el tránsito de su etapa de acción contrahegemónica a la hegemónica. Así, lo que una vez fue derecho de todos cae en las redes del dogma liberal y pasa a ser derecho de cada uno por separado.

A la luz de la letra y el espíritu de los instrumentos mencionados, es obvio que el sujeto titular del derecho educacional no es otro que toda persona humana, considerada tanto individualmente como integrada en diversos grupos sociales, y sin distinción de edad, lengua, nacimiento, opiniones políticas o de otra índole, origen nacional o social, posición económica, raza o color, religión y sexo.³¹ Esta precisión, que puede parecer obvia o básicamente técnica tiene, como se verá más adelante, implicaciones políticas.

Diversos autores identifican múltiples sujetos del derecho en cuestión: educandos, educadores, padres y/o representantes legales, propietarios de los establecimientos educativos, auxiliares docentes y no docentes, y autoridades del sistema educativo. Sin negar la multiplicidad oculta tras *toda persona*, o tras el *educando*, Janusz Symonides advierte la existencia de dos tipos de sujetos, y reconoce como *sujeto activo* del derecho educacional a niños, extranjeros, adultos, minorías y trabajadores, cuyo derecho aparece explícitamente reconocido —entre otros— en instrumentos como la *Convención sobre los Derechos del Niño*, Art. 28 y 29, y la *Convención Relativa a la Lucha contra las Discriminaciones en la Esfera de la Enseñanza*. Y sin explicitar cómo clasifica a quienes imparten la educación, presenta como *sujeto pasivo* a los padres, el Estado y las autoridades públicas vinculadas al sector educacional, así como los centros educativos, culturales y recreativos, los municipios y las autonomías.³² Además de subrayar el papel —no solo activo, sino indispensable— del educador, se imponen al menos dos observaciones. Primero, Symonides parece incurrir en cierta tendencia que hace recaer en la institución docente toda o casi toda la labor educativa, al considerar a padres o tutores como sujetos pasivos en el proceso educativo. Esto resulta poco preciso o sustentable a la luz de los conocimientos disponibles acerca del proceso de enseñanza-aprendizaje que implica la educación. Segundo: omite sujetos contemporáneos participantes en

la formación del ciudadano y sobre todo de los menores, como los medios masivos o las industrias culturales.

Una clasificación diferente —tan respetuosa del espíritu y la letra de los instrumentos internacionales vigentes como atenta al papel de los actores dentro del proceso educativo—, puede ser la que identifica como *sujetos principales* a los protagonistas directos del proceso en cuestión: educandos, educadores y padres o tutores. En consecuencia, actores cuya función es condición necesaria para que tenga lugar la educación, pueden denominarse *sujetos conexos*: el Estado y las autoridades públicas vinculadas al sector educacional, los centros educativos, culturales y recreativos, los medios masivos y las industrias culturales, entre otros.

El derecho educacional, y especialmente el análisis del sujeto de este derecho, según Meyer-Bisch, está animado de un extremo a otro por la dialéctica entre la autonomización y la socialización, un debate polarizado entre el dogma liberal individualista y el extremo socializador defendido alguna vez por el socialismo soviético. La autonomización del individuo, que aprende a conocer y a ejercer sus derechos y libertades, no es incompatible con su socialización o el aprendizaje de su inserción en un medio social, de modo que ambos procesos son parte inseparable del ejercicio del derecho educacional, y su separación o amputación lo desestructuran o hacen inviable.³³ Este es uno de los debates inconclusos, y en buena medida un falso debate. Dicho autor precisa que es titular de este derecho toda persona cuya situación le obliga a aprender, con lo cual subraya que tal derecho no se circunscribe a los niños, los adolescentes y los adultos jóvenes, sino a todo aquel que necesita acceder a un saber para enfrentar sus responsabilidades sociales y profesionales. Pero no concluye Meyer-Bisch este punto sin antes tender el puente que une de modo esencial el derecho educacional con los derechos humanos en particular y con la justicia en general:

La posición de inferioridad del sujeto indica que este derecho es fundamental y prioritario por dos tipos de razones:

- a) la dignidad está en juego de modo inmediato y no puede esperar; la dignidad y el futuro del niño, de la madre que no sabe ocuparse de su hijo, del trabajador que no sabe adaptarse a los cambios, exigen una respuesta inmediata: las consecuencias son inmediatas e irremediables para ellos y para su familia;
- b) la violación de estas dignidades individuales se traduce en un derroche de recursos humanos que resulta también injusto para las generaciones que seguirán de inmediato, puesto que hipoteca gravemente y de modo duradero casi todos los procesos de desarrollo.³⁴

Por el camino de favorecer la empresa educacional, para lo cual se hace imprescindible hacerlo todo en detrimento de la educación pública gratuita, en las últimas décadas se propicia un secuestro del auténtico sujeto del derecho educacional. La política hegemónica y su expresión jurídica no dejan espacio sino al discurso del derecho preferente de los padres para elegir el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos, apoyados en el Art. 26§3

de la DUDH. Sin pretender cuestionar la legitimidad de este artículo, de lo que se trata es de abrir la puerta a la libertad de empresa en el campo educacional.

El terreno comenzó a prepararse en el contexto de la Guerra fría, durante los años de batalla diplomática para adoptar un pacto internacional sobre derechos humanos. Ese proceso desembocó en la adopción de un pacto para los derechos civiles y políticos y otro para los económicos, sociales y culturales, en 1966. Este último, si bien ofreció espacio a no pocos reclamos del Tercer mundo, que logró alcanzar un instrumento vinculante sobre dichos derechos, testimonia al mismo tiempo el inicio de una regresión si se le compara detenidamente con la Declaración de 1948.

El derecho preferente de los padres para elegir el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos, fijado en la Declaración, reapareció en el *Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, en el Art. 13§3, como el compromiso de los Estados partes a «respetar la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, de escoger para sus hijos o pupilos escuelas distintas a las creadas por las autoridades públicas». Por si no bastara, a modo de tiro de gracia, el Art.13§4 se encarga de garantizar la entrada a la privatización de la educación al definir: «Nada de lo dispuesto en este artículo se interpretará como una restricción de la libertad de los particulares y entidades para establecer y dirigir instituciones de enseñanza».³⁵ Sobre esta base, no pocas normas nacionales, y un buen número de juristas y académicos involucrados en el desmontaje del estado de bienestar que alguna vez existió en Europa, dedican atención crecida al derecho de los padres a elegir la escuela y al derecho ciudadano de fundarla. En cambio, poco aportan a la postergación de los intereses del sujeto requerido de conocimientos pero que no dispone de los recursos necesarios para tocar a las puertas de las escuelas privadas. Mucho menos se repara en las realidades del Tercer mundo, y en aquellos seres humanos, niños y adultos, sin las elementales condiciones de vida como para pretender elegir entre escuelas que sencillamente no existen.

Al porvenir con viejos bueyes

La urgencia que imponen el presente y el futuro no debe favorecer la desmemoria. La historia del derecho educacional, en particular su expresión internacional, es breve si se compara con la de otros derechos. No obstante, el grueso de los autores no busca más allá de la Revolución francesa. Cualquiera que fuere la causa, ese límite cronológico conduce a desconocer antecedentes muy diversos, como los que aporta la antigüedad. A modo de ejemplo es posible citar a Aristóteles, quien en el siglo IV a.n.e. advertía la estrecha relación entre la educación y la preservación del régimen, así como la necesidad de que el legislador se ocupase de la educación

de los jóvenes, y afirmaba que «la educación debe ser regulada por la legislación».³⁶ Pero no sería hasta la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, del 24 de julio de 1793, cuando la instrucción pública encontró espacio en un texto constitucional gracias al impulso revolucionario jacobino.

Debe recordarse que han sido las luchas políticas, sociales y diplomáticas las que han hecho posible la construcción de ese patrimonio jurídico que hoy ampara el derecho humano a la educación. Esas luchas, en dependencia de las condiciones históricas, han experimentado avances y retrocesos. Así ocurrió con el derecho a la educación en el proceso de adopción de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. En junio de 1947, cuando inició su labor el Comité de Redacción encargado de preparar el anteproyecto, se partió de tres documentos básicos. El primero era un anteproyecto de Carta Internacional de los Derechos Humanos elaborado por la Secretaría de las Naciones Unidas. El segundo era otro anteproyecto de Carta Internacional acompañado de uno de resolución que podría aprobar la Asamblea General de conjunto, aportado por el Reino Unido. Y el tercero, presentado por los Estados Unidos, eran proposiciones consistentes en enmiendas a 27 de los 48 artículos propuestos por la Secretaría General. En lo tocante a la educación, el anteproyecto del Reino Unido no hacía referencia alguna, mientras el de la Secretaría, en su Art. 36, proponía:

Toda persona tiene derecho a la educación.

Todo Estado tiene la obligación de exigir que los niños residentes en su territorio reciban una instrucción primaria. El Estado se encargará de mantener servicios adecuados y gratuitos de educación en ese nivel. Asimismo, promoverá servicios de enseñanza superior sin distinción de raza, sexo, lengua, religión, clase social o situación económica para las personas que tengan derecho a beneficiarse de ella.³⁷

Como se conoce, de esta propuesta de la Secretaría, solo la primera oración alcanzó el texto finalmente aprobado. A la luz de la historia, la eliminación inmediata de la responsabilidad del Estado en el borrador subsiguiente es uno de los retrocesos más lamentables. Dicha idea se basaba en el principio socialista —oportunamente subrayado por Mustafá Mehedi, en 1998 ante la Comisión de Derechos Humanos— según el cual los derechos humanos solo pueden garantizarse mediante la acción positiva del Estado.³⁸

Se impone remarcar que toda indagación que tribute a las luchas actuales y perspectivas debe desbordar la cronología de los acuerdos interestatales y puede conducir a invisibilizar o desconocer la contribución del Tercer mundo y de los movimientos sociales. No debe olvidarse que paralelamente a la confrontación socialismo-capitalismo, usualmente denominada Guerra fría o conflicto Este-Oeste, fueron décadas de lucha contra el colonialismo y la expansión imperialista, durante las cuales las naciones y sus movimientos de liberación nacional sentaron precedentes significativos, incluso en el ámbito educacional.

La Conferencia Afroasiática de Bandung (1955), luego denominada también Primera Conferencia de Solidaridad Afroasiática,³⁹ de marcado carácter anticolonial, emitió un *Comunicado Final* aprobado por las delegaciones de los veintinueve Estados que participaron junto a representantes de movimientos de liberación nacional de África y Asia. Además de denunciar y condenar a las potencias coloniales que negaban a los pueblos sometidos al colonialismo los derechos fundamentales en el campo de la educación, al abordar la cooperación cultural, entre otros temas, el *Comunicado* sirvió de antecedente directo al desarrollo de la cooperación Sur-Sur. Tres años después, la Segunda Conferencia de Solidaridad Afroasiática, celebrada en El Cairo, vuelve sobre los pasos de la anterior. Adoptó una *Declaración final* que avanza en el reconocimiento del aporte de la educación al precisar que «constituye uno de los medios más importantes de comprensión social y de progreso económico». De igual modo, subraya el principio de igualdad y no discriminación en la educación, recomienda incrementar los esfuerzos en la lucha contra el analfabetismo, llama a la cooperación y condena el cierre de escuelas y las medidas contra docentes y estudiantes en los países que luchan por su independencia.⁴⁰ Sin el aporte de ambas conferencias habría sido más difícil el camino hacia la aprobación del Art. 14 del *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, según el cual:

Todo Estado Parte en el presente Pacto que, en el momento de hacerse parte en él, aún no haya podido instituir en su territorio metropolitano o en otros territorios sometidos a su jurisdicción la obligatoriedad y la gratuidad de la enseñanza primaria, se compromete a elaborar y adoptar, dentro de un plazo de dos años, un plan detallado de acción para la aplicación progresiva, dentro de un número razonable de años fijado en el plan, del principio de la enseñanza obligatoria y gratuita para todos.⁴¹

Hoy la lucha por el derecho a la educación necesita apoyarse en ese principio si es que se pretende enfrentar definitivamente la privatización creciente de las instituciones docentes. Esta lucha incluye en sí batallas paralelas que constituyen partes del mismo proceso. La primera es lograr que se reconozca la educación como un derecho, antes que como un servicio o una mercancía. La segunda batalla, como propone Torres, es hacerse de una perspectiva suficientemente amplia que no se limite a mirar el derecho a la educación y la educación misma, tradicionalmente asociados a la infancia, el sistema escolar, la escuela primaria, el problema del acceso, y la matrícula escolar. Finalmente, una tercera y fundamental batalla, es lograr que la amplísima gama de compromisos internacionales —convenciones, resoluciones, declaraciones y programas de acción— en torno al derecho educacional, abonen las políticas públicas en las diferentes naciones, particularmente en los países menos industrializados, y en relación con los pobres cualquiera que sea su geografía.

La lucha contemporánea en torno a la educación está necesitada de romper nociones o fronteras conceptuales

que ha venido imponiendo durante décadas la perspectiva hegemónica, moldeando el sentido común. Se impone batallar por el derecho a la educación de los niños y las niñas, pero también de toda persona, hombre o mujer, nacional o inmigrante, pobre o acomodado, independientemente de sus creencias, ideas u origen étnico. De igual modo, no basta con perseguir el derecho a la educación, sino alcanzar la buena educación, así como socializar, más allá del derecho a la educación, el derecho al aprendizaje a lo largo de toda la vida. Y en el camino de la liberación, superar el derecho al acceso e imponer el derecho a la participación.⁴²

Más trascendente que dinamitar las nociones estrechas de los derechos específicos que dan cuerpo al derecho educacional será siempre transformar las políticas educacionales a todos los niveles. No basta conquistar la educación local cuando el régimen educacional internacional, articulado por los intereses del gran capital, permanece inamovible.

Por si fuera poco, será vital articular con otras las luchas de los defensores del derecho a la educación. La experiencia histórica evidencia la imperiosa necesidad de la indivisibilidad de los derechos humanos. Poco sólida será la viabilidad del ejercicio del derecho a la educación, aun la pública y gratuita, despojado de políticas capaces de garantizar al educando, a su familia y su comunidad el pleno derecho a la salud, el trabajo y la alimentación, entre otros. Definitivamente, la lucha por la plena conquista del derecho a la educación es apenas un paso de la humanidad empeñada en arar el porvenir.

Notas

1. Boaventura de Sousa Santos, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*, CLACSO, Buenos Aires, 2006, p. 58.
2. Luis Ángel Fernández Hermana, «La lucha social hoy es por los derechos culturales» (entrevista a Alain Touraine), 2000, disponible en <http://enredando.com>.
3. La Comisión de Derechos Humanos de la ONU fue un órgano del Consejo Económico y Social (ECOSOC), creada en 1947 y —luego de múltiples denuncias de actuar sesgada por los intereses de los Estados Unidos y otras potencias occidentales— disuelta en 2006. Ese año surge el Consejo de Derechos Humanos como organismo de Naciones Unidas.
4. Véase UNESCO, *Informe de seguimiento de la educación para todos en el mundo 2000*, p. 17, disponible en www.unesco.org; y Foro Mundial sobre la Educación, *Marco de Acción de Dakar. Educación para todos: cumplir nuestros compromisos comunes*, Dakar, 28 de abril de 2000, disponible en www.faea.es/mardakar.php.
5. UNESCO, *Informe de seguimiento de la educación para todos en el mundo 2009*, disponible en www.unesco.org.
6. «Educación: el otro problema urgente por resolver», *El Correo de la UNESCO*, número especial, 2008.
7. UNESCO, *Informe de seguimiento de la educación para todos en el mundo 2011*, disponible en www.unesco.org.
8. Janusz Symonides, «El derecho a la educación», *Curso sistemático de derechos humanos*, cap. D11, disponible en www.iepala.es (consultado el 9 de diciembre de 2006).

9. *Declaración de Ámsterdam*, 2004, disponible en www.mcu.es.
10. Rosa M. Torres, «Derecho a la educación es más que acceso de niños y niñas a la escuela», 2006, disponible en www.fronesis.org.
11. Federico Mayor, Prólogo a *La educación superior en el siglo XXI. Visión de América Latina y el Caribe*, Ediciones CRESALC-UNESCO, Caracas, 1997, p. 7.
12. Jacques Delors et al., *La educación encierra un tesoro. Informe de la Comisión Internacional sobre la educación en el siglo XXI*, UNESCO, México DF, 1997, pp. 17 y 91-103.
13. Jorge L. Acanda, «La problemática del sujeto y los desafíos para la teoría de la educación», *Crecemos*, a. 5, n. 2, San Juan de Puerto Rico, 2001.
14. Traducido del inglés *Convention against Discrimination in Education*. Generalmente se emplea la traducción oficial que toma distancia del original y sustituye *educación* por *enseñanza*, por lo que usualmente se le cita como *Convención relativa a la lucha contra las discriminaciones en la esfera de la enseñanza*, disponible en www.unesco.org. El fragmento citado es una versión propia a partir de las traducciones de Rosa María Torres y Daniel Motola.
15. *Los derechos culturales. Declaración de Friburgo*, disponible en www.culturalrights.net (consultado el 18 de octubre de 2006).
16. Mustafá Mehedi, «Contenido del derecho a la educación» (E/CN.4/Sub.2/1999/10), documento de trabajo presentado a la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, de la Comisión de Derechos Humanos, en el 51° Período de sesiones, 8 de julio de 1999, p. 5.
17. Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, t. I, Editorial Progreso, Moscú, 1976, p. 126.
18. Tomás A. Vasconi, *Contra la escuela. Lucha de clases y aparatos educativos en el desarrollo de América Latina*, Editorial Laboratorio Educativo, Caracas, pp. 40-2. La obra de Bourdieu y Passeron, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza* (1970) abunda al respecto y es más conocida. Al decir de Gramsci, toda relación de hegemonía «es necesariamente una relación pedagógica y se verifica no solo en el interior de una nación, entre las diversas fuerzas que la componen, sino en todo el campo internacional y mundial, entre complejos de civilizaciones nacionales y continentales». Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, t. 4, Ediciones Era-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999, México, DF, p. 210.
19. Frank J. Hinkelammert, *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*, Editorial Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 2003, pp. 367-71.
20. ONU, *Declaración Universal de Derechos Humanos*, disponible en www.un.org.
21. Janusz Symonides, ob. cit.; Rosa M. Torres, ob. cit.; Patrice Meyer-Bisch, ONU, *Lógicas del derecho a la educación dentro de los derechos culturales*, 1998, p. 1, disponible en www.unhchr.ch.
22. ONU, *Declaración de los Derechos del Niño*, 1959, disponible en www.margen.org.
23. ONU, *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, 1966, disponible en www.acnur.org.
24. UNESCO-OIT, *Recomendación relativa a a condición del personal docente*, 1966, disponible en www.unesco.org.
25. A los instrumentos internacionales mencionados es posible agregar al menos una decena de otros no menos significativos.
26. Mustafá Mehedi, ob. cit. Este autor se apoya en el consenso que advierten el austriaco Manfred Nowak («The right to education», en EIIDE et al., *Economics, Social and Cultural Rights*, 1995), y el alemán Jost Delbrück («The Right to Education as an International Human Right», *German Yearbook of International Law*, v. 35, 1992). Véase, además, la *Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos*.
27. Este principio, además aparece expresado en la *Declaración Universal de Derechos Humanos*; en la *Convención contra la Discriminación en la Educación*, concebida, entre otros fines, para promover «la igualdad de posibilidades y de trato» en el ámbito educativo, según reitera en su preámbulo y en el artículo 4; en la *Convención sobre los derechos del Niño* y en la *Convención sobre la Enseñanza Técnica y Profesional*, ambas de 1989.
28. *Convención contra la Discriminación en la Educación*, ob. cit., Art. 1§1.
29. UNESCO, *Declaración de Principios de la Cooperación Cultural Internacional*, 1966; y *Declaración Mundial sobre la Educación para Todos*, 1990, disponibles en www.unesco.org.
30. Jorge L. Acanda, ob. cit.
31. *Convención contra la Discriminación en la Educación*, ob. cit., Art. 1; y Janusz Symonides, ob. cit.
32. Janusz Symonides, ob. cit.
33. Patrice Meyer-Bisch (ob. cit.) se encarga de reiterar ante el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales que, la «socialización del individuo solo es democrática en la medida en que se realiza mediante el despliegue de su actividad reconociendo unos derechos, unas obligaciones y unas posibilidades de creación. Sin ello la socialización es una reducción a una norma colectiva. El sujeto de este derecho, a medida que se va realizando, es la persona educada creadora de vínculo social».
34. *Ibidem*, p. 1.
35. *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, Art. 13§3 y 13§4.
36. Aristóteles, *Política*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1976, p. 209.
37. Véase *Anteproyecto de la Declaración Internacional de Derechos del Hombre*, Comité de Redacción de la Comisión de Derechos Humanos, junio de 1947, E/CN.4/AC.1/3.
38. Mustafá Mehedi, ob. cit.
39. La Primera Conferencia de Solidaridad Afroasiática (Bandung, 18-24 de abril de 1955) estuvo precedida por la Cumbre de los Jefes de Estado de Birmania, Ceilán (Sri Lanka), India, Indonesia y Paquistán (Colombo, 1954). Además de los países promotores acudieron representaciones oficiales de alto nivel de otros veinticuatro estados, así como varios líderes de países coloniales que luchaban por la independencia. Ese encuentro influyó decisivamente en la aparición de la política internacional del Tercer mundo.
40. La Segunda Conferencia de Solidaridad Afroasiática (El Cairo, 26 de diciembre de 1957 - 1 de enero de 1958) contó con la participación de delegaciones de 44 países que adoptaron una Declaración final y ocho resoluciones.
41. *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, ob. cit.
42. Rosa M. Torres, ob. cit.

©TEMAS, 2012

Derecho, Estado y propiedad. La libertad republicana contra la concepción liberal del Estado

Luis Alegre Zahonero
Carlos Fernández Liria
Daniel Iraberri Pérez

Profesores. Universidad Complutense de Madrid.

*Hay muchas formas de matar:
Pueden meterte un cuchillo en el vientre.
Quitarte el pan.
No curarte de una enfermedad.
Meterte en una mala vivienda.
Empujarte hasta el suicidio.
Torturarte hasta la muerte por medio del trabajo
Llevarte a la guerra...
Solo pocas de estas cosas están prohibidas en nuestro Estado.*

Bertolt Brecht, *Me-Ti. El libro de los cambios*, 1937.

Desde sus orígenes, para la corriente principal de la tradición marxista el aparato del Estado no ha sido «nada más que» una herramienta de explotación y dominación de clase. En este sentido, como es lógico, la discusión sobre cuándo y cómo cabría lograr la abolición del Estado ha sido una constante.¹

A este respecto, hay que empezar sin duda reconociendo que ya en Federico Engels, en Vladimir I. Lenin e incluso en el propio Carlos Marx (aunque en menor medida) es posible encontrar indicaciones en torno a la necesaria abolición del Estado. En Engels podemos hallar las indicaciones más nítidas al respecto. Así, por ejemplo, en

Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de investigación «Naturaleza humana y comunidad (II). Michel Foucault, Karl Polanyi y Hannah Arendt. Tres recepciones de la Antropología política de Kant en el siglo xx». Referencia: FFI2009-12402 (subprograma FISO) Proyecto MICINN, y responde en cierta medida a una polémica que comenzó en la revista *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (n. 28 y 29, Madrid, 2012), y en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* (n. 45, Madrid, 2012). Su hilo conductor es la ponencia presentada por Luis Alegre Zahonero en el Congreso ¿Qué es comunismo?, celebrado en la Universidad Complutense de Madrid, en diciembre de 2011.

una carta a Augusto Bebel de marzo de 1875 considera absurda la mera idea de un «Estado libre»:

Siendo el Estado una institución meramente transitoria que se utiliza en la lucha, en la revolución, para someter por la violencia a los adversarios, es un absurdo hablar de un Estado libre del pueblo: mientras el proletariado necesite todavía el Estado, no lo necesitará en interés de la libertad, sino para someter a sus adversarios, y tan pronto como pueda hablarse de libertad, el Estado como tal dejará de existir. Por eso, nosotros propondríamos emplear siempre, en vez de la palabra Estado, la palabra «comunidad» (*Gemeinwesen*), una buena y antigua palabra alemana que equivale a la palabra francesa «commune».²

Ciertamente la posición de Marx sobre el tema parece siempre mucho más matizada. Así, por ejemplo en la *Crítica del programa de Gotha* no tiene reparos en hablar del «Estado futuro de la sociedad comunista»³ para referirse al entramado institucional que habrá de resultar tras el triunfo de la clase obrera.

No obstante, Lenin niega cualquier diferencia que pueda producirse a este respecto entre Marx y Engels. En efecto, en *El Estado y la revolución*, Lenin critica a quienes tratan de señalar alguna divergencia entre ambos pensadores a propósito de la cuestión del Estado.⁴ A partir de aquí, se posiciona expresamente a favor de la abolición del Estado una vez suprimida la necesidad de un aparato coactivo de explotación de clase. Y de este modo, aunque sí reconoce la pertinencia de alguna estructura represiva capaz de controlar los excesos de individuos concretos, fija para la corriente principal de la tradición marxista una postura firme en defensa de la abolición del Estado como tarea ineludible del comunismo:

[S]olo el comunismo suprime en absoluto la necesidad del Estado, pues no hay nadie a quien reprimir, «nadie» en el sentido de clase, en el sentido de una lucha sistemática contra determinada parte de la población. No somos utopistas y no negamos lo más mínimo que es posible e inevitable que algunos individuos cometan excesos, como tampoco negamos la necesidad de reprimir tales excesos. Pero, en primer lugar, para ello no hace falta una máquina especial, un aparato especial de represión; esto lo hará el propio pueblo armado, con la misma sencillez y facilidad con que un grupo cualquiera de personas civilizadas, incluso en la sociedad actual, separa a los que se están peleando o impide que se maltrate a una mujer. Y, en segundo lugar, sabemos que la causa social más profunda de los excesos, consistentes en la infracción de las reglas de convivencia, es la explotación de las masas, su penuria y su miseria. Al suprimirse esta causa fundamental, los excesos comenzarán inevitablemente a «extinguirse». No sabemos con qué rapidez y gradación, pero sabemos que se extinguirán. Y con ello se extinguirá también el Estado.⁵

Sin embargo, lo primero con lo que nos encontramos es con un «sistema de definiciones cerrado» en el que el Estado solo remite a las estructuras e instituciones de opresión de clase y, por lo tanto, conlleva su «extinción» con la abolición de la sociedad de clases.

Esto se comprende a la perfección en un contexto de discusión teórica y actividad política en que se trata de

confrontar aparatos estatales que, en efecto, no tienen muchas más funciones que las de carácter represivo, de sostenimiento del orden establecido y garantía de la propiedad de las clases altas. Como es evidente, cuando se habla de Estado zarista, lo primero que viene a la mente no es la provisión de servicios públicos esenciales como la sanidad o la educación, ni tampoco el instrumento de seguridad jurídica y garantías respecto a las libertades individuales.

En el contexto de la Primera Internacional, en la discusión con los anarquistas habría sido absurdo que los comunistas se presentasen como los defensores del Estado frente a quienes piden su abolición.

En la medida en que el Estado no sea más que una estructura de opresión de clase, es necesario defender su extinción en paralelo con la abolición de las clases. Pero esto es algo que no tiene mayor complicación ni mayor interés, sino que se establece por definición y que afecta al Estado solo cuando no sea nada más que estructura de opresión de clase.

Lo que nos interesa es plantearnos si el Estado puede ser «algo más» y qué ocurre con ese «algo más». En este sentido, resulta difícil negar que, además de una maquinaria para cobrar tributos y reprimir revueltas, el Estado puede sin duda desempeñar otras funciones.

El contexto de discusión hoy no es principalmente con el anarquismo; en todo caso, lo es con el anarco-liberalismo tipo Robert Nozick, que defiende, precisamente, que el estado «no sea nada más» que ese mínimo imprescindible para garantizar la explotación de clase.

El estado como «algo más que» una mera herramienta de dominación de clase

Libertad y coacción

Incluso en lo relativo a las funciones netamente coactivas y de ejercicio de la violencia, parece claro que una parte de las tareas que le corresponden no remiten a conflictos de clase. Resulta de una ingenuidad llamativa plantear que en algún momento dejarán de ser necesarias las funciones represivas y de garantía de la seguridad, tanto interna —porque habrá llegado una nueva era de relaciones entre los hombres— como externa —porque habrá triunfado la revolución mundial.

Confiar la integridad personal a que cale en el corazón de los hombres el «no matarás» o confiar la propiedad (pública o privada) a que ya no se codicien los bienes ajenos, puede ser un objetivo noble, pero basado en una pura confianza mesiánica. En ausencia de fuerzas coactivas por parte del poder del Estado, aparecen todo tipo de venganzas, pillajes, saqueos y la permanente amenaza del caos. No le falta razón a Doménico Losurdo cuando señala que los grandes procesos revolucionarios socialistas (sobre todo la Revolución rusa y la china) tuvieron como primera tarea la necesidad de salvar un

Estado ante una situación que se precipitaba al caos.⁶ En realidad, cualquier proceso revolucionario obliga a replantear determinados presupuestos ingenuos que arrastramos respecto a la violencia. Por ejemplo, el proceso revolucionario venezolano ha puesto de manifiesto que es falsa la relación mecánica que desde la izquierda se tendía a establecer entre violencia y condiciones materiales. En efecto, en Venezuela se ha multiplicado el poder adquisitivo de los estratos populares y las garantías de protección social, sin embargo, no se han reducido proporcionalmente los índices de violencia. Y por fin (recientemente y con carácter experimental) el Estado ha decidido que es necesario reforzar su capacidad coactiva a través de un cuerpo de Policía Nacional.

En resumen, incluso desde el punto de vista de la coacción y el necesario ejercicio de la violencia, hay «algo más», hay funciones que en absoluto cabe reducir a una de opresión de clase y, por lo tanto, que siguen pendientes por mucho que queden abolidos los mecanismos estructurales de explotación.

Derechos de participación política

También en lo relativo a la representación y la participación política, parece difícil renunciar a un entramado institucional capaz de garantizar la toma de decisiones colectivas según procedimientos estables.

Lenin mismo reconoce que incluso la democracia más avanzada no puede prescindir de instituciones representativas. Y en el caso de Marx desde luego es transparente. En su defensa de la Comuna de París, celebra sin duda el entramado institucional de representación que se establece y los procedimientos reglados para la toma de decisiones.

Las discusiones sobre el Estado han resultado en gran medida netamente nominales. Si vamos a defender una estructura institucional con procedimientos reglados para la toma de decisiones y capacidad coactiva para hacerlas cumplir, es puro voluntarismo no llamarlo «Estado».

En todo caso, entre sus funciones hay que incluir mecanismos de deliberación pública y decisión común que, convenientemente secuestrados y amordazados por los poderes económicos, pueden ser «algo más que» herramientas de control de clase (por la vía de la legitimación) pero que, en principio, son irrenunciables en cualquier república democrática que quiera reclamar para sí el nombre de «comunismo» pues, de hecho, son condición necesaria para que pueda hablarse de «decisiones tomadas en común». En este sentido, cabe sin demasiado problema llamar «Estado» al necesario entramado institucional que pudiera corresponder a un sistema de deliberación de soviets o consejos. No hay más que ver el análisis tan elogioso que hace Marx sobre el entramado institucional de la Comuna de París.⁷

Derechos sociales y provisión de servicios

Pero se esclarece mucho más el asunto si nos referimos a la cuestión de los servicios esenciales cuya provisión hay que atender desde instancias públicas. Aquí aparece un ámbito de funciones del Estado sobre el cual cabría preguntarse por qué habría de extinguirse con la supresión de las clases. De hecho, para mostrar que también en los países capitalistas el Estado constituye «algo más» basta ver cómo se reacciona desde la izquierda (actualmente, por ejemplo, de un modo dramático en el caso de Europa occidental) cuando se produce un nuevo ataque al Estado como garante de la provisión de ciertos servicios básicos.

Así pues, en cuanto se pone encima de la mesa la cuestión de la sanidad o la educación, es decir, en cuanto se localiza algún tipo de «algo más», la pregunta que se impone —si no queremos enredarnos en una discusión meramente nominal— ya no es si Estado sí o no, sino qué instituciones y con qué garantías.

El Estado comunista y los derechos civiles, políticos y sociales

Si se entiende que el Estado no es «nada más que» un instrumento de explotación de clase y en ausencia de explotación, este tendrá que extinguirse; hay que decir que, si se considera «algo más», la principal función de ese Estado comunista será, ante todo, atender a ese «algo más».

Si cabe localizar funciones necesarias del Estado «más allá» de la mera explotación de clase, y se hace respecto a los distintos «tipos» o «generaciones» en que suelen clasificarse los derechos —civiles, de participación política, sociales—, entonces es evidente que la tarea de un Estado comunista debe ser «garantizar ese algo más».

En primer lugar, un Estado comunista deberá evitar las agresiones y atentados entre individuos (de carácter racista, homóforo, machista o de índole sexual); incluso los abusos del propio aparato del Estado sobre sus ciudadanos y, en esa medida, garantizar cierta seguridad jurídica y garantías procesales.

Ahora bien, lo fundamental es destacar que también estos derechos y libertades dependen por completo de la existencia de «instituciones de garantía» con capacidad de preservarlas de un modo efectivo. Hasta la seguridad jurídica y las garantías procesales dependen enteramente de condiciones materiales para su ejercicio. Por ejemplo, la tutela judicial efectiva es una mera ficción si no se garantiza la asistencia de un letrado, los medios para la defensa, etc. Más clara todavía es la impotencia, por ejemplo, en la lucha contra los asesinatos machistas, si el Estado no ofrece modo de cortar ni siquiera la atadura material de las mujeres a sus maridos. Pero esto no es un argumento contra el Estado ni contra el derecho, sino

contra la ausencia de medios e instituciones de garantía, rasgos distintivos de un Estado comunista.

En segundo lugar, también los derechos de participación política resultan ficticios e ilusorios sin dichos rasgos. Derechos como la libertad de expresión carecen de sentido si se desconectan de las condiciones materiales para su ejercicio, es decir, del acceso a los medios de comunicación. Lo que debe definir a un estado comunista es que, si se establece la información veraz o la libertad de expresión como derecho fundamental, se establezcan, al mismo tiempo, las condiciones materiales y las instituciones de garantía capaces de asegurarlos; lo que significa que cualquier derecho de rango inferior se subordina a su cumplimiento.

Este asunto es aún más evidente en el terreno de lo que tradicionalmente se ha llamado «derechos sociales» o «de tercera generación». Corresponde también, en esencia, a la idea de un «Estado comunista» el imperativo incondicionado de incluir entre los derechos fundamentales una serie de cuestiones relativas al sustento material (la necesidad de un sistema público de salud y educación, las garantías en el acceso a la vivienda, un mínimo de ingresos, etc.). Corresponde sobre todo a la tradición republicana y socialista el establecer en el mismo rango de derechos fundamentales determinadas cuestiones materiales excluidas por principio por la tradición liberal.

De hecho, cabe defender que lo que distingue esencialmente a la tradición liberal de la republicana y la socialista es que esta última se niega a desconectar la cuestión formal de las libertades de las condiciones materiales para su ejercicio. Si se trata de «garantizar» la integridad personal, hay que velar tanto por que no seas agredido con un cuchillo como por que no te nieguen el acceso a dos mil calorías diarias.

Ciertamente, en el caso de los derechos sociales —por ejemplo, el de la vivienda, recogido en la Constitución española— resulta más nítido, aunque el problema es exactamente el mismo, que la dificultad no está en el reconocimiento del derecho, sino en la falta de instituciones de garantía. Ante este hecho, ciertos juristas liberales, con bastante descaro, tratan de defender que, si faltan estas instituciones, entonces es que no existía tal derecho. Sin embargo, a nuestro entender, tiene toda la razón Luigi Ferrajoli cuando sostiene que «si faltan las instituciones de garantía lo único que se pone de manifiesto es una laguna» que la propia configuración del derecho reclama que se cubra.⁸

Discusión con el liberalismo

Ahora bien, todo esto supone automáticamente una apuesta decidida por las instituciones de deliberación y decisión colectiva. Lo primero que implica asignar a todas estas cuestiones materiales el rango de derecho fundamental es la exigencia de atenderlas desde los

poderes públicos con una cantidad ingente de recursos y, por lo tanto, la necesidad de intervenir con fuerza en cuestiones económicas a fin de obtener los recursos suficientes para proveer esos servicios.

Y es en este punto en el que la tradición liberal reacciona escandalizada al alegar que esas libertades «positivas» (que exigen la provisión de recursos) entran necesariamente en contradicción con el conjunto más básico de libertades «negativas» (a las que correspondería prioridad sobre las primeras) ya que conllevan, como mínimo, una interferencia en ese «derecho fundamental» que sería el de propiedad. No hay forma de proveer de todos los servicios esenciales de salud, nutrición, vivienda, educación, etc., que no resulte una notable injerencia coactiva en el terreno de la actividad individual. Ciertamente, cualquier intento de sostener un sistema amplio de provisión de servicios pasa al menos por una intensa política fiscal capaz de detraer de unos lo que va a proveer a otros (eso cuando no experimenta un plan sistemático de nacionalizaciones) y, por lo tanto, supondría una intromisión efectiva en el terreno de la propiedad privada y, además, en uno de los elementos básicos de los derechos fundamentales de los individuos. En ese sentido, esa interferencia fiscal (cuando no de una política de expropiaciones) supondría un atentado al núcleo de las libertades individuales en sentido negativo que exigen no ser obstruidas.

Resulta cierto que, desde la tradición republicana y la socialista, debemos oponernos a ese planteamiento pero, desde nuestro punto de vista, la respuesta más sensata no es restar importancia a los derechos fundamentales y a las libertades individuales, sino denunciar que el planteamiento entero se ampara en una oposición engañosa (la que enfrenta libertades positivas y negativas) y en una confusión interesada (que se empeña en no distinguir entre derechos fundamentales y patrimoniales).

Una oposición engañosa: libertad negativa / libertad positiva

Según la distinción clásica consagrada por Isaiah Berlín, las libertades negativas serían aquellas que permitiesen sin restricción a cada uno «hacer o ser lo que sea capaz de hacer o ser, sin ser interferido por otras personas».⁹ Serían «libertades negativas» aquellas cuya función se limitara a impedir cualquier tipo de interferencia o atentado contra el espacio de libertad e integridad individual, tanto de la persona como de su propiedad.

Ahora bien, no hay ni puede haber ninguna restricción en este sentido sin, al mismo tiempo, una interferencia «positiva» en el espacio propio de cada sujeto y su propiedad. Aunque solo sea porque también los derechos negativos implican la gestión de recursos comunes (para sostener instituciones como unos cuerpos de seguridad, un sistema penitenciario, una administración

Todos tenemos la posibilidad de ser, en general, sujetos del derecho de propiedad, pero no cabe pretender que, a partir de ahí, se conviertan en «derecho fundamental» las cuestiones relativas al patrimonio en concreto y las distribuciones patrimoniales de hecho.

de justicia, etc.) no hay forma de garantizar ninguna libertad negativa que no pase por una interferencia en el patrimonio por la vía de impuestos. No solo los derechos sociales o aquellos que implican la provisión de bienes y servicios por parte de las administraciones públicas exigen un gasto efectivo de recursos. Por el contrario, cuanto mayor sea la desigualdad y mayores las aspiraciones de las libertades negativas, mayores serán los medios necesarios para asegurarlas. Así, las libertades negativas —tanto como las positivas— se topan necesariamente con el problema de cómo obtener los recursos para garantizarlas y, al menos en ese sentido, se ven forzadas a intervenir en el ámbito particular de la propiedad privada por la vía de la recaudación.

No hay, pues, ningún derecho ni garantía (ni negativo ni positivo) que pueda eludir la cuestión de los recursos y la recaudación tributaria y, por lo tanto, ningún derecho que no implique, como mínimo, la necesidad de tomar decisiones políticas (y hacerlas efectivas con carácter coactivo) que interfieren de un modo sustancial en el terreno privado de la propiedad individual.

La decisión *política* de ampliar las garantías de «integridad personal» hasta el punto de asegurar no solo seguridad sino también, por ejemplo, dos mil calorías diarias, vivienda o acceso a servicios sanitarios, no introduce ninguna novedad sustancial en lo relativo a la «interferencia» que implica respecto al espacio privado de la renta y el patrimonio.

Una confusión interesada: derechos fundamentales y patrimoniales

Junto a esta distinción —engañosa— entre libertades positivas y negativas, el discurso liberal reposa en una confusión —interesada— entre los derechos fundamentales y los patrimoniales. Algunos comunistas no rechazamos discutir la cuestión a partir del reconocimiento del carácter inalienable (absoluto e incondicionado) de ciertos derechos fundamentales.

Pero creemos que la discusión debe centrarse en qué considerar como derechos fundamentales y qué no. Al respecto, la principal estrategia de los discursos liberales siempre defiende que el derecho de propiedad debe contarse sin duda entre ellos. Sin embargo, como demuestra Ferrajoli de modo incontrovertible,¹⁰ el «derecho de propiedad» no reúne los requisitos mínimos que caracterizan a los derechos fundamentales: en primer lugar, la posibilidad de ser para todos por igual, el principal y más decisivo de estos requisitos. Resulta absurdo reclamar como derecho fundamental algo que se puede tener solo a condición de que no lo

tenga nadie más (como ocurre con la propiedad sobre bienes materiales). Ciertamente, alguien puede tener un derecho de propiedad sobre las tierras de su familia, y puede tratarse de un derecho importante, pero no se puede pretender que la «propiedad-sobre-las-tierras-de-su-familia» constituya un derecho fundamental, pues con ello estaría exigiendo que dicha propiedad fuese un derecho igual para todos, lo cual es absurdo, dado que el concepto de propiedad ya no significaría nada.

Otra cosa distinta (y perfectamente universalizable) es el derecho de los individuos a ser, en general, sujetos del derecho de propiedad. Todos tenemos esa posibilidad, pero no cabe pretender que, a partir de ahí, se conviertan en «derecho fundamental» las cuestiones relativas al patrimonio en concreto y las distribuciones patrimoniales de hecho.

Así pues, la textura mínima que define los derechos fundamentales es la conveniencia de que estén asegurados para todos por igual. Y este puede ser el caso, por ejemplo, de la libertad de expresión, la asistencia sanitaria o la educación y, también, que sea factible ser propietario de bienes *en general*. Sin embargo, la propiedad privada sobre esas tierras o aquella renta, no puede, por definición, ser universalizada y, por lo tanto, no puede aspirar al rango de *derecho fundamental*.

Ahora bien, sin perjuicio de su importancia y del alto grado de garantías que quepa exigir al respecto, se trata de un derecho de rango inferior que debe quedar subordinado al cumplimiento efectivo de los derechos fundamentales y, por lo tanto, debe poder ser sometido, por ejemplo, a un impuesto de patrimonio si ello resulta necesario para atender a las exigencias de libertad, seguridad, salud, educación o independencia que en cada caso se hayan establecido constitucionalmente como derechos fundamentales.

El planteamiento en realidad no puede ser más sencillo: si la tutela judicial efectiva es un derecho fundamental, también lo son los medios materiales y las instituciones de garantía necesarios para sostenerla y, por lo tanto, que unas tierras en concreto formen o no parte del patrimonio individual de un sujeto es un derecho importante pero en cualquier caso subordinado al cumplimiento de los derechos fundamentales. Del mismo modo, la garantía de acceso plural a los medios de información, como condición esencial de la deliberación pública y la participación política, debe imponerse en el orden jerárquico sobre el hecho patrimonial de que la cadena sea propiedad privada de este o aquel particular. Igualmente, si se considera la salud, la educación o dos mil calorías diarias un derecho fundamental, no cabe aducir

derechos patrimoniales para impedirlo. En este sentido los derechos fundamentales son todos aquellos sobre los que la única pregunta pertinente es quién los paga y no si son viables o no, y mucho menos si son rentables o no.

El liberalismo y el intento de reducir el Estado a «nada más que» una herramienta de explotación de clase

Todo el escándalo con el que se alborota el liberalismo radical ante cualquier planteamiento de este tipo —y, a partir de ahí, la correspondiente propuesta de «Estado mínimo» que defienden autores como Ludwig von Mises, Friedrich Hayek, Robert Nozick o Milton Friedman— se sostiene enteramente, como estamos intentando defender, sobre una distinción engañosa y una confusión interesada.

De hecho, llevando hasta el límite esa confusión, sería imposible defender ninguna institución de garantía, ni siquiera las relativas a la protección de los derechos civiles y la seguridad jurídica mínima de los individuos (la vida, la libertad y la propiedad), pues cualquiera (también los tribunales, la policía, el sistema penitenciario, etc.) requiere recursos. Y si el Estado debe limitarse a defender las llamadas «libertades negativas» (excluyendo la que implique directamente provisión de servicios) y se incluyen como parte de esas libertades las cuestiones patrimoniales (es decir, la defensa en cualquier caso de la estructura de distribución de renta dada), nos encontramos con que no se podría justificar un sistema fiscal ni siquiera para sostener la policía y los tribunales, pues todo este supone detraer coactivamente recursos del patrimonio de los individuos o grupos de individuos libremente asociados (empresas), lo cual sería ya por sí mismo un atentado a la libertad en sentido negativo.

En cualquier caso, aquí no nos interesan tanto las encrucijadas en las que se encuentran los autores liberales antes mencionados para justificar la necesidad y la legitimidad de las instituciones de garantía, al menos para las libertades negativas (llegando a coquetear incluso con la idea de sostener todo orden institucional en donaciones privadas y fondos fiduciarios voluntarios). Nuestro propósito es ver que todos los defensores del «Estado mínimo» estén a favor de uno que, precisamente, se limite nada más que a las funciones que Marx consideraba propias del Estado como herramienta de dominación de clase. Incluso Nozick —probablemente el más radical de esta tradición— asume esta postura siempre que el Estado se limite a las funciones de protección contra la violencia, el robo, el fraude y la violación de contratos.¹¹ Es decir, exactamente los elementos que, según Marx, son imprescindibles para asegurar la eficacia del sistema de explotación de clase. En definitiva, se trata simplemente de garantizar la propiedad (en la estructura de distribución en la que

se encuentra de hecho, como si esa distribución fuese en sí misma un derecho fundamental) y, a partir de ahí, sentar la libertad individual sin límites para establecer contratos.

Conviene recordar el mecanismo elemental, localizado por Marx, a través del cual, una vez establecida una estructura de propiedad capitalista, basta consagrar la libertad para garantizar la eficacia de la explotación de clase. Como explica Marx, la negociación laboral en el mercado capitalista se establece siempre sobre el trasfondo de una determinada masa necesaria de población desempleada (que denomina «ejército industrial de reserva»); es decir, una masa estructuralmente necesaria de población desempleada que depende de la obtención de un salario para vivir. En estas coordenadas, resulta evidente que la absoluta «libertad individual de contrato» generaría unas condiciones de competencia en las que siempre hay gente dispuesta a trabajar un poco más barato con tal de tener un empleo. Así pues, en las coordenadas de un mercado de trabajo capitalista, la «libertad individual sin límites para establecer contratos», si no se interviene sobre las condiciones de la propiedad, implica automáticamente el más eficaz mecanismo de explotación de clase.

Algunos ejemplos históricos

Puede resultar interesante comentar un par de casos históricos para ilustrar en qué sentido es en el problema de la clasificación jerárquica entre distintos tipos de libertad y en el estatuto jurídico de los derechos de propiedad, donde radica la confrontación fundamental del republicanismo (y por supuesto del socialismo) con el liberalismo.

En primer lugar, podemos localizar a la perfección ese eje de conflicto en el centro mismo de la revolución francesa. En esa confrontación histórica, la mayor parte de la atención la ha acaparado el conflicto que enfrenta a las posiciones revolucionarias en general con las fuerzas reaccionarias. Sin embargo, es en el enfrentamiento interno de las fuerzas revolucionarias donde se jugaba la batalla que más actualidad tiene en nuestro contexto político actual. En efecto, desde el comienzo mismo de la revolución entran en pugna dos proyectos alternativos radicalmente incompatibles entre sí. El primero de ellos, encabezado por los seguidores de Anne Robert Jacques Turgot y de las ideas de los fisiócratas, representaba ante todo el proyecto liberal de una «sociedad de mercado» en el que la libre iniciativa (económica) individual tenía que ser resguardada con carácter prioritario frente a cualquier otra consideración. Y, en este sentido, los poderes públicos tenían la función prioritaria de preservar ese espacio con toda la violencia que resultase necesaria. Por otro lado, los jacobinos reclamaban la presencia de ciertas funciones políticas que la República no podía dejar de atender (por ejemplo, garantizar el «derecho

a la existencia» de toda la población como condición indispensable para su participación ciudadana) incluso si esas funciones exigían realizar interferencias en el espacio privado de la actividad económica.

Este conflicto estalla de un modo transparente a propósito de la libertad de comercio de los bienes de primera necesidad, en particular de los precios del trigo. La liberalización de estos era una larga reivindicación de los propietarios para poder subir los precios (tradicionalmente tasados por los poderes municipales) y aumentar con ello el margen de ganancias. Ya en dos ocasiones el Rey había intentado llevar a cabo esta medida liberalizadora pero terminó desistiendo ante la explosión de motines de subsistencia. Así pues, es finalmente la Asamblea Constituyente (controlada por quienes Florence Gauthier denomina el «partido de los economistas»¹²) la que, el 29 de agosto de 1789, instaura el principio de la «libertad ilimitada del comercio de los granos» y, poco después, el 21 de octubre, decide militarizar Francia por medio de la «ley marcial» para evitar motines y revueltas.

Con esta operación, se está lejos de evitar la «intervención» de los poderes públicos. Por el contrario, se trata de un nivel de «intervencionismo militar» realmente apabullante. Sin embargo, el perfil «liberal» de este planteamiento se cifra en un único punto: la intervención (empleando todos los medios y recursos que resulten necesarios) no puede tener otro propósito que el de evitar interferencias (emanadas desde instancias de decisión colectiva) en la actividad individual y privada. Ese concepto *negativo* de libertad exige que, frente a cualquier posible injerencia política (resultante de una «voluntad unida»), se preserve sin interferencias el espacio de iniciativa individual de cada uno por separado, aun si para asegurarlo hay que declarar una dictadura militar. Por su parte, el planteamiento jacobino es el inverso: hay determinados derechos fundamentales que también son derechos de los individuos (como por ejemplo el relativo a existir), que remiten a la integridad personal y que también requieren la gestión de recursos públicos. Así, hay determinadas exigencias planteadas a la República que deben ser atendidas por los poderes públicos incluso si para ello hay que tomar medidas que interfieren el espacio individual y privado del patrimonio y la actividad económica.

Este mismo conflicto puede encontrarse también de un modo nítido en el siglo xx, por ejemplo, en el Chile de Salvador Allende y la reacción armada de Augusto Pinochet. Tal como analiza minuciosamente Naomi Klein, la ideología que orienta la dictadura pinochetista está determinada, en lo fundamental, por el ultraliberalismo económico de Milton Friedman y los denominados «Chicago Boys».¹³ No es que no opere en la base de este planteamiento un concepto de libertad, sino que en la base de la legitimación ideológica está actuando una noción *negativa* de libertad a partir de la cual resulta

intolerable la injerencia de decisiones políticas sobre el espacio del patrimonio y la libre actividad económica individual. Desde esta perspectiva, la nacionalización del cobre era considerada un atentado intolerable contra la «libertad» que exigía ser corregido así fuera a través de una sangrienta dictadura militar (y empleando para ello todos los recursos materiales que fueran necesarios). A la inversa, una vez más, el planteamiento de Allende reconoce en la gestión pública de recursos la única vía para garantizar a todos, por un lado, las condiciones materiales necesarias para el acceso a la ciudadanía y ello exige, como es lógico, tomar decisiones *con soporte económico* relativas a sanidad, educación, vivienda o renta mínima.

Conclusiones

Contra la distinción engañosa y la confusión interesada en la que se basa el núcleo de la ideología liberal en lo relativo a la cuestión del Estado, cabría defender los siguientes como principios fundamentales de un Estado comunista:

- 1) El reconocimiento de un sistema de Derechos fundamentales que abarque los aspectos sin los cuales no es posible una vida digna y de participación ciudadana. Y, en este sentido, no podrían dejar de formar parte de estos derechos, cuestiones relativas tanto a las libertades civiles y los derechos de participación política (de primera y segunda generación) como a los derechos sociales.
- 2) Que todos los derechos fundamentales estén protegidos por las correspondientes instituciones de garantía; esto implica la existencia de los medios materiales necesarios para asegurar de un modo efectivo:
 - a) los derechos civiles (garantizando principios tan elementales como el derecho a la defensa o a no ser víctima de la violencia machista. Para ello hay que asegurar la gratuidad de la justicia o neutralizar la dependencia material que une con frecuencia a las mujeres maltratadas con sus victimarios);
 - b) los derechos de participación política, sobre todo los de organización y libertad de expresión e información, lo cual pasa por impedir que los medios de comunicación se rijan por una lógica meramente empresarial en la que los dueños de un puñado de corporaciones pueden contratar y despedir libremente en función de consideraciones ideológicas, de tal modo que, a la postre, se termina entendiendo solo el derecho a ser expresada la opinión de seis o siete magnates; la libertad de información debe tener un nivel de protección y garantías análogo al de la libertad de cátedra de los profesores o la de los jueces; y eso únicamente es posible a través del carácter público de las instituciones;

c) y, por supuesto, instituciones de garantía encargadas de asegurar el cumplimiento efectivo de las prestaciones sociales que se haya decidido incluir entre los derechos fundamentales: sanidad, educación, vivienda digna, garantía mínima de ingresos, etc. Y hablar de las instituciones de garantía es hablar de la gestión de recursos necesarios para su ejecución.

3) Por último, debe no perderse de vista que si estamos hablando de derechos fundamentales (y de sus correspondientes instituciones de garantía), también lo hacemos de algo que debe quedar fuera del terreno de lo «políticamente decidible» y, por lo tanto, a resguardo de cualquier posible juego de eventuales mayorías y minorías. Es decir, que del mismo modo que ninguna mayoría puede decidir la supresión de las garantías procesales, tampoco debe poder determinar no proteger a una víctima de la violencia machista; igual que en cualquier ordenamiento de derecho, ninguna mayoría puede decidir eliminar la libertad de expresión, tampoco hay derecho a que elija no garantizar de un modo efectivo, por ejemplo, los medios para la organización política y la información veraz; o, del mismo modo que no cabe decidir el exterminio de una minoría tampoco debe haber margen para decidir no cubrir sus necesidades sanitarias.¹⁴

A partir de aquí, cabría definir un Estado comunista como uno democrático en el que los derechos civiles, políticos y sociales básicos no dependan del «impulso político» (o no) de un eventual gobierno comunista sino que se hallen consagrados como tales derechos fundamentales y amparados (con carácter incondicional) por las correspondientes instituciones de garantía.

Notas

1. Federico Engels, «Carta a Augusto Bebel (18-28 de marzo de 1875)», *Marx-Engels Werke (MEW)*, n. 34, Berlín, p. 129.

2. Carlos Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, MEW, n. 19, Berlín, p. 29.

3. Vladimir I. Lenin, «El Estado y la revolución», *Obras Escogidas*, v. VII, Editorial Progreso, Moscú, 1977, p. 81.

4. *Ibidem*, pp. 87-8.

5. Véase Doménico Losurdo, *Stalin*, Viejo Topo, Barcelona, 2010.

6. Marx propone algo bastante parecido a lo que entendemos por «división de poderes» en los sistemas parlamentarios. En absoluto se opone a que comisiones derivadas del legislativo (y siempre bajo su control) sean las que ejerzan las funciones de gobierno; por el contrario, combate un poder ejecutivo independiente por completo de la voluntad popular y despótico, que solo desempeña funciones recaudatorias y represivas, y en ningún caso programas de garantía social, y que, en principio, pretende tomar a las instituciones representativas como órganos meramente consultivos sin capacidad de decisión vinculante.

7. Luigi Ferrajoli, *Derechos y garantías*, Trotta, Madrid, 1999.

8. Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969, pp. 121-2.

9. Luigi Ferrajoli, *ob. cit.*

10. Véase Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basil Blackwell, Oxford, 1999.

11. Sobre este asunto, los trabajos de la historiadora francesa Florence Gauthier resultan realmente esclarecedores, en especial, *Triomphe et mort du droit naturel en révolution. 1789-1795-1802* (PUF, París, 1992).

12. Véase Naomi Klein, *La doctrina del shock*, Paidós, Barcelona, 2007.

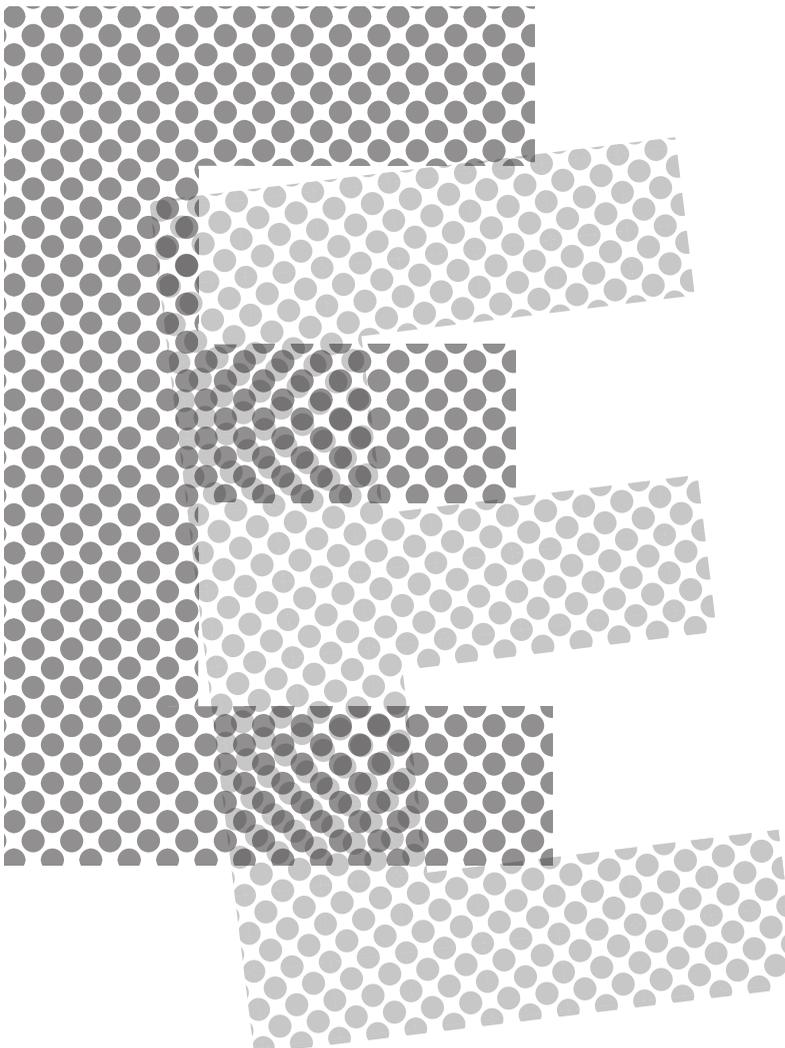
13. Esto es, en definitiva, a lo que remite el «constitucionalismo rígido» de Ferrajoli. Este establece la necesidad de fijar un ámbito de lo «indecidible que» y lo «indecidible que no» pero no como algo contrapuesto a la democracia, sino como el sistema de garantías básico que debe asegurar todo aquello que sea condición de una vida ciudadana y una participación democrática efectiva.

©TEMAS, 2012

El Derecho frente a la protesta social

Roberto Gargarella

Abogado y sociólogo. Universidad de Buenos Aires.



La cuestión del derecho frente a la protesta es un tema que nos interesa, nos preocupa, y sobre el que se tienen dificultades para pensar bien. Pero necesitamos hacerlo pues en esta cuestión, de un modo o de otro, se juega la suerte de todos.

Antes de ir al núcleo de mi presentación, haré algunas aclaraciones. En primer lugar, cuando hable de la relación del derecho con la protesta, me estaré refiriendo, en términos generales, a las reacciones del poder público frente a esta y, muy especialmente, a las del Poder Judicial.

A su vez, cuando hable de protestas, estaré pensando en las quejas avanzadas por ciertos grupos que ven sus necesidades básicas insatisfechas, consistentes en reclamos por la carencia de trabajo, vivienda digna, asistencia sanitaria, protección social. Además, el tema aquí tratado nos refiere a una cuestión más general y básica acerca del modo en que el poder público trata a quienes viven en peores condiciones.

Decir esto implica soslayar un enfoque muy habitual sobre la cuestión, que empieza preguntándose sobre cuál es el nivel de reproche, represión o enojo público que merecen ciertos grupos que afectan a otros con sus reclamos. Tales temas nos obligan a profundizar en los problemas de teoría de la democracia, de los derechos, de la justicia, de la interpretación constitucional, en las que se involucran muchos de los tópicos centrales de la filosofía política y la teoría constitucional.

Jueces y teoría democrática

En cuanto a la Constitución, es necesario especificar de qué modo los conflictos relacionados con la protesta

nos remiten a una tensión que vive dentro del cuerpo constitucional, y que tiene que ver con un doble compromiso o preocupación: por un lado, proteger las mayorías, las aspiraciones democráticas, lo que la gente quiere; y por otro, resguardar las minorías, los derechos de cada individuo. Como cualquier Constitución del mundo, la argentina encierra, al mismo tiempo, un compromiso con estos dos aspectos. Está claro que si uno se guiara por el primer ideal, el democrático, se vería llevado a meditar en términos de qué es lo que la mayoría quiere y hasta dónde seguimos su voluntad. Y al pensar en el compromiso con los derechos individuales, uno tropieza con algo que parece más bien contradictorio con lo primero: uno tiende a decir que, por más que la mayoría insista con cierto reclamo, hay cosas que no le pueden ser concedidas. Cuando pensamos sobre la protesta social, experimentamos esa tensión entre nuestras aspiraciones democráticas y nuestras preocupaciones por los derechos de cada uno.

Propongo, entonces, mantener esta idea: los conflictos muestran la tensión de cada individuo, que se ve reproducida también en la Constitución argentina, y que refleja una doble preocupación: la de proteger los derechos humanos y, a su vez, la democracia, dos aspiraciones que no se llevan muy bien entre sí. La Constitución nos invita a pensar cómo colocar esas dos preocupaciones juntas, y ese proceso de reflexión todavía está en marcha. Conflictos como los que vemos ahora tornan evidente todo lo que nos falta analizar sobre el tema.

Ahora bien, cuando los jueces se encuentran frente a un conflicto que involucra la protesta social, deben expresarse sobre el modo en que ellos mismos conciben la democracia. Sin embargo, unas veces por pereza, otras por torpeza, o por una falta de atención debida, ellos se deslizan sobre estos problemas sin tomar conciencia sobre la importancia de lo que está en juego. La reflexión sobre el conflicto social nos obliga a pensar sobre teoría de la democracia, entre otras razones, porque la Constitución argentina, al igual que otras, está comprometida con el sistema representativo. Su artículo 22 dice que «el pueblo no delibera ni gobierna sino por medio de sus representantes». De un modo u otro, en cada una de las decisiones judiciales, en términos de la protesta social, los jueces deben hacer y han hecho, con distintos grado de profundidad, una reflexión en torno al significado de ese artículo.

En principio, ellos encuentran la posibilidad de moverse, con relativa comodidad, entre dos extremos. Podrían, por un lado, suscribir una idea de democracia restringida, limitada, más bien elitista, basada en lo que yo llamaría el principio de la desconfianza: desconfianza respecto de la discusión pública y respecto de lo que la ciudadanía puede hacer. Por otro, ellos podrían defender una visión de la democracia más inclusiva y amplia, pensada a partir del principio alternativo de la confianza: en el ciudadano, en nuestras capacidades colectivas, en

la discusión pública. Pues bien, los jueces han tendido a moverse con mayor frecuencia cerca del primer polo, comenzando así una operación en que una parte central del poder público adopta una visión muy restrictiva sobre la democracia.

Temiendo que las afirmaciones hasta ahora vertidas resulten abstractas, trataré de ilustrarlas con algunos ejemplos que permitan relacionar lo dicho con lo que sucede cotidianamente.

Una de las decisiones más elaboradas acerca de cómo tratar la protesta social, surgió a partir del caso Schifrin, ocurrido en el sur del país, en el que —insólitamente— se terminó condenando a una maestra, líder de la protesta, a no volver a tomar parte en reuniones públicas por un período prolongado. En tal decisión, la justicia mostró de un modo mucho más claro que en otros casos anteriores, su visión sobre la democracia y, en particular, sobre esta idea constitucional según la cual el pueblo no delibera ni gobierna sino mediante sus representantes. Para ello, y citando a un viejo y famoso constitucionalista, esgrimieron que lo que sostiene el artículo 22 de la Constitución es que la única —entiéndase bien, la única— expresión legítima y soberana del pueblo es la que se produce a través del sufragio. Leo lo que dice el fallo:

Por medio del sufragio, el pueblo rechaza o acepta las alternativas que le propone la clase política. Otros tipos de presunta expresión de la voluntad popular, distintos del sufragio —tales como reuniones multitudinarias en plaza, reuniones en lugares públicos, encuestas, huelgas u otros medios de acción directa, vayan o no acompañados por las armas—, no reflejan la opinión mayoritaria del pueblo sino, a lo sumo, la de un grupo sedicioso.¹

Esta es una típica aproximación de la justicia argentina al tema de la protesta. Se dice aquí que la democracia termina en el sufragio y que cualquier otra expresión cívica (una manifestación, una encuesta o una huelga) tiene más que ver con un delito de sedición, o sea, que todo lo que va más allá del voto regular pasa a ser un comportamiento que, en principio, califica como sedicioso. No es posible pensar en una visión más restrictiva, elitista, limitativa de la democracia que la que aparece en el núcleo de uno de los fallos más importantes producidos por la justicia argentina en materia de protesta social, lo cual es tremendamente alarmante.

Los jueces deberían colaborar en este proceso colectivo de reflexión, podrían ayudarnos de modo crucial a pensar hasta dónde llegan nuestras aspiraciones democráticas. Lo que están ofreciéndonos, sin embargo, es la visión más pobre posible sobre el significado de democracia. Aun quien parta de una lectura muy timorata de la Constitución, debería considerar lo afirmado en la cita como un escándalo. Entre otras razones, porque la propia Constitución acepta orgullosos mecanismos de democracia directa, habla del derecho de iniciativa, de la consulta popular, invita a la participación política de la gente. Dichos

compromisos y afirmaciones no solo no se han visto como un escándalo, sino que resultan hoy parte del núcleo argumentativo central de nuestra justicia sobre el tema de la protesta.

Desde una perspectiva más exigente, pero modesta al punto de no querer ir más allá de lo que afirma la más explícita letra de la Constitución, uno fácilmente puede defender ideas muy distintas de la democracia. No digo que todos deberíamos suscribir estas visiones, pero sí que no podemos dejar de considerarlas. Por ejemplo, cuando pienso en la idea de la democracia, la asocio con un proceso de discusión colectiva preocupado por que todos, y especialmente aquellos que resultarán más afectados por las decisiones tomadas, puedan intervenir y expresar su opinión sobre lo que está por decidirse. Esa concepción que yo defendería, además de ser muy consistente con la letra de la Constitución, nos llevaría a fulminar de manera directa decisiones judiciales como las vigentes en Argentina en lo concerniente a la protesta social. Decisiones como la citada, sin embargo, no representan la solitaria voz de un juez perdido en el medio de la nada, sino la expresión de la Cámara más importante en materia de derecho penal: la Cámara de Casación Penal.

¿A qué conclusiones podríamos llegar si defendiéramos una concepción distinta de la democracia, como la que recién proponía? Ante un caso de protesta social, dicha visión significaría que esta no es un problema para la democracia (con independencia del contenido de la protesta, con el que se puede estar o no de acuerdo). Tal concepción alternativa vendría a sugerirnos, más bien, y contra lo dicho por nuestros jueces, que cuidemos hasta el último momento posible a esa persona que critica el poder público; porque, justamente, estamos en una democracia representativa y, como hemos transferido el control de los recursos económicos y el control de las armas al poder político, nos preocupa que este abuse de los extraordinarios poderes que le hemos dado. Nos debe interesar proteger hasta al último crítico, aunque sea uno solo, y sobre todo si esta persona critica el poder público, carece de recursos, y tiene dificultades para expresarse.

Por fortuna muchos tribunales, dentro y fuera de Argentina, supieron aceptar esta otra idea de la democracia. Pienso, por ejemplo, en un caso ocurrido en los Estados Unidos, y que todavía hoy es considerado el más importante en la historia jurídica reciente en torno a la libertad de expresión y el ejercicio de la crítica frente al poder. Particularmente, no tengo ninguna fascinación sobre el modo en que se ejerce la justicia en ese país. Me refiero, de todos modos, a un caso que, notablemente, fue retomado en muchas otras ocasiones por los propios tribunales argentinos. Se trata de un hecho que involucró al famoso diario *The New York Times*. Un grupo de gente realizó una manifestación a favor de Martín Luther King, que fue reprimida por la policía neoyorkina. A raíz de ello, sesenta y siete personas publicaron un comunicado

en el diario, que señalaba muy críticamente lo hecho por el jefe de la policía, de apellido Sullivan.² El comunicado incluyó en su texto algunos errores, entre ellos indicar una cantidad mayor de heridos que la real. Sullivan aprovechó el error e inició una demanda millonaria contra el diario, en la que sostuvo que había sido afectado gravemente en su honor.

La Corte sabía que su posición tendría un efecto muy importante sobre el debate público. Si aprobaba la postura del demandante, la consecuencia sería que, a partir de esta decisión, la gente y los medios de comunicación se cuidarían mucho de publicar una nueva solicitada, para evitar demandas por montos millonarios. Frente a dicho dilema, la Corte se expresó contundentemente y lo hizo —y esto es lo que me interesa señalar— basándose en una concepción de la democracia amplia e inclusiva como la que recién sugería. La Corte dijo entonces que Sullivan había sido, en efecto, afectado, pero sostuvo, sin embargo, que el principal compromiso de ella era el de custodiar la persistencia de un debate público robusto, desinhibido e ilimitado. Desde entonces, esta decisión fue aplaudida en todo el mundo, glorificada más de la cuenta tal vez, y se convirtió en el gran bastión de la jurisprudencia contemporánea en materia de libertad de expresión. En Argentina, los tribunales receptaron esta doctrina muchas veces, por ejemplo, en casos que involucraron a los periodistas Joaquín Morales Solá y Eduardo Aliverti. Es decir, celebramos aquí que la Corte estadounidense retomara la doctrina protectora del crítico, que viene a decir que hasta el último momento, nuestra preocupación debe ser la de mantener abiertos los canales de la discusión y el disenso.

Aquella doctrina luego fue complementada con otro tipo de ideas, surgidas ante situaciones muy similares. El mismo juez que fundamentó la decisión en el caso de *The New York Times*, el notable William J. Brennan —quien se convertiría desde entonces en uno de los paladines de la defensa de la libertad de expresión— defendió en otra oportunidad que principios protectivos de la crítica, como el citado, merecían un refuerzo aún mayor si el grupo de los críticos estaba compuesto por personas que no tenían fácil acceso a la televisión o la radio, y que no poseían la capacidad económica para expresar sus ideas a través de los periódicos, ni la de hacer circular elaborados panfletos, es decir, gente con un acceso muy limitado a los funcionarios públicos y al resto de la comunidad política. Entonces, desde Argentina volvimos a aplaudir estas ideas, notables en su sentido común.

Vale la pena considerar las dificultades expresivas de muchísimos grupos en nuestro país, que les impiden divulgar aquellas cuestiones que más les preocupan. Se trata de asuntos relacionados con un problema muy serio: el de las necesidades básicas insatisfechas. Adviértase, además, que el hecho de que a menudo veamos a algún «piquetero» en la televisión, no nos dice absolutamente nada acerca de la posibilidad que tienen estos grupos para dar a conocer sus demandas.

No tiene nada que ver una cosa con la otra. Es pura anécdota. Lo importante es que todos los grupos con necesidades básicas insatisfechas, en cualquier provincia o localidad, cuenten con la posibilidad adecuada de hacer conocer sus reclamos al poder público, y de ser atendidos debidamente. Es obvio que no cualquier demanda debe satisfacerse, pero en principio, si se trata de un reclamo en pos de necesidades básicas elementales, entonces hablamos de reclamos con una jerarquía superior y merecen una atención muy especial.

Otra reflexión se refiere al modo en que en Argentina, como sucede en otros países, tendemos a distribuir la palabra vinculándola con el dinero, lo que representa un problema gravísimo. Adviértase: no distribuimos la palabra de acuerdo con el nivel o la urgencia de las necesidades de quien quiere hablarnos, ni con lo interesante o singular que alguien tiene para decirnos. Lo único relevante es el dinero que uno tiene para comprar un espacio en los medios de comunicación o la capacidad para seducir al dinero (digamos, finalmente, a los avisadores) a partir de lo que él quiere decir. Por definición, quien desea presentar ideas impopulares queda, en principio, fuera del juego de la comunicación.

En definitiva, la cuestión de la democracia merece que vayamos mucho más allá del lugar en donde nos están dejando nuestros jueces. Tenemos que hacer al respecto un esfuerzo argumentativo mayor, aunque lamentablemente son ellos los que deberían haber liderado esta tarea de esclarecimiento público sobre lo que significa vivir en democracia.

Minorías y derechos

Dejando ese aspecto abierto, con sus complicaciones enormes, pasemos ahora al segundo cuerno del problema, relacionado con los derechos de cada uno, los de las minorías. Como idea general, en Argentina se nos asegura que el Poder Judicial ha sido organizado de tal modo que mantiene una preocupación especial por las minorías. Los jueces, por ejemplo, no están sujetos a revocatorias de mandatos, no pueden ser removidos de sus cargos a través de una elección, pues los mantienen de por vida. Eso es muy criticable debido a otras razones, pero hay algo muy positivo en ello. Se ha intentado que los jueces no permanezcan atados a la coyuntura, se ha procurado que ellos puedan pensar con mayor tranquilidad, sabiendo que las «mayorías» ya cuentan con otras formas de expresión institucional: el poder político, los legisladores, el presidente. Por supuesto que estos poderes pueden actuar pésimamente o muy bien, pero eso no importa ahora. Contamos, en principio, con órganos creados muy especialmente para expresar los reclamos mayoritarios. Junto a ellos, o frente a ellos, el Poder Judicial aparece como el poder mejor capacitado para atender los derechos de las minorías.

Este tiene el chance de reflexionar con tranquilidad sobre los problemas que afectan a los grupos minoritarios: no está limitado por elecciones ni corrido por plazos para tomar sus decisiones. De allí también resulta que si el juez no resguarda de un modo especial a estos grupos, los sectores minoritarios quedan virtualmente desprotegidos.

En consecuencia, si el Poder Judicial, como ocurre en países como Argentina, se coloca a la vanguardia de la sanción o la persecución de los grupos más débiles de la sociedad, la situación resultante es trágica. El caso de los piqueteros, por ejemplo, es el que muchos de nosotros tenemos ahora en mente, y respecto del cual mantenemos hoy una actitud seguramente distinta de la que sosteníamos hace algunos años. Ahora, según parece, todos establecemos una relación algo más distante o más hostil hacia tales grupos. Pues bien, si las encuestas de opinión confirman lo anterior, el juez debería pensar que entonces hay una razón todavía más fuerte para asumir un compromiso especial en la defensa de tales grupos. Porque, de otra forma, se corre el riesgo de que esa mayoría hostil los aplaste, arrase con ellos. Ahora que los grupos piqueteros son más impopulares, es cuando aparece una razón todavía de mayor peso para que los jueces les aseguren la protección que merecen. Esto no significa anticipar cómo debiera resolverse cada caso, pero sí definir la tendencia que debería resaltar dentro de las decisiones judiciales —una tendencia, por cierto, opuesta a la actual, en donde dicho poder asume el rol de vanguardia en la persecución de las minorías con problemas.

Interpretar la Constitución

Hablamos sobre teoría de la democracia, sobre los derechos, y quisiera hacerlo ahora sobre la interpretación constitucional. No hay que asustarse. Ocurre que la Constitución argentina, como cualquier texto, obra de teatro o libro de literatura, requiere que la interpretemos, y el resultado puede variar mucho en dependencia de cada cual. A veces incluso hay más problemas para interpretarla porque ella, de manera muy explícita, se compromete con términos generales y vagos: la idea de justicia, la de igualdad, la de libertad... O sea, que comenzamos ya desde una posición difícil.

Anticipo también que, en la historia del Derecho, hace doscientos años que se reflexiona en torno a cuál debiera ser la forma correcta de interpretar la Constitución y todavía no hay acuerdos firmes al respecto —y no sé si alguna vez llegaremos a ellos. De ahí que cuando los jueces declaran «decido esto porque lo ordena la Constitución», siempre tenemos la posibilidad de dudar y de preguntarles cuál es su fundamento, pues seguramente existen visiones alternativas a la de ellos. Quiero decir, habitualmente no nos pueden responder, como suelen hacerlo, que ellos

Todos tenemos el deber cívico de someter a la crítica más radical muchas de las decisiones judiciales que hoy toman nuestros jueces. Pero creo que nuestro deber cívico va más allá. Es un deber empezar a pensar críticamente el modo en que hemos organizado el poder, en que poco a poco hemos ido perdiendo control y decisión sobre las cuestiones que más nos importan, en que sigilosamente se nos ha expropiado la capacidad de decidir sobre cómo es que queremos vivir juntos.

deciden como deciden porque están obligados por lo que exige la Constitución.

Por lo dicho, surgen muchos riesgos cuando se interpreta la Constitución. Estos tienen que ver con el abuso, por ejemplo, cuando hablamos acerca del modo en que se entiende el Artículo 22, que es susceptible, al menos, de dos lecturas: una restrictiva y otra más amplia sobre la democracia. Lo mismo ocurre cuando pensamos sobre cualquier otro derecho. Los jueces, aun los animados con la mejor buena fe, encuentran problemas serios a la hora de interpretar el texto constitucional porque no solo tienen que pensar en lo que este expresa, sino que deben tener en cuenta todo lo que dice el derecho: las leyes vigentes, las decisiones judiciales anteriores, la doctrina. Ellos pueden pararse en diferentes lugares y, dependiendo de dónde lo hagan o en dónde busquen respaldo, es muy posible que encuentren soluciones distintas frente a los casos que deben resolver. Un problema gravísimo, sobre el cual normalmente ni pensamos, es el relacionado con cómo hacemos para poner alguna atadura e impedir que se produzcan abusos al respecto. Porque ningún juez puede ser objeto de un juicio político por apoyarse hoy en este artículo, en aquella opinión doctrinaria o en el caso de más de allá. Si cita a un doctrinario X, seguramente terminará decidiendo tal cosa, pero si se refiere al doctrinario Y, aseverará tal otra. Entonces, como juez, uno queda con una enorme discrecionalidad a la hora de decidir.

Desde ya, en Argentina se producen muchos abusos al leer la doctrina. Al respecto, quisiera comentar una pequeñísima anécdota muy ilustrativa, que me involucra. Existen hasta el momento dos fallos realmente importantes sobre el tema de la protesta social. En uno de ellos citaron un trabajo mío³ para hacerme decir lo contrario a lo que yo pensaba. Se trataba de un texto escrito a modo de crítica de las decisiones judiciales sobre la materia, pero se utilizó para hacerme afirmar que yo respaldaba este tipo de decisiones. El suceso me causó indignación, pero más allá de lo personal, el caso evidencia que lo que está en juego es algo muy serio: la absoluta libertad de los jueces para ampararse en la doctrina o jurisprudencia existentes y leerla del modo en que prefieran. En Argentina, entre otras cosas debido a la inestabilidad política que hubo —que arrastró consigo a la Corte—, existen hoy decisiones judiciales de tonos muy diferentes. Los jueces pueden basar su decisión actual en miles de fallos anteriores que dicen

X, o si lo prefieren pueden optar por otros miles que se encuentran en la vereda de enfrente y les permiten concluir exactamente lo contrario.

Ahora bien, a pesar de esas tremendas complicaciones, algunas cosas debieran ser obvias, porque dejando de lado la mala fe, y más allá de los desacuerdos razonables, hay casos que a todos debieran resultarnos muy claros. Si el texto dice «cuatro», uno lee «cuatro». Después siempre habrá quien tiree las palabras un poco pero, en principio, cuando la Constitución dice «vivienda digna», yo leo «vivienda digna»; cuando dice «la ley asegurará control en la producción del trabajo, colaboración en la dirección, protección contra el despido arbitrario»; uno lee eso. El punto es que, en muchos casos se precisa de un esfuerzo muy grande para hacerle decir a la Constitución otra cosa de lo que asevera de manera explícita. Sin embargo, notablemente, eso es lo que se hace, es lo más común en la jurisprudencia de nuestro país. Los jueces se las han ingeniado, con la ayuda de la doctrina por supuesto, para expresar que todo lo relacionado con lo social forma parte de los aspectos «no operativos», la parte «programática» de la Constitución. Uno podría preguntarles: «Pero cómo es esto, en la misma línea donde la Constitución habla del derecho a la libertad de asociación o al tránsito (derechos que usted defiende), habla del trabajo; y en la misma línea donde se refiere al derecho a la industria, lo hace también al control obrero sobre la empresa, ¿cómo es que una cosa es aplicable inmediatamente y la otra es “programática”?». Adviértase que lo que ocurre cuando se dice que los derechos sociales son «programáticos» es, en definitiva, que el juez los pone en el cajón, esperando a que algún día el legislador se acuerde de estos porque él ha decidido no hacer absolutamente nada al respecto.

Los derechos sociales fueron incorporados en la Constitución en 1957, es decir, no nacieron ayer, por más que se quiera postergarlos a un segundo lugar. ¿Se pretende entonces que alguien con necesidades básicas insatisfechas no se queje? La Constitución le dice que tiene derecho a la compensación económica familiar y al acceso a una vivienda digna, y el juez le responde que no puede hacer nada al respecto porque, por arte de magia, dichos aspectos de la Constitución han pasado a formar parte de la sección «no operativa» de esta. Tales casos deberían ser de fácil decisión, pero la realidad parece mostrarnos lo contrario. En los hechos, los jueces tienen la capacidad de manipular nuestra Constitución a

su gusto, haciendo un uso más bien discrecional de sus poderes interpretativos.

Derechos y privilegios

Otra confusión habitual, a la hora de pensar sobre cómo interpretar los derechos —que involucra tanto al poder político como al Poder Judicial— surge cuando se tratan las demandas por derechos como si fueran demandas por privilegios.

La distinción entre derechos y privilegios es crucial. Un derecho le corresponde a cada cual, siempre, sin excusas, como el de elegir su gobernante o el de no ser censurado. Cuando hablamos, en cambio, de privilegios, el poder público puede (y está bien que así lo haga) reaccionar de modo muy distinto, incluso colocando esa demanda en la cola de otras que considera prioritarias. Ello ocurre, por ejemplo, cuando una provincia pide especiales desgravaciones impositivas. Frente a esta demanda, el poder público puede decir que la atiende mañana, pasado o el mes que viene, en dependencia de los recursos y posibilidades con las que ocasionalmente cuenta. Frente a un derecho, en cambio, el poder público no tiene discrecionalidad, su obligación es cumplir y hacer todo lo posible para satisfacerlo. Si en nuestro territorio se detiene a un ciudadano iraní y se le lleva a juicio, este tiene derecho a la defensa, no podemos decirle que no hay dinero para pagarle un traductor. Cuando el gobierno trata las demandas de muchos de estos grupos con necesidades básicas insatisfechas, puede, por ejemplo, otorgar Planes Trabajar,⁴ de acuerdo con las razones que se le ocurran. Eso lo puede hacer, limitadamente, cuando se trata de un privilegio. Cuando el poder político trata lo que son derechos como si fueran privilegios, él mismo crea, reproduce, alimenta y exacerba los reclamos que presenciamos todos los días. Si le da más Planes a quien hizo más ruido, yo mañana haré más ruido, a ver si entonces me toca a mí. Y el que está al lado mío hará todavía más, y así... Pero mi preocupación principal tiene que ver con el Poder Judicial, y a él vuelvo ahora.

El límite de los derechos

Alguien podría argumentar, frente a lo señalado hasta aquí, que la idea de proteger a quien critica está muy bien, pero que no se puede protestar de cualquier forma, a costa de los demás. A la hora de atender esta sensata observación, sin embargo, todos —y especialmente los jueces— solemos ir mucho más rápido de lo que debiéramos. Por alguna razón —creo que se debe a un puro prejuicio de clase— los jueces suelen expresar frente a tales casos: «Yo entiendo que usted tiene un derecho afectado, pero su derecho termina donde empieza el derecho del otro». Cito a uno de estos magistrados,

uno entre miles: «Ningún derecho es absoluto, pues todos deben operar según las leyes, su reglamento y su ejercicio, atendiendo su razón de ser teleológica e interés que protegen».

No sé realmente qué quiere decir este juez, pero por lo que creo entender, lo primero que uno debería preguntarle es dónde está, precisamente, el límite entre un derecho y el otro; cómo hace esa distinción; en qué se basa; cuáles son los fundamentos en los que se apoya para decidir que un derecho termina justo aquí y el otro empieza exactamente más allá. El punto, en definitiva, es el siguiente: si un juez quiere limitar un derecho que la Constitución concede, tiene que hacer un esfuerzo extraordinario para poder establecer dicho límite, porque al hacerlo ingresa en la zona más prohibitiva de la Constitución, la que ella más quiere cuidar contra cualquier intrusión indebida. Con declaraciones como esta («todos los derechos tienen su límite») el juez no nos justifica nada en absoluto. Notablemente, muchos jueces terminan allí su razonamiento, para, de inmediato, decidir el procesamiento penal de los que protestan.

Asimismo, muchos afirman: «Es que ha ocurrido un choque de derechos». A diario tenemos que resolver estas trágicas situaciones frente a dos derechos que disputan por el mismo espacio. Pero por supuesto, la discusión no termina cuando se dice: «Su derecho chocó con el mío». En todo caso, ahí es donde comenzaría. ¿Por qué un derecho es el que pierde y no el que gana? En el caso que mencionaba antes, el del comisario Sullivan contra el diario *The New York Times*, el derecho a la crítica de los manifestantes que publicaban el comunicado chocaba frontal y brutalmente contra el derecho al honor de Sullivan. Pero la Corte dijo: «Sí, es cierto, este choque se ha producido y es desgraciado, pero en esta oportunidad, los que ganan son los manifestantes». Si yo critico al Presidente de modo muy violento, y él me reclama «Usted no puede hacer esto porque afecta mi honor», yo le debo responder «vamos a ver quién gana, no porque usted levante la carta de su honor como presidente usted gana». De hecho, la tendencia actual en cuanto al tratamiento de la crítica, dentro de la jurisprudencia internacional, es que el crítico debe ganar. Por supuesto, estas no son situaciones que el Derecho celebre, con las que se alegre, más bien son angustiosas. El Derecho quisiera que todos los derechos pudieran ser acomodados, pero eso no es posible de modo habitual.

Tenemos que empezar a afinar la letra y pensar en cuáles son las razones para decidir que el que gana en la disputa es un grupo y no el otro. En lo personal —y creo que podría argumentar bien a favor de esto— entiendo que cuando el derecho a la crítica choca contra otros derechos, no tiene que ser el primero, sino el último en ser retirado. Esto no significa que podemos hacer cualquier cosa con la excusa de criticar al poder; sino que cuando se hace, ocurre algo que merece el máximo resguardo y amparo por parte de las autoridades judiciales.

Para disipar comentarios habituales y apresurados al respecto, veamos otro ejemplo. Una manifestación corta la calle. En ese momento pasa un taxista y recibe una pedrada, o quiere pasar una ambulancia pero no puede circular, lo cual provoca la muerte de una persona. Por supuesto que estas situaciones son trágicas y este tipo de actos son reprochables. ¿Pero qué es lo que aportan estas anécdotas trágicas a la reflexión de fondo sobre cómo debemos tratar la protesta? Absolutamente nada. Piénsese en lo que ocurre si, en medio de una huelga, se levanta un manifestante y le arroja una piedra al patrón. Nadie duda que esa persona puede ser reprochada, pero, ¿dice algo eso acerca de la validez o el respaldo que merece el derecho a la huelga? No dice absolutamente nada. Ese derecho se mantiene, lo merece, por más que mil personas, ocasionalmente, arrojen mil piedras contra su único patrón. En caso de que alguien lleve adelante un comportamiento violento, ese individuo particular podrá ser acreedor de un reproche, pero ello no agrega ni quita absolutamente nada a la discusión en juego, sobre el valor o la protección que merecen el derecho a la huelga o el derecho a la protesta.

Es muy común que, al pensar en reproches para quienes han cometido conductas antijurídicas, se recurra de inmediato al Código Penal. ¿Por qué? Hay miles de respuestas jurídicas posibles frente al conflicto, y miles de caminos pueden recorrerse antes de recurrir a la respuesta penal, que debería ser utilizada por el poder público del modo más restringido posible, y como último recurso. Quitarle la libertad a una persona durante meses, años o décadas es muy grave. ¿Acaso no pueden explorarse caminos intermedios?

Por otra parte, frente a casos difíciles en los que colisionan derechos, en la doctrina y la jurisprudencia se ha comenzado a defender lo que llaman «regulaciones de tiempo, lugar y modo». Mediante esta herramienta, el poder público puede decir, por ejemplo: «Está muy bien que usted haga esta crítica, y que lleve adelante esta manifestación ruidosa; pero, por favor, no al lado de esta escuela, o a las tres de la mañana. Muévase unas cuadras más allá, o cambie el horario de la protesta». Si bien reconocemos la existencia de este tipo de posibles regulaciones, tenemos que admitir también que cualquier tipo de regulación de «tiempo, lugar y modo» debe hacerse de forma tal que no socave el derecho de fondo en juego. En un lugar fuera de Argentina, y frente a grupos que distribuían panfletos en defensa de sus ideas, el gobierno de turno dijo: «De ahora en más, no se puede distribuir más panfletos porque la gente los tira y así se ensucian las calles. Hagan otro tipo de publicidad porque esta lo ensucia todo. No tengo nada en contra del contenido de lo que usted dice. Lo que digo es que use otro medio para expresarse porque este afea las calles». Los tribunales fulminaron este tipo de respuesta gubernamental. Dijeron que cuando un grupo no cuenta con la posibilidad de acceder a un medio de comunicación, regulaciones de «lugar o modo» como

aquella resultan impermisibles. Aunque se elabore en lenguaje neutral, lo cierto es que una regulación como la expuesta venía a eliminar la expresión de algunos grupos, y afectaba la sustancia del derecho en juego. Podemos estar abiertos a regulaciones de tiempo, lugar y modo, pero en la medida en que estas custodien y no socaven el derecho que reglamentan.

Un último ejemplo: se dispuso en un momento una prohibición a los pasacalles con consignas políticas porque afeaban las calles o distraían a los conductores. Los tribunales respondieron que si se suprime este tipo de expresiones políticas, se afecta especialmente a quienes tienen dificultades para expresarse con medios más caros. Si se suprimen tales medios de expresión con la excusa de establecer regulaciones de tiempo, lugar y modo, no se trata a todos igual.⁹

Finalmente, la doctrina y la jurisprudencia internacionales han tendido a coincidir en la defensa de lo que se llama «la doctrina de foro público», por la cual se declara que las calles, plazas, y avenidas son lugares tradicionalmente usados para la protesta y que merecen por tanto una protección especial. Hay mucho que decir a favor de este tipo de ideas, que por el momento solo menciono.

¿Qué podemos esperar del Poder Judicial?

Antes de avanzar un comentario final, quisiera hacer un repaso de lo expuesto. Primero, dijimos que casos como el de la protesta social involucran reflexiones sobre cómo concebimos la democracia. Vimos que dichas reflexiones suelen aparecer en las decisiones judiciales, y también que estas se han mostrado, hasta ahora, extraordinariamente deficitarias en lo que hace a la concepción de la democracia de la que parten. Dijimos también que, al pensar sobre los derechos, había que dejar de lado un montón de zonceras que suelen esgrimirse, del tipo «sus derechos terminan cuando empiezan los míos». Afirmamos también que es necesario tomarse más en serio la cuestión de la interpretación constitucional, y que uno no debe dejarse engañar por la estrategia que siguen habitualmente los jueces de desplazar ciertos derechos desde todo punto de vista prioritarios, considerándolos de «segunda clase». Nos referimos, asimismo, a la preocupación especial que debieran tener los tribunales por resguardar la voz de los críticos.

Ahora bien, ¿hay razones para pensar que el Poder Judicial, en el futuro, cuando se calmen los ánimos, va a comprometerse con criterios modestamente alternativos a los que hoy defienden? En lo personal, creo que no, por más que sea perfectamente posible la aparición esporádica de algunas buenas y bien fundadas decisiones. Esto obliga a tomar más en serio la cuestión de cómo hemos diseñado el Poder Judicial en Argentina, como en tantos otros países (podríamos avanzar consideraciones similares al pensar sobre las bases del poder político o empresarial, pero no

es el tema central de esta exposición). El hecho de que contemos con un Poder a cuyos miembros no elegimos, ni removemos y a quienes tampoco podemos reprochar en cuanto al camino que eligen para fundar sus opiniones, es en principio muy problemático, sobre todo si este Poder que no controlamos tiene (porque se ha autoarrogado esta capacidad) la posibilidad de decir la última palabra sobre todas las cuestiones constitucionales. El Poder Judicial decide sobre todas las cuestiones importantes a las que nos enfrentamos, desde privatizaciones, hasta el divorcio, el aborto, los alcances de nuestra libertad de expresión, cómo pensar la democracia, cómo actuar frente a la protesta social. Al mismo tiempo, este es justamente el poder que tenemos menos posibilidades institucionales de controlar.

Más serio aún resulta el hecho de que el Poder Judicial en Argentina, como en muchos otros países —y esto lo demuestran todos los estudios sociológicos realizados sobre el tema— está compuesto por gente con un perfil particular, para bien o para mal, máxime los jueces que ocupan los lugares más importantes: la mayoría son hombres, católicos, de ideología conservadora, de clase media alta. No solo debemos ser más finos al reflexionar acerca de la protesta, los derechos y la democracia, sino sobre cómo hemos organizado nuestro sistema institucional y establecido la distribución del poder institucional.

En tal sentido, todos tenemos el deber cívico de someter a la crítica más radical —en el sentido más interesante de la palabra— muchas de las decisiones judiciales que hoy toman nuestros jueces. Pero creo que nuestro deber cívico va más allá. Es un deber empezar a pensar críticamente el modo en que hemos organizado el poder, en que poco a poco hemos ido perdiendo control y decisión sobre las cuestiones que más nos importan, en que sigilosamente se nos ha expropiado la capacidad de decidir sobre cómo es que queremos vivir juntos.

Notas

1. Véase el fallo de la Cámara de Casación Penal contra la Marina Schiffrin en *APDH La Plata*, www.apdhlaplata.org.ar/juridica/juridicac3.htm.

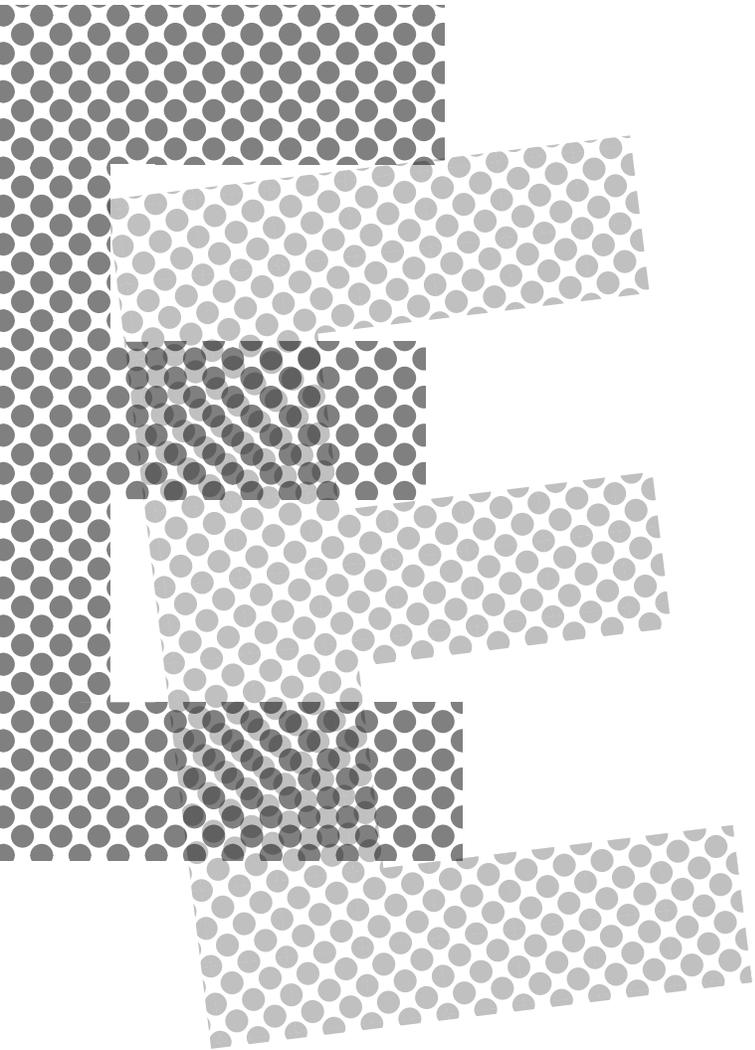
2. Los hechos dan lugar al caso *Sullivan vs. The New York Times* (376 U.S. 254 de 1964), proceso judicial ante la Corte Suprema de los Estados Unidos y resuelto el 9 de marzo de 1964. Este proceso considerado el origen de la doctrina de la real malicia referida a la libertad de prensa. Véase www.wikipedia.com/ /New_York_Times_contra_Sullivan.

3. Roberto Gargarella, *El derecho a la protesta. El primer derecho*, Ad Hoc, Buenos Aires, 2005.

4. El Plan Trabajar es un programa público de empleo que consiste en el otorgamiento de subsidios a jefes de hogares desocupados contra prestación de un trabajo determinado. Se comenzó a aplicar en Argentina durante el gobierno del presidente Carlos Menem.

Empoderamiento, democracia directa y nuevo constitucionalismo en América Latina

Joanna González Quevedo
Profesora. Universidad de La Habana.



El rescate, en el estudio valorativo, de las instituciones de democracia directa, por una parte de quienes investigan sobre los fenómenos políticos latinoamericanos, goza de una indiscutida actualidad temática. Estos institutos participativos, mediante el ejercicio del voto directo y universal, y de otros procedimientos legítimos, involucran a la ciudadanía en el proceso de toma de decisiones, fuera ya del reducido marco de la tradicional elección de los miembros de los órganos representativos como paladín modélico de la democracia representativa de élites.

En nuestra región han venido adoptando multiplicidad de nomenclaturas. A nivel nacional se destacan aquellas que inciden en la formación y control popular de la ley *verbigracia*, la iniciativa legislativa popular, la consulta popular, el referendo, la abrogación de la «ley», y las que, como la revocatoria del mandato, evidencian a todas luces su funcionalidad para la extinción del vínculo representativo. En el ámbito local, han adquirido fisonomía propia instituciones como la asamblea de ciudadanos, la elección-nominación de candidatos a asambleas municipales del poder popular, la rendición de cuentas, la revocación del mandato y el cabildo abierto.¹

Evidentemente, a partir de las transformaciones constitucionales y legislativas operadas desde finales del siglo xx en los modelos latinoamericanos aludidos, la normativa de la participación popular va mostrando superioridad en su concepción. Los diseños han tendido a la constitucionalización de diversos mecanismos de participación política, en función del ejercicio positivo o negativo² de la soberanía popular, así como al desarrollo legislativo de determinadas reglas de procedimiento que

propenden a un mayor protagonismo del ciudadano, de cara al republicanismo democrático.

El empoderamiento ciudadano en el ejercicio del poder político del Estado

Entender qué es el empoderamiento político acarrea, implícitamente, una acabada comprensión de la participación ciudadana en el ejercicio del poder. Desde un punto de vista teórico contemporáneo, el fenómeno del *empoderamiento ciudadano* tiene una relación directa con la democracia. Dada la polisemia del concepto es necesario precisar que empoderamiento es un sustantivo derivado del verbo empoderar, cuyos sinónimos son potenciar o apoderar. Ambos términos son traducción literal de *empowerment* y *empower*, respectivamente.³

El empoderamiento se define como el proceso por el cual los ciudadanos van adquiriendo poder y control para tomar decisiones y alcanzar sus propios objetivos en todas las esferas que le afectan: económica, política, social, personal, organizacional y psicológica. En tal sentido, el fenómeno se promueve a través de múltiples vías como la educación y la formación profesional, el acceso a la información, la participación en la toma de decisiones políticas, o el nivel de autoestima individual.

En el orden público se le considera un proceso político encaminado a garantizar la efectiva concreción de los derechos humanos.

Para Jo Rowlands,⁴ una de las autoras contemporáneas que más ha abordado el tema, el empoderamiento significa «la capacidad para tomar decisiones» en cuestiones que afectan la vida de una persona. Esto implica hacer partícipes del proceso a aquellos que están fuera de él, al asegurar su acceso a las estructuras políticas y el control en la distribución de los recursos.

El empoderamiento político de los ciudadanos, indica John Friedman,⁵ constituye una forma de participación que los conduce al acceso por sí con carácter inmediato y efectivo en el ejercicio del poder político. Permite a los ciudadanos reconocer la capacidad para hacerse cargo no solo de sí mismos y de sus proyectos, sino de su papel dentro del ámbito político; esto es, influir directa y constantemente en el poder; también asumir que han dejado de verla «desde fuera» como un espacio que no les es propio y, en casos extremos, como una actividad sin consecuencias palpables en su vida cotidiana.

Teóricamente hablando, dentro de esta tesis, cabe sostener que en formas de gobierno democráticas, los ciudadanos tienen el poder para cambiar las leyes y las estructuras gubernamentales, así como para tomar decisiones tanto legislativas como ejecutivas, a partir de mecanismos propios de la democracia inmediata, como el referendo o la revocación de mandato.

El empoderamiento político resulta condición *sine qua non* para constituir un poder popular que ofrezca a

los ciudadanos la decisión y el control sobre los asuntos que afectan sus vidas cotidianas, no solo en el ámbito local sino en el nacional, de ejercicio exclusivo de las élites profesionales de acuerdo con la teoría del elitismo competitivo.

La participación ciudadana requiere el reconocimiento constitucional y legal de un mayor número de instituciones de participación directa, y que estas sean concebidas sobre la base de mayor inmediatez al participante en cuanto a los efectos inmediatos y vinculantes que producen dichos institutos en el poder político del Estado. Asimismo, desde una dimensión subjetiva demanda la eliminación de barreras que limitan la participación del ciudadano en la toma de decisiones.

Anteriormente señalé que el empoderamiento se considera un proceso encaminado a garantizar la efectiva concreción de los derechos humanos que gozan de carácter político. Sin embargo, desde las ciencias jurídicas no se ha abordado teóricamente cuáles son los presupuestos que tributan a dicho proceso. Estos pueden ir desde el reconocimiento de los derechos políticos (el derecho al sufragio, a asociarse, a manifestarse, entre otros), hasta las condiciones materiales y procedimentales que debe garantizar el Estado para que se hagan efectivos derechos y mecanismos. El empoderamiento es la concreción comprobable del principio de soberanía popular. De ahí que la participación política del ciudadano, con las características antes apuntadas de inmediatez y carácter vinculante, constituya un presupuesto jurídico fundamental para la existencia del republicanismo democrático.

Ahora bien, algunas interrogantes se imponen: ¿toda participación directa es a la vez inmediata?; y en consecuencia, ¿todas las instituciones de participación directa pueden ser consideradas como de participación inmediata de cara al republicanismo democrático?

Giovanni Sartori acota, siguiendo a Robert Paul Wolff, que existe un tipo de democracia directa que se puede calificar como inmediata, a la cual denomina «de referendo» inspirado en el del modelo helvético. Para él tal democracia es aquella en la que el *demos* decide directamente los problemas sin reunirse, caso por caso, a través del instrumento del referendo, lo que se considera una subespecie de la democracia directa, de carácter inmediato.⁶

Toda participación política por antonomasia es directa en tanto se encamina a que los ciudadanos tomen parte por sí mismos en los procesos decisorios; el carácter directo de la participación es un presupuesto de la cualidad de lo inmediato. Mas no toda participación (directa *per se*) es inmediata; para ello necesita manifestarse como una forma de empoderamiento político.

Veamos cuáles son los requisitos esenciales de la participación política del ciudadano, como un presupuesto jurídico fundamental del empoderamiento político.

a) Requisitos objetivos:

- El reconocimiento constitucional de las instituciones de participación como garantía jurídica para el ejercicio efectivo del derecho a la participación.
- Una mínima mediación, o ninguna, por parte de los órganos de poder, en la puesta en marcha de la institución de participación popular. Puede suscitarse una participación sin efectos inmediatos, como sucede en el caso de los referendos propuestos a instancia de un determinado número de ciudadanos, y en la iniciativa popular legislativa, cuando su aceptación y trámite posterior se deja totalmente al arbitrio de los cuerpos deliberantes respectivos.⁷
- Que la participación sea decisiva, con efectos vinculantes en sus resultados para los órganos de poder político del Estado. Las instituciones representativas estatales han de regirse por lo que decida la mayoría de los ciudadanos.⁸

b) Requisitos subjetivos:

- La activación del mecanismo de participación debe provenir de la propia ciudadanía, más allá de la frecuente facultad —«desde arriba»— que históricamente se le ha conferido a los órganos representativos del Estado.
- El involucramiento activo de la mayoría⁹ de los ciudadanos en la toma de decisiones, para la eliminación de barreras elitistas que limitan la participación en el ejercicio del poder político. Tales barreras pueden estar dadas desde un punto de vista cuantitativo por los altos límites porcentuales requeridos para la activación de las instituciones participativas. Asimismo y en un orden cualitativo pueden significar barreras los límites de edad electoral así como la exclusión de derechos políticos a los sujetos privados de libertad.¹⁰

Podemos concluir cuáles de las instituciones de participación estudiadas constituyen formas de empoderamiento político ciudadano:

- Aquellas cuyo procedimiento de realización proviene «desde abajo», o sea, cuando es la propia ciudadanía quien promueve el proceso participativo. Entre ellas pueden figurar los referendos legislativo, constitucional, constituyente y la iniciativa legislativa cuando los ordenamientos jurídicos le atribuyen a un porcentaje de ciudadanos la posibilidad de instar por sí mismos el mecanismo. Para el nivel local también pueden gozar de un origen popular la asamblea de ciudadanos y el cabildo abierto. En el caso del plebiscito, por su naturaleza, los textos constitucionales no le atribuyen un origen ciudadano.
- Aquellas cuyo efecto en el poder político del Estado es vinculante y cuya aceptación no está mediada por valoraciones de los órganos representativos. Entre ellas puede figurar, en dependencia de los efectos que le atribuya cada ordenamiento jurídico, las instituciones de carácter decisivo como el *recall* (referendo revocatorio), los referendos aprobatorio y abrogatorio

y la asamblea de ciudadanos. No se considerarán en este grupo los mecanismos consultivos, como los referendos y la iniciativa popular en aquellos diseños constitucionales que le atribuyen este carácter.¹¹

El empoderamiento como expresión del republicanismo democrático

En opinión de Daniel Zovatto, en sociedades como las latinoamericanas, donde la pobreza crece, la equidad tiende a retroceder y la política se ejerce por una élite, si los mecanismos de democracia directa son debidamente utilizados pueden ayudar a contrarrestar la tendencia a la deslegitimación del sistema representativo. De lo contrario, estos mecanismos, lejos de constituir un instrumento para la participación directa del pueblo en la adopción de decisiones concretas, pueden convertirse en un medio de manifestación del descontento social al margen de los procesos electorales, con consecuencias negativas para la democracia.¹²

El amplio reconocimiento de la participación política quedó petrificado en la letra formal de las constituciones y en las inexistentes o insuficientes leyes de desarrollo, a lo cual se suman, como elementos causales, el diseño de los modelos económicos sobre bases neoliberales y la perenne crisis de los gobiernos representativos incapaces de potenciar una efectiva participación de la ciudadanía en el ejercicio del poder político del Estado.

Añade Zovatto que si durante la década de los 80 se realizaron nueve consultas populares, en el decenio siguiente el número ascendió a veinte, en su mayoría para legitimar o rechazar reformas constitucionales. Empero, la praxis de estas instituciones, anteriores al proceso constituyente venezolano de 1999, demuestra su empleo en solo diez de los trece países que regulan dichos institutos, y de manera frecuente solo en dos de ellos (Uruguay y Ecuador).¹³ La realidad que precede los tres procesos políticos objetos de análisis —Venezuela, Bolivia y Ecuador— es la de diseños democráticos que, como dijera Giovanni Sartori, muestran la mera utilización de los instrumentos participativos desde los órganos de poder, pero no su adopción como el mecanismo de una democracia a favor de la amplia ciudadanía.¹⁴

Las últimas constituciones aprobadas en el área, resultantes de triunfos electorales que han devenido procesos constituyentes, han apostado por el reconocimiento de mecanismos de participación popular. Por trasunto de la denominada «democracia participativa»¹⁵ dichos modelos, desde 1999, han potenciado el reconocimiento constitucional y legal de un mayor número de instituciones de participación como medio para alcanzar un fin: la democratización de sociedades históricamente preteridas de la esfera política.

Para T. Yan Guzmán Hernández:

Si analizamos cómo han venido aconteciendo los últimos procesos políticos más radicales, ha sido una constante la preocupación por la situación del individuo y su posición respecto a las estructuras de poder social, político y económico. El caso de la cedulación en Venezuela o la carnetización en Bolivia y la posterior inscripción en el registro electoral es el punto de partida del resto de los cambios. El no reconocimiento legal del individuo, fue el método más solapado, pero a su vez, el más eficaz que encontraron las estructuras de poder clasistas para situar al individuo fuera de los distintos órdenes de la sociedad.¹⁶

Roberto Viciano Pastor, entre otros estudiosos del tema, inscribe a dichos modelos en lo que ha denominado «nuevos paradigmas emancipatorios» o «nuevos paradigmas democráticos». En su opinión estos ponen sus miras en la constitucionalización de diversos mecanismos de participación política en función del ejercicio positivo o negativo de la soberanía popular, pero van más allá: promueven el desarrollo legislativo de determinadas reglas que informan y garantizan la realización efectiva del derecho de los ciudadanos.¹⁷

A partir del mencionado proceso venezolano, se ha intentado revertir el pretexto de la limitación de espacio físico en la implementación de las instituciones de participación a nivel nacional. Se persigue instrumentar

una democracia en la que el *demos* decide los problemas sin reunirse al estilo de la iglesia griega, sino caso por caso, a través de instrumentos como el referendo [...] considerándose una subespecie de la democracia directa [...] que representa la superación —facilitada por la tecnología— de las limitaciones derivadas del tamaño y del espacio.¹⁸

Aunque el proceso ecuatoriano nominalice su modelo como «Revolución ciudadana» y el boliviano como «Revolución pluriétnica y cultural», la utilización de mecanismos de participación inmediata en modelos de democracia que ponderan el empoderamiento político del ciudadano como epicentro del sistema, resulta un elemento común a los tres procesos. Como advierte Guzmán Hernández:

A pesar de todo ello se advierte que la representación convive, esta vez con una variada gama de mecanismos de participación política en manos de la ciudadanía, además de la clásica elección popular, los *referendos* y las iniciativas, clasificables desde su finalidad, y la rendición de cuentas, donde se extiende el ámbito subjetivo del participante al no ser necesaria la condición de ciudadano.¹⁹

Las llamadas democracias semidirectas (donde la participación y la representación se conjugan) desarrollan los derechos de las minorías y suficientes vías de participación que implican la posibilidad real de la ciudadanía de tomar parte en persona en los procesos formales de toma de decisiones.

Procedamos al análisis casuístico del diseño normativo de las instituciones de participación

inmediata en los modelos latinoamericanos que apuestan por la participación político-popular desde fines del siglo xx.

República Bolivariana de Venezuela

El proceso constituyente que vivió el país en 1999,²⁰ propuso la construcción de un Estado federal descentralizado con un sistema democrático participativo que acerca cada vez más las estructuras del poder público político del Estado al titular de la soberanía, el pueblo. Comenta Allan R. Brewer-Carías que este proceso fue resultado del momento constituyente que venía condicionando el país desde hacía algunos años, con motivo de la crisis terminal del sistema político constitucional del estado centralizado de partidos, el cual se había consolidado al amparo de la Constitución de 1961, consecuencia normativa del Pacto de Punto Fijo en 1958, cuando la élite política resolvió establecer en el país un régimen de democracia representativa.²¹ La Constitución de 1961 en sus artículos 165 y 246 circunscribía el derecho político de participación a la elección de cargos públicos, el referendo constitucional y la iniciativa legislativa.²²

La Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999 plantea un nuevo marco conceptual y teleológico en materia de participación política del ciudadano en los asuntos públicos. Los artículos 5 y 6 de la carta fundamental²³ consagran un nuevo modelo de democracia participativa, que representa una evolución de la clásica concepción de la democracia representativa, limitada al ejercicio de la soberanía popular por medio de la elección periódica de representantes.²⁴

Apreciamos el carácter semidirecto del modelo, al postularse que la soberanía se ejerce directamente en la forma prevista en la Constitución y las leyes e indirectamente mediante el sufragio por los órganos de poder público.

Como manifestación del principio rousseauiano de ejercicio directo de la soberanía, el magno texto dedica una serie de normas, a partir de su artículo 70, a la regulación de las pautas fundamentales de mecanismos que permiten la participación política del soberano en el ejercicio del poder, entre los cuales se halla el referendo en sus modalidades de revocatorio y consultivo —para los niveles nacional, estatal y municipal—, y abrogatorio y aprobatorio —para el nacional. De igual manera se encuentra prevista la participación soberana en los mecanismos de enmienda y reforma constitucional, así como en la iniciativa de convocatoria a asamblea nacional constituyente. Para el nivel local encontramos particularmente el cabildo abierto, la asamblea de ciudadanos y la iniciativa legislativa local, entre otros.

Dentro de los procedimientos que tienen un origen popular podemos mencionar la iniciativa legislativa, constitucional y constituyente; de referendo consultivo nacional, estatal y municipal; así como de

Los institutos participativos, mediante el ejercicio del voto directo y universal, y de otros procedimientos legítimos, involucran a la ciudadanía en el proceso de toma de decisiones, fuera ya del reducido marco de la tradicional elección de los miembros de los órganos representativos como paladín modélico de la democracia representativa de élites.

tipo revocatorio en todos los niveles de la estructura estatal.

República del Ecuador

La Constitución de mayo de 1967 consagra un gobierno republicano representativo que, sin embargo, se permite reservar el plebiscito en la búsqueda de la opinión popular para asuntos de trascendencia nacional.²⁵ La Constitución de 1978, reformada en 1984, consagró por primera ocasión el referendo y la iniciativa popular, la cual nunca se desarrolló en ley por lo que quedó trunca su implementación.²⁶

No obstante, experiencias plebiscitarias distorsionadas fueron el rasgo distintivo del constitucionalismo ecuatoriano de los años 80 y los 90.²⁷ En 1986, el presidente León Febres Cordero sometió a consulta popular el derecho de los ciudadanos a ser elegidos sin estar afiliados a partidos políticos. En 1995 se sometieron a plebiscito once preguntas sobre la disolución del Congreso por el ejecutivo y la descentralización entre otras.

La Constitución del Ecuador de 1998 estableció un modelo democrático semidirecto que conjugaba las formas representativas con las participativas. En virtud de esta se reconocieron como medios democráticos el referendo legislativo y el constitucional, el plebiscito, la iniciativa popular y la revocatoria del mandato. Así las leyes aprobadas por el Congreso Nacional o por el plenario de las comisiones y que fueren vetadas por el Presidente de la República solo podían ser consideradas por el Congreso después de un año de la fecha del veto. Sin embargo, esta institución tenía la facultad de pedir al Presidente que las sometiese a consulta popular, cuyo resultado se previó como vinculante. A tenor del precepto 104, el Presidente tuvo la prerrogativa de convocar a consulta popular cuando el Congreso hubiera desconocido, desaprobado o negado un proyecto de reforma a la constitución que él presentó, así mismo convocar a consulta popular cuestiones de trascendental importancia para el Estado.

Respecto a la iniciativa popular, podían presentar proyectos de ley un número de personas en goce de los derechos políticos, equivalente a la cuarta parte del 1% de aquellas inscritas en el padrón electoral; a ello añadimos el derecho reconocido a los movimientos sociales de carácter nacional, a presentar dichos proyectos. Por último, los ciudadanos —30% de los empadronados en la respectiva circunscripción— tuvieron derecho a resolver la revocatoria del mandato otorgado a los alcaldes, prefectos y diputados de su elección, por actos

de corrupción o incumplimiento injustificado de su plan de trabajo.

La convocatoria a Asamblea Constituyente, como resultado del triunfo político electoral de Rafael Correa, señaló la necesidad de promover una radical transformación del país a partir de cambios revolucionarios cuya primera dimensión, la constitucional, ha representado el peldaño inicial de una «revolución ciudadana» que pone pretenciosas metas en el fin de la partidocracia, la explotación, la injusticia y la pobreza y consecuentemente la democracia formal.

La nueva Constitución de Ecuador, de 2008, consagra un Estado constitucional de derechos y justicia social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Si bien del tenor literal de su articulado no se presume renuncia alguna a los principios representativos, no obstante su sentido y alcance ponderan los fundamentos participativos directos.

Entre las formas de participación directa previstas en el artículo 61 de la Constitución hallamos la iniciativa popular normativa, la consulta popular en forma referendaria y la revocatoria del mandato. Como principios informantes de la participación postula que las ciudadanas y ciudadanos, en forma individual y colectiva, actuarán de manera protagónica en la toma de decisiones, planificación y gestión de los asuntos públicos, y en el control popular de las instituciones del Estado y la sociedad, y de sus representantes, en un proceso permanente de construcción del poder ciudadano. La participación se orientará por los principios de igualdad, autonomía, deliberación pública, respeto a la diferencia, control popular, solidaridad e interculturalidad. La participación de la ciudadanía en todos los asuntos de interés público es un derecho, que se ejercerá a través de los mecanismos de la democracia representativa, directa y comunitaria.²⁸

Dentro de los procedimientos que tienen un origen popular, de acuerdo a la Constitución Política del Estado, podemos mencionar la iniciativa normativa, constitucional y constituyente; la popular de referendo nacional y local y la de consulta popular en forma de referendo solicitada por ciudadanos ecuatorianos en el exterior.²⁹

República de Bolivia

La primera Constitución boliviana promulgada en 1826, durante la presidencia de Antonio José de Sucre, consagró un orden liberal representativo que excluyó de los derechos sociales y políticos a la mayoría de la

población.³⁰ Le siguieron oleadas sucesivas de reformas constitucionales; algunas de ellas con particular relevancia en la historia, como la de 1880, cuyo contenido reflejó el pensamiento liberal de la época y estuvo vigente por más de cincuenta años; o la de 1938 (resultado de la crisis que provocó la Guerra del Chaco), que imprimió a la carta magna un contenido social. En 1967, bajo la presidencia del General René Barrientos, se llevó a cabo una reforma de la constitución, mas el elemento liberal representativo siguió marcando una constante en la historia constitucional, «el pueblo no gobierna ni delibera sino a través de sus representantes».³¹

La reforma de 1994 al texto de 1967 introdujo, entre otras cosas, el reconocimiento de que Bolivia es un Estado pluricultural y multiétnico y creó importantes instituciones, como el Consejo de la Judicatura, el Tribunal Constitucional y el Defensor del Pueblo. El primer reconocimiento expreso de la multiculturalidad trajo de la mano la primera Ley de Participación Popular, que otorga una relativa autonomía de gestión pública a los municipios urbanos y rurales. Las formas de organización social de los pueblos indígenas adquieren también, por primera vez, un reconocimiento jurídico, así como determinados derechos de participación a nivel local.³²

No fue hasta la reforma constitucional de 2004 que se instituyeron formas de democracia participativa como el referendo, la iniciativa legislativa popular y la asamblea constituyente, y se produjo una ampliación de la representación popular: ya no solo los partidos pueden presentar candidatos, sino también las agrupaciones ciudadanas y los pueblos indígenas. La Ley 2650, de abril de 2004 (Constitución Política del Estado), en su artículo 1, adopta para su gobierno la forma democrática representativa y participativa, e instaura, por primera vez en la nación, un modelo de democracia semidirecta.³³

El artículo 4 combina los principios de representación y participación al disponer que el pueblo delibera y gobierna por medio de sus representantes y mediante la asamblea Constituyente, la iniciativa legislativa ciudadana y el referendo, establecidos por esta Constitución y normados por ley. De conformidad con el precepto anterior, la Ley Marco del Referendo, aprobada en el mismo año, fijó el referendo como el mecanismo institucional de consulta al pueblo para que, mediante voto universal, directo, libre y secreto, exprese su criterio sobre normas, políticas o decisiones de interés público.

La nueva Constitución Política del Estado de 2009, en su preámbulo, declara como fundamentos los principios de democracia, soberanía y complementariedad. El pueblo es quien puede ejercer de manera directa la soberanía, estipula el artículo 7. A su vez, el 11 establece que el diseño del gobierno boliviano se asienta en la forma democrática participativa, representativa y comunitaria. La democracia directa y participativa es ejercida por medio de instituciones de participación como el referendo, la iniciativa legislativa ciudadana,

la revocatoria de mandato, la asamblea, el cabildo y la consulta previa, entre otros. A través de la elección de representantes por voto universal, directo y secreto, es practicada la democracia representativa.

Dentro de los procedimientos que tienen un origen popular, de acuerdo a la Constitución Política del Estado y sus leyes complementarias, podemos mencionar la iniciativa de referendo nacional, departamental y municipal, y legislativa, constitucional y constituyente.

Participación ciudadana en los actuales modelos constitucionales de Venezuela, Bolivia y Ecuador

A partir del análisis de las transformaciones constitucionales y legislativas en los actuales modelos constitucionales de Venezuela, Bolivia y Ecuador, la orientación objetiva y subjetiva de la participación política como un presupuesto jurídico fundamental del empoderamiento es la siguiente:

Primero: Positivación constitucional de los institutos participativos: se advierte una tendencia creciente en cuanto al reconocimiento de un mayor número de instituciones de participación ciudadana. En la República Bolivariana de Venezuela los mecanismos reconocidos por la Constitución de la cuarta República se incrementaron de dos (referendo constitucional e iniciativa legislativa) a ocho (referendo, consulta popular, iniciativa legislativa, constitucional y constituyente, revocación del mandato, cabildo abierto y asamblea de ciudadanos). Bolivia, con menor tradición en la institucionalización de la participación, reconoció en la Constitución de 2004 tres institutos (referendo, iniciativa legislativa popular y asamblea constituyente), mientras en la Constitución Política de 2008 a estos se sumaron otros tres (revocatoria de mandato, cabildo y consulta previa). En el caso de Ecuador, de cuatro tuteladas al amparo de la Constitución de 1998 (referendo, plebiscito, iniciativa popular y revocatoria del mandato), se ascendió a seis iniciativas populares (normativa, de reforma constitucional, de convocatoria a Asamblea Constituyente, normativa a nivel local, de consulta popular en forma de referendo a nivel local y de revocatoria de mandato) con la Nueva Constitución Política de 2008.

Segundo: Un modelo de participación que pretenda un mayor empoderamiento político ciudadano no puede limitarse a la consagración de una amplísima sumatoria de instituciones participativas (el constitucionalismo latinoamericano de la década de los 80 hasta mediados de los 90 exhibió una vasta gama de institutos de participación; sin embargo, desembocó en una democracia formal ante la ausencia de procedimientos participativos diseñados en pos de empoderar efectivamente a la ciudadanía). Su diseño requiere como pilar esencial una mayor inmediatez al participante, en cuanto a la

activación de los mecanismos y a los efectos vinculantes o no en el poder político del Estado.

En Venezuela, de siete instituciones de participación concebidas para el nivel nacional (los referendos consultivo, aprobatorio, abrogatorio, revocatorio; y las iniciativas legislativa, constitucional y constituyente), cuatro son de participación inmediata como formas de empoderamiento político ciudadano (todos los referendos, excepto el consultivo, y la iniciativa constituyente). A nivel local, de cinco instituciones (iniciativa legislativa, los referendos revocatorio y consultivo, asamblea de ciudadanos y cabildo abierto) solo dos (referendo revocatorio y asamblea de ciudadanos) exhiben inmediatez en sus efectos.

En Bolivia, de cuatro instituciones de participación concebidas para el nivel nacional (referendo nacional, iniciativa popular legislativa, iniciativa popular de reforma constitucional e iniciativa popular constituyente), dos constituyen instituciones de participación inmediata como formas de empoderamiento político ciudadano (referendo nacional e iniciativa popular constituyente). A nivel local, de tres instituciones (asamblea de ciudadanos, cabildo abierto y referendo departamental y municipal) solo el último exhibe inmediatez en sus efectos.

En particular, Ecuador posee seis instituciones de participación concebidas para el nivel nacional (las iniciativas populares normativa, de reforma constitucional, de convocatoria a Asamblea Constituyente, de revocatoria de mandato, de consulta popular en forma de referendo a nivel nacional, y de consulta popular en forma de referendo solicitada por ecuatorianos en el exterior); y tres para el nivel local (las iniciativas populares normativa a nivel local, de consulta popular en forma de referendo a nivel local y la de revocatoria de mandato). Todas constituyen instituciones de participación inmediata como formas de empoderamiento político ciudadano.

La mayor fortaleza del diseño participativo de la Bolivia y Venezuela, de cara a la tesis del empoderamiento ciudadano, se interna en el plano nacional, mientras que en Ecuador también lo hace en el local.

Evidentemente los tres modelos políticos apuestan por el diseño de instituciones de participación inmediata como formas de empoderamiento político. Más de 50% de las instituciones para el nivel nacional portan el carácter inmediato y vinculante. No así para el nivel local donde a excepción de Ecuador, la concepción de estos institutos no rebasa 40%. El ecuatoriano, *in status nascendi*, muestra que sus mecanismos y procedimientos están concebidos en función de la coincidencia entre los titulares del poder soberano y su ejercicio efectivo.

Tercero: Desde una dimensión subjetiva es necesaria la posibilidad-legalidad de la acción del participante, entendida esta como el suficiente reconocimiento constitucional y legal de instituciones de participación con un origen popular, «por sí», «desde abajo» de cara al principio democrático, así como la eliminación de

barreras que limitan la participación del ciudadano en el ejercicio del poder.

En los modelos de estos tres países todos los mecanismos participativos previstos tienen un origen popular.

Cuarto: Se ha tendido a la eliminación de barreras que limitan la participación del ciudadano en la toma de decisiones sobre la base de la igualdad material que ha de informar a los derechos políticos. Para Guzmán Hernández,³⁴ la materialidad del principio de igualdad, declarado constitucionalmente, vio afectada su dimensión política por el voto censitario y todavía hoy existen fórmulas en la cuales perviven posiciones discriminantes del participante. Estas fórmulas van desde los cuestionables límites de la edad electoral, hasta la exclusión de los derechos políticos a quienes han sido privados de libertad por sentencia judicial.

Si bien los modelos políticos abordados exigen la cualidad de ciudadano para la puesta en marcha de los mecanismos, así como mantienen determinados límites sobre la base de la edad electoral y los que se derivan de resoluciones judiciales, resulta destacable la positividad constitucional del voto facultativo para las personas entre dieciséis y dieciocho años de edad en el caso de Ecuador; y para la praxis política venezolana la emergencia de instituciones que producen un corrimiento de la categoría ciudadano a la categoría pueblo en cuanto a los sujetos legitimados para la puesta en marcha de mecanismos de participación como la Asamblea de Ciudadanos y la rendición de cuentas.

Referente al número de ciudadanos que acceden a las instituciones (*quantum*), los requerimientos varían. El modelo venezolano oscila entre 10% y 20% de los inscritos para la activación. Muy plausible resulta el requisito de 0,1% para la puesta en práctica de la iniciativa legislativa nacional y local. En el caso boliviano, el rango va de 6% a 20%, y se le señala como falencia la ausencia de un procedimiento diseñado para la realización de la iniciativa legislativa, lo cual la convierte en una institución formal que mina el principio democrático perseguido por el diseño.

Por su parte, el modelo ecuatoriano manifiesta los más bajos porcentaje de activación, en un rango entre 0,25% como límite mínimo y 12% como máximo. Indudablemente, este último es el que con mayor fuerza tributa a la celeridad del proceso participativo y a la viabilidad de todas sus instituciones de participación inmediata. Los altos porcentajes de activación pueden constituir limitantes que atentan contra la efectiva concreción de la soberanía popular como el eje cardinal sobre el que se asientan estos modelos.

Conclusión

La participación desde una dimensión política debe constituir el núcleo esencial de la democracia. La

intervención del ciudadano en el ejercicio del poder político ha de tener como epicentro la efectiva concreción de la soberanía popular. Desde una dimensión jurídica el fenómeno participativo exige el reconocimiento constitucional y legal del derecho a la participación, así como la existencia de determinados mecanismos o instituciones de participación, posibles y accesibles a la ciudadanía, que, como garantías jurídicas, posibiliten la efectividad del ejercicio del derecho. Si partimos del criterio doctrinal de que la participación política se enmarca dentro del amplio espectro de los derechos públicos subjetivos, entonces su contraparte se halla en el deber jurídico político del Estado de reconocer constitucional y legalmente las vías concretas para su ejercicio.

El redimensionamiento de la participación ciudadana en pos de la intervención de los sujetos históricamente preteridos del ejercicio del poder, es un elemento común a los actuales modelos constitucionales de Venezuela, Bolivia y Ecuador. El diseño estructural normativo de la participación en los países objeto de análisis marca un estadio superior en el constitucionalismo que propende de manera creciente a un mayor empoderamiento político ciudadano.

Desde una orientación objetiva, lo anterior se traduce en el reconocimiento de un mayor número de instituciones de participación ciudadana y en la mayor inmediatez al participante, en cuanto a los efectos inmediatos y vinculantes que producen los institutos participativos en el poder político del Estado. Desde una orientación subjetiva, apuesta por la posibilidad-legalidad de la acción del participante, entendida como el suficiente reconocimiento constitucional y legal de instituciones de participación con un origen popular, «por sí», «desde abajo», de cara al principio democrático; y por la eliminación de barreras que limitan la participación del ciudadano en el ejercicio del poder.

Notas

1. De las instituciones mencionadas algunas son comunes a los textos constitucionales de Cuba, Venezuela y Ecuador y otras son propias del modelo cubano. En el ámbito local, existe una mayor variedad de mecanismos y modalidades de participación popular directa. Es precisamente en este nivel donde con más claridad se observa la facultad que tiene el pueblo como titular del poder soberano. Véase Joanna González Quevedo, «Bases jurídicas, desde la participación ciudadana, para el empoderamiento político. Estudio de los actuales modelos constitucionales de Venezuela, Bolivia y Ecuador», Tesis presentada en opción al título de Máster en Derecho Constitucional y Administrativo, octubre de 2010, p. 2.

2. Nos referimos a las instituciones con efecto de control como la revocación del mandato de ciertos funcionarios electos o la abrogación de las leyes. Al respecto, T. Yan Guzmán Hernández, acota: «Estas instituciones con este tipo de encargo se asocian directamente al poder negativo, el cual según Pierángelo Catalano «se trata [...] de una forma diversa de ejercicio (directo o indirecto) de la soberanía por parte del pueblo: poder de impedir, del todo o en parte la creación y la aplicación del derecho; poder que puede llegar a «negar» el

ordenamiento jurídico (salvados sus principios fundamentales) e impedir su dominio y aplicación». T. Yan Guzmán Hernández, «Representación en política, instituciones de democracia directa y revocatoria de mandato en Venezuela. Una manera de interpretar el modelo normativo-constitucional venezolano de participación política», Facultad de Derecho, Universidad de La Habana, 2008, p. 162.

3. Véase *De Sur a Sur, Revista Andaluza de Solidaridad, Paz y Cooperación*, n. 31, enero-febrero de 2006, disponible en www.nodo50.org/surasur-digital, p. 1.

4. Véase Jo Rowlands, «La capacidad para tomar decisiones y el empoderamiento ciudadano», *De Sur a Sur, Revista Andaluza de Solidaridad, Paz y Cooperación*, n. 31, enero-febrero de 2006, p. 20.

5. Véase John Friedman, *Empowerment. The Politics of Alternative Development*, Blackwell, Massachusetts, 1992, p. 15.

6. Robert Paul Wolff perfila una democracia directa de carácter inmediato que corresponde a lo que denomino democracia de referendo (*In Defense of Anarchism*, Harper and Row, Nueva York, 1970, pp. 34-7), citado por Giovanni Sartori, *Teoría de la democracia. Los problemas clásicos*, Alianza Editorial, México, DF, 1989, p. 153.

7. Al respecto, Daniel Zovatto apunta que cuando la decisión de la puesta en marcha del mecanismo y su posterior implementación está en manos de los órganos representativos se ve mediada la participación política. Véase Daniel Zovatto, «Derechos y deberes políticos», en *Diccionario electoral*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, CAPEL, San José de Costa Rica, 1989, p. 892.

8. José E. Molina Vega acota que por el carácter de la decisión resultante del acto de participación, esta puede ser decisiva o meramente consultiva. La primera variante corresponde a la denominada participación con efectos vinculantes, con o sin exigencia de un determinado *quorum* para su activación, es el caso de los referentes del referendo en el modelo suizo y en el italiano. Véase José E. Molina Vega, «Participación política», en *Diccionario electoral*, ob. cit., p. 513.

9. Sobre la base del principio de la mayoría, deben existir límites cuantitativos para la activación de cada uno de los mecanismos participativos, pues si para cada ocasión el pueblo literalmente debiese incluir a todo el mundo, resultaría inviable la participación como proceso.

10. Para Guzmán Hernández la materialidad del principio de igualdad, declarado constitucionalmente, vio afectada su dimensión política por el voto censitario y otros límites con referencia indirecta en la propiedad, que progresivamente fueron eliminados hasta alcanzar el voto universal; sin embargo, todavía existen fórmulas en las cuales perviven posiciones discriminantes del participante. Estas fórmulas van desde los cuestionables límites de la edad electoral, hasta la exclusión de los derechos políticos a quienes han sido privados de libertad por sentencia judicial, perviviendo así la tesis contractualista del Estado, aun en modelos donde se le rechaza. Véase T. Yan Guzmán Hernández, ob. cit., p. 170.

11. Por ejemplo, su regulación en la Constitución de la Confederación Suiza. Frente a la solicitud de la ciudadanía, el órgano representativo podrá en algunos casos, proponer un contraproyecto y confiar a la ciudadanía su valoración política; en el supuesto de que la iniciativa popular recaiga sobre una disposición legislativa, el órgano representativo, de no acoger la iniciativa, la someterá a votación, traspassando así la decisión final a la ciudadanía, con ello se demuestra el respeto al principio de soberanía popular y una concepción popular de la política.

12. Daniel Zovatto, «La práctica general de las instituciones de democracia directa en América latina. Un balance comparado: 1978-2000», en Hugo A. Concha Cantú, *Sistema representativo y democracia semidirecta*, UNAM, México, DF, 2002, p. 910.

13. De los veinte referendos de carácter consultivo realizados en la década de los 90, cinco tuvieron lugar en Ecuador.

14 Véase Giovanni Sartori, *Teoría de la democracia. Los problemas clásicos*, Alianza Editorial, México, DF, p. 152.

15. Nomenclatura empleada desde la Constitución de Colombia de 1991.

16. Véase T. Yan Guzmán Hernández, comp., *Temas sobre la Constitución y la participación política en Bolivia*, ENPSES-Mercie Group, La Habana, 2006, p. 96.

17. Roberto Viciano Pastor *et al.*, «El sistema político en la constitución bolivariana de Venezuela», disponible en www.priceminister.es. Asimismo Roberto Viciano Pastor, Julio César Trujillo y Santiago Andrade, «Estudios sobre la Constitución ecuatoriana de 1998», disponible en www.elrevolucionario.org.

18. Giovanni Sartori, ob. cit., p. 153. Si bien hemos tomado literalmente su referencia, cuando alude a «caso por caso», es en el entendido de aquellos que políticamente lo ameriten y cuya valoración no queda a expensas de las estructuras del poder político, sino también de la ciudadanía.

19. T. Yan Guzmán Hernández, comp., ob. cit., p. 96.

20. La Asamblea Nacional Constituyente en Venezuela se creó por referendo el 25 de abril de 1999. Con el propósito de redactar el nuevo texto constitucional, los constituyentistas fueron elegidos el 25 de julio siguiente. Los debates de la Asamblea duraron del 5 de agosto al 9 de septiembre. El texto constitucional fue aprobado en referendo popular el 15 de diciembre de ese año.

21. Véase Allan R. Brewer-Carías, *La constitución de 1999. Derecho constitucional venezolano*, t. I, Editorial Jurídica Venezolana, Caracas, 2004, p. 23. Sobre el origen de la Constitución de 1961 y el Pacto de Punto Fijo, véase Juan Carlos Rey, «El sistema de partidos venezolano», *Problemas sociopolíticos de América Latina*, Caracas, 1980, pp. 255-338.

22. Constitución de la República de Venezuela, *Gaceta Oficial*, n. 662 (extraordinario), Caracas, 23 de enero de 1961. Asimismo la Ley Orgánica de Sufragio y Participación Política, aún vigente, reconocía la institución del referendo para las materias de especial trascendencia nacional y regulaba todo lo concerniente al ejercicio del sufragio. A su vez, la Ley Orgánica de Régimen Municipal en sus artículos 175 al 180, aún vigente, desarrollaba la figura del referendo para dicha estructura estatal.

23. Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, *Gaceta Oficial*, n. 5.453 (extraordinario), Caracas, 24 de marzo de 2000.

24. Véase Allan R. Brewer-Carías, ob. cit., p. 236. Sentencia n. 170 de 22 de diciembre de 2000 (Caso: Club Social Layalina, C.A. vs. Consejo Nacional Electoral) de la Sala Electoral del Tribunal Supremo de Justicia.

25. «Plebiscito. Establécese el plebiscito para la consulta directa de la opinión ciudadana, en los casos previstos por la Constitución; la decisión plebiscitaria será inobjetable». Véase Artículo 72 de la Constitución ecuatoriana de 1967. Al amparo de este precepto se aprobó la Constitución de 1978, redactada por una comisión de juristas por encargo de la dictadura militar.

26. Artículo 32.- Los ciudadanos ecuatorianos gozan del derecho de elegir y ser elegidos; de presentar proyectos de ley al Congreso Nacional; de ser consultados en los casos previstos en la Constitución; de fiscalizar los actos de los órganos del Poder Público; y, de desempeñar empleos y funciones públicas, en las condiciones determinadas por la ley. Artículo 65.- La iniciativa para la expedición de las leyes corresponde a los Legisladores, al Congreso Nacional, a las Comisiones Legislativas, al Presidente de la República, a la Corte Suprema de Justicia, al Tribunal Fiscal y al Tribunal de lo Contencioso

Administrativo. Reconócese la iniciativa popular para reformar la Constitución y para la reforma y expedición de leyes. El ejercicio de este derecho lo regulará la ley.

27. Como en la mayoría de los países latinoamericanos, los mecanismos plebiscitarios fueron empleados para legitimar regímenes de facto. Véase Daniel Zovatto, «La práctica general de las instituciones de democracia directa en América Latina. Un balance comparado: 1978-2000», en Hugo A. Concha Cantú, ob. cit., pp. 891-914.

28. *Constitución Política de Ecuador*, 2008, artículo 95.

29. El fundamento de esta novedosa modalidad es consistente con la fuerte emigración ecuatoriana a partir de la década de los 80, cuando Ecuador se unió El Salvador, República Dominicana, Guatemala y México como uno de los principales países emisores de emigrantes en la región y gran receptor de remesas. Según el Banco Central ecuatoriano, en 2008 los nacionales que viven en el extranjero enviaron 1 425 millones de dólares a sus familiares, cuatrocientos millones más que en 1999, cantidad solo superada por las exportaciones petroleras y cercana al servicio de la deuda pública. Véase www.cne.gov.ec.

30. «En la primera constitución de 1826 se establecía la diferencia entre ciudadanos con derechos políticos y bolivianos. Los primeros, además haber nacido en Bolivia, sabían leer y escribir en castellano, no tenían relaciones de servidumbre y poseían un ingreso monetario específico. En tanto los bolivianos solo habían nacido en el país. Con la reforma agraria de la Revolución de 1952 se reconoció el voto universal y esto significó un gran avance en términos de ampliación de la ciudadanía». Véase Álvaro García Linera, *La estructura social compleja de Bolivia*, Sala de Prensa, París, 2005, p. 5.

31. Véase *Programa Nacional de Educación Ciudadana para vivir en Democracia 2004-2006*, Documento de Información Pública n. 2, Corte Nacional Electoral República de Bolivia, disponible en www.cne.org.bo.

32. La Ley de Participación Popular pretendió conjugar la descentralización con una participación social amplia de los grupos de población más perjudicados y desatendidos —en especial de las regiones rurales— por las élites de origen europeo. Su objetivo fue la integración de la población rural, formada en gran parte por pueblos indígenas que pertenecían a treinta y seis grupos étnicos diferentes (se autodefinen como pueblos «originarios»). La reforma constitucional de 1994 creó nuevas estructuras administrativas. A esta pertenecen la desconcentración administrativa con un desplazamiento de tareas y decisiones al nivel departamental, así como la creación de gobiernos municipales, con funciones normativas, ejecutivas, administrativas y técnicas dentro de las jurisdicciones territoriales que, en gran parte, son nuevas. Con esto se transfirieron competencias del Estado central a los 311 municipios rurales, cuyas administraciones son designadas como gobiernos locales autónomos en la Ley Municipal. Véase «Congreso de la Asociación Alemana de Investigación sobre América Latina - ADLAF, Octubre 1997. Fundación Friedrich-Ebert», en Peter Hengstenberg *et al.*, eds., *Sociedad civil en América Latina: Representación de intereses y gobernabilidad*, Nueva Sociedad, Caracas, 1999, pp. 133-46.

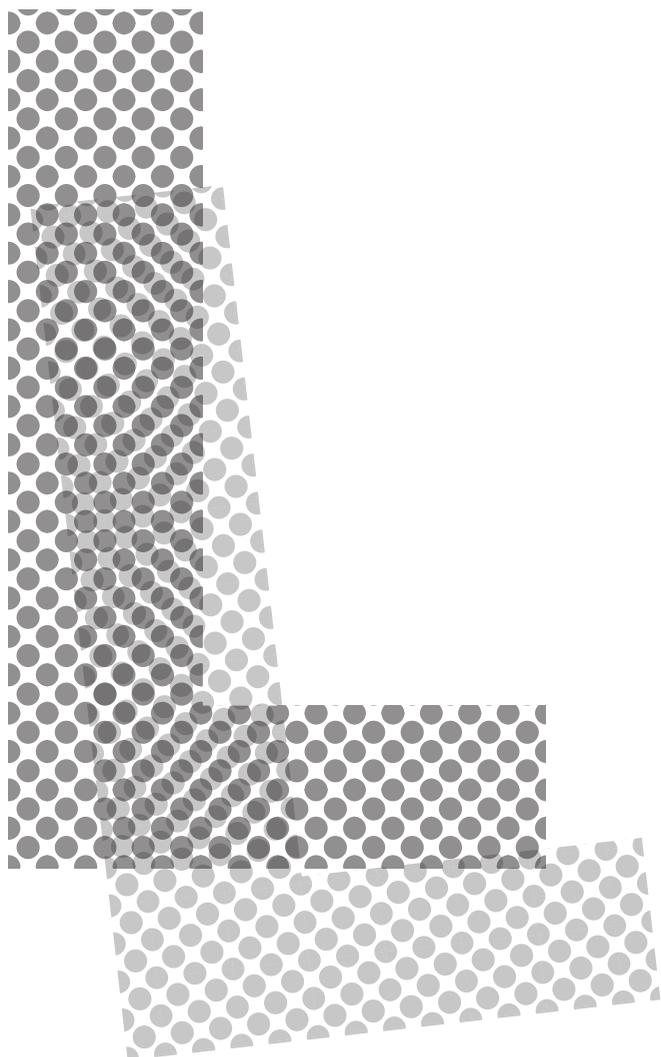
33. Juan Rial, en su estudio sobre las instituciones de democracia directa en América Latina de 1978 a 2002, plantea: «Cuatro países de la región (Bolivia, República Dominicana, Honduras y México) no contemplan en sus textos constitucionales estos mecanismos de democracia directa, mientras que un quinto país, Costa Rica, lo regula constitucionalmente pero solo en el ámbito subnacional». Véase, Juan Rial, «Estudio sobre las instituciones de democracia directa en América Latina de 1978 a 2002», en Hugo A. Concha, ob. cit., p. 11.

34. T. Yan Guzmán Hernández, ob. cit.

©TEMAS, 2012

¿La renta básica es (o no) justa? Sobre liberalismos y republicanismos

Daniel Raventós
Profesor. Universidad de Barcelona.



La renta básica es un ingreso monetario pagado por el Estado a cada miembro de pleno derecho de la sociedad o residente, sin tomar en consideración si es rico o pobre, o dicho de otra forma, independientemente de cuáles puedan ser las otras posibles fuentes de renta, y sin importar con quien conviva. De forma más breve: se trata de una cantidad monetaria a toda la población sin ninguna condicionalidad.¹

Una de las primeras interrogantes que surgen al abordar el tema de la renta básica es si es justa. Hay quien formula la pregunta de forma diferente: ¿es ética? En relación con esta, es más acertado hablar de justicia que de ética, aunque no es infrecuente la utilización de los dos términos indistintamente. Y de la justicia, o de la falta de ella, de una determinada propuesta social tratan las llamadas teorías de la justicia. Preguntarnos por la existente en la propuesta de la renta básica resulta muy relevante. Una medida social que fuera política o económicamente viable resultaría poco interesante si no fuera justa.

Mapas: liberalismo y republicanismo

Pero evidentemente, «sociedad justa», no es un concepto sobre el que haya más consenso académico y político que el que pueda haber ante conceptos y realidades como «sociedad libre», «sociedad democrática» o similares. Las principales concepciones de la justicia son las liberales y las republicanas. Liberalismo y republicanismo son palabras que no tienen un único sentido y por esta razón será necesario esbozar un mapa.

De las distintas divisiones posibles, una es particularmente útil: la que hace una distinción entre liberalismo político y liberalismo académico. El primero nace en las Cortes españolas de Cádiz (1812) y luego se difunde por el mundo.² Tiene pues dos siglos. Así que resulta anacrónico presentar, entre otros, a John Locke, Adam Smith o Immanuel Kant como liberales (algunos sitúan también dentro de este grupo a Maximiliano Robespierre)³ pues todos murieron antes de 1812; difícilmente podían ser partidarios o componentes de algo que no se había inventado. Corresponde a los historiadores continuar analizando el papel histórico del liberalismo, así como su vieja enemistad con la democracia, la libertad y la igualdad.⁴

El liberalismo académico es una amalgama de la que pueden formar parte autores que políticamente se situarían muy a la derecha, otros en el centro y, finalmente, otros en la izquierda más o menos moderada. Dentro del liberalismo académico pueden encontrarse muchas subespecies: libertariano, igualitarista, propietarista...⁵ Según uno de los destacados liberales defensores de la renta básica, lo que tienen en común es «una concepción que prohíbe toda jerarquía de las diversas concepciones de la vida buena que puedan encontrarse en la sociedad».⁶ Esta cuestión la retomaré más adelante.

En relación con el republicanismo existen algunas distinciones. Me limitaré a tres: el republicanismo histórico, que a su vez se divide en oligárquico y democrático, y el neorepublicanismo académico.⁷ La variante democrática aspira a la universalización de la libertad republicana y a la consiguiente inclusión ciudadana de la mayoría pobre, e incluso al gobierno de esa mayoría de pobres. La antidemocrática pretende la exclusión de la vida civil y política de quienes viven por sus manos y el monopolio del poder político por parte de los ricos propietarios.⁸

La tradición republicana democrática hay que buscarla en la Atenas posterior a 461 a.n.e. Allí triunfó el programa democrático revolucionario del mundo clásico que podemos resumir en: 1) redistribución de la tierra; 2) supresión de la esclavitud por deudas; y 3) sufragio universal acompañado de remuneración suficiente (*misthón*) para los cargos públicos electos. Importante es señalar que democracia significaba para los griegos gobierno de los pobres (libres).⁹ Recuérdese que la democracia ática llegó, después de 461 a.n.e., a conceder igual libertad de palabra en el ágora (*isegoria*) a las mujeres y a los esclavos.

La tradición republicana oligárquica (y antidemocrática) se negó, por distintos motivos, a universalizarla.¹⁰ El republicanismo democrático y el no democrático (u oligárquico) comparten la perspectiva de que la «propiedad» (los medios de existencia) es necesaria para la libertad. Sin embargo, así como el segundo sostiene que los no propietarios deben ser excluidos de la ciudadanía, el primero defiende que deben asegurarse los medios para que toda ella sea materialmente independiente.

El neorepublicanismo académico¹¹ diluye la relación entre propiedad y libertad republicana, así como la existente entre democracia y propiedad. Philip Pettit razona la libertad republicana —ausencia de dominación, de interferencia arbitraria de otros particulares (o del Estado)— como un concepto disposicional, en contraste con la libertad negativa liberal de pura no interferencia. Aquí hay una diferencia sustancial puesto que, para el republicanismo histórico, la fuente fundamental de vulnerabilidad e interferibilidad arbitraria es la ausencia de independencia material. Si se descuida esa raíz institucional esencial de la capacidad de dominar, entonces la «dominación» se diluye y se desinstitucionaliza, y caen también bajo ella aspectos de las relaciones humanas que el republicanismo histórico jamás habría considerado pertinentes políticamente, por ejemplo: el engaño podría llegar a ser una forma de «dominación», pues quien engaña interfiere de manera arbitraria en la vida del engañado.

La concepción republicana de la libertad

Una convicción es común, más allá de las diferencias que puedan tener en otros terrenos, en todos los pensadores y políticos republicanos desde los tiempos de Aristóteles (y aún anteriores) hasta el republicanismo democrático actual, pasando, claro está, por Robespierre:

- 1) Ser libre significa no depender de otro particular para vivir, no ser arbitrariamente interferible por este otro particular. Quien no tiene asegurado el «derecho a la existencia» por carecer de propiedad o por otros medios¹² no es sujeto de derecho propio —*sui iuris*—, vive a merced de otros, y no es capaz de cultivar —y menos ejercitar— la virtud ciudadana; y ello es así porque esta dependencia con respecto a otro particular lo convierte en un sujeto de derecho ajeno: un *alieni iuris*, un «alienado».
- 2) La libertad republicana puede alcanzar a muchos (democracia plebeya, como defienden los republicanos democráticos) o a pocos (oligarquía plutocrática, según los republicanos oligárquicos y, por tanto, antidemocráticos), pero siempre está fundada en la propiedad y en la independencia material que de ella se deriva. Y esta libertad no podría mantenerse si la propiedad estuviera tan desigual y polarizadamente distribuida, que unos pocos particulares pudieran desafiar la república y luchar con éxito contra la ciudadanía para imponer su concepción del bien público. Cuando la propiedad está muy desigualmente repartida, poco espacio hay, si alguno, para la libertad del resto, de los que están privados de ella.¹³

Podemos sintetizar la concepción republicana de la libertad de la siguiente forma. X es republicanamente libre si:

- a) tiene una existencia social autónoma y, en consecuencia, puede vivir por sus propios medios (normalmente su propiedad), con lo que no depende de otro particular;
- b) nadie puede interferir arbitrariamente (es decir, ilícitamente o ilegalmente) en el ámbito de existencia social autónoma de X (en su propiedad);

Con lo que:

- c) la república puede interferir lícitamente en el ámbito de existencia social autónoma de X, siempre que X esté en relación política de parigualdad con todos los demás ciudadanos libres de la república, con igual capacidad que ellos para gobernar y ser gobernado;
- d) cualquier interferencia (de un particular o del conjunto de la república) que dañe el ámbito de existencia social privada de X hasta hacerle perder su autonomía social, poniéndolo a merced de terceros, es ilícita;
- e) la república está obligada a interferir en el ámbito de existencia social privada de X, si este capacita a X para disputar con posibilidades de éxito a la república el derecho de esta a definir el bien público. Es decir, la república debe garantizar a toda la ciudadanía la libertad republicana.

Finalmente:

- f) X está afianzado en su libertad cívico-política por un núcleo duro —más o menos grande— de derechos *constitutivos* (no puramente instrumentales) que nadie puede arrebatarse, ni puede él mismo alienar (vender o donar) a voluntad, sin perder su condición de ciudadano libre.¹⁴

Para la tradición republicana, el conjunto de oportunidades de X está claramente delimitado por aquellas propiedades que posibilitan que disponga de una existencia social autónoma. No se trata de un conjunto de oportunidades cualquiera, sino de este en concreto. La ciudadanía plena no es posible sin independencia material o sin un «control» sobre el propio conjunto de oportunidades así concretado. La tradición republicana considera que la libertad política y el ejercicio de la ciudadanía son incompatibles con las relaciones de dominación mediante las cuales los propietarios y ricos ejercen *dominium* sobre aquellos que, por no ser completamente libres, están sujetos a todo tipo de interferencias; ya sea en el ámbito de la vida doméstica o en el de las relaciones jurídicas propias de la vida civil como los contratos de trabajo o de compra y venta de bienes materiales.

En lo adelante, las concepciones en común de republicanos democráticos y oligárquicos toman caminos distintos. Para los primeros, de lo que se trata es de diseñar mecanismos que hagan posible esta libertad, esta existencia material para toda la ciudadanía y la población. En cambio, los republicanos oligárquicos trataron siempre de excluir de la vida política activa a los que no eran *sui iuris*. Kant, por ejemplo, era de la opinión de que los que son puestos bajo la tutela de otros

individuos no poseen independencia civil. No la poseen los menores de edad, las mujeres y los sirvientes, porque no pueden conservar por sí mismos su existencia en cuanto a sustento y protección; tampoco los jornaleros, ni todos aquellos que no pueden poner públicamente en venta el producto de su trabajo y dependen de contratos o arreglos meramente privados de esclavitud temporaria, que brotan de la voluntad unilateral del *sui iuris*.¹⁵

En la tradición republicana, la independencia que confiere la propiedad no es un asunto de mero interés propio privado. Es, por el contrario, de la mayor importancia política, tanto para el ejercicio de la libertad como para la realización del autogobierno republicano, pues tener una base material asegurada es indispensable para la propia independencia y competencia políticas.

La virtud y la neutralidad republicanas

Son frecuentes los análisis en los que se asegura que el republicanismo está comprometido con la virtud de los ciudadanos, lo que lo convierte en una tradición moralmente perfeccionista, razón por la cual resulta incompatible con un Estado que sea neutral con respecto a las distintas concepciones del bien. Por consiguiente, se sigue asegurando en esta habitual secuencia que el republicanismo es una doctrina políticamente sectaria y discordante con la tolerancia entre las distintas concepciones del bien.

Empezaré por la virtud. La tradición histórica republicana no se ha planteado nunca esta cuestión de forma a-institucional, o sea, como un problema de mera psicología moral. Ya desde Aristóteles, toda referencia a la virtud ha ido acompañada de consideraciones institucionales y relativas a las bases sociales y materiales que la hacen (o no) posible. La virtud tiene, evidentemente, una dimensión psicológico-moral, pero el republicanismo siempre ha acompañado el análisis de esta dimensión con la afirmación de que solo sobre el suelo de una existencia sociomaterial, aquella puede brotar. Aristóteles niega que el pobre libre tenga una base autónoma de existencia, pues no dispone de propiedad. Esta carencia impide que pueda ser libre y, por esa razón, él defiende que los pobres libres sean privados de los derechos políticos. La tradición republicana sostiene que cuando la ciudadanía tiene garantizada —por la república— una base material para su existencia social autónoma, puede desarrollar una capacidad para autogobernarse en su vida privada. Y, además, tal garantía posibilita que los individuos desarrollen una capacidad para la actividad pública. Claro que esta base material también puede empujar a algunos ciudadanos a atiborrarse de cerveza y de comida colesterólica mientras ven los programas televisivos más infames. Los defensores del republicanismo no niegan esta eventualidad; lo que afirman es que dicha base material da la posibilidad (en mucho mayor grado que

La renta básica es un ingreso monetario pagado por el Estado a cada miembro de pleno derecho de la sociedad o residente, sin tomar en consideración si es rico o pobre, o dicho de otra forma, independientemente de cuáles puedan ser las otras posibles fuentes de renta, y sin importar con quien conviva.

la situación en la que viven quienes carecen de ella) de desarrollar la virtud cívica, que no es otra cosa —repito— que la capacidad para autogobernarse en la vida privada y, de ahí, llegar a la vida pública ejerciendo plenamente su condición de ciudadanos, o sea, de individuos materialmente independientes.

Sigamos ahora con la neutralidad del Estado. Académicamente, por ello se entiende que este no tome partido por ninguna concepción de la vida buena, las cuales deben quedar circunscritas a la elección personal. Se admite que las teorías liberales de la justicia son neutrales respecto a las distintas visiones puntuales de la vida buena. Según Van Parijs, lo que tienen las teorías académicas liberales de la justicia es «una concepción que prohíbe toda jerarquía de las diversas concepciones de la vida buena que puedan encontrarse en la sociedad».¹⁶ Este rasgo distintivo es un lugar más o menos común, pero no dice gran cosa. Las teorías de la justicia que optan por la defensa y la recompensa de una concepción determinada de la vida buena son perfeccionistas. O, dicho con otras palabras, «un Estado se define como “neutral” en la medida en que no se inmiscuye, por ningún medio, en la esfera privada de los individuos, esto es, en la (mal) llamada¹⁷ “sociedad civil”».¹⁸ Así está establecido en las discusiones académicas. Para la tradición histórica republicana el punto realmente interesante es otro. Según el republicanismo, no hay duda de que el Estado debe mantenerse respetuoso con respecto a las distintas concepciones de la buena vida que puedan abrazar los ciudadanos. «[L]a tesis de la neutralidad del Estado es un invento característicamente republicano, al menos tan viejo como Pericles».¹⁹ De hecho, al republicanismo histórico le ha interesado algo, a mi entender, mucho más sugestivo y amplio: la «obligatoria» interferencia abierta por parte del Estado para destruir (o limitar) la base económica e institucional de personas, empresas o cualquier otra agrupación particular que amenace con disputar con éxito al Estado republicano su derecho a determinar lo que es de pública utilidad.

Imaginemos un poder privado tan desarrollado que pueda permitirse imponer su voluntad (su concepción del bien privado) al Estado. Ello comportará que la neutralidad de este quede arrasada *de facto* y, a su vez, que una gran parte de la población, dependiendo obviamente de cada caso, quede afectada por esta concepción del bien privado. La concepción republicana de la neutralidad del Estado apunta, precisamente, a la necesidad de que este intervenga para evitar esta imposición y para preservar la libertad de la ciudadanía toda.²⁰ Pueden ponerse tres ejemplos que dejan bien claro el punto que estoy sosteniendo. Los dos primeros son de actuación

republicana positiva y provienen de la primera mitad del siglo xx: «la República de Weimar luchaba por la neutralidad del Estado cuando peleó —y sucumbió— contra los grandes *Kartells* de la industria privada alemana que financiaron la subida de Hitler al poder; la República norteamericana luchó —sin éxito— por la neutralidad del Estado cuando trató de someter, con la ley antimonopolios de 1937, a lo que Roosevelt llamaba los “monarcas económicos”; etc.».²¹ El tercer ejemplo, de rabiosa actualidad, se contrapone a los anteriores: el saqueo a la gran mayoría de la población por parte de los grandes grupos de especuladores y financieros. En palabras del gran economista Michael Hudson: «para que pueda gobernar el capital financiero primero deben saquearse a fondo las economías».²² Resulta aterrador para la libertad de millones de personas cómo los grupos de banqueros y especuladores (bajo el eufemismo de los «mercados») han impuesto a los gobiernos elegidos por sufragio universal su concepción del bien privado. Es decir, chantajeándolos y presionándolos para obligarlos a imponer tremendos ataques a las condiciones de vida y trabajo de las clases trabajadoras, bajo el pretexto de que el déficit público es insostenible. Y siendo estas medidas servilmente aceptadas y aplicadas por dichos gobiernos, con particular celeridad por el del Reino de España a partir de mayo de 2010, sean dichas de pasada.

El problema de la neutralidad del Estado, para la tradición republicana, no tiene que ver con la pregunta relativa a si se debe respetar una concepción de la buena vida que, por ejemplo, asocie el bien a la consagración de la lectura repetida de las obras de H.P. Lovecraft o de Edgar Allan Poe combinada con la audición casi ininterrumpida de las composiciones de John Lennon o de Nikolai Andreyevich Rimsky-Korsakov, o a si tal concepción debe ser respetada por el Estado o no. Que la debe respetar, por supuesto. El problema es si, por ejemplo, la existencia material de una persona o de un buen grupo de ellas debe depender de los planes de inversión de una transnacional o de un poderoso grupo de especuladores. O si los recursos energéticos de países enteros deben estar a disposición de los consejos de administración de algunas grandes empresas. O si los dogmas de algunas iglesias pueden llevar a la expropiación de la existencia material de determinadas personas. En estos casos, nos hallamos ante planes de vida —ante nociones de la vida buena— que tiene la facultad de erosionar la base material de terceros, por lo que atentan a su libertad. Un Estado republicanamente neutral debe imposibilitar que se den este tipo de situaciones.

¿Cómo la concepción republicana de la libertad puede justificar la propuesta de la renta básica?

La independencia, la existencia material, la base autónoma, conferidas por la propiedad —expresiones aquí perfectamente permutables—, son condiciones indispensables para el ejercicio de la libertad. De ahí la idea sugerida por parte de los defensores republicanos de la renta básica: «universalizar la propiedad». Ello debe entenderse de forma metafórica. Nadie piensa en serio en repartir la propiedad de un país dado, o del mundo, entre sus habitantes; el hecho debe ser entendido aquí de forma equivalente a garantizar a todos la existencia material.²³

La instauración de una renta básica de una cantidad igual o superior al umbral de la pobreza correspondiente a la zona donde se implantase, supondría una independencia socioeconómica, una base autónoma de existencia mucho mayor que la actual para buena parte de la ciudadanía, sobre todo para aquellos sectores más vulnerables y dominados en las sociedades de hoy (buena parte de los trabajadores asalariados, pobres en general, parados, mujeres, etc.). En definitiva, la introducción de una renta básica haría que la libertad republicana, para algunos grupos de vulnerabilidad, viese ensanchadas sus posibilidades. Por grupo de vulnerabilidad se entiende aquí aquel conjunto de individuos susceptibles de interferencia arbitraria en su existencia social por parte de otros grupos o de alguna persona en particular.

En primer lugar, me referiré a este gran y heterogéneo grupo de vulnerabilidad social que forman las mujeres. Una renta básica le conferiría a una buena parte de este una independencia económica de la que actualmente no dispone.²⁴ Si bien tal contribución, por definición, es independiente de la que en trabajo se pueda realizar, es necesario señalar que, pese a que no recibe ninguna remuneración monetaria a cambio, la mayoría de las mujeres trabaja.²⁵

Presento a continuación algunas de las razones que avalan republicánicamente la renta básica en relación con las mujeres:

- a) La renta básica da una respuesta contundente a la necesidad de que la política social se adapte a los cambios en los modos de convivencia, en especial al incremento de familias monoparentales encabezadas por mujeres.
- b) Al constituir una asignación individual, mejoraría la situación económica de muchas mujeres casadas con hombres o que viven en pareja de otro sexo,²⁶ sobre todo la de aquellas que se hallan en los estratos más empobrecidos de la sociedad. En efecto, buena parte de los subsidios condicionados existentes tiene como unidad de asignación la familia. Por lo general, el receptor y administrador se ubica a la cabeza —los hombres, mayoritariamente—, de forma que a las personas que ocupan la posición más débil —casi

todas mujeres— se les priva del acceso y del control del uso de tales ingresos. Al decir de Carole Pateman: «Una renta básica es importante para el feminismo y la democratización precisamente porque está pagada no a los hogares sino a los *individuos como ciudadanos*».²⁷

- c) La independencia económica que la renta básica posibilitaría puede volverla una suerte de «contrapoder» doméstico capaz de modificar las relaciones de dominación entre sexos y de incrementar la fuerza de negociación de muchas mujeres dentro del hogar, sobre todo la de aquellas que dependen del marido o que perciben ingresos muy bajos por estar empleadas de modo discontinuo o a tiempo parcial.
- d) Como muchas autoras feministas han mostrado a lo largo de las últimas décadas, el sistema de seguridad social de los países ricos fue erigido asumiendo que las mujeres eran económico-dependientes de sus hombres. Lo que implicaba que los beneficios conseguidos de la seguridad social lo eran por las contribuciones de sus maridos, no por su condición de ciudadanas. En un contexto de creciente cuestionamiento del estereotipo *male breadwinner*, no resulta caprichoso suponer que las elecciones sobre el trabajo doméstico podrían ser tomadas de un modo mucho más consensuado de lo que mayoritariamente lo es hoy.

Puede hacerse una reflexión, sugerida por Carole Pateman, de mayor envergadura sobre el papel de la renta básica para favorecer republicánicamente la existencia material de las mujeres. Muchos de los problemas relacionados con la cuestión de la reciprocidad en la filosofía política de los últimos años solo hacen referencia a las actividades vinculadas directamente con el trabajo remunerado. ¿Es violada la reciprocidad cuando una persona recibe una asignación incondicional,²⁸ la renta básica en nuestro caso, incluso cuando está en perfectas condiciones para trabajar y recibir una remuneración por ello, y no quiere hacerlo, con lo que incurre clamorosamente en el caso del gorrón (*free-rider*)? Pateman considera que esta es una manera muy limitada de analizar el asunto, puesto que se enfoca considerando únicamente el trabajo con retribución monetaria. Queda ignorada, en cambio, la cuestión de la reciprocidad (y del *free-rider*) que se produce en un tipo de trabajo no remunerado, pero muy amplio y que casi siempre desempeñan las mujeres: el doméstico. Y esto, a mi entender, enlaza con un problema de mayor envergadura, motivo de atención por parte del republicanismo democrático: la situación de dependencia por la que históricamente, incluso después de la abolición de las leyes del Antiguo régimen, las mujeres han estado sujetas a los hombres.

En segundo lugar, voy a referirme a lo que de interés tiene para el republicanismo la instauración de una renta básica para la clase trabajadora, otro de los grupos de vulnerabilidad a los que me refería antes.

Empecemos por un punto en especial interesante y que han estudiado algunos autores: la desmercantilización

de la fuerza de trabajo y el poder de negociación de los trabajadores que una renta básica comportaría.²⁹ En las economías capitalistas, las personas que no disponen de la propiedad de tierras o de medios de producción deben vender su fuerza de trabajo en el mercado laboral a uno que sí disponga de ellos, llamado empleador, para adquirir lo que permitirá su subsistencia. Esta situación ha recibido el nombre de «mercantilización de la fuerza de trabajo», puesto que tal capacidad de trabajar es tratada como una mercancía. Los trabajadores pueden tener sus necesidades de subsistencia cubiertas fuera del mercado mediante algunos mecanismos de provisión social. En este caso, su fuerza de trabajo es desmercantilizada. Podemos así hablar de grados distintos de mercantilización (y del fenómeno contrario) de la fuerza de trabajo. La renta básica tendría un efecto importante como herramienta para la desmercantilización de la fuerza de trabajo, siempre que fuera al menos de una cantidad que permitiera «la libertad de no ser empleado».³⁰

Pero tal prebenda tendría también otro interesante efecto sobre la clase trabajadora que, desde la perspectiva republicana, resulta particularmente atrayente: el aumento del poder de negociación que lograrían los miembros de la clase trabajadora frente al empresario o empleador. Dicha garantía impediría que los trabajadores se viesan impelidos a aceptar una oferta de trabajo de cualquier condición. Desde el momento en que su salida del mercado de trabajo resultara practicable, supondría una posición negociadora (o de resistencia, como a veces se ha llamado) mucho mayor que la que los trabajadores poseen ahora. No es lo mismo llevar las negociaciones laborales al límite de la ruptura cuando se cuenta, como es el caso de los empresarios, con la posibilidad real de remplazar a los empleados contendientes por maquinaria o por trabajadores actualmente en paro —los que engrosan las filas del otrora llamado «ejército industrial de reserva»—,³¹ que hacerlo a sabiendas de que la subsistencia depende de forma directa, y prácticamente exclusiva, de las retribuciones obtenidas de los individuos sentados en el otro lado de la mesa de negociación, como les ocurre a los trabajadores. La relación laboral bajo el capitalismo es claramente asimétrica. Una renta básica haría practicable no solo la posibilidad de negarse de manera efectiva y convincente a aceptar situaciones no deseadas por parte de muchos trabajadores, sino también plantearse formas alternativas de organización del trabajo que permitan aspirar a grados de realización personal más elevados.

Además, la renta básica supondría, en caso de huelga, una especie de caja de resistencia incondicional e inagotable cuyos efectos para el fortalecimiento del poder de negociación de los trabajadores son fáciles de discernir. En la actualidad, dependiendo de los días de huelga, los salarios pueden llegar a reducirse de forma difícilmente soportable si, como suele ocurrir para la inmensa mayoría de la clase trabajadora, no se dispone de otros recursos.

Al fin y al cabo, la propuesta de la renta básica es una opción de política económica. Muy diferente a la que se viene practicando a lo largo de las últimas cuatro décadas y, en especial, a partir del estallido de la crisis económica en el año 2007. Y más aún desde las medidas que a partir de mayo de 2010 se pusieron en marcha por parte de muchos gobiernos, entre ellos el del Reino de España. Entre estas medidas de política económica practicada en los últimos cuarenta años podemos enumerar: rebajar los impuestos de los más ricos; facilitar legalmente a las empresas el despido de los trabajadores así como contratarlos de forma más barata; permitir las operaciones económicas altamente especulativas; distribuir la renta de los más pobres a los más ricos; permitir la existencia de los paraísos fiscales; recortar el gasto público dedicado a sanidad y educación; entre otras. La opción por la renta básica es una de política económica de todo punto diferente, por concepto y por orientación social, a las anteriores.³²

Notas

1. Que la renta básica la perciba toda la población no debe confundirse con el hecho de que, según los modelos más interesantes de financiación que se han propuesto a lo largo de los últimos años, los ricos pierden dinero y los más pobres ganan. Véase cómo se concretaría un modelo de financiación de esta forma en J. Arcarons, «La financiación de la renta básica», en David Casassas y Daniel Raventós, eds., *La renta básica en la era de las grandes desigualdades*, Montesinos, Barcelona, 2011; y Daniel Raventós, *Las condiciones materiales de la libertad*, El Viejo Topo, Barcelona, 2007.
2. Antoni Domènech, «Dominación, derecho, propiedad y economía política popular. Un ejercicio de historia de los conceptos», *Sin Permiso*, Mataró, 2009, p. 7, disponible en www.sinpermiso.info.
3. Véase Jordi Mundó, «Locke y Aristóteles. Isomorfismos en la tradición filosófico-política republicana», en María J. Bertomeu y A. Velasco, eds., *La vigencia del republicanismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, DF, 2006; David Casassas, *La ciudad en llamas. La vigencia del republicanismo comercial de Adam Smith*, Montesinos, Barcelona, 2010; María J. Bertomeu, «Las raíces republicanas del mundo moderno: en torno a Kant», en María J. Bertomeu, Antoni Domènech y A. de Francisco, eds., *Republicanism and democracia*, Miño y Dávila Editores, Buenos Aires, 2005; Daniel Raventós, ob. cit.
4. Un análisis muy documentado puede leerse en Antoni Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, Crítica, Barcelona, 2004. «Soy antidemócrata, porque soy liberal», dirá el poeta Arnold Matthew (1822-1888), citado en Antoni Domènech, «Azarasos élites bajo palabra de honor», *Sin Permiso*, n. 1, Mataró, 2006, p. 270, disponible en www.sinpermiso.info.
5. Para un repaso de cómo distintas teorías liberales académicas justifican la renta básica, véase Daniel Raventós, ob. cit.
6. Philippe van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Seuil, París, 1991, p. 244.
7. Nombres que se han asociado al republicanismo antiguo son, en la versión democrático-plebeya, los de Efilates (?-461 a.n.e.), Pericles (495-429 a.n.e.), Protágoras (485-411 a.n.e.) o Demócrito (470/460-370/360 a.n.e.); en la antidemocrática, los de Aristóteles (384-322 a.n.e.) o Cicerón (106-43 a.n.e.). Estas dos grandes variantes aparecen también en el mundo moderno. Para una ampliación de este punto,

véase Antoni Domènech y Daniel Raventós, «Propiedad y libertad republicana: una aproximación institucional a la renta básica», *Sin Permiso*, n. 4, Mataró, 2008, pp. 193-9.

8. Nombres que deben relacionarse con el renacimiento moderno del republicanismo son, entre otros, los de Marsiglio de Padua (? -1342), Maquiavelo (1469-1527), Montesquieu (1689-1755), John Locke (1632-1704), Juan Jacobo Rousseau (1712-1778), Emmanuel Kant (1724-1804), Adam Smith (1723-1790), Thomas Jefferson (1743-1826), James Madison (1751-1836), Maximiliano Robespierre (1758-1794) y Carlos Marx (1818-1883).

9. De forma clara para Aristóteles, *Pol.*, 1279b 39 - 1280a 1-3; 1291b 8-13. Véase Antoni Domènech, *El eclipse...*, ob. cit., pp. 53-8, y Daniel Raventós, ob. cit., pp. 63-8.

10. Antoni Domènech, *El eclipse...*, ob. cit.

11. Debido, entre otros, a Quentin Skinner, John G. A. Pocock y, quizás especialmente, a Philip Pettit,

12. De ahí la gran importancia de la instauración en la democracia ática postefáltica del *misthón* o salario público, la remuneración de los cargos electos.

13. Para una ampliación de ese punto, véase María J. Bertomeu, *Republicanism y propiedad*, El Viejo Topo, Barcelona, 2005, p. 207.

14. María J. Bertomeu y Antoni Domènech, «El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico (Nota sobre método y substancia normativa en el debate republicano)», *Isegoría*, n. 33, Madrid, 2005, pp. 51-75.

15. Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989.

16. Philippe van Parijs, ob. cit., p. 244.

17. Mal llamada «sociedad civil» porque para el republicanismo, esta es propiamente la asociación de ciudadanos libres e iguales (iguales porque son recíprocamente libres). «La distinción entre lo civil y lo político, aunque tiene un interesante antecedente en Montesquieu, no se convierte en un lugar común hasta el siglo XIX, con la eclosión del liberalismo antirrepublicano y antidemocrático». Antoni Domènech, «Dominación, derecho, propiedad...», ob. cit., p. 7.

18. David Casassas, ob. cit., p. 131.

19. María J. Bertomeu y Antoni Domènech, ob. cit.

20. Compárese la concepción republicana de la libertad con la de la novelista ultraliberal Ayn Rand: «La libertad, en un contexto político, significa libertad frente al gobierno, frente a [su] coerción. No significa libertad frente al terrateniente, o libertad frente al empresario, o libertad frente a las leyes de la naturaleza, que distan de proporcionar a los hombres una prosperidad automática; significa libertad frente al poder coercitivo del Estado, ¡y nada más!» (*Capitalism: The Unknown Ideal*, Signet, Nueva York, 1967, p. 192).

21. María J. Bertomeu y Antoni Domènech, ob. cit.

22. Michael Hudson, «El pueblo contra los banqueros. Hoy Grecia, mañana Estados Unidos», *Sin Permiso*, 2010, disponible en www.sinpermiso.info/textos/php?=3327.

23. David Casassas y Daniel Raventós, «Propiedad y libertad republicana: la renta básica como derecho de existencia para el mundo contemporáneo», *Sin Permiso*, n. 2, Mataró, 2007, pp. 35-69.

24. Hermione Parker, *Citizen's Income and Women*, BIRG Discussion Paper 2, Londres, 1993; Ingrid Robeyns, «An Income of One's Own», *Gender and Development*, n. 9, Oxford, 2001, pp. 82-9; «Introduction: Revisiting the Feminism and Basic Income Debate», *Basic Income Studies*, v. 3, n. 3, Berlín, 2008; María J. Añón y Pablo Miravet, «El derecho a un ingreso y la cuestión social de las mujeres europeas», en J. Martínez Ridaury y Mariano J. Aznar, coords., *Discriminación y diferencia*, Tirant lo Blanc, Valencia, 2004; Carole

Pateman, «Freedom and Democratization: Why Basic Income is to be Preferred to Basic Capital», en Keith Dowding, J. de Wispelaere y Stuart White, eds., *The Ethics of Stakeholding*, Palgrave, Basingstoke, 2003; «Democratizing Citizenship: Some Advantages of a Basic Income», en Bruce Ackerman, A. Alstott y Philippe van Parijs, eds., *Redesigning Distribution*, Verso, Londres-Nueva York, 2006; Xarxa Renda Bàsica, *Preguntes i respostes sobre la renda bàsica*, XRB-RRB, Barcelona, 2006; Laura Bambrick, «Wollstonecraft's Dilemma: Is a Citizen's Income the Answer?», *Citizen's Income Newsletter*, n. 2, Londres, 2006, pp. 3-10.

25. Existen tres tipos de trabajo: con remuneración, doméstico y voluntario.

26. En caso de mujeres casadas o que viven en pareja con otras mujeres, el razonamiento no sería exactamente el mismo, como resulta obvio.

27. Carole Pateman, «Democratizing Citizenship...», ob. cit., p. 115. (Énfasis en el original).

28. Como sugiere S. White, *The Civic Minimum*, Clarendon Press, Oxford, 2003; «Fair reciprocity and basic income», en Andrew Reeve y Andrew Williams, eds., *Real Libertarianism Assessed: Political Theory after Van Parijs*, Palgrave Macmillan, Houndmills, 2003; «The Republican Case for Basic Income: A Plea for Difficulty», *Basic Income Studies*, v. 2, n. 2, Berlín, 2007.

29. Entre otros, Daniel Raventós, ob. cit.; «Democratizing Citizenship...», ob. cit.; Erick O. Wright, «Basic Income as a Socialist Project», *Basic Income Studies*, v. 1, n. 1, Berlín, 2006; Philippe van Parijs, «Basic Income versus Stakeholder Grants: Some Afterthoughts on How Best to Redesign Distribution», en Bruce Ackerman, Anne Alstott y Philippe van Parijs, eds., *Redesigning Distribution*, Verso, Londres-Nueva York, 2006; Xarxa Renda Bàsica, ob. cit.; Antoni Domènech y Daniel Raventós, «La renta básica de ciudadanía y las poblaciones trabajadoras del primer mundo», *Le Monde diplomatique*, Madrid, n. 105, 2004; Daniel Raventós y David Casassas, «La renta básica y el poder de negociación de "los que viven con permiso de otros"», *Revista Internacional de Sociología*, n. 34, Córdoba, 2003, pp. 187-201; Daniel Raventós, «Detrás de la desigualdad hay un problema de libertad o los que viven con permiso de otros», *El valor de la palabra-Hitzaren Bailoa*, n. 2, Bilbao, 2002, pp. 78-102; David Casassas y Germán Loewe, «Renta básica y fuerza negociadora de los trabajadores», en Daniel Raventós, coord., *La Renta Básica. Por una ciudadanía más libre, más igualitaria y más fraterna*, Ariel, Barcelona, 2001.

30. Carole Pateman, «Democratizing Citizenship...», ob. cit., p. 104.

31. Un ejército de trabajadores cada vez más numeroso desde que en agosto de 2007 estalló la crisis económica de la que no habíamos salido a mediados de 2011, ni hay perspectivas de salir a corto plazo. En R. lo Vuolo, Daniel Raventós y P. Yanes, «El Ingreso Ciudadano-Renta Básica ante la crisis económica y los ataques a los derechos sociales y laborales» (*Sin Permiso*, 2010, disponible en www.sinpermiso.info/textos/php?=3550) se aborda el papel de una renta básica en una situación de crisis económica como la actual.

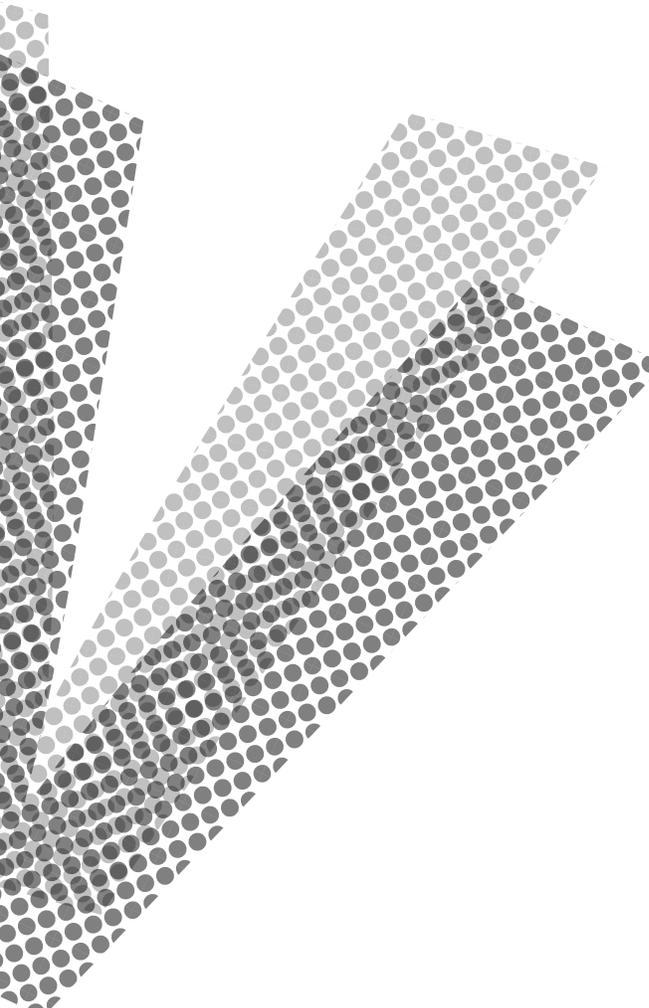
32. Este texto, con leves modificaciones y actualizaciones, es un capítulo del libro de David Casassas y Daniel Raventós, eds., *La renta básica en la era de las grandes desigualdades*, Montesinos, Barcelona, 2011.

©TEMAS, 2012

Visiones sobre el socialismo que guían los cambios actuales en Cuba

Camila Piñeiro Harnecker

Profesora, investigadora y consultora de empresas.
Centro de Estudios de la Economía Cubana (CEEC).



La forma que tome el nuevo modelo cubano dependerá de la influencia relativa de maneras diferentes de entender el socialismo y visualizar el futuro de Cuba. Aunque estas posiciones o corrientes de pensamiento, por lo general, coinciden en que el principal objetivo a largo plazo debe ser una sociedad más justa y liberada de las dificultades económicas que hoy enfrentamos, difieren notablemente en su manera de entender la justicia y la libertad, y, por lo tanto, el socialismo. Comparten en gran medida el diagnóstico sintomático de la situación actual, pero identifican distintas causas de fondo y soluciones para esos problemas. Asimismo, tienden a establecer disímiles metas a corto y mediano plazo, y, más importante aún, a proponer diversos medios para alcanzar esos objetivos, por lo que —aunque no siempre se reconoce— nos conducen hacia diferentes estadios.

Este trabajo identifica las tres principales posiciones o visiones del socialismo en Cuba que están influyendo en los cambios actuales: la estatista, la economicista y la autogestionaria. Estas no son más que herramientas de análisis para caracterizar a grandes rasgos los enfoques existentes en la Isla sobre lo que es necesario para salvar el proyecto socialista cubano.¹ El único propósito de su uso es señalar las ideas que más los identifican, pues en realidad aun las personas que pueden caracterizarse más claramente por una de las posiciones, comparten algunos puntos con las otras. Los contrastes de las tres corrientes de pensamiento pueden observarse cuando se analizan los objetivos que persiguen sus visiones de socialismo. Ello se refleja en los problemas fundamentales que identifican en la sociedad cubana de hoy y en las soluciones que

proponen, al evidenciar sus disímiles estrategias para la construcción socialista.²

Las observaciones expuestas aquí se basan en el análisis desprejuiciado del discurso público —declaraciones oficiales, debates formales e informales, afirmaciones en medios de comunicación— y publicaciones —académicas, periodísticas— de cubanos en los últimos años. El objetivo de este trabajo es contribuir al debate esclareciendo las posiciones más importantes, para así facilitar consensos sobre cuestiones tan centrales como cuáles son los objetivos de los cambios que se están experimentando y qué medios son más efectivos para lograrlos.

Visiones que emergen de varias corrientes de pensamiento

Estatistas: Perfeccionemos el socialismo de Estado

El principal objetivo del socialismo para los estatistas es un Estado representativo bien administrado, que controle la sociedad. Su énfasis está en lograr un Estado fuerte; no uno más grande, sino uno que funcione correctamente y asegure que los subordinados cumplan con las tareas asignadas. Los representantes de esta corriente hacen hincapié en que el cubano es un Estado distinto del de los países capitalistas: que es «socialista» porque responde a los intereses de los trabajadores y no a los de los capitalistas.

Según los estatistas, la forma más adecuada para proporcionar los bienes y servicios que todos los ciudadanos necesitan para satisfacer sus necesidades básicas es un Estado centralizado a través de una estructura vertical. Para ellos, la coordinación horizontal de actores autónomos, individuales o colectivos, no es posible y genera caos. Aunque, ante las deficiencias de la planificación autoritaria, algunos han aceptado cierta presencia de las relaciones de mercado como algo inevitable. Las organizaciones autónomas —sobre todo las gestionadas democráticamente— generan conflictos y promueven la desintegración social. Según esta vertiente del socialismo, los ciudadanos no están preparados para administrar sus propios asuntos, y si se les da la oportunidad de participar en la toma de decisiones únicamente tendrán en cuenta sus intereses individuales estrechos y cortoplacistas, lo que resultaría en ineficiencia económica y desintegración social.

Al centro de los cambios propuestos por los estatistas está llevar el control y la disciplina a la sociedad cubana y en particular a la economía. La reducción del déficit fiscal y comercial parece ser la prioridad número uno. Esto se ha traducido en la tendencia a imponer impuestos demasiado altos, tanto para las empresas estatales como no estatales, y a reducir gastos mediante el recorte de servicios sociales o el cierre de empresas sin considerar si las comunidades afectadas y los colectivos

de trabajadores pueden asumir su gestión y, por lo tanto, disminuir su necesidad de subvenciones.³

Esta corriente de pensamiento no considera necesario hacer cambios profundos: con mayor control y exigencia por los directivos y el Partido,⁴ junto con cierta descentralización y consulta con las masas, las instituciones actuales pueden funcionar adecuadamente; sobre todo si el Estado se descarga de la gestión de pequeñas y medianas empresas y los gobiernos locales tienen sus propios recursos para resolver problemas en sus territorios. En su opinión, si los salarios estatales pudieran satisfacer las necesidades básicas, la mayoría de los problemas estarían resueltos.⁵ Repiten el llamado del presidente Raúl Castro de «cambiar los métodos de trabajo», pero no incluyen en ello permitir a las instituciones ser más autónomas y democráticas, y ni siquiera establecer niveles mínimos de transparencia que posibiliten hacer público el presupuesto de los gobiernos locales y las empresas estatales.⁶

Según los estatistas, los principales problemas de la sociedad cubana son la indisciplina y la falta de exigencia por los administradores, funcionarios de ministerios y miembros del Partido. Ello ha resultado en bajos niveles de productividad y calidad, descontrol y desorganización, lo que ha permitido que el desvío de recursos del Estado se haya hecho natural y que se haya expandido la corrupción. Ciertamente, el control, la disciplina y, más aún, la sistematicidad son realmente necesarios para que cualquier proyecto tenga éxito, y estas prácticas no han sido comunes en los trabajadores y administradores cubanos durante décadas.

Sin embargo, aunque las tres posiciones coinciden en lo dañino que es el descontrol en las instituciones estatales, difieren en cuáles son sus causas de fondo, así como en el tipo de métodos de control que consideran eficaz y justo y, por lo tanto, que debería ser implementado. Los estatistas insisten en el carácter cultural del problema, que podría ser resuelto con educación por medios tradicionales directos o indirectos. Un «cambio de mentalidad» es presentado como la solución de fondo sin precisar cómo se va a llevar a cabo. Mientras que los economicistas señalan como causa del problema los bajos salarios y proponen instaurar incentivos materiales adecuados; para los autogestionarios se trata de la forma en que las instituciones cubanas están organizadas, y proponen establecer modelos de gestión con relaciones sociales menos alienantes que permitan el sentido de pertenencia y liberen las capacidades creativas de las personas.⁷

Es decir, la solución para los estatistas es un mayor control y supervisión en la estructura vertical, y algo —tan poco como sea posible— de autonomía para los administradores.⁸ Se piensa solo en órganos de control externo al grupo que debe ser supervisado, como los directivos sobre los trabajadores, o la recién creada Contraloría General de la República sobre los directivos. Parece no reconocerse los límites de la

supervisión externa y vertical, ni las ventajas del control interno o autosupervisión por parte de los colectivos —de trabajadores o comunidades— que realmente se ven como dueños, y del control social de las personas sobre sus superiores mediante una real rendición de cuentas —transparente, directa y permanente— en las instituciones públicas.

Sería un error suponer que la mayoría de los funcionarios del aparato estatal se identifica con la posición estatista. En todos los niveles del Estado cubano hay quienes están realmente interesados en reducir la intervención de este en la vida de las personas;⁹ se acercan más a las tendencias economicista o autogestionaria, en dependencia de su experiencia de vida y su exposición a ideas alternativas. Sin embargo, el estatismo tiene una buena representación en los administradores y funcionarios estatales de nivel medio que temen perder sus puestos de trabajo y por tanto su vida profesional (estatus, reconocimiento social) y/o su capacidad de beneficiarse del Estado a través de la corrupción.

Esta posición es además respaldada por muchos cubanos que, cansados de burócratas incompetentes, quieren que regrese el orden. También por aquellos preocupados por el descontrol social de las últimas décadas que se manifiesta en comportamientos antisociales dañinos económica y culturalmente. Algunos cubanos rechazan cambios más sustanciales por temor a perder los logros sociales de la Revolución. Además, hay unos cuantos intelectuales educados en el marxismo de tipo soviético que se oponen a cualquier tipo de descentralización y a la apertura a organizaciones que no estén directa y estrechamente controladas por el Estado, tanto privadas como colectivas. Aunque se podría pensar que los oficiales de las Fuerzas Armadas están más cerca del estatismo, algunos —en especial, gerentes de empresas militares— consideran la posición economicista como más pragmática, mientras que otros entienden las ventajas de la participación y los riesgos de promover lo privado y el mercado para la cohesión social.

Economicistas: el socialismo de mercado es el único camino factible

De acuerdo con los economicistas, el objetivo principal del socialismo debe ser el desarrollo de las fuerzas productivas, entendidas como la capacidad tecnológica para crear más riqueza material, es decir, crecimiento económico.¹⁰ El socialismo es entendido como redistribución de la riqueza; por lo tanto, los representantes de la corriente economicista sostienen que la construcción de este no es posible hasta que las fuerzas de producción se hayan desarrollado lo suficiente: si no hay riqueza no hay nada que distribuir.¹¹ De ahí que los actuales cambios en Cuba deban buscar, sobre todo, un mejor desempeño de la economía cubana con el fin de poner al país en una senda de desarrollo capaz de satisfacer

las necesidades materiales crecientes de la población. Además, argumentan que, con una redistribución efectiva de la riqueza, todas las instituciones y modelos de gestión eficientes y productivos son útiles para la construcción del socialismo: «no importa el color del gato mientras que cace ratones».¹²

Según los economicistas, la privatización y mercantilización son esenciales e imprescindibles para el desarrollo económico de cualquier sociedad, socialista o no; mientras que para los estatistas las empresas privadas y las relaciones de mercado son males riesgosos pero necesarios, que pueden ser domesticados por el Estado, y para los autogestionarios estos pueden ser superados gradualmente con la expansión de organizaciones alternativas que fusionen objetivos económicos y sociales.

Los economicistas identifican las principales causas del bajo rendimiento de la economía cubana en la centralización, el monopolio estatal del comercio y la producción de bienes y servicios, las restricciones blandas de presupuesto y la ausencia de incentivos materiales resultantes de la iniciativa privada y las relaciones de mercado. Aunque no siempre es reconocido públicamente, consideran que el modelo de gestión privada capitalista (empresa autónoma, autoritaria, guiada por intereses privados) es la forma más efectiva de dirigir una empresa, y que los mercados son la más eficaz de coordinar las actividades económicas. Asimismo, subrayan la importancia de la eficiencia y argumentan, con razón, que la ineficiencia del sector empresarial estatal, al hacer insostenible las conquistas sociales alcanzadas por la Revolución, afecta a todos los cubanos.

Según esta postura, para que los agentes económicos se comporten de manera óptima —es decir, para que los gerentes tomen las decisiones correctas y los trabajadores aumenten la productividad— son ineludibles, y en gran medida suficientes, los incentivos materiales y la «disciplina del mercado».¹³ Los productores y los consumidores deben sufrir las consecuencias de sus acciones en la forma de mayores/menores ingresos, incluso si no tienen control sobre sus propias opciones. Los economicistas están en contra de las relaciones paternalistas entre los cubanos y las instituciones del Estado, que han provocado que muchos esperen que sus problemas se los resuelvan otros. Pero los representantes de esta tendencia parecen olvidar que el papel del Estado —aun en una sociedad capitalista— es proteger a sus ciudadanos; no satisfacer directamente sus necesidades, sino asegurar que cuenten con las condiciones y capacidades para hacerlo, si fuera posible, por sí mismos.

Esta posición resta importancia a las preocupaciones de que la privatización y mercantilización resultarán en aumentos en la desigualdad, la marginación de grupos sociales, la explotación de los trabajadores asalariados, y el deterioro del medio ambiente. Tales inquietudes

En Cuba se define actualmente un nuevo camino para la nación. Se tratará de un socialismo estatista mejor organizado, uno de mercado, uno realmente democrático, o —más probablemente— una combinación de los tres.

sociales, se nos dice, deben dejarse para más adelante, y no interferir en el avance de los cambios. Las consecuencias colaterales de las reformas son naturales, y se pueden tomar algunas medidas para reducir las, arguyen los economicistas. Además, hacen un llamado a aceptar el hecho de que habrá «ganadores» y «perdedores» en función de sus capacidades de lidiar con las nuevas reglas del mercado.¹⁴ La justicia social parece ser una expresión incómoda. Para los economicistas, los objetivos sociales son demasiado abstractos, y será suficiente con un sistema de impuestos que controle la brecha de ingresos junto con legislaciones que proteja a los clientes, los trabajadores asalariados y el medio ambiente.

Buscando la manera de lograr un crecimiento económico acelerado, defienden la necesidad de insertar a Cuba en el mercado internacional y atraer la inversión extranjera. Insisten en el hecho innegable de que Cuba no puede prescindir de financiación externa, y apuntan hacia el éxito de China y Viet Nam en promover el crecimiento mediante la atracción de inversión extranjera directa. Pero no mencionan los efectos negativos de las reformas en esos países: la creciente desigualdad, el abuso de empresarios y gobiernos locales, el descontento social, la degradación ambiental y el vacío espiritual.

Influenciados por el pensamiento económico hegemónico neoclásico, los economicistas han aceptado muchos de sus reduccionismos y supuestos, así como su inclinación a ignorar las condiciones y demandas sociales, y a pasar por alto las ventajas de la asociación y la cooperación sobre la privatización y la competencia de mercado. Al rechazar el argumento marxista central de que el trabajo asalariado es una relación donde hay explotación, evitan llamar como lo que son a los cuentapropistas que contratan mano de obra: empresas privadas, porque ello les permite ignorar también los efectos sociales de este tipo de empresas.¹⁵ No teniendo en cuenta que las fallas de mercado no se deben a la falta de competencia, sino que son inherentes incluso a los mercados competitivos, esperan que una mayor competencia y una menor regulación solucionen el comportamiento cortoplacista, cuasi-cartel y antisocial que muchos cuentapropistas ya manifiestan.¹⁶

Esta tendencia tiende a desestimar los argumentos que apuntan a la complejidad del comportamiento humano y los componentes sociales de la individualidad que explican la eficacia y la viabilidad de las empresas gestionadas democráticamente. La democracia es buena, pero es un extra; no es realmente esencial para una sociedad mejor: los expertos deben ser los que tomen las decisiones. Las llamadas a utilizar otros instrumentos de realización humana además de los bienes materiales, como las relaciones armónicas con

los demás, el desarrollo profesional o el reconocimiento social, y las advertencias sobre los peligros del consumo irresponsable y compulsivo, les parecen retrógradas, opresivas a la libertad individual y, por tanto, limitadoras del avance de la economía cubana.

Al igual que con los estatistas, sería un error identificar como suscriptores de esta posición a todos los académicos o profesionales graduados de Economía o que ejercen ocupaciones afines. Hay economistas que no subvaloran las metas sociales porque reconocen la necesidad de mirar integralmente todo el sistema social y ver las actividades económicas como interdependientes y, por tanto, responsables de sus efectos sobre él.¹⁷ Por otra parte, el economicismo tiene un terreno fértil en los tecnócratas estatales y burócratas a cargo de diseñar nuevas políticas, pues es más fácil para ellos asumir que los agentes privados se van a auto-regular a través del funcionamiento de las leyes del mercado, y, por lo tanto, pueden pasar por alto las preocupaciones sociales. Los economicistas más fervientes seguramente son aquellos administradores de las empresas estatales que esperan que se les transfiera su gestión —saben que la propiedad legal, al menos inicialmente, seguirá en manos del Estado—¹⁸ para finalmente poder administrarlas según sus intereses, así como evitar todos los obstáculos y el sin sentido que el sistema de «planificación» actual significa para ellos. Más autonomía y menos control, menos seguridad laboral y solo participación formal de los trabajadores, les parece una situación casi perfecta.

Sin embargo, el economicismo no solo está presente entre los economistas, tecnócratas y directivos estatales. Muchos cubanos, expuestos a la idea de que los objetivos sociales son irreconciliables con la eficiencia y la sostenibilidad económica, así como a que el crecimiento económico de China y Viet Nam se basa en su amplia privatización y mercantilización, ven las propuestas economicistas como las únicas soluciones posibles a las deficiencias actuales de la economía cubana.

Autogestionarios: solo un socialismo democrático es verdadero y sustentable

Al igual que los estatistas —y a diferencia de los economicistas más puros— los autogestionarios defienden la necesidad de un orden social más justo y sustentable¹⁹ que el capitalismo. Sin embargo, prevén un camino diferente del «socialismo estatista» que ha marcado fuertemente la versión cubana y que los estatistas intentan renovar, y del «socialismo de mercado» que los economicistas presentan como el único factible. Los autogestionarios argumentan que no puede haber socialismo verdadero, sin solidaridad, sin igualdad

—no igualitarismo—, sin participación sustantiva de las personas en la toma de decisiones en todos los ámbitos de organización social —política, económica, cultural, etc. Para ellos, la esencia del socialismo es la autogestión o autogobierno por las personas en sus lugares de trabajo y sus comunidades y hasta el nivel nacional; y eventualmente hasta abarcar toda la familia humana. Es decir, socialismo es control social, de la sociedad, sobre el Estado, la economía, el sistema político y todas las instituciones sociales.²⁰

Inspirados en las conceptualizaciones del socialismo del siglo XXI, y reafirmando los ideales humanistas, emancipadores e igualitarios que han marcado la revolución cubana desde sus inicios,²¹ los autogestionarios sostienen que el objetivo del socialismo debe ser el desarrollo humano integral de todas las personas.²² Esta suprema felicidad, autorrealización, libertad plena puede lograrse, básicamente, permitiéndole a cada persona desarrollar todas sus capacidades mediante la participación activa en las actividades sociales cotidianas, sobre todo en la toma de decisiones que les afectan.²³ Construir el socialismo es, por tanto, democratizar o socializar los poderes; es liberar a los individuos de toda forma de opresión, subordinación, discriminación y exclusión que interfiera en la satisfacción de sus necesidades materiales y espirituales. Los autogestionarios buscan la emancipación tanto de un Estado opresivo, como de instituciones económicas no democráticas que no satisfacen las necesidades de las mayorías; como las empresas privadas y estatales convencionales, y los mercados o mecanismos de distribución verticales.²⁴

Para ellos, el objetivo del socialismo cubano no debe ser cubrir las necesidades materiales crecientes de sus ciudadanos, sino también establecer las condiciones que les permitan desarrollar plenamente sus capacidades como seres humanos y así satisfacer sus necesidades materiales y espirituales; y asumen que las primeras van a cambiar cuando la vida cotidiana sea más liberadora. Aunque las relaciones de trabajo asalariado y de mercado son también formas de opresión, la mayoría de los autogestionarios concuerda en que no deben ser prohibidas, y que la sociedad puede avanzar hacia su gradual superación o eliminación —no absoluta— haciendo que las empresas gestionadas democráticamente y las relaciones horizontales socializadas (o «mercados socializados»²⁵) sean más efectivas y atractivas.²⁶

El principal problema del socialismo cubano no es que la política haya superado a la economía, como plantean los economicistas, sino cómo esa «política» ha sido definida. Los autogestionarios argumentan que las decisiones, a nivel central del Estado e incluso en los gobiernos locales y las empresas, han sido tomadas muy a menudo sin una verdadera participación del pueblo, y que por ello los beneficios de la participación han sido perdidos.²⁷ Las condiciones para el éxito de la actividad económica —o las «leyes económicas» que siempre nos recuerdan los economicistas— habrían

sido tenidas en cuenta si la toma de decisiones hubiera permitido la participación de todos los grupos sociales afectados por estas y los criterios de los expertos hubieran sido escuchados. Es la escasa o nula participación democrática en las instituciones políticas y económicas, el insuficiente control democrático de los órganos ejecutivos y de dirección, lo que —además de los bajos ingresos— resulta en la poca motivación hacia el trabajo, las decisiones gerenciales equivocadas y la corrupción en todos los niveles del Estado.²⁸

Aunque los autogestionarios concuerdan con los estatistas en la necesidad de ejercer un mayor control y con los economicistas en la de establecer un sistema coherente de incentivos en las instituciones cubanas, identifican diferentes causas de fondo de los problemas y proponen soluciones diferentes. El magro desempeño de las instituciones del Estado es principalmente consecuencia del poco sentido de pertenencia de los trabajadores e incluso de los directivos. A diferencia de las otras dos tendencias, esta considera que los problemas en la realización del sentido de propiedad de las instituciones estatales se derivan, en esencia, de la naturaleza del proceso de toma de decisiones y de las relaciones sociales que se establecen dentro de ellos; y no fundamentalmente por la falta de educación²⁹ o la necesidad de incentivos privados estrechos.³⁰ Sin una verdadera propiedad —que no se equipara a la propiedad legal— de los trabajadores, no habrá motivación para asegurar que los recursos se utilicen correctamente.³¹

La posición autogestionaria subraya la necesidad no solo de redistribuir la riqueza, sino sobre todo de cambiar cómo ella se produce, de que las instituciones estén organizadas de modo que permitan el ejercicio de verdaderas relaciones socialistas. Esto desarrollaría la productividad y creatividad de las personas, y la riqueza se generaría desde el comienzo de manera más equitativa y justa.³² Para los autogestionarios, «democratizar» o «socializar» es establecer las relaciones sociales de trabajo [libre] asociado y asociación en general, es decir, la propiedad social que Marx identificó como la base sobre la que descansa una sociedad que se propone trascender el orden capitalista.³³ Además, señalan que dichas relaciones, y no solo salarios más altos o mayor autonomía para los gerentes, son una fuente importante de incentivos para la productividad y la eficiencia, y que al mismo tiempo promueven el desarrollo de los hombres y mujeres «nuevos» sin los que la construcción socialista es impensable. Los autogestionarios enfatizan la necesidad de promover una conciencia socialista, solidaria y el compromiso revolucionario con los históricamente marginalizados, y agregan que ello solo se puede lograr como resultado de la práctica cotidiana bajo relaciones de asociación y cooperación.³⁴

Según los estatistas y economicistas la democracia en el lugar de trabajo es en esencia una utopía incómoda que desafía la superioridad de sus cuadros, expertos o empresarios y resultaría en un caos que conduciría a la

ineficiencia. Sin embargo, para los autogestionarios los niveles deseables de eficiencia y productividad (aunque no aquellos logrados mediante la sobrexplotación de los hombres y la naturaleza) se alcanzan precisamente democratizando la gestión de las empresas. Están convencidos de que la participación —aunque no es fácil de lograr— constituye un medio indispensable para alcanzar mayores niveles de desarrollo de las capacidades tanto de los trabajadores (manuales, intelectuales, espirituales) como de las fuerzas productivas en general, ya que el control social asegura el uso efectivo de los recursos y ofrece incentivos positivos para la productividad no disponibles de otro modo. Rechazan la falsa dicotomía propuesta por economicistas: hay que elegir entre la eficiencia con inevitable desigualdad y la justicia social con carencias materiales.³⁵

Los que se identifican con esta posición advierten sobre los riesgos de la descentralización de los gobiernos locales y las empresas estatales sin democratización, es decir, que les permita a las nuevas autoridades utilizar recursos según sus criterios y sin el control de los supuestos beneficiarios.³⁶ Del mismo modo, llaman la atención sobre la liberalización de las muy necesarias relaciones horizontales entre agentes económicos, y sobre la necesidad de no reducir la coordinación a un conjunto de normas.³⁷ Algunos defienden la necesidad de establecer, además de un marco regulatorio bien diseñado, espacios de coordinación democrática entre productores, consumidores y otros grupos sociales (ecologistas, feministas, minorías, etc.) para que la economía local pueda ser orientada hacia intereses sociales en lugar de hacia la maximización de ganancias.³⁸ Mientras que otros reducen la coordinación macroeconómica a un mercado regulado y no explican cómo evitar el surgimiento de intereses grupales ajenos a los sociales.

Pero los autogestionarios son percibidos como voluntaristas cuando no tienen en cuenta que no todos los cubanos están interesados en asumir la responsabilidad de participar en la gestión de sus empresas y gobiernos locales. No han argumentado claramente por qué la democratización es factible y cómo puede resultar en mayor eficiencia y productividad. No obstante, ello no niega la posibilidad de establecer políticas públicas que permitan un incremento gradual de la participación sustantiva en la toma de decisiones en esas organizaciones, y de educación sobre las ventajas de participar en la toma de esas decisiones que nos afectan.

Es difícil definir qué sectores de la sociedad cubana se identifican con esta tendencia. De hecho, ante los constantes mensajes en defensa de la privatización y la mercantilización a través de diversos medios nacionales y extranjeros, no es sorprendente que muchos cubanos vean la propuesta autogestionaria como utópica. En Cuba ha habido pocas experiencias de empresas y gobiernos locales gestionados democráticamente, antes y después de 1959. Además, la idea de la participación

democrática puede haber perdido su significado entre los cubanos porque las autoridades han repetido que el sistema político cubano y las empresas estatales son lo más participativos posible, y también porque la autonomía de gestión e incluso de operación de las «cooperativas» agropecuarias han estado seriamente limitadas. De ahí que es comprensible que los defensores más convencidos de esta postura sean intelectuales y profesionales que han leído acerca de la forma «alternativa» de pensar y construir el socialismo, o que han estado expuestos a los discursos sobre el socialismo del siglo XXI.

Sin embargo, la preferencia por la gestión democrática de organizaciones sociales es intuitiva (resulta de la intuición o instinto humano) para todos los cubanos que perciben que la mejor manera de resolver algunos de sus problemas más apremiantes es mediante el trabajo colectivo, o cooperando con aquellos que sufren las consecuencias del autoritarismo en sus empleos y sus comunidades, o los que comienzan a sufrir las consecuencias negativas de la privatización y mercantilización —incremento de precios, evasión de impuestos, relación de subordinación de los trabajadores contratados, etc.³⁹ Además, los trabajadores estatales, ante la vinculación de los salarios al desempeño de sus empresas, están cada vez más interesados en tener control sobre ellas, e incluso han planteado poder elegir a sus directivos.⁴⁰ Algunos incluso están llamando a crear cooperativas en las empresas estatales no estratégicas.⁴¹ En determinadas localidades (Cárdenas, en Matanzas, y Santos Suárez, en La Habana), los ciudadanos han intentado resolver de forma autónoma ciertos problemas de la comunidad.

Consideraciones finales

En Cuba se define actualmente un nuevo camino para la nación. Se tratará de un socialismo estatista mejor organizado, uno de mercado, uno realmente democrático, o —más probablemente— una combinación de los tres. Predecir qué visión va a prevalecer en los cambios actuales es un mero ejercicio de especulación. Sin embargo, algunas evidencias permiten evaluar el peso que hoy tiene cada postura, y las posibilidades de la fluctuación de su influencia.

Sin dudas, el economicismo es lo que predomina tanto en el Estado como entre la mayoría de los cubanos. Al presentar la empresa privada y el mercado como los más eficientes, ante el fracaso de las empresas estatales convencionales y la planificación autoritaria, y ante el desconocimiento de la factibilidad de otras formas de socialización de la economía, muchos no creen que existan mejores alternativas. Sin embargo, muchos cubanos no ven el funcionamiento de la empresa privada y los mercados como algo natural, y desean poder evitarse sus irracionalidades —precios diferenciados y variables, más beneficios para el comercio que la producción,

Las tres posiciones coinciden en lo dañino que es el descontrol en las instituciones estatales, difieren en cuáles son sus causas de fondo, así como en el tipo de métodos de control que consideran eficaz y justo y, por lo tanto, que debería ser implementado.

explotación, etc.— y efectos negativos —desigualdades, contaminación, discriminación, etc.

El estatismo es abiertamente reconocido como la corriente de pensamiento que nos ha conducido a la situación actual, y por tanto de la que tenemos que alejarnos. No obstante, sobre todo debido a un instinto de conservación, esta todavía goza de importante apoyo dentro del Estado y entre aquellos que temen perder los logros sociales de la Revolución. De hecho, la versión final de los *Lineamientos de la política económica y social del Partido y la Revolución* es menos economicista y más estatista que la inicial.⁴² Otra evidencia de la pérdida de influencia de la tendencia economicista es la moratoria en el plan que pretendía reubicar o despedir 10% de la fuerza laboral cubana.⁴³

De la visión autogestionaria hay muy poco en los *Lineamientos...* y los cambios actuales. Estos no reflejan ni los objetivos —satisfacción de las necesidades materiales y espirituales de las personas, es decir, las relativas al desarrollo humano—, ni los medios —democracia participativa, control democrático de la sociedad, en particular, de la política y la economía— propuestos por los autogestionarios.⁴⁴ Aunque el presidente Raúl Castro y otros altos funcionarios del Estado han mencionado varias veces la importancia de la «participación», el documento partidista solo lo hace tres veces, y realmente en el sentido de consulta o implementación de decisiones tomadas por otros.⁴⁵ El único acercamiento a la posición autogestionaria está en el reconocimiento de las cooperativas como una forma socialista de empresa, aunque no se declara una intención de darles prioridad sobre las empresas privadas. La decisión de otorgar una mayor autonomía a las empresas estatales y gobiernos municipales es un paso positivo, pero aún no se reconoce el imperativo de democratizarlos. Tal ausencia refleja el hecho de que los autogestionarios están en minoría —al menos en los actuales espacios de poder—, lo cual en gran medida es resultado de la cultura verticalista, autoritaria y patriarcal que ha caracterizado la sociedad cubana antes y después del triunfo revolucionario.

Sin embargo, el imaginario de justicia social y emancipación sigue presente en la identidad de muchos cubanos. Aunque los nietos de la «generación histórica» están menos familiarizados con los ideales socialistas y revolucionarios, un gran número también valora la dignidad y la justicia, e incluso rechaza posiciones de subordinación. La cultura de la solidaridad cultivada por la Revolución aún perdura, por lo que las diferencias sociales resultan incómodas e injustas para muchos. Algunas personas han advertido que sin participación y control social de empresas y sin gobiernos locales

autónomos, Cuba está allanando el camino hacia el capitalismo.⁴⁶ Recientemente han surgido ciertas señales sobre la creciente presencia de la posición autogestionaria, en artículos que defienden la necesidad de los trabajadores de participar realmente en las decisiones de gestión para poder asumir el papel de verdaderos dueños.⁴⁷

Las tres posiciones analizadas no pueden reducirse a opciones «buenas» o «malas». Todas plantean preocupaciones legítimas que deben ser consideradas en cualquier decisión estratégica. No obstante, la conveniencia de la democracia —no la representativa liberal, sino una «real» o «participativa»— es ampliamente aceptada en el mundo de hoy. De ahí que, desde una perspectiva normativa, la visión que busca mayores niveles de democracia debe ser más deseable. Parece más justo que la sociedad decida democráticamente su destino, en lugar de colocar este poder en funcionarios estatales que se comprometan a representar los intereses de la sociedad, o —peor aún— en actores económicos bien dotados para dirigir desde las sombras «una mano invisible» que nos afecte a todos.

En el actual proceso de definición del tipo de socialismo que los cubanos estaremos construyendo por las próximas décadas, debemos saber que hay opciones entre el socialismo de Estado y el de mercado. Si nuestro objetivo continúa siendo alcanzar una sociedad lo más justa posible, debería abrirse más espacio a las ideas autogestionarias en los medios de comunicación; y los líderes deberían retomar el énfasis en el valor de la igualdad, la justicia y la solidaridad. También habría que tener en cuenta la importancia que otros procesos revolucionarios actuales en América Latina le han otorgado a la democracia participativa en todas las esferas de la sociedad. Así como las empresas privadas han sido autorizadas, debería suceder con las cooperativas, de manera que más cubanos puedan experimentar con la autogestión. Ahora que los gobiernos locales y empresas estatales tendrán más autonomía, al menos se deben experimentar métodos más democráticos, como el presupuesto y la planificación participativos. Es necesario ser pragmáticos, pero desde una noción menos simplista de nuestra sociedad y una visión menos condescendiente de nosotros mismos. Los cubanos dispuestos a experimentar con la autogestión deberían poder hacerlo, para así decidir, a partir de su experiencia, si es un camino preferible o no.

Una estrategia centrada solo en sostener un crecimiento económico y en mejorar el desempeño del Estado cubano puede mejorar las condiciones de vida de una parte de

la población y podría ayudar a mantener el apoyo al proyecto socialista cubano. Sin embargo, en la medida en que el crecimiento económico venga fundamentalmente de la privatización y la mercantilización —en lugar de la democratización o socialización de la economía—, los intereses de los nuevos empresarios inevitablemente se van a alejar de los sociales, y van a encontrar el modo de contribuir con menos impuestos, cobrar precios más altos, externalizar los costos a la sociedad tanto como sea posible. No demasiado tarde, como ocurre en los países capitalistas y con economías de mercado, ellos buscarán que el Estado responda a sus intereses privados. Del mismo modo, en la medida en que los administradores de los gobiernos locales y empresas estatales tengan más autonomía sin democratización, se harán comunes los abusos de poder y los trabajadores más capaces y revolucionarios se van a mover desilusionados hacia el sector privado u otros países. Por lo tanto, si los cambios se concentran solo en «perfeccionar la economía», no solo no se logrará el objetivo de mejorar las condiciones materiales de la población cubana, sino que la cohesión social que ha sostenido a la Revolución se verá afectada. Sus principales defensores estarán menos inclinados a apoyar un proyecto que no tiene en cuenta sus necesidades y expectativas de justicia y dignidad.

Notas

1. Estos nombres no han sido utilizados por personas o grupos para identificarse como tales. Por ejemplo, Oscar Fernández («El modelo de funcionamiento económico en Cuba y sus transformaciones. Seis ejes articuladores», *Observatorio de la Economía y la Sociedad Latinoamericana*, n. 154, Málaga, agosto de 2011, disponible en www.ecumed.net) identifica dos formas «alternativas» de lidiar con el proceso de cambio actual en Cuba: el dogmatismo y el pragmatismo, que coinciden en gran medida con lo que llamo estatismo y economicismo. Fernández también sugiere la existencia de una tercera posición cuyos objetivos y propuestas parecen estar en consonancia con la tendencia autogestionaria.
2. El término «construcción del socialismo» se entiende de manera diferente por las posiciones existentes debido a que sus conceptualizaciones de «socialismo» o «sociedad socialista» son distintas. Se destaca que el avance hacia ese orden social es un proceso inevitablemente gradual y no lineal. Algunos consideran el «comunismo» (el concepto propuesto por Carlos Marx, no el asociado a países gobernados por partidos comunistas) como la etapa más avanzada del socialismo; mientras que otros lo ven como un horizonte al que nunca se puede llegar, pero sirve para indicar la dirección del proceso de transformación poscapitalista.
3. Véanse Gabino Margulla, «Peligra el verano en el CSO “Marcelo Salado”», *Trabajadores*, La Habana, 6 de junio de 2011, disponible en www.trabajadores.cu; y D. Matías Luna, «Yaguajay: aprovechar lo que tenemos con disciplina, organización y control» (carta a la dirección), *Granma*, La Habana, 30 de septiembre de 2011, disponible en www.granma.cubaweb.cu/secciones/cartas-direccion. En lo adelante, todas las cartas a la dirección de *Granma* serán citadas de esta página web y se indicará solo la fecha.
4. Véase la carta de J. P. García Brigos, «Propiedad y socialismo: un binomio inseparable» (8 de noviembre de 2011), donde sostiene que

lo que hizo una panadería mejor que otras en su municipio fue que los delegados del gobierno local y otros funcionarios «controlaron y exigieron» fuertemente a los trabajadores un buen producto. Similarmente, E. Broche Vidal («Falta de sistematicidad y control: el factor común», 16 de septiembre de 2011) dice que «si los directores son mejores, entonces sus subordinados serán mejores». Véase también la carta de Borges Mujica (8 de enero de 2010).

5. Véanse las cartas de López Pagola y Berger Díaz (4 y 12 de febrero de 2010).
6. Véanse Anneris Ivette Leyva, «El Derecho al estilo de información», *Granma*, La Habana, La Habana, 7 de agosto de 2011; y la carta de E. González (15 de julio de 2011).
7. Pedro Campos, «Cooperativa, cooperativismo y autogestión socialista», *Kaos en la red*, disponible en www.kaosenlared.net/noticia/cooperativa-cooperativismo-autogestion-socialista, 21 de julio de 2008; y la carta de Rodríguez de Pérez (7 de mayo de 2010).
8. La carta de Fleites Rivero (5 de septiembre de 2011) culpa a los administradores de no controlar y plantea que tienen que estar motivados por sus ingresos. Véase también la de Osorio Fernández (30 de abril de 2010). Por su parte, Joaquín Ortega (*Tribuna de La Habana*, La Habana, 24 de julio de 2011, disponible en www.tribuna.co.cu) afirma que es posible «resolver esta situación desde la raíz, con control, exigencia, rectitud y combatividad».
9. Raúl Castro, en el discurso de clausura del Sexto Período Ordinario de Sesiones de la Séptima Legislatura de la Asamblea Nacional del Poder Popular, el 18 de diciembre de 2010, expresó que «el Estado no se tiene que meter en nada que sea pretender regular las relaciones entre dos individuos». Disponible en www.cubadebate.cu/raul-castro-ruz/2010/12/18/raul-castro-discurso-en-la-asamblea-nacional.
10. Véase Omar Everleny Pérez Villanueva, «Notas recientes sobre la economía cubana», *Espacio Laical*, n. 3, La Habana, 2010, p. 81.
11. Julio A. Díaz Vázquez («Un balance crítico sobre la economía cubana. Notas sobre dirección y gestión», *Temas*, n. 66, La Habana, abril-junio de 2011, pp. 124) afirma que fue utópico intentar construir el «comunismo», entendiendo este último como la redistribución de acuerdo con las necesidades. Él sostiene que China y Viet Nam, con su «puesta en práctica orgánica del mercado parecen confirmar que» no es posible construir el socialismo sin pasar por un «período mercantil». Véase también la carta de Labrada Fernández (23 de julio de 2010); y Orlando Márquez, «Sin miedo a la riqueza», *Palabra Nueva*, La Habana, n. 203, a. XIX, La Habana, enero de 2011, pp. 6-7.
12. Véase la carta de Cruz Vento (19 de febrero de 2010).
13. Pavel Vidal Alejandro sugiere emular a Viet Nam, donde la expansión del sector privado y las relaciones de mercado han sido las dos medidas más importantes («Desarticular el monopolio de la centralización estatal», *Espacio Laical*, n. 2, La Habana, 2011, pp. 48 y 52).
14. Félix López, periodista de *Granma*, sugiere que la justicia social puede ser «enemigo de la libertad y la eficacia» («Burócratas vs. cambios», *Granma*, La Habana, 30 de septiembre de 2011) y desestima la advertencia de que, aunque la apertura a la pequeña empresa privada ha sido una decisión correcta, sin medidas para socializarlas ello implica riesgos importantes sobre los cuales no se está actuando aún («Paisaje urbano y desafíos futuros», *Granma*, La Habana, 23 de septiembre de 2011). Omar Everleny Pérez Villanueva afirma que no debe haber «miedo a las distorsiones que necesariamente van a aparecer en la primera etapa de los cambios» (ob. cit., p. 81). Véase también Orlando Márquez, ob. cit., p. 6.
15. Incluso algunos funcionarios del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social no han reconocido que los trabajadores contratados se encuentran en una posición de subordinación ante los que

les contratan, aunque ellos también trabajen, situación que va a agudizarse según disminuya la oferta de empleo estatal. (J. A. Rodríguez, «Casi se duplican los trabajadores por cuenta propia», *Juventud Rebelde*, La Habana, 4 de abril de 2011) Negar la relación desigual y en gran medida antagónica entre los propietarios de negocios y los trabajadores contratados, permite a los tecnócratas ignorar la necesidad de proteger a los últimos con un código del trabajo o algunas normas que garanticen sus derechos mínimos.

16. Iliana Hautrive y Francisco Rodríguez Cruz parecen confiar en que la competencia, más que las regulaciones, le enseñará a las empresas privadas a ser «más responsables». Véase «Seriedad define éxito en empleo no estatal», *Trabajadores*, La Habana, 12 de junio de 2011.

17. Véase Oscar Fernández, ob. cit.

18. Algunos gerentes de pequeñas unidades empresariales estatales están limitando su desempeño a propósito con la esperanza de que las unidades les serán arrendadas a ellos en condiciones análogas a lo que ha sucedido con las unidades de peluquería y barbería.

19. Mientras que «sostenible» implica que puede sostenerse a lo largo de cierto tiempo, el concepto de «sustentable» se refiere a la capacidad de tener en cuenta los intereses de las generaciones presentes y futuras.

20. Ricardo Ronquillo afirma que el socialismo «solo es posible donde prevalezca un transparente, democrático y real control obrero» («Decido, luego existo», *Juventud Rebelde*, La Habana, 24 de septiembre de 2011). Fernando Martínez Heredia hace hincapié en que el socialismo es el proyecto de liberación humana que requiere la acción consciente del pueblo («Socialismo», en Julio César Guanche, coord., *Autocríticas. Un diálogo al interior de la tradición socialista*, Ruth Casa Editorial, La Habana, 2009, p. 37). Alina Perera y Marianela Martín coinciden con Martínez Heredia en que el socialismo no resulta automáticamente del desarrollo de las fuerzas productivas, y que la participación real es una de las «condiciones» para la aparición de la esperada «conciencia social» («La fuerza invisible que modela el mundo», *Juventud Rebelde*, La Habana, 25 de septiembre de 2011). Véase también Julio César Guanche, «Todo lo que existe merece perecer (o una pregunta distinta sobre la democracia)», en *Autocríticas...*, ob. cit., pp. 227-236, y Pedro Campos, «Democracia para controlar la burocracia», *Kaos en la Red*, 6 de julio de 2011, disponible en www.kaosenlared.net.

21. Baste considerar el pensamiento humanista de José Martí, así como las obras de Raúl Roa y Fernando Martínez Heredia que subrayan la esencia emancipadora de socialismo.

22. Véase Julio Antonio Fernández y Julio César Guanche, «Un socialismo de ley. En busca de un diálogo sobre el constitucionalismo socialista cubano en el 2010», *Caminos*, n. 57, La Habana, 2010, pp. 4, 10-11.

23. La idea de Marx sobre el desarrollo humano a través de la práctica revolucionaria ha sido destacada por Michael A. Lebowitz (*El socialismo no cae del cielo. Un nuevo comienzo*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2009) y se evidencia en el análisis de cubanos como Pedro Campos («¿Qué es el socialismo?», 29 de septiembre de 2006, disponible en www.oocities.org/es/amigos_pedroc/Socialismo-1.htm).

24. La carta de Álvarez López (4 de agosto de 2011) advierte que «la ley de la oferta y la demanda ha sido cuestionada en los debates que ha participado» y se pregunta «¿qué es la demanda?, ¿lo que se necesita o lo que se puede adquirir en realidad?», y señala que los ricos siempre van a ser capaces de comprar, mientras que los que tienen mucho menos, no. Chávez Domínguez y Lugo Domínguez se quejan en sus cartas (20 de mayo y 11 de septiembre de 2011) de que los cuentapropistas compran en las tiendas estatales y acaparan para luego vender a precios más altos.

25. Los «mercados socializados» son aquellos espacios de intercambio horizontal controlados por representantes de intereses sociales; promueven que los participantes autónomos (vendedores y compradores) internalicen esos intereses. Existen varios modelos de planificación democrática o participativa que permiten institucionalizarlos.

26. Véase Camila Piñeiro Harnecker, «Empresas no estatales en la economía cubana: ¿construyendo el socialismo?», *Temas*, n. 67, La Habana, julio-septiembre de 2011, pp. 70-6.

27. Véase Mayra Espina, «Mirar a Cuba hoy: cuatro supuestos para la observación y seis problemas-nudos», *Temas*, n. 56, La Habana, octubre-diciembre de 2008, p. 137; y Carlos Alzugaray, en dossier «Cuba: ¿hacia un nuevo pacto social?», *Espacio Laical*, n. 2, La Habana, 2011, pp. 20-1.

28. Pedro Campos, ob. cit.

29. Para Fidel Vascós González, la conciencia socialista es resultado no de las relaciones sociales en que viven, sino sobre todo de la educación (*Socialismo y mercado*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2009, p. 104).

30. Según José R. Fabelo (citado en «Trabajo. Llave maestra», *Bohemia*, La Habana, 13 de octubre de 2010): «Si no tengo posibilidad de decidir sobre lo que produzco, ni sobre su destino, ni intervengo en la gestión, en la planificación y muchas veces tampoco gano en dependencia de lo que hago, ¿qué sentimiento de propietario voy a tener...?». Fabelo propone armonizar incentivos morales y materiales y señala que los mecanismos económicos por sí solos no son adecuados.

31. Véase Rafael Hernández, *Espacio Laical*, n. 1, La Habana, 2011, p. 19; José Antonio Fraga Castro, director de la empresa estatal Labiofam, «llamó a establecer mecanismos y métodos que motiven a los trabajadores a que sientan que sus empresas son realmente suyas y participen de manera sustantiva en el proceso de gestión» como la mejor manera de resolver los problemas actuales («Orden, disciplina y exigencia», *Tribuna de La Habana*, La Habana, 12 de julio de 2011). La carta de Manso de Borges (23 de julio de 2010) advierte que la privatización no es la solución, y defiende socializar la propiedad con 1) la verdadera participación en la gestión de los trabajadores, 2) la educación económica y política, y 3) el desarrollo de sus capacidades guiados por los intereses colectivos y los individuales.

32. Véase Alina Perera y Marianela Martín, ob. cit.; Fernando Martínez Heredia, ob. cit., p. 33-4; Rafael Hernández, ob. cit., p. 4; Mayra Espina, ob. cit., pp. 134-5.

33. Véase Pedro Campos, «¿Qué es el socialismo?», ob. cit.

34. Véase Carlos Tablada, «El socialismo del Che», en *Autocríticas...*, ob. cit., pp. 141-5, 148-9; Mayra Espina, ob. cit., pp. 135-7. La carta de Aledo Roller (4 de septiembre de 2011) plantea que «es la forma en que organizamos nuestra vida económica y material lo que, en última instancia, determina la conciencia social», propone a las cooperativas, y explica que en el socialismo no debe haber trabajo asalariado y que la competencia de mercado y la anarquía no deben «gobernar nuestras vidas».

35. Julio César Guanche, «Es rentable ser libres», *Espacio Laical*, n. 2, La Habana, 2011, pp. 50-5; Armando Chaguaceda y Ramón Centeno, «Cuba: Una mirada socialista de las reformas», *Espacio Laical*, n. 1, La Habana, 2011, pp. 50-3.

36. Véase Ovidio D'Angelo, «¿Qué conferencia y lineamientos necesitamos? Conferencia del pueblo para la nueva sociedad», *Compendio de la Red Protagonista Observatorio Crítico*, 12 de julio de 2011, disponible en <http://observatoriocriticodesdecuba.wordpress.com>; y la carta de Martín (22 de octubre de 2010) que alerta que la incapacidad de los trabajadores de participar realmente en el proceso de disponibilidad podría dar lugar a que los jefes abusen de su poder.

37. Arturo López-Levy alerta sobre las limitaciones objetivas inherentes a los mercados reales (no los descritos en los libros de texto). Se pronuncia en contra de «las concepciones economicistas» y que el objetivo no debe ser el crecimiento económico, sino un desarrollo sostenible con objetivos sociales y ambientales (en dossier «Cuba: ¿hacia un nuevo pacto social?», ob. cit., p. 30).

38. La carta de Sandoval López (30 de septiembre de 2011) se queja de que los nuevos taxis privados no se preocupan por la gente, y sugirió que «incentivar la solidaridad» disminuyendo los impuestos para aquellos que cobren precios más asequibles y permitan la supervisión social de las personas. Véase también Camila Piñeiro Harnecker, ob. cit.

39. Véanse Fariñas Carmona, *Granma*, La Habana, 23 de septiembre de 2011; Pastor Batista Valdés, «Prestos para el disfrute, escurridizos en el aporte», *Granma*, La Habana, 4 de octubre de 2011; Lenier González, en dossier «Cuba: ¿hacia un nuevo pacto social?», ob. cit., pp. 22-3.

40. Véanse las cartas a *Granma* de González Cruz (7 de enero de 2011) y de Marichal Castillo (14 de mayo de 2011).

41. Véanse las cartas a *Granma* de Rodríguez Vega (23 de septiembre de 2011), Paéz del Amo (9 de septiembre de 2011) y Arteaga Pérez (20 de mayo de 2011).

42. De combinar la planificación y el mercado, se pasó a mantener la planificación como herramienta central y «teniendo en cuenta el mercado» (Lineamiento n. 1). De que las empresas del Estado pudieran fijar los precios libremente, se cambió a «revisar integralmente el Sistema de Precios» (Lineamiento n. 67), aunque sin decir cómo se va a hacer. Véase Partido Comunista de Cuba, *Lineamientos de la política económica y social del Partido y la Revolución* (Resolución aprobada en el VI Congreso del PCC, junio de 2011, disponible en www.congresopcc.cip.cu).

43. De los quinientos mil trabajadores estatales que iban a ser declarados «disponibles» solo lo han sido menos de ciento cincuenta mil (Reuters, 10 de mayo de 2011).

44. Rafael Hernández, ob. cit., p. 29.

45. *Lineamientos...*, pp. 21-2 y 38.

46. La carta de Regalado García (12 de marzo de 2010) alerta sobre el riesgo de «volver al pasado».

47. Muchas de las cartas a la dirección de *Granma* ya citadas que proponen la creación de cooperativas defienden que es la mejor manera de lograr el sentido de pertenencia. Isabel Castañeda y Gonzalo Rubio («Una opinión: mirar adelante con sentido crítico y con ciencia», *Granma*, La Habana, 2 de septiembre de 2011) proponen la «co-propiedad» o cogestión en las empresas estatales.

©TEMAS, 2012



Género y poder: un estudio de campo en cooperativas rurales

Maribel Almaguer Rondón

Profesora. Universidad de Camagüey.

Ana Lidia Torres Armenteros

Profesora. Universidad Médica de Camagüey.



Aunque a partir del triunfo revolucionario los cambios radicales en el ámbito social generaron una gama de oportunidades para la emancipación femenina, también provocaron tensiones, en especial en las familias campesinas, asentadas sobre bases históricas de desigualdad. En estas se manifiesta una resistencia a la revalorización del papel social de la mujer. Estos prejuicios, cuya persistencia se revela fuertemente enraizada en su génesis histórico-cultural, se evidencian también en el sector cooperativo de la provincia de Camagüey. La participación de las mujeres en los puestos relacionados con la dirección, sea política o administrativa, aún se mantiene muy distante de la presencia potencial que como profesionales pueden aportar en estas esferas de toma de decisiones.

Este ensayo sintetiza los resultados de una investigación¹ realizada en cooperativas de producción agropecuarias (CPA) y de créditos y servicios (CCS), para determinar los factores que limitan el acceso de la mujer a cargos de dirección en esta provincia.

Un estado del problema

Los estudios sobre mujeres rurales y empleo en nuestra región han sido escasos; y los realizados por organismos internacionales se han centrado sobre todo en su situación respecto al empleo en el sector urbano.²

Entre los años 1990 y 2005, en América Latina ha ocurrido un incremento de la participación de las mujeres rurales en el empleo: de 32,4% a 46,4%. Sin embargo, esta continúa siendo sensiblemente inferior a la de los hombres y a la de las mujeres urbanas.³ También lo es en

comparación con la de las mujeres rurales de los países desarrollados.

Los factores culturales e ideológicos que refuerzan la asignación de roles de género preestablecidos y diferenciados en las esferas del hogar y del trabajo, a nivel mundial, son los determinantes. A las mujeres se les reconoce más su contribución al desarrollo rural por el papel que desempeñan en la reproducción y el mantenimiento de las unidades domésticas, que por su aporte económico.

En Cuba, los estudios sobre su acceso a la toma de decisiones se han desarrollado en diferentes áreas de la investigación, atendiendo a la presencia femenina en actividades particulares de dirección como las económicas, sociales y políticas.⁴ Estos estudios refieren el poco reconocimiento social que reciben las dirigentes. Su imagen no siempre se proyecta como edificante, ejemplo que imitar u orgullo del sexo femenino. Por el contrario, se aprecia un mayor peso de aspectos negativos, como el agobio, la desatención familiar, la inestabilidad de la pareja, la soltería, entre otros.⁵

Otras investigaciones relacionadas con el acceso de la mujer a cargos directivos reflexionan acerca de la gestión empresarial de las mujeres, del liderazgo y las características de los diferentes estilos de dirección. Varias autoras coinciden en que

continúa como predominante un modelo de dirección masculino, orientado a las tareas, altamente racional y se sigue difundiendo un modelo de autoridad femenina vinculado a las decisiones relativas a las tareas domésticas, desempeñadas a nivel social por las mujeres y que se extrapolan a la dirección femenina en la esfera laboral.⁶

En cuanto a las investigaciones sobre el acceso a cargos de la mujer rural en la empresa estatal, las cooperativas agropecuarias, o de créditos y servicios, su presencia es mucho más escasa que en el sector industrial y de los servicios.⁷ En algunas en particular, se pudo constatar las semejanzas y contrastes en el modo de vida y la cultura general de campesinas individuales, cooperativistas y obreras industriales.⁸ En estas se confirma que continúan reproduciéndose concepciones machistas por parte de los hombres, pues el motivo de la no asociación de las mujeres a las cooperativas se atribuye a la necesidad de ellas de realizar los quehaceres del hogar y de atender a la familia.⁹

Algunos estudios sobre la mujer rural analizan las causas y condiciones que han propiciado cambios en su calidad de vida, muy diferente a la existente antes de 1959, a pesar de las brechas de género que aún permanecen.¹⁰ Los principales resultados a los que arriban dichas investigaciones se refieren a la desigual distribución de la presencia femenina en los diferentes niveles y responsabilidades dentro de la ANAP, que aumenta solo en los niveles municipales, y en cargos de menor poder de decisión —más de 50% de la membresía—, mientras su presencia es más exigua en cargos principales —como es el de «cuadros-centros» a la cabeza de los territorios o las organizaciones de base.

Algunos análisis más globales muestran que las mujeres se han ido adjudicando «paulatina y prudentemente» puestos de trabajo en que tradicionalmente no se habían desempeñado, como el de macheteras, operadoras de combinadas cañeras, choferes de camión; sin embargo, las cifras aún son bajas. Se pudo confirmar, además, que donde esto ocurre controlan recursos importantes, incluso los productivos, pero solo a nivel de base o mandos intermedios; mientras la tecnología avanzada continúa siendo controlada por los hombres. Su representación en niveles superiores de dirección todavía está limitada, básicamente, a las actividades no relacionadas con el proceso productivo.¹¹

En resumen, respecto al sector cooperativo, los estudios realizados muestran que el acceso de las féminas a cargos directivos es bajo. En cuanto a la provincia de Camagüey, con la excepción de esta investigación, hasta ahora se ha carecido de estudios en torno a la participación de la mujer como dirigente cooperativista pecuaria. De ahí precisamente su pertinencia.

La mujer en el campo cubano: el caso de Camagüey

Desde 1959, las nuevas condiciones y concepciones revolucionarias, junto con las normas legales acerca de los derechos de las mujeres, les permitieron el acceso al trabajo, la educación, la salud, la atención y formación integral de los hijos y garantizaron —específicamente a la trabajadora—, salario igual por igual trabajo, descanso retribuido, libre acceso al ejercicio de todas las profesiones, seguridad social y otras protecciones a su condición de madre y trabajadora. La *Constitución de la República de Cuba*, promulgada en 1976 y reformada en 1992 y 2002, establece que hombres y mujeres gozan de iguales derechos en lo económico, político, cultural, social y familiar, y la tutela que el Estado debe ofrecer a estas últimas para garantizarlos (Artículo 44).

La legislación cubana ha protegido a las mujeres en el otorgamiento de iguales oportunidades y posibilidades para su incorporación social. Sin embargo, para alcanzar tal equidad, se requiere que se cumpla en el ámbito de la dirección, con iguales condiciones, derechos y deberes que los hombres, tales como la distribución del poder, los ingresos, las formas de organizar el trabajo y el uso de su tiempo.

Desde la creación de las primeras cooperativas, la mujer se incorpora junto al hombre de forma gradual a las diferentes actividades económicas, lucha contra los prejuicios y rezagos del pasado, y poco a poco se convierte en sujeto socioeconómico de las transformaciones que se estaban desarrollando en el agro cubano. Es en la base de la pirámide que caracteriza estos procesos donde se concentran las mujeres directivas. En los más altos niveles están menos incorporadas a los cargos decisorios, por lo que la toma de decisiones en las diferentes organizaciones sigue siendo en mayor medida responsabilidad de los

hombres, los que se desempeñan como líderes al frente de las instituciones del país en el sector campesino.

Uno puede sorprenderse al encontrar comunidades rurales donde no faltan médicos de familia, clínicas estomatológicas, restaurantes, escuelas modernas, calles pavimentadas, terminales de ómnibus, farmacias, entre otras comodidades que facilitan la vida del campesinado. Sin embargo, paradójicamente, los cambios en las mentes no han avanzado tanto, al menos como quisiera y necesita la mujer. Un ejemplo es que, en medio de todo ese progreso, no solo persisten aún los fogones de leña, sino que son muchas las mujeres a las que «les toca» buscar este combustible en el campo.

De acuerdo con los resultados de nuestra investigación, basada en una muestra representativa,¹² los factores que inciden con mayor fuerza en el limitado acceso de la mujer cooperativista pecuaria a cargos de dirección son: condiciones de trabajo y de vida, y distribución de funciones en el hogar.

Condiciones de trabajo

Las presidentas de cooperativas refieren cómo están obligadas a recorrer largas distancias para poder cumplir con sus deberes laborales, por carecer de transporte y teléfono. La capacitación en tareas específicas de dirección y de trabajo en relación con la actividad que desempeñan resulta insuficiente. Una gran mayoría (90,7%) de las encuestadas señalan que la agenda de reuniones de los consejos de dirección de juntas directivas, asambleas generales de asociados y demás actividades, no se ajustan a los horarios que faciliten la presencia de las mujeres —casi todas se realizan luego de la jornada laboral, en coincidencia con sus obligaciones para con los hijos y el resto de los miembros del hogar. Todo ello, además de la carencia de oficinas donde ejercer su labor de dirección, ausencia de equipos informáticos que faciliten el trabajo, entre otros aspectos, atenta contra las motivaciones para dirigir, y eleva el costo personal y familiar.

En el caso de las mujeres dirigentes, se constató que estas se ven obligadas a demostrar sus posibilidades, capacidades y aptitudes con mayor intensidad que los hombres, al enfrentar tareas valoradas por el sexo masculino como propias. Tienen que ejecutarlas, prácticamente, sin margen para el error, de manera que se reconozca la valía de sus actos en la actividad de dirección, lo que acarrea un mayor sacrificio personal y familiar.

Las mujeres cuadros en general, y las presidentas de cooperativas en particular, señalan que no logran desarrollar un estilo de dirección propio, debido a que se han acostumbrado a trabajar en su mayoría con hombres, lo que las ha obligado a dirigir sobre la base de patrones masculinos prevalecientes en el estilo de dirección de la sociedad cubana. Esto obstaculiza que la dirigente despliegue un estilo de dirección en correspondencia con sus responsabilidades laborales y familiares, y gane el reconocimiento colectivo y social por su creatividad

y eficiencia en la aplicación de métodos de dirección. Se impide así que se pueda extender a las tareas de dirección el modo peculiar con que las mujeres resuelven los problemas con la pareja y con los hijos, y que aplican a menudo en la relación con sus subordinados, de manera exitosa.

Entre las historias de vida de mujeres dirigentes cooperativistas, impresiona la de Odalys Cervantes Rodríguez, de 45 años de edad, presidenta de la CCS José Martí (Fortalecida), del municipio Céspedes,¹³ quien refiere textualmente cómo ella alcanza eficiencia:

He logrado simultanear tareas ya que busco mucho apoyo familiar, laboral y comprensión. Delego y chequeo. No niego que realice un esfuerzo extraordinario, pues el trabajo demanda de mí mucha abnegación y sacrificio, trato de capacitar al personal que me rodea para que sepa realizar bien sus funciones, eso es elemental. Tengo mucha vinculación con todos, empleo la estimulación para lograr mayores resultados, ya que con el reconocimiento merecido las personas asumen mejores posturas. Trato de elevar su autoestima y busco la igualdad. Me preocupo por mejorar las condiciones de la oficina y de las casas de mis trabajadores, me ocupo del autoabastecimiento y priorizo la planificación del trabajo.

En cambio hay otras historias de vida que dejan cierto sabor amargo, como la de María del Carmen Casas Zamora, de 52 años, organizadora en la Junta directiva de la CCS Raúl Gómez García (Fortalecida), del municipio Camagüey:

En el curso de los ocho años que ocupé el cargo de organizadora, pude experimentar el rigor del frente que ocupaba, principalmente en el caso de la documentación y los controles, ya que fiscalizaba toda la vida interna del órgano de base. El resto de los integrantes de la junta eran hombres, y por mi condición de mujer y poseer cierto nivel cultural, recaían en mí un sinnúmero de tareas que requerían cierta estética, orden y habilidades femeninas. Siempre recibí apoyo moral y halagos de mis compañeros, tanto de los integrantes de la junta como del resto de los socios de la CCS. Pero nunca se me apoyó con el trabajo directamente en el cargo ni en mis responsabilidades como jefa de finca y de mi núcleo familiar, pues en esos momentos tenía a mi hija divorciada con dos niños pequeños bajo mi custodia, tenía que arreglármelas sola para realizar todas las actividades domésticas y trabajo al mismo tiempo. Realmente fue una etapa muy difícil y de jornadas agotadoras. Pasaba noches completas elaborando la documentación y actualizando los controles.

Son estas las mujeres que despiertan admiración, pero el costo elevado para merecerla se puede apreciar en sus sinceras declaraciones.

Condiciones de vida

En relación con el estado de sus viviendas, se pudo valorar que la situación es muy heterogénea, pues existen diferencias notables entre unas y otras cooperativas. Algunas de ellas disponen de mayor confortabilidad, donde sus socios viven en mejores condiciones respecto a techos, paredes, piso, e incluso baños sanitarios; en otras, las condiciones son todo lo contrario.¹⁴

En cuanto a los servicios que utilizan tanto mujeres como hombres en su comunidad, incluyendo los miembros de las juntas directivas, así como las presidentas de cooperativas, casi la totalidad (98%) señala como problema la lejanía, para acceder al servicio de escuela, seminternados y círculos infantiles, lo que conduce a la necesidad de buscar alternativas. Algunas madres han encontrado las suyas, y pagan a particulares el traslado de sus hijos en transportes variados, como por ejemplo carretas con bueyes, para poder llegar temprano a sus puestos de trabajo.

Resulta significativo que este aspecto de la distancia de las instituciones educacionales no resulte de interés para los hombres —quienes generalmente controlan los recursos materiales en las cooperativas— lo que pudiera interpretarse como un desconocimiento de su directa responsabilidad cotidiana respecto a la educación de los menores. Mujeres de este entorno siguen sin comprender por qué las reuniones convocadas por la escuela para analizar la situación docente de sus hijos continúan llamándose «reuniones de padres.»

También se aprecia la cantidad insuficiente y la lejanía de otros servicios de apoyo al hogar como peluquerías, barberías, y de índole gastronómica, que resultan imprescindibles para las personas en general. Además, también llevar a reparar los enseres del hogar suele tocarles a las mujeres, así como procurar merienda para los hijos.

Distribución de roles en el hogar

Todas las tareas domésticas son ejecutadas por casi la totalidad de las mujeres directivas, tanto por las que forman parte de las juntas como por las presidentas. En ninguna de las actividades hogareñas la participación masculina alcanza 50%, lo que refleja la desigual distribución de tareas dentro del hogar. Se revelan aquí prejuicios sexistas en hombres y mujeres.

Aunque el Código de Familia establece que ambos cónyuges están obligados a la cooperación, a la educación y formación de los hijos/as, a participar en el gobierno del hogar y favorecer su mejor desenvolvimiento, al preguntárseles si están distribuidas las tareas domésticas en el hogar, la mayoría de ambos sexos respondieron que sí. Resulta alarmante que ni las propias mujeres, las más afectadas, reconozcan tamaña inequidad, lo que revela subvaloración por su parte.

Tanto los miembros de las juntas directivas como los socios de las cooperativas de ambos sexos señalan que el cuidado de los hijos y de las personas mayores en el hogar recae sobre las mujeres. El hombre se desentiende de estas actividades, no las concibe como propias, y además la mujer comparte la concepción de que estas solo «las puede» desarrollar ella, lo que revela prejuicios sexistas por ambas partes. Ello limita las condiciones para que la mujer acceda a cargos de dirección, pues no cuenta con los demás miembros de su familia para el cumplimiento

de tareas que le absorben una parte considerable de su tiempo.

¿Una estrategia de género?

Aunque la ANAP viene aplicando una «estrategia de género» a todos los niveles, las autoras se atribuyen un aporte propio, con el fin de perfeccionar este proceso.

Urge la realización de un levantamiento del potencial femenino con posibilidades de incorporarse al trabajo en las cooperativas. Sería prudente diagnosticar las causas fundamentales que están limitando esa incorporación. Es necesario sensibilizar, caso a caso, mediante el trabajo político-ideológico, a aquellas mujeres que no están incorporadas, e incluso a sus esposos.

El fomento de dicha estrategia incluye el desarrollo de talleres de género, donde debe resaltarse la posibilidad de desarrollo personal y contribución de la familia a las mujeres incorporadas a las CPA y CCS. También pudieran organizarse talleres demostrativos por parte de activistas que han obtenido buenos resultados.

Es preciso continuar mejorando las condiciones de trabajo y de vida para incrementar la composición femenina en las cooperativas, lo cual no siempre es cuestión de recursos sino a veces de voluntad.¹⁵

Organizar charlas para la familia donde prevalezcan temas como igualdad, equidad, autoestima, derechos humanos, entre otros, que no terminen en «teques aburridos y bostezos campesinos».

Es necesario realizar encuentros con aquellas juntas directivas cuya aplicación de la política de cuadros no se corresponda con las actuales exigencias de la ANAP.

Resulta vital diagnosticar las causas de la escasa representación —tanto femenina como masculina— de los jóvenes y de personas de la tercera edad en los cargos de dirección. Es probable que se esté descuidando la experiencia de los últimos y el aprendizaje de los «pinos nuevos». No olvidemos que la formación del capital humano es un larguísimo proceso, y que siempre hay algún conocimiento que transferir o asimilar.

Se carece de la adecuada coordinación con las diferentes organizaciones de masas existentes en la comunidad, para promover actividades culturales, recreativas, deportivas y políticas que estimulen la permanencia de los jóvenes como socios/as en la cooperativa, con el fin de asegurar la cantera de futuros líderes y revertir el proceso migratorio hacia la ciudad.

En ocasiones, los prejuicios en torno a las posibilidades femeninas están presentes hasta en los integrantes de la propia junta directiva, quienes —como regla general— poseen mayor nivel cultural, y a menudo presentan una propuesta masculina para presidente. Sin embargo, la propia Asamblea General de Asociados ha podido a veces reconocer mayoritariamente la idoneidad de una mujer para este cargo.

En suma, si triunfan la capacidad, las aptitudes y los valores, habrá entonces más posibilidades de que triunfe la cooperativa.

A modo de conclusiones

Esta investigación ofrece evidencias suficientes para afirmar que en la muestra de cooperativas camagüeyanas estudiadas el acceso de la mujer a cargos de dirección aún encuentra obstáculos, sus potencialidades están en algunos casos subutilizadas; se pierde así su talento, sensibilidad, sabiduría, ternura (que no hay que confundir con «blandenguería»), tan necesarios para el logro de mejores resultados productivos en los campos y abastecimientos agrícolas a la población.

La voluntad política dirigida a promover a las mujeres a cargos de dirección a todos los niveles, sobre la base de sus méritos y preparación profesional, se hará realidad en la medida que sea interiorizada mayoritariamente por todo el pueblo cubano, y en el caso que nos ocupa, por el sector campesino.

En tanto no se produzcan cambios en las condiciones de trabajo, de vida y la distribución de tareas en el hogar, de manera que la sobrecarga de las mujeres que viven en zonas rurales disminuya, resultará difícil que se incremente de manera ostensible el número de mujeres cooperativistas con cargos de dirección en la provincia. Se necesitan incentivos tanto de tipo material y financiero, como morales y espirituales, para elevar su presencia como directivas de las cooperativas camagüeyanas.

En ello, la familia tiene mucho que aportar, y las mujeres que exigir. No obstante, ya existen presidentas que constituyen un orgullo para la ANAP camagüeyana, y también potenciales mujeres dirigentes, que solo esperan la oportunidad de realizarse.

Notas

1. En el desarrollo de esta investigación —desde enero de 2006 hasta diciembre de 2010— se aplicó la metodología de estudio de caso en doce cooperativas pecuarias de la provincia (seis CPA y el resto, CCS). Se combinaron diferentes métodos y técnicas de investigación (cuantitativas y cualitativas) en varios niveles: dirigentes y cuadros de la provincia, presidentes/tas municipales de la ANAP, presidentas de cooperativas; juntas directivas; y otros asociados —mujeres y hombres— no dirigentes, que desempeñan diferentes actividades productivas.

2. A partir del año 2000, la Oficina Regional de la FAO para América Latina y el Caribe ha realizado estudios sobre la situación de la mujer rural en Uruguay (2004), Bolivia (2004), Colombia (2005), Chile (2005), Perú (2005), Venezuela (2006), Nicaragua (2007), Ecuador (2007), Honduras (2008) y Paraguay (2008), basadas en información oficial obtenida de los censos agropecuarios y de población, estadísticas agrícolas, encuestas en hogares y, en algunos casos, en información cualitativa y de estudios de caso. Marcela Ballara y Soledad Parada, «El empleo de las mujeres rurales. Lo que dicen las cifras», FAO, disponible en <ftp.fao.org/docrep/fao/012/i0616s/i0616s02.pdf> 2006.

3. Organización Internacional del Trabajo (OIT), «La inclusión de las mujeres en el empleo urbano y rural mantiene patrones

de desigualdades y discriminaciones de género en el trabajo», *Observatorio de Responsabilidad Social Corporativa*, 2005, disponible en www.observatoriosc.org/cice/intranet/documentos/informe_mujer_y_trabajo_OIT. 2005 (mayo de 2010).

4. Estas investigaciones han sido clasificadas en dos grupos: a) las que indagan sobre el acceso de la mujer a la toma de decisiones en las diferentes esferas de la vida económica, política y social, y los obstáculos para ello, y b) las que tratan en particular sobre la representación femenina en los órganos del Poder Popular. Mayda Álvarez Suárez, «Mujer y poder en Cuba», *Temas*, n. 14, abril-junio de 1998, La Habana, p. 16.

5 Ídem.

6. Dayma Echevarría, «Estilos para dirigir: los factores personales y la cultura organizacional desde la perspectiva de género. Estudio de casos en empresas cubanas», Tesis para optar por el grado de Doctora en Ciencias Sociológicas, Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de La Habana, 2008, p. 51.

7. Mariana Ravenet Ramírez, Niurka Pérez Rojas y Marta Toledo Fraga, *La mujer rural y urbana. Estudios de casos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1989, p. 5.

8. Niurka Pérez Rojas y Miriam García Aguiar, «Mujer de campo: campesina, cooperativista y obrera cooperativista. Algunas consideraciones preliminares», en *Cooperativismo rural y participación social*, Departamento de Sociología, Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de La Habana, 1997, p. 210.

9. Ídem.

10. Isabel Castañeda Pérez, «Aproximación al estudio de la equidad de género en la ANAP: premisas para un diagnóstico», Tesis para optar por el Título de Máster en Gestión y Desarrollo de Organizaciones Cooperativas, FLACSO, Universidad de La Habana, 2007.

11. Mayda Álvarez Suárez, «La revolución de las cubanas: 50 años de conquistas y luchas», *Temas*, n. 56, La Habana, octubre-diciembre de 2008, pp. 67-77.

12. De las 283 cooperativas en la provincia (95 CPA y 188 CCS), solo nueve están presididas por mujeres (3,18%). De 2 756 asociadas, 381 son dirigentes (13,8 %). La cantidad de hombres (20 637) denota la escasa incorporación femenina al trabajo cooperativo, lo que se refleja, como es lógico, en su acceso a los cargos de dirección. Fueron estudiados en total 773 socios: 121 mujeres (15,6%) y 652 hombres (84,3%).

13. Esta CCS muestra resultados destacados y su presidenta fue elegida miembro del Comité Nacional de la ANAP en el X Congreso, celebrado en mayo de 2010.

14. En entrevista a un funcionario de la ANAP provincial, este refiere que en el caso de algunas CPA, existió un convenio entre dichas cooperativas y el gobierno para facilitar la construcción de viviendas. A partir de la entrega de los recursos, algunas CPA fueron más ágiles y emprendedoras y lograron construir viviendas para todos sus asociados. En otras, sus juntas directivas decidieron no priorizar el bienestar de sus asociados, y dirigieron sus principales acciones hacia la producción.

15. Por ejemplo, en 2008 los huracanes hicieron verdaderos estragos sobre los abundantes palmares que adornan las llanuras camagüeyanas. En una cooperativa se fabricó una herramienta sencilla que, con ayuda de bueyes, permitía obtener tablas de palma, de gran uniformidad, y que aliviaba considerablemente el duro trabajo manual que lleva este procedimiento; mientras que, en otros lugares, las palmas pasaron meses «acostadas». En las cooperativas que hicieron suya la innovación, se levantaron viviendas para campesinos sin techos y otras instalaciones igualmente necesarias. Tanto en el amor como en el trabajo, la creatividad es patrimonio absoluto de hombres y mujeres incentivados.

©TEMAS, 2012

Raza y Revolución: parejas interraciales y cambio generacional

Nadine Fernández

Profesora. Universidad del Estado de Nueva York.



Las parejas interraciales han poblado Cuba a lo largo de los siglos. Han sido motores del mestizaje, sellos distintivos de cubanidad desde los tiempos de la colonia. Verena Martínez-Alier describió con gran destreza la dinámica racial de esas uniones en el siglo XIX;¹ sin embargo, los estudiosos no le han prestado suficiente atención al asunto en la Cuba contemporánea. Su presencia se dio por sentada junto con la misma mecánica del mestizaje.

En mi investigación intento dar continuidad, hasta la actualidad, a la historia de las parejas interraciales de la Isla, y presento todos los resultados en mi libro *Revolutionizing Romance: Interracial Couples in Contemporary Cuba*,² basado en el estudio sobre el terreno que emprendí en La Habana durante los años 90 y a principios de los 2000. Para ello centré la atención en las relaciones sentimentales entre cubanos de distintos tonos de piel, sobre todo parejas de negros y blancos, y algunas de mulatos y blancos. En este artículo ofrezco una perspectiva general del libro y destaco algunos aspectos que, en mi opinión, no han sido exhaustivamente analizados en la cada vez más abundante literatura sobre las relaciones entre las razas en Cuba, a saber, los significados del mestizaje en el contexto de la construcción de la nación, así como la importancia del espacio y las prácticas cotidianas que exacerbaban las ideologías racistas. Por último, presento un análisis de la forma en que el turismo y la incipiente economía pueden estar incidiendo en los diferentes tipos de uniones interraciales y el futuro de las relaciones entre las razas en Cuba.

En los últimos quince años las publicaciones en la Isla sobre esta temática han pasado de la prohibición

a la abundancia.³ Los estudiosos que viven dentro y fuera del país han analizado las continuas desigualdades de tipo estructural por cuestiones de raza,⁴ y las manifestaciones de discriminación racial en muchas esferas de la vida cubana, tales como la cultura, la política y la familia.⁵ Varios artistas y músicos cubanos también han aprovechado esta nueva apertura para referirse a la continuada discriminación racial y a la manipulación de la raza y de la cultura afrocubana en la esfera del turismo.⁶ Estas recientes investigaciones han arrojado luz sobre las prácticas, dinámicas e ideologías que sirven de telón de fondo al mundo racializado en el que viven las parejas interraciales contemporáneas. Todo ese trabajo, conjuntamente con el abarcador estudio de la estructura generacional de la sociedad cubana emprendido por el Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), a fines de los 80,⁷ sirvió de fundamento a mi investigación.

Raza y nación desde la colonia hasta la república

En Cuba, el mestizaje ha sido uno de los aspectos más imperecederos de las relaciones entre las razas. Resulta fácil asumir las parejas interraciales y sus hijos mulatos como algo común, y considerar su existencia como prueba de armonía racial.⁸ Sin embargo, los significados y formas que esta mezcla adopta y su vínculo con la construcción de la nación han cambiado a lo largo del tiempo. La manera en que estas parejas se ven a sí mismas y las interpretaciones de los demás son complejas y cambian continuamente. Comprender las relaciones entre las razas existentes en cualquier país exige prestar suma atención a la historia y al análisis coyuntural que sitúa el presente y el pasado en determinados momentos históricos. Examinarlas a lo largo del tiempo ofrece una perspectiva singular del continuo proceso de cambio y la mudante dinámica del mestizaje a nivel de base.

Al respecto, Martínez-Alier aduce que durante la colonia las relaciones entre las razas eran, en esencia, de clase, porque la mezcla de razas podía trastocar la jerarquía de color de una sociedad esclavista, sobre todo entre hombres de color y mujeres blancas. Para la élite colonial la clave para el futuro de la nación radicaba en la cuidadosa gestión de las capacidades de las mujeres blancas para procrear. Se les confió la preservación de la blancura y el honor de la familia así como los privilegios asociados al color. Las relaciones reproductivas entre hombres blancos y mujeres «de color» contribuyeron al proyecto colonial encaminado a blanquear la población, en tanto que las parejas contrarias (mujeres blancas con hombres «de color») conducirían al castigo eterno de la nación. Habida cuenta de las posibilidades de «contaminación» de estas parejas, el gobierno colonial proscribió los matrimonios interraciales durante casi todo el siglo XIX. El blanqueamiento propugnado a lo largo de este período aportó una precaria síntesis entre

los deseos de adelanto social y cultural de los cubanos blancos y los «de color». Al mismo tiempo, muchas mujeres «de color», libres o esclavas, sostenían relaciones con hombres blancos para mejorar su situación económica y social y la de sus hijos «adelantando, con ello, la raza».⁹

En el siglo XIX las teorías evolucionistas referidas al progreso racial siguieron conformando el pensamiento racial hasta la primera mitad del siglo XX. Este telón de fondo «científico» postuló criterios contradictorios en materia de mestizaje. Para algunos, como el especialista cubano Francisco Figueros, la sociedad cubana solo podía avanzar a partir del blanqueamiento y el establecimiento de nexos más estrechos con los Estados Unidos.¹⁰ Para otros, como el penalista Israel Castellanos y el eugenista cubano Domingo Ramos, el mestizaje engendraba delincuencia y criminalidad. Al igual que durante el período colonial, los matrimonios interraciales fueron escasos. Luego de estudiar más de catorce mil certificados de matrimonio asentados en tres parroquias habaneras entre 1902 y 1940, el sociólogo Enid Logan halló un índice de matrimonios interraciales de menos de 5%. En los decenios anteriores a la Revolución este tipo de uniones seguía siendo la excepción y no la regla.

A pesar de las políticas que alentaban la emigración blanca hacia Cuba y de la continua mezcla de razas, en buena medida entre hombres blancos y mujeres de color, sobre todo en las clases más bajas, a finales de la década de los 20 se hizo evidente que Cuba no sería un país blanco. En lugar de ello, los intelectuales nacionalistas comenzaron a apoyar la idea de que el mestizaje cultural y genético encarnaba la esencia de la nación —la fusión de elementos africanos y españoles que crearon una nueva raza cubana—,¹¹ apoyándose en el legado colonial de la filosofía nacionalista martiana que intentaba trascender las diferencias raciales subsumiéndolas en una «identidad nacional que suponía la singularidad de color (el color cubano) y la igualdad en la identidad de la nación (cubanidad)».¹² No obstante, en lugar del enfoque sin distinción de raza propugnado por Martí, la nueva retórica nacionalista defendía la mezcla como aspecto fundamental de la cubanidad. Las vastas investigaciones emprendidas por Fernando Ortiz para documentar y valorar las generosas raíces africanas de la cultura cubana constituyeron el basamento intelectual para la promoción de la naturaleza mestiza de la cubanidad. Su teoría de la «transculturación» exaltaba la cultura nacional cubana como la fusión de numerosos elementos para crear algo nuevo, singularmente cubano.

Parejas interraciales en el contexto generacional

Son conocidos los esfuerzos realizados por el gobierno cubano para eliminar las desigualdades raciales tras la toma del poder en 1959. Algunos de los primeros discursos pronunciados por Fidel Castro abordan la

importancia de luchar contra la discriminación racial en la Isla. La positiva repercusión de los cambios estructurales y las transformaciones puestas en práctica por la Revolución se reflejan en las estadísticas de indicadores claves como la mortalidad infantil, la esperanza de vida, la alfabetización y la educación. Estos beneficios elevaron el espíritu de los cubanos de todas las clases y colores. A partir de los 60 y hasta los 80, las condiciones materiales de vida mejoraron en forma sustancial para muchos cubanos de color, si bien la mayor parte de estas mejoras tuvo lugar con arreglo a las políticas desprejuiciadas de la Revolución.

Si en el siglo XIX las uniones interraciales formaban parte de una explícita estrategia de blanqueamiento en la construcción de la nación, en la Cuba revolucionaria las parejas no pretendían blanquear u oscurecer la población. No se exaltaba la índole mestiza de la cultura o el pueblo cubanos, aunque también ellas fueran parte de un paradójico proyecto para construir la nación y las razas. Para la Revolución el objetivo era crear una sociedad sin razas. De ahí que Fidel Castro dijera, parafraseando lo expresado un siglo antes por José Martí, que ser revolucionario (que después de 1959 equivalía a ser cubano) era ser más que blanco, más que mulato, más que negro. La identidad revolucionaria, refundida ahora en la nacional, pretendía que las razas dejaran de ser una variable significativa dentro del panorama social. Bajo la Revolución, no se esperaba de las parejas interraciales que produjeran mestizos, sino más bien revolucionarios socialistas. Estas participarían en la construcción de una sociedad en la que «las diferencias no importarían», y su misma presencia daría fe de cuán poca significación tendrían las razas.¹³ Este era el ideal desprejuiciado que la Revolución deseaba hacer realidad.

La repercusión del enfoque desprejuiciado y de las políticas igualitarias de la Revolución (y el silencio en materia de raza hasta hace poco) ha de entenderse en forma coyuntural, es decir, en el contexto de situaciones históricas, políticas y económicas particulares. En otros momentos hubo otras ideologías capaces de conformar esas relaciones y de darles sentido.

Aquellos que formaron parejas interraciales en los primeros años de la Revolución lo hicieron cuando se creía que era posible una Cuba desprejuiciada. Muchas personas nacidas en los años 30 y los 40 fueron contagiadas por el fervor y el entusiasmo revolucionarios. Estas generaciones tuvieron la responsabilidad de crear y movilizar proyectos de la Revolución; mostraron un alto nivel de participación política y vivieron un período en el que el discurso de la nación estaba estrechamente vinculado con la identidad revolucionaria.

Las parejas interraciales que entrevisté habían nacido entre 1930 y 1949; y se unieron, en parte, debido a la política de la Revolución y a la clara ideología de igualdad que les brindaba. Como afirmara una mujer blanca de clase media perteneciente a esta generación, que se había casado en 1973 con un negro de la clase

trabajadora, «en aquellos tiempos, se consideraba muy revolucionario tratar como iguales a negros y blancos». Los cambios estructurales llevados a cabo por la Revolución, las movilizaciones masivas y la retórica de la igualdad socialista constituyeron un espacio social, físico e ideológico común para que las parejas de esas generaciones maduraran sus amores. Esos matrimonios eran a un mismo tiempo decisiones personales y políticas.

Los nacidos entre 1950 y 1961 son los que Domínguez denomina «la generación de transición». Una pareja interracial que entrevisté se había conocido mientras estudiaba en la Unión Soviética. Sofía, una mulata de clase media, se casó con Fernando, un blanco proveniente de una familia de la clase trabajadora en el campo.¹⁴ Para ella la relación no tenía nada que ver con blanqueamiento o mestizaje, sino que era parte del marco desprejuiciado de la Revolución, y la raza no importó a la hora de escoger a su compañero de vida. Fernando sentía que sus opiniones en materia de raza estuvieron profundamente definidas por la educación recibida.

Estuve becado trece años con gente de todo tipo y todos los colores. Y lo compartíamos todo, desde un vaso de agua con azúcar hasta una caja de cerveza. El fin de semana salíamos juntos... pienso que aquí en Cuba eso realmente ayudó a mi generación. El grupo ese [de gente] lo mismo nos íbamos todos juntos para la playa o a hacer trabajo productivo.

Para Fernando, las políticas e instituciones educacionales de la Revolución agruparon como iguales en un mismo espacio físico a jóvenes muy diferentes. Para Sofía y Fernando una motivación política consciente no contribuyó tanto a que se conocieran, pero la omnipresente ideología desprejuiciada sí determinó que se unieran. Como afirmara él, «crecimos en un medio en el que no existía el racismo, al menos oficialmente —como se estipula en la Constitución. Aunque había gente así [racistas], eso no estaba bien visto».

A menudo los estudiosos han considerado que este enfoque desprejuiciado para solucionar los problemas raciales de Cuba y el silencio que lo ha acompañado en el discurso público han resultado completamente negativos, y estiman que la actual y continuada discriminación racial en la Isla dan fe del fracaso. No obstante, considero que ello ha de analizarse dentro del contexto histórico. La ideología igualitaria de la Revolución y el credo histórico del mestizaje brindaron una visión opuesta que permitía cultivar los noviazgos interraciales en lugar de frustrarlos.

En los primeros decenios de la Revolución, los cambios estructurales ayudaron a disminuir la desigualdad racial en una serie de indicadores sociales de vital importancia. La sociedad sin razas nunca llegó a ser del todo real, pero la tentativa de alcanzar aquella utopía propició relaciones y mezclas de razas muy distintivas. Asimismo, esos cambios unieron a diferentes grupos de cubanos para trabajar, vivir y estudiar juntos. Con los proyectos

de integración se abrieron espacios físicos para que las parejas se conocieran y comunicaran. Claro está que estas ideologías igualitarias no eran las únicas en circulación, y el racismo y las ideas racistas coexistieron con el proyecto de la Revolución aunque el éxito y la preponderancia de su programa se reflejan claramente en la manera en que estas parejas narran y entienden sus matrimonios interraciales.

Desestimar por entero el enfoque desprejuiciado nos impide comprender la índole y el significado de las parejas interraciales en la Cuba contemporánea. El sueño de igualdad no debe tomarse a la ligera, aunque coexistiera con ideologías racistas que se empeñaron en fortalecer la propia jerarquía de razas que la Revolución esperaba dismantelar. Los cubanos siguieron viviendo en un mundo social racializado y, a la vez, en una sociedad socialista carente de razas.

Las jóvenes parejas interraciales que entrevisté en el decenio de los 90 eran resultado de aquellos años de integración. Para muchos de ellos conocerse y hacerse novios era algo común y corriente, la atracción normal que puede haber entre vecinos o condiscípulos. Jaime, un joven blanco que estaba saliendo con una mulata, Madaleis, no tenía mucho que decir acerca de su decisión de iniciar una relación amorosa con ella. Dio por sentada la atracción y comenzaron a salir. A diferencia de las parejas formadas por generaciones anteriores, no consideraban que sus relaciones entrañaran posturas políticas y ni siquiera se detenían a pensar en la integración que los había unido. No obstante, a menudo la familia y los amigos reaccionaban de otro modo y no eran tan partidarios de las uniones interraciales.

La llegada del Período especial y el arribo de turistas a Cuba a partir del decenio de los 90 conmocionaron el marco de igualdad existente. Otras ideas acerca de las razas y las relaciones raciales, que siempre habían estado latentes, pasaron a ocupar un primer plano. El racismo hervía a fuego lento en las conversaciones, retumbaba por viviendas y espacios públicos y se transmitía a las futuras generaciones en el seno familiar.

Familia, discurso y espacio

La investigación emprendida por el Instituto de Antropología durante la década de los 90 hace ver a la familia como uno de los espacios donde se aprenden el racismo y los estereotipos raciales.¹⁵ Sin embargo, el problema no radica en si la familia es el único elemento o el factor más importante en la perpetuación del racismo. En lugar de ello, y reconociendo la complejidad de este y la imprecisa naturaleza de su poderío, podemos considerar que la familia es un espacio, entre muchos otros, donde el racismo hace su aparición. Si empleamos esa lente, entonces las interrogantes serían las siguientes: ¿en qué forma transmiten las familias sus opiniones racistas dentro del hogar y cómo reaccionan los jóvenes

que sostienen relaciones interraciales?, ¿cómo se las arreglan las parejas interraciales en medio de ideologías nacionales y discursos de armonía racial y mestizaje, ante los esfuerzos de las familias por regular la mezcla de razas a partir de discursos de lealtad a la familia, obligaciones de género en el seno del hogar y evocaciones de genealogías?

Aliana, una joven blanca, empezó a salir con Rafael, un condiscípulo negro y, según me contó, lo que más la había afectado había sido la reacción de amigos y familia, en particular de su mamá, quien le suplicó que le pusiera fin al noviazgo. Al no complacerla, la madre enfermó de los nervios y su úlcera comenzó a empeorar. Esa relación también hizo que la respetable familia de clase media a la que pertenecía Aliana fuera blanco de las murmuraciones de parientes y del vecindario. Una tía le dijo a la muchacha que sería la vergüenza de la familia. A la larga, la relación con Rafael terminó, y Aliana declaró en forma categórica que nunca más volvería a salir con un negro (de hecho, años después se casó con un blanco).

En el seno de la familia el racismo se articula con discursos de género sobre pertenencia y lealtad. Independientemente de que se rechace o acepte a la pareja interracial, lo cierto es que todas las respuestas están firmemente arraigadas en discursos raciales de importancia cultural capaces de sustentar por igual ideologías racistas y antirracistas —tendencias históricas de integración y mezcla, así como preferencias por determinados tipos de parejas. Las pugnas con los hijos que tienen amores interraciales pueden abarcar desde peleas verbales hasta castigos o toques de queda para intentar convencerlos de que pongan fin a la relación.

Las familias negras también pueden oponerse a este tipo de uniones. Aliana y Rafael debieron hacer frente, además, a la desaprobación de sus amores por parte de la madre de él. Aliana sentía que la señora nunca la trataba bien. Por su parte, esta insistía en que la familia de la muchacha siempre humillaría a su hijo; por lo tanto, quería que encontrara a alguien de su mismo color, cosa que este hizo luego de terminar la relación con Aliana. Otros negros sentían que a sus familias les molestaba la pareja blanca o creían que la anteponían a la familia.

En el mejor de los casos, con poca o ninguna objeción de parte de la familia, siempre había preocupación por el futuro reproductivo de las parejas. La ansiedad de las familias blancas se centraba en el color de la futura descendencia, ya que la relación llevaría negrura a su seno. Para la mayoría de estas, el mestizaje resultaba problemático, a pesar de que la ideología nacional abrazaba ese concepto como eje de la cubanía. Los antropólogos Paul Ryer y Mette Berg documentan la facilidad con la que los informantes blancos expresan el ideal cubano de mezcla racial y enseguida pasan a detallar con gran orgullo su ascendencia de pura cepa española blanca.¹⁶ La valoración de la blancura ha aumentado en el contexto del turismo internacional y la incipiente

El turismo brinda gigantescas oportunidades de efectuar cambios positivos, pero también tiene un inmenso potencial para afianzar ideas racializadas que denigran y no elevan la negrura y la cultura afrocubana.

economía. Incluso para aquellas parejas que tuvieron o no algunos problemas con la familia, el color de la posible descendencia siempre era objeto de comentarios. Los futuros nietos no solo eran descendientes, sino que estaban marcados por la raza al ser «de color». Ello destaca una vez más la ambivalencia de muchos cubanos ante el proceso y los resultados del mestizaje. La familia resultó ser uno de los lugares donde muchas parejas interraciales tropezaban con la continuada jerarquía racial y valoración de la blancura.

Investigadores cubanos como Rodrigo Espina Prieto y Pablo Rodríguez Ruiz también han hecho hincapié en algunas de las desigualdades de tipo estructural que la Revolución no ha logrado vencer y que, además de la familia, contribuyen al racismo en Cuba, tales como las modalidades referidas a la vivienda y el desigual acceso al empleo en el sector remunerado en divisas.¹⁷ Recientemente algunos estudiosos han detectado un aumento de los prejuicios y la discriminación racial en la Isla,¹⁸ aunque yo sostendría que esas tiranteces siempre han estado presentes en la Cuba revolucionaria. La crisis económica del Período especial no creó el racismo; solo abrió nuevas oportunidades para que adoptara formas y expresiones novedosas, en particular en el ámbito económico. La gente reconstruía la jerarquía racial y el pensamiento racista una y otra vez, a pesar de los cambios revolucionarios que dotaron a los cubanos de una ideología inclusiva de identidad nacional y verdaderos cambios estructurales que fomentaban la integración e igualdad racial. De la Fuente afirma que el gobierno cubano no ha obtenido resultados positivos a la hora de desmontar la cultura racista en Cuba.¹⁹ Los estudiosos que viven dentro y fuera de la Isla han documentado la manera en que el racismo se ha mantenido en la representación de los medios de comunicación y en el discurso cotidiano.²⁰ Las ideologías racistas perduraron durante el período revolucionario precisamente porque lograron mutar, transformarse y adaptarse a las nuevas circunstancias políticas y sociales.

En Cuba, no se trataba de saber si el racismo había vuelto o en qué momento lo había hecho o si había resurgido durante el Período especial, sino más bien de la forma en que sigue permeando la vida cotidiana al darlo por sentado. La posibilidad de mantener y reproducir la desigualdad racial era poco precisa y se evidenciaba en las interrelaciones sociales y personales cotidianas. La raza seguía estrechamente imbricada en el sentido común y en el discurso diario. Las ideologías racistas se reprodujeron a pesar de la postura desprejuiciada adoptada por la Revolución respecto del problema racial y como resultado de esa misma postura. Las parejas interraciales se toparon con las manifestaciones

estructurales e ideológicas de racismo en el habla, así como en el solapamiento de clase y de raza de los barrios habaneros.

Las políticas de integración no lograron suprimir por completo las desigualdades existentes en el paisaje físico, como tampoco pudo la política de silencio eliminar la raza del discurso y de las interrelaciones diarias. Si la referencia directa a la raza estuvo en gran medida ausente en las declaraciones oficiales y el diálogo público (publicado) antes de mediados de los 90, sí saturó la vida diaria con asombrosa crudeza. Me sorprendió escuchar estereotipos raciales y sexuales, chistes y refranes deslizarse en las conversaciones sin que nadie protestara, independientemente de la composición del público o de los hablantes.²¹ El terreno de las interrelaciones cotidianas en Cuba no estaba lleno de encontronazos explosivos o violentos entre las razas, pero sí plagado de gestos y miradas cómplices, comentarios entre dientes y chistes descarnados con los que la gente daba a conocer sus criterios raciales. Por ser una norteamericana acostumbrada a más segregación y distanciamiento social en la práctica, me llamó la atención aquella aparente esquizofrenia; la cotidiana cordialidad entre diferentes razas y la gran cantidad de relaciones interraciales que coexistían con el menosprecio omnipresente a la negrura y la valoración de la blancura. El racismo de algunas familias blancas no hacía que se distanciaran en el plano social ni que evitaran a sus vecinos negros; en lugar de ello se mantenía la jerarquía racial a través de los chistes. Como era fácil hacer caso omiso de esas bromas porque carecían de importancia en el contexto de relaciones realmente amistosas, las ideologías racistas podían salir indemnes. Esta paradójica y contradictoria situación resultaba emblemática de la complejidad de las relaciones entre las razas en Cuba. Como afirma Mark Sawyer, este tipo de «discriminación inclusiva» no constituye un problema de inclusión o exclusión por razones de raza, sino más bien «determina las condiciones de inclusión».²²

La integración racial ampliada por la Revolución era evidente en Cayo Hueso, barrio de Centro Habana donde viví, pero al mismo tiempo el igualitarismo que lo acompañaba se veía socavado por la persistente combinación de raza, pobreza, delitos y espacio que, a la larga, incidían en la reputación del barrio. Los discursos acerca de esta evidencian las divisiones existentes hasta con otras zonas de «integración racial». Una lectura cuidadosa de la topografía de Cayo Hueso nos permite ver cómo la jerarquía racial halla eco en la disposición espacial de las viviendas. Desde hace mucho tiempo los estudiosos han observado las nocivas consecuencias de la mala fama de los barrios en los antiguos y actuales

residentes de las zonas insalubres.²³ Esto cobra validez especial si el color de la piel reafirma la naturaleza «negra» de los barrios. Para muchos de aquellos con quienes conversé, el barrio no solo era un espacio físico, sino una cultura racializada —un conjunto de características adscritas a las personas y concretadas en un espacio definido. Los barrios de La Habana no solo eran un espacio que podíamos delinear en un mapa, sino también formaciones raciales, lugares que despiertan asociaciones simbólicas entre el color de la piel, el lugar y una gran cantidad de rasgos atribuidos a la negrura y la blancura. Las parejas interraciales atraviesan esas redes de significados en calidad de acompañantes negros, en especial si proceden de barrios estigmatizados, y luchan contra seculares concepciones de negrura arraigadas en la mala fama de los barrios y en espacios como los solares.

Los solares han albergado a los residentes más pobres y más oscuros de La Habana por más de un siglo;²⁴ y se han visto vinculados a la marginalidad, el delito y la promiscuidad —características usadas con frecuencia para describir la negrura. Los significados e identificación asociados a determinados lugares conforman las reacciones de la gente hacia las parejas interraciales así como las propias experiencias de las parejas. En Cayo Hueso, la raza emanó de la geografía de inclusión y exclusión espacial, del discurso sobre el estigma y la reputación del barrio, y en la reciente valorización de este como «cuna de la cultura afrocubana» a los ojos de los turistas extranjeros. Los significados de raza grabados en una localidad no son singulares; y otro tanto ocurre con los espaciales y de raza.

Turismo, blancura, negrura y cubanidad hoy

El turismo está racializando los espacios de La Habana en formas novedosas; está confiriendo nuevos sentidos a las mezclas, blancuras y negruras y está creando nuevas zonas de inclusión y exclusión. Obliga a los cubanos a meditar sobre el modo en que ellos y los otros perciben la cubanidad a medida que su «cultura nacional» se embala y comercializa en el extranjero. El aumento del turismo en la Isla ha resultado en una cifra sin precedentes de visitantes extranjeros (más de dos millones en 2008).²⁵ La escasez del Período especial y la presencia de turistas extranjeros relativamente acaudalados dieron lugar a la aparición del jineterismo, tanto comercial como sexual. El advenimiento de estas parejas formadas por turistas y cubanos, muchas de las cuales eran interraciales, configuró un nuevo telón de fondo racializado y sexualizado para todos los cubanos. Ante el creciente número de estas uniones, sobre todo en La Habana, incluso las negras casadas con cubanos blancos fueron confundidas con jineteras.²⁶

El constante menosprecio de negros y mulatos, y en particular las concepciones sexualizadas de cubanos y

cubanas «de color», hizo difícil considerar las relaciones interraciales entre turistas y cubanos «de color» como algo que no fuera puramente sexual y «por interés». Este último no tiene que estar dado por la ganancia material inmediata, aunque podría convertirse en una ventaja a más largo plazo, a saber, un boleto de avión para salir de Cuba a través del matrimonio.

Después de 1990, el mestizaje resultante de estas uniones no construye una nación en el sentido de límites geográficos, sino más bien da lugar a una diáspora en forma de red transnacional de relaciones familiares que se extienden por todo el planeta y pueden ser vías por donde encaminar las remesas familiares y hacer las veces de redes de seguridad para quienes permanecen en la Isla. Resulta irónico observar que al casarse para salir (y no solo para ascender en la escala social), estas parejas interraciales extienden los vínculos transnacionales de los cubanos, que comenzaran decenios atrás los exiliados políticos, blancos en su mayoría. Sin embargo, ahora esta nueva oleada migratoria está integrada por cubanos negros y mulatos que casi siempre se dirigen a Europa, Canadá y América Latina en lugar de a los Estados Unidos.²⁷

Los jóvenes cubanos integrantes de esas parejas alcanzaron la mayoría de edad durante el decenio de los 90, cuando el futuro del socialismo prometido pareció evaporarse ante sus ojos y lo que quedó fue un vacilante espejismo en el horizonte. La creciente presencia de turistas extranjeros era una cuerda de salvamento que los unía con un mundo exterior lleno de comodidades y estabilidad. Muchos de estos jóvenes trabajaban para sobrevivir y apañárselas en una economía socialista en franco deterioro donde raza y sexo pasaron a ser las formas de capital cultural más fáciles de intercambiar.²⁸ Estas nuevas parejas transnacionales trasladaron el mestizaje de una práctica interna a una internacional, lo que en cierto sentido lo llevó de vuelta a las raíces de la conquista colonial. Las mezclas raciales se iniciaron como un fenómeno transnacional cuando los españoles llegaron a la Isla cargados de armas; y ha vuelto a ocurrir otro tanto, aunque ahora los españoles (y los turistas de otros países) llegan armados de cámaras.

Hay muchas maneras de que estas parejas, y las propias campañas cubanas de comercialización, manipulen y hagan un uso estratégico de los estereotipos de exotismo, al poner de relieve las raíces africanizadas de la cultura cubana y de los cubanos. En las relaciones sexuales, estos son agentes activos que a menudo manipulan las fantasías de los extranjeros y sacan partido de estereotipos raciales y sexuales como parte de complejas ofensivas estratégicas.²⁹ Estas imágenes y fantasías se apoyan en concepciones mundiales de negrura, incluida la hipersexualidad asociada a las personas de color.³⁰

Los intelectuales cubanos así como muchos artistas y músicos se han reunido con funcionarios del gobierno para dialogar sobre los problemas de discriminación racial y los conceptos de género, sexualidad, raza y nación

que se les comercializan a los turistas.³¹ Todos estos empeños nos permiten ser optimistas. No obstante, las nuevas posibilidades de dialogar siguen apoyadas en el reñido campo de la ideología habida cuenta de que siguen en circulación múltiples significados y connotaciones de negrura, blancura y mestizaje. Aunque los intelectuales condenen el racismo y los artistas parodien las imágenes de negros cubanos que se les venden a los turistas, muchos cubanos explotan los mercados nacional e internacional reproduciendo aquellas imágenes de negrura que se comercializan bien.³² En el escenario musical esto se manifiesta en cantantes de rap como Orishas, que venden exotismo afrocubano en la música y letra de sus canciones.³³ El pujante mercado turístico ofrece tanto posibilidades como desafíos a la hora de reconfigurar el paisaje simbólico del color.

Las investigaciones sobre iniciativas de desarrollo comunitario con base en grupos religiosos afrocubanos llevadas a cabo por Adrian Hearn en 2008 evidencian cómo el «complejo de desarrollo folklórico» puede funcionar en ambos sentidos.³⁴ Algunas de las organizaciones estudiadas por él fueron capaces de montar representaciones de la cultura afrocubana para los turistas y utilizar el dinero para financiar proyectos destinados al mejoramiento de las comunidades locales. Los esfuerzos bien organizados vinculados al turismo pueden servir de base para una verdadera reanimación comunitaria y propiciar la revalorización de las tradiciones afrocubanas y de barrios que antes eran marginales. Sin embargo, Hearn también se refirió a grupos cuyos objetivos comunitarios originales perdieron el rumbo cuando se concentraron demasiado en la comercialización de las representaciones. Existe una tendencia bien documentada a distorsionar las prácticas afrocubanas en los espectáculos turísticos. Las imágenes mundiales de negrura pueden reforzar las representaciones nacionales en forma tal que pueden dar al traste con nuevas imágenes raciales que resulten más progresistas. El turismo brinda gigantescas oportunidades de efectuar cambios positivos, pero también tiene un inmenso potencial para afianzar ideas racializadas que denigran y no elevan la negrura y la cultura afrocubana.

Para las parejas cubanas, la endogamia racial sigue siendo la norma, y los investigadores cubanos han descubierto que continúa siendo fortísima entre blancos cultos, particularmente entre quienes trabajan en los sectores de la economía de reciente creación donde el objetivo no es el avance colectivo, sino la movilidad social personal.³⁵ La mayoría de las parejas interraciales sigue « viniendo de abajo »; es decir, son más frecuentes entre las clases pobres y más corrientes en los barrios de composición racial mixta. Cuando la mezcla racial solo es más notable en ciertas poblaciones, sobre todo en las marginadas desde el punto de vista social, no podemos dar por sentado que la cultura racista está disolviéndose gracias al abrazo interracial. Con el auge del turismo

quizás veamos cada vez más uniones entre cubanos de color y turistas blancos. Como las remesas llegan desde una comunidad de exiliados predominantemente blanca, los cubanos de color — con un restringido acceso a puestos de trabajo en el nuevo sector de la economía — siguen saliendo a la calle a luchar por un mejor nivel de vida. Las condiciones estructurales que los llevan a ello permanecen ocultas, y el chanchullo a nivel de calle solo refuerza los prejuicios por motivos de raza. Si bien Cuba puede adecuar el turismo y sus campañas de comercialización de manera cuidadosa para no contribuir a los estereotipos raciales, no le es posible controlar las imágenes mundiales de negrura que se proyectan sobre la Isla desde el exterior. Los cubanos « de color » pueden seguir apropiándose de ellas y revertirlas para establecer nuevos vínculos transnacionales y contribuir al mestizaje internacional con una pareja interracial tras otra.

Traducción: Esther Muñiz.

Notas

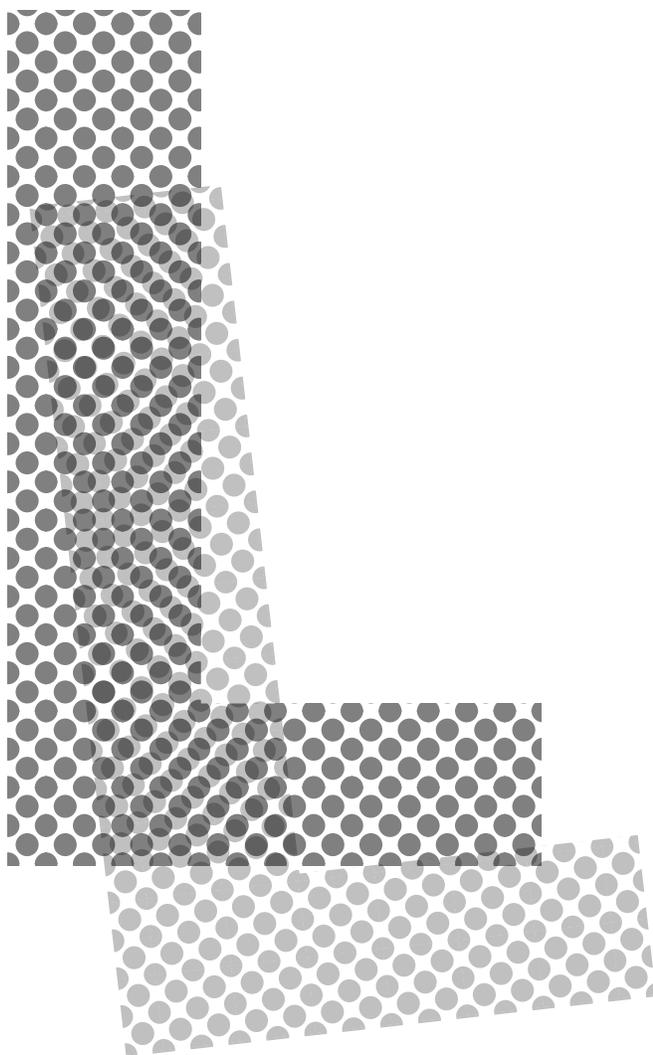
1. Véase Verena Martínez-Alier, *Marriage, Class, and Color in 19th Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1989.
2. Nadine Fernández, *Revolutionizing Romance: Interracial Couples in Contemporary Cuba*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2010.
3. Nadine Fernández, «The Changing Discourse on Race in Contemporary Cuba», *The International Journal of Qualitative Studies in Education*, v. 14, n. 2, Londres, 2001, pp. 117-32.
4. Juan Antonio Alvarado Ramos, «Relaciones raciales en Cuba: notas de investigación», *Temas*, n. 7, La Habana, julio-septiembre de 1996, pp. 37-43; «Estereotipos y prejuicios raciales, en tres barrios habaneros», *América Negra*, n. 15, Bogotá, 1998, pp. 89-115; Gisela Arandia Covarrubias, «Strengthening Nationality: Blacks in Cuba», *Contributions in Black Studies*, v. 12, n. 1, Massachusetts, 1994, pp. 62-9; Rafael López Valdés, *Racial Discrimination: From Colonial Times to the Revolution*, Ediciones Solidaridad, La Habana, 1971.
5. Pablo Rodríguez Ruiz y Claudio Estévez Mezquía, «Familia, uniones matrimoniales y sexualidad en la pobreza y la marginalidad: el llega y pon, un estudio de caso», *Catauro*, v. 8, n. 14, La Habana, 2006, pp. 5-31; Pablo Rodríguez Ruiz, «Raza y estructuras familiares en el escenario residencial popular urbano», Centro de Antropología, La Habana, 2004, pp. 1-33; «Clases y razas en el contexto cubano actual», *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, Vigente, México, 1997, p. 203; Pablo Rodríguez Ruiz, Ana Julia García Dally et al., *Estructuras y relaciones raciales en un barrio popular de Ciudad de La Habana, Carraguao*, Centro de Antropología, Academia de Ciencias de Cuba, La Habana, 1994; Kaifa Roland, *Cuban Color in Tourism and La Lucha: An Ethnography of Racial Meanings*, Oxford University Press, Nueva York, 2011.
6. Estoy refiriéndome a artistas como Alexis Esquivel, Manuel Arenas, Elio Rodríguez y Roberto Diago, y a músicos como Hermanos de Causa y Las Krudas. Véanse Sujatha Fernández, *Cuba Represent!: Cuban Arts, State Power and the Making of New Revolutionary Cultures*, Duke University Press, Durham, 2006; «Reinventing the Revolution: Artistic Public Spheres and the State in Contemporary Cuba», Tesis doctoral, Universidad de Chicago, 2003; Alejandro de

- la Fuente, «The New Afro-Cuban Cultural Movement and the Debate on Race in Contemporary Cuba», *Journal of Latin American Studies*, n. 40, Cambridge, 2008, pp. 697-720.
7. María I. Domínguez, «La sucesión generacional en Cuba: Ruptura y continuidad», *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, n. 29, La Habana, 1994, pp. 99-111; *Estructura generacional de la población cubana actual*, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, Academia de Ciencias de Cuba, La Habana, 1989; María I. Domínguez, María E. Ferrer y María V. Valdés, *Características generacionales de los estudiantes y los desvinculados del estudio y el trabajo; Diferencias y relaciones intergeneracionales en la clase obrera y los trabajadores intelectuales e Interrelaciones socioclasistas y generacionales en la población cubana actual*, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, Academia de Ciencias de Cuba, La Habana, 1990.
8. David Booth, «Cuba, Color and the Revolution», *Science and Society*, v. 11, n. 2, Nueva York, 1976, pp. 129-72.
9. Helen Safa, «The Matrifocal Family and Patriarchal Ideology in Cuba and the Caribbean», *Journal of Latin American Anthropology*, v. 10, n. 2, Essex, 2005, pp. 314-37.
10. Aline Helg, «Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies and Popular Reaction», en Richard Graham, ed., *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, 1990, University of Texas Press, Austin, 1990, pp. 37-70.
11. Alejandro de la Fuente, *A Nation for All*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2001.
12. Lourdes Martínez-Echazábel, «Mestizaje and the Discourse of National/Cultural Identity in Latin America», *Latin American Perspectives*, Riverside, CA, 1998, p. 31.
13. Ariana Hernández-Reguant, «Cuba's Alternative Geographies», *Journal of Latin American Anthropology*, v. 10, n. 2, Essex, 2005, p. 287.
14. Todos los nombres son seudónimos.
15. Magdalena Pérez Álvarez, «Los prejuicios raciales: sus mecanismos de reproducción», *Temas*, n. 7, La Habana, julio-septiembre de 1996, pp. 44-50.
16. Véase Paul Ryer, «Passing for Cuban, Passing for Foreign: National Papers and Classificatory Embarrassment in the Special Period», Ponencia presentada al Congreso de la American Anthropological Association, Washington DC, 1998; Mette Louise Berg, «Localising Cubaness: Social Exclusion and Narratives of Belonging in Old Havana», en Jean Besson Olwig y Karen Fog, eds., *Caribbean Narratives of Belonging: Fields of Relations, Sites of Identity*, MacMillan Caribbean, Oxford, 2005, pp. 133-48.
17. Rodrigo Espina Prieto y Pablo Rodríguez Ruiz, «Raza y desigualdad en la Cuba actual», *Temas*, n. 45, La Habana, enero-marzo de 2006, pp. 44-54.
18. Alejandro de la Fuente, «The New Afro-Cuban Cultural Movement...», ob. cit.; *A Nation for All*, ob. cit.; Rodrigo Espina Prieto y Pablo Rodríguez Ruiz, ob. cit.; Mark Q. Sawyer, *Racial Politics in Post-Revolutionary Cuba*, Cambridge University Press, Nueva York, 2006.
19. Alejandro de la Fuente, «The New Afro-Cuban Cultural Movement...», ob. cit.
20. Elvira Cervera, «Todo en sepia: An All-Black Theater Project» y Alden Knight, «Tackling Racism in Performing Arts and Media», en Pedro Pérez Sarduy y Jean Stubbs, eds., *Afro-Cuban Voices: On Race and Identity in Contemporary Cuba*, University of Florida Press, Gainesville, 2000, pp. 108-17; María del C. Caño Secade, «Relaciones raciales, proceso de ajuste y política social», *Temas*, n. 7, La Habana, julio-septiembre de 1996, pp. 58-66.
21. María del C. Caño Secade, ob. cit.
22. Mark Sawyer, ob. cit., p. 19.
23. Douglas Butterworth, *The People of Buena Ventura: Relocation of Slum Dwellers in Postrevolutionary Cuba*, University of Illinois Press, Urbana, 1980.
24. David Booth, ob. cit.; Jorge I. Domínguez, *Cuba: Order and Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, 1978; David W. Ames, «Negro Family Types in a Cuban Solar», *Phylon*, v. 11, n. 2, Atlanta, 1950, pp. 159-63.
25. David Adams, «Cuba's Aim: Tourist Magnet», *St. Petersburg Times*, St. Petersburg, FL, 26 de enero de 2009, p. A1.
26. Coco Fusco, «Hustling for Dollars: Jineterismo in Cuba», en Kamala y Jo Doezema Kempadoo, eds., *Global Sex Workers: Rights, Resistance and Redefinition*, Routledge, Nueva York, 1998.
27. En estos momentos hago un estudio sobre las estrategias de emigración y experiencias para la inmigración e integración de los matrimonios cubano-escandinavos, que viven en Dinamarca y la porción meridional de Suecia.
28. Kaifa Roland, ob. cit.; Amalia Cabezas, *Economies of Desire: Sex and Tourism in Cuba and the Dominican Republic*, Temple University Press, Philadelphia, 2009.
29. Kaifa Roland, ob. cit.; Florence E. Babb, *The Tourism Encounter: Fashioning Latin American Nations and Histories*, Stanford University Press, Stanford, 2011.
30. Para un análisis minucioso de la articulación recíproca de raza, género y sexualidad surgidos del encontronazo colonial, véase Peter Wade, *Race and Sex in Latin America*, Pluto Press, Nueva York, 2009. Afirma que el poder y el dominio en las jerarquías raciales siempre tienen una perspectiva de género, y que la sexualidad es un elemento clave de la dominación racial. Los grupos dominantes elaboran conceptos del «otro» al que le atribuyen rasgos que incluyen imágenes negativas y fantásticas a un mismo tiempo además de habilidades y poderes llenos de peligro, misterio y fascinación, por ejemplo, proezas sexuales.
31. Alejandro de la Fuente, «The New Afro-Cuban Cultural Movement...», ob. cit.
32. Sujatha Fernández, *Cuba Represent!...*, ob. cit.
33. Ídem.
34. Adrian H. Hearn, *Cuba: Religion, Social Capital and Development*, Duke University Press, Durham, 2008.
35. Pablo Rodríguez Ruiz, ob. cit.

©TEMAS, 2012

La participación ciudadana en el Estado cubano

Julio César Guanche
Ensayista e investigador.



El republicanismo democrático ha sido la bandera de grandes eventos como la Revolución francesa o la República española, e inspira hoy los procesos de cambio en curso en Venezuela, Bolivia y Ecuador. El movimiento socialista, como el jacobinismo, es parte de esa herencia republicana con sus luchas por la democracia y su concepto político de fraternidad: la reciprocidad en la igualdad es la libertad. El republicanismo antidemocrático fue, en contraste, el establecido en las repúblicas oligárquicas latinoamericanas tras la independencia de España, fundado sobre la exclusión de las mayorías indígenas, negras y mestizas y del conjunto de los pobres libres. Ese fue el régimen establecido en Cuba entre 1902 y 1933. La causa de su sórdido prestigio radica en su perfil oligárquico y excluyente, no en su carácter republicano. El establecimiento de la República era, precisamente, la gran conquista de las luchas libradas a lo largo del siglo XIX en el país.

Así, el ideario republicano posee una imagen conflictiva en la Isla por su desenvolvimiento en el siglo XX nacional. El hecho de llamar «República» al régimen imperante desde 1902 hasta 1959 y «Revolución» al que lo sucedió, expresa este problema, pero no hace parte de su solución. La forma de gobierno que regula la Constitución vigente es, también, una República. Ahora, el avance decidido hacia nuevos y redefinidos contenidos republicanos constituye una clave imprescindible —e impostergable— para la democratización de la

Este texto es una síntesis de la investigación realizada por el autor en el marco del Programa de investigación CLACSO-ASDI 2009-2011, con el título «Estado, participación y representación políticas en Cuba. Diseño institucional y práctica política tras la reforma constitucional de 1992» (en proceso de edición).

política cubana. En ello ocupa un lugar esencial la promoción de la participación ciudadana como medio republicano de conformar colectivamente el orden social y de poner la actuación estatal bajo el control de la ciudadanía. Por ello, estudio el diseño institucional de la participación ciudadana en el Estado cubano, y su potencial para promoverla. La recuperación del referente del republicanismo democrático para la cultura política cubana es la vocación del análisis.

La concepción republicana de la participación

El republicanismo democrático vincula la propiedad y la libertad con la no dependencia y el autogobierno: proclama la ausencia de dominación como la clave de la convivencia entre seres libres y recíprocamente iguales. La forma republicana ha de ser la base de la ampliación democrática, esto es, el arreglo institucional que busque compatibilizar la libertad con la igualdad a partir de la universalización de la ciudadanía en tanto conjunto interdependiente de derechos.

Este republicanismo comparte dos tesis relacionadas entre sí sobre la libertad republicana:

- Es la construcción de independencia. El programa de la libertad universal es la batalla contra el particularismo proveniente del ejercicio monopólico de la propiedad, contra el control de un grupo particular sobre las condiciones de reproducción de la vida personal y social.
- Es la construcción de autonomía. Depender de un poder y/o un derecho reglamentado por otro, sobre el cual no se tiene ni participación ni control, reconduce al ciudadano a la condición de súbdito.

Ambos objetivos han de conjugarse para «no tener que pedir permiso a nadie para poder vivir», para no ser «dependiente» en estado de subordinación. La finalidad es erradicar cualquier forma de dominación que tenga lugar tanto en la esfera privada como en la esfera pública. De esta suerte, su puesta en práctica exige

atajar no solo el *imperium* —las relaciones de dominación procedentes de instancias estatales—, sino también, especialmente, el *dominium*, esto es, las relaciones de dominación nacidas de vínculos de dependencia que echan sus raíces en el mundo llamado civil y que, en buena medida, son el origen, también, del *imperium*.¹

La manera republicana de combatir el poder monopólico de la propiedad es hacer a los ciudadanos propietarios de sus condiciones de vida y trabajo: hacerlos partícipes de la configuración de tales condiciones y permitirles controlarlas. En este sentido, la política es considerada una propiedad común del conjunto de ciudadanos.

La participación en el autogobierno resulta una forma de autodefinición ciudadana y no solo un camino para proteger intereses individuales. La libertad descansa

sobre la obediencia a la ley que uno ha hecho para sí mismo. La participación deviene la justificación republicana sobre la democracia. La facultad estatal de dictar decisiones obligatorias es, democráticamente, análoga a la facultad de los ciudadanos de participar de ellas, en busca de mejorarlas. La participación defiende el carácter instituyente de la soberanía popular y para ello estructura la representación bajo la forma de un mandato; reconoce a toda la ciudadanía el derecho a elaborar la política, a participar de su gestión y a controlar su itinerario. El gobierno debe quedar sometido a la política, como instrumento delegado para ejecutar actos administrativos, y el poder estatal debe ser sometido a la soberanía popular, hasta recortar las fuentes de la autonomización de su poder.

Por tanto, no existe contraposición entre participación directa y representación controlada, si se sigue el objetivo republicano de preservar la soberanía sobre el gobierno. Según el discurso estatal revolucionario cubano, esta última es la línea adoptada por el sistema institucional de la participación ciudadana en el Estado.

Participación directa de la ciudadanía en el Estado

Después de la institucionalización de 1976, y de la creación del sistema de órganos del Poder Popular —la estructura estatal—, se ha afirmado que la democracia allí codificada combina la participación directa con la representación política a favor de la primera. Según Ricardo Alarcón de Quesada:

Como toda organización a escala del Estado-nación la nuestra también tiene un carácter representativo, pero no se agota en la representación formal, en la apariencia, sino que busca la participación directa de la gente en las instancias representativas. Incorpora lo más posible mecanismos y formas de democracia directa en estructuras de carácter inevitablemente representativo.²

En el diseño ocupa un valor fundamental la participación. La representación se ubica en lugar secundario: allí donde no alcanza la primera entra en juego el recurso «inevitable» de la segunda. La virtud y la eficacia de la implementación práctica de este modelo estará en proporción con la participación del mayor número de personas en los cauces que habilita: debe resultar máximamente inclusivo. No obstante, los mecanismos de participación directa consagrados por el texto constitucional cubano resultan limitados, si se comparan con los establecidos por el Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano (NCL).³

El NCL reconoce el derecho a participar en la elaboración, ejecución y control de los presupuestos del Estado, a exigir audiencias, veedurías, consultas previas, cabildos abiertos, consejos consultivos y observatorios, y regula figuras como la «silla vacía»;⁴ admite todas las formas de organización de la sociedad, instituye

el Poder Ciudadano o el Consejo de participación ciudadana, y dicta leyes regulatorias de los derechos de participación, exigibles en cuanto derechos, aun cuando no hayan sido dictadas las leyes que regulen su ejercicio; prevé la iniciativa popular, legislativa y constitucional o el referendo aprobatorio, consultivo, revocatorio y abrogatorio y reglamenta vías ágiles de acceso a los tribunales, la participación directa del pueblo en la designación de jueces, la posibilidad de formulación directa de objeciones a la postulación de candidatos a magistrados del Tribunal Supremo de Justicia y la elección de jueces del Tribunal Constitucional.

El ordenamiento constitucional cubano consagra como formas de participación directa de la ciudadanía las siguientes: la participación en elecciones periódicas y referendos populares y en la iniciativa legislativa.⁵ Su análisis revela la existencia de limitaciones en su ejercicio.

El sistema electoral

La reforma de 1992 dispuso el voto voluntario, libre, directo y secreto para integrar todas las asambleas, que mantuvieron sus rasgos de unicameralidad y ausencia de minorías parlamentarias. La facultad de nominar candidatos para las provincias y la nación quedó a cargo de «Comisiones de Candidaturas». Para el municipio se consagró la nominación directa en asambleas de vecinos. El Partido Comunista de Cuba (PCC) no se consideró sujeto del proceso electoral, pues no postula candidatos.

Las elecciones generales se realizan cada cinco años, para elegir delegados a las asambleas municipales y provinciales y diputados a la Asamblea Nacional del Poder Popular (ANPP). En el ínterin, se efectúan las parciales, cada dos años y medio, para renovar las asambleas municipales. Todas transcurren sin campaña electoral. En cuanto a las municipales, el sistema se organiza en circunscripciones uninominales (es electo un solo candidato entre una cifra mínima de dos y una máxima de ocho), divididas en áreas de nominación; mientras que en las provinciales y nacionales, la boleta electoral —con tantos nombres como cargos por elegir— es una lista «cerrada y no bloqueada», en la cual se puede votar por uno, varios o todos los candidatos, pero no agregar otros. El sistema se rige por una norma de representación proporcional. Se elige un número de candidatos correspondiente a una cifra de población, criterio empleado internacionalmente para evitar manipulaciones, pues impide la creación a conveniencia de circunscripciones electorales.

En suma, el ordenamiento regula un proceso electoral semicompetitivo para los municipios y no competitivo para las provincias y la nación.

En teoría, un sistema electoral semicompetitivo cumple las siguientes funciones: legitimación de las relaciones de poder existentes, distensión política

hacia adentro, proyección de imagen hacia afuera, manifestación (e integración parcial) de fuerzas opositoras, y reajuste estructural del poder con el objetivo de afianzar el sistema. Por su parte, un diseño de elecciones no competitivas se encarga idealmente de movilizar a todas las fuerzas sociales, de explicar a la población los criterios de la política estatal y de consolidar la unidad político-moral del pueblo.⁶

La mayor parte de estas funciones se verifican en el comportamiento del sistema electoral cubano, que ha convocado con regularidad a elecciones, ha mantenido la transparencia del escrutinio, altos índices de participación y con garantías electorales: la prohibición del apoyo oficial a candidatos individualizados y la tipificación de conductas electorales ilícitas; aunque carece de otras garantías, como la existencia de una autoridad electoral independiente y de una jurisdicción electoral con competencia privativa en la materia.

Desde 1976 hasta 2010 la participación electoral ha oscilado entre 95,2% y 95,9%. Esas cifras tradicionalmente se han asumido como una muestra de «respaldo a nuestro sistema político y una contundente respuesta de los cubanos y cubanas con derecho al sufragio a las campañas mediáticas orquestadas por el gobierno de los Estados Unidos, la Unión Europea y sus lacayos del patio».⁷

El sistema electoral ha contado con una alta y positiva respuesta de los electores a las solicitudes oficiales de «voto unido» —por todos los candidatos—,⁸ junto a la escasa presencia del voto nulo y en blanco, rubro que a lo largo del período se ha comportado sobre menos de 7%.⁹ Las elecciones han servido como «virtuales» plebiscitos sobre la continuidad del proyecto¹⁰ debido a la legitimidad histórica del poder revolucionario y del liderazgo de Fidel Castro, a la aceptación por parte de la ciudadanía de la institucionalidad existente —para defender la Revolución—, y por diversos grados de presión política y social sobre el acto de votar.¹¹

A la par, el sistema deja en pie varios problemas: los programas de gobierno local, provincial y nacional no se definen —los candidatos se presentan a las elecciones sin programa de gobierno— a través del proceso electoral, este no dirime el poder político, pues los cargos puestos a elección no abarcan toda la estructura de dirección política;¹² no se contabiliza un tipo de preferencia ciudadana de voto¹³ y no se estipula el voto de los ciudadanos emigrados que se encuentren en el país en el momento de la votación.¹⁴

Referendos populares

La Constitución cubana establece que es una atribución de la ANPP disponer la convocatoria de referendos para dos casos: asuntos que considere necesarios y reformas constitucionales —cuando, por los contenidos que propone modificar, no pueda ser llevada a cabo por la ANPP (Art. 75, inciso u).

El expediente de la reforma supone un principio del Estado de Derecho: la supremacía constitucional. La garantía de la rigidez constitucional exige que la modificación de la Ley de leyes requiera un procedimiento extraordinario respecto a la aprobación o cambio de la legislación ordinaria.

La ANPP es el único órgano que puede reformar la Constitución, total o parcialmente, mediante acuerdo adoptado por no menos de dos terceras partes de su membresía y, si la renovación es total o se refiere a la integración y facultades de dicho órgano o de su Consejo de Estado, o a derechos y deberes consagrados en la Constitución, requiere, además, la ratificación por referendo popular (Art. 137).

En 1992 se modificó más de 50% de los contenidos del articulado de 1976 que habían sido sometidos a consulta previa durante la discusión del Llamamiento al IV Congreso del PCC (1990). Para la reforma, la ANPP estimó que no resultaban afectados aquellos especialmente protegidos por la Constitución con la figura del referendo, y la aprobó por sí misma.

La regulación reporta un problema: la Constitución transfiere la soberanía desde el pueblo hacia la Asamblea —la única que puede activar su modificación. Se considera a la ANPP como el constituyente (1992, Art. 3), cuando debe serlo la ciudadanía. La Constitución no se entiende como un mandato vinculante del soberano —el pueblo— hacia los poderes públicos que solo este puede modificar. El soberano podría recuperar el poder constituyente solo cuando el referendo se estime como necesario por la ANPP, que resulta además el único sujeto legitimado para interpretar la constitucionalidad de sus propios actos (Art.75, c).

La transferencia de soberanía puede evitarse con la legitimación de otros sujetos —por ejemplo, un número cualificado de ciudadanos— capaces de activar el referendo constitucional; con la elevación de los requisitos que debe cumplir la ANPP para reformar por sí misma la Constitución, y con la obligatoriedad de consulta previa y/o de la ratificación por referendo de actos normativos que afecten sentidos y significados cuya necesidad de protección se desprenda del referido texto.

La facultad de la ANPP de convocar referendos —ejecutivos y legislativos— sobre materias distintas a la reforma constitucional no ha sido ejercida desde 1976. En realidad, bajo su mandato no se han efectuado, el único celebrado formó como parte del proceso de aprobación de la propia Constitución.¹⁵

La regulación del referendo presenta otras limitaciones. Si solo la ANPP puede convocarlos, estos abarcarán materias de índole nacional, y no se convertirían en mecanismos de democracia directa en provincias, municipios, consejos populares y circunscripciones, como sí lo hace el Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano (NCL) al conceder la posibilidad de realizar referendos en todos los ámbitos de decisión pública.

En consecuencia, el referendo no constituye un instrumento activo de ejercicio directo de poder en el diseño institucional cubano. Para favorecer su uso, es necesario ampliar el número de sujetos legitimados para convocarlo —una cifra cualificada de ciudadanos y un mayor número de órganos públicos— así como ampliar los ámbitos de validez para los que pueda convocarse. El procedimiento seguido por el NCL en este campo apuesta por la activación del poder constituyente de la ciudadanía, en primera instancia, ante cualquier cambio constitucional.

Iniciativa legislativa

Según la Constitución cubana pueden proponer proyectos de leyes, en ejercicio de la iniciativa legislativa, los diputados a la ANPP y sus comisiones, el Consejo de Estado, el Consejo de Ministros, las comisiones de la ANPP, el Comité Nacional de la Central de Trabajadores de Cuba (CTC) y las direcciones nacionales de las demás organizaciones sociales y de masas (OSM); el Tribunal Supremo Popular, en materia relativa a la administración de justicia; la Fiscalía General de la República, en materia de su competencia; y los ciudadanos.

La iniciativa legislativa califica como mecanismo directo de poder a favor de la ciudadanía si es promovida por las OSM y por los propios ciudadanos. Para llevar esta última a vías de hecho debe ser ejercida por no menos de diez mil electores (Art. 88).

El Reglamento de la ANPP establece los requisitos para el ejercicio de este derecho.¹⁶ Desde 1976, dicha iniciativa propuesta por ciudadanos se ha pretendido ejercer solo en 2002. Una plataforma de opositores, con apoyo internacional, presentó a la ANPP un programa («Proyecto Varela») que no reunió esos requisitos.¹⁷

La iniciativa legislativa promovida por la dirección nacional de una OSM se emplea con regularidad —por ejemplo, la Federación de Mujeres Cubanas (FMC) promovió el proyecto del Código de Familia, y la Asociación Nacional de Agricultores Pequeños (ANAP) lo ha hecho con regulaciones agrarias. Su uso ha mostrado contradicciones: la iniciativa legislativa no tiene validez sobre cuestiones constitucionales, pero las direcciones nacionales de las OSM en 2002 propusieron la reforma constitucional.

El NCL ha ampliado y facilitado el ámbito de la «iniciativa popular normativa». Se ejerce para proponer la creación, reforma o derogatoria de normas jurídicas ante la Función Legislativa o cualquier otro órgano con competencia normativa, deberá contar con el respaldo de un número no inferior a 0,20% y 5% de las personas inscritas en el registro electoral de la jurisdicción correspondiente. Quienes propongan la iniciativa popular participarán, mediante representantes, en el debate del proyecto en el órgano correspondiente, que tendrá un plazo de ciento ochenta días para tratar la propuesta; de no ser así, esta entrará en vigencia.¹⁸

En ningún caso las demandas políticas de identidad deberán quedar fuera de procesos democráticos de toma de decisión. Al mismo tiempo, es preciso pensar estrategias que eviten el encierro de estas políticas, y hagan posible presentar como universalizables sus intereses en la esfera pública.

En Cuba, para hacer uso de esa posibilidad es preciso construir un marco jurídico y político que facilite los requisitos y el ambiente necesarios para ejercerla, garantice la concertación autónoma de la ciudadanía y el acceso a medios de comunicación para difundirla y ganar adeptos. Permitir la propuesta o derogación de actos normativos —en todas las instancias del Estado y desde la ciudadanía— generaría un mecanismo de disputa de la soberanía frente al gobierno.

Participación indirecta de la ciudadanía en el Estado: el Poder Popular

Según lo expuesto, los mecanismos constitucionales de participación directa reconocidos en la Constitución cubana no se han desarrollado. Por tanto, las prácticas representativas son preminentes sobre las participativas directas, en contradicción con los objetivos declarados por el modelo. La representación resulta el mecanismo institucional más empleado para la participación en la toma de decisiones estatales. Desde la perspectiva republicana democrática, aquella presenta dos dimensiones: ser capaz tanto de garantizar el acceso universal al Estado como de mantener bajo control al representante. La Constitución considera los procesos de representación política como participación *indirecta*, la que tiene lugar a través del sistema de órganos del Poder Popular en tres escalas territoriales: municipios, provincias y nación.

Nominación de candidatos para integrar el Estado

El proceso de nominación de candidatos debe asegurar de inicio el derecho de todos los ciudadanos a intervenir, por sí mismos o a través de representantes, en la dirección del Estado (Art. 131). En el nivel de base —una circunscripción municipal— es capaz de hacerlo, pero esta potencialidad es poco empleada por la ciudadanía. Las cifras consultadas indican, por un lado, que el número de candidatos propuestos está pegado al mínimo legal (dos por circunscripción), y, por otro, que existe un alto índice de coincidencia en las propuestas de candidatos en las asambleas de nominación.¹⁹ Las causas pueden encontrarse en la presencia de elementos que desestimulan la participación, producidos por el tipo de atribuciones que posee el delegado y por los problemas que enfrenta para ejercerlas.

En los niveles medio y superior del sistema —provincias y nación—, la función de proponer candidatos la desempeñan las Comisiones de Candidatura (CC), que garantizan amplio acceso al aparato estatal, pero no la

posibilidad de acceso universal. El hecho da lugar a distorsiones: la subrepresentación o no representación de grupos con voluntades políticas autoidentificadas, cuando el sistema se compromete con el valor de la máxima inclusión, consagrado por la Constitución.

El propio discurso institucional muestra esta limitación del sistema: para probar su democraticidad —en tanto igualdad de derechos políticos para toda la ciudadanía— afirma que el proceso electoral permitiría la nominación y la elección de cualquier candidato, incluso de los opositores de la política estatal.²⁰ Para ello solo se necesitaría que «cualquiera» resultara nominado y que se agenciase los votos. El criterio, válido para el espacio municipal, no es extensible a los otros niveles, en los que la propuesta de nominables es facultad de las CC.

En la práctica, el debate entre sectores revolucionarios siempre ha contado con diversas y encontradas posiciones. Sin embargo, esa diversidad no se canaliza a través del proceso electoral: no llega a expresarse en la propuesta ni elección de candidatos que sostengan diferencias posicionales, situables dentro del marco legal; tampoco encuentra representación eficiente en la deliberación de las asambleas una vez electas.

Por tanto, las CC no estarían satisfaciendo con eficacia su objetivo de asegurar acceso universal al Estado. Deberían operar con la condición legal de «ciudadanos», empleada por la Constitución y la Ley Electoral, sin otra distinción de naturaleza ideológica. La ausencia de tal distinción es una necesidad democrática: reivindica el principio de igualdad política. Las propuestas de las CC integran un organismo universal, el Estado, que pertenece a todos los ciudadanos, y no un organismo político particular, de naturaleza selectiva, como es un partido.²¹

No es útil comparar este razonamiento con el comportamiento exclusivista de los sistemas electorales liberales —como hace el discurso institucional cubano—, pues estos imaginan la representación como un espacio de mercado. La democracia liberal es de esencia elitista: no promete que todos los ciudadanos tendrán acceso al Estado, sino que sus intereses serán manejados «democráticamente», esto es, que sus representantes deberán tomarlos en cuenta. Resulta más prudente comparar el dilema en cuestión con experiencias que comparten sentidos similares sobre la representación, como en el caso venezolano:

El poder popular no puede teñirse del color de un partido político, ni de una corriente religiosa, el poder popular [...] debe ser de muchos colores, debe ser como el arco iris y debe dar cabida a todas y todos los ciudadanos de Venezuela. Son las personas que habitan en una comunidad, centro de trabajo o estudio las que deben

elegir democráticamente a sus voceros y voceras y estos naturalmente representarán diferentes posiciones políticas e ideológicas, dependiendo de la fuerza que esas posiciones tengan en sus respectivas comunidades. Esa es la idea y así se ha hecho donde se ha aplicado correctamente la Ley de los Consejos Comunales.²²

En Cuba, el punto tiene diversas proyecciones: el ingreso de corrientes de opinión legales, pero diferentes a las estatales/gubernamentales, al lugar de toma de decisiones estatales; la elegibilidad o designación de cargos públicos; la subrepresentación de grupos desfavorecidos; y las potencialidades del criterio sobre el que se funda la representación para ofrecer cauce de intervención universal en el Estado.

El problema del acceso universal al Estado no se limita —como normalmente se aduce— al conflicto de la oposición financiada por los Estados Unidos. Como el diseño institucional inhabilita, legal y legítimamente, a quien pretenda acceder al Estado a través del apoyo comprobado de entes gubernamentales extranjeros, tal problema es de mayor alcance: el de la representación oficial de todo el espectro político que acepte, aun críticamente, el orden legal establecido.

Los cargos públicos confiados a procesos de elección no abarcan toda la estructura funcional del poder estatal. Se deja fuera del ámbito electivo gran número de cargos públicos estatales, que son «nombrados» o «designados», como las directivas de todos los Institutos y Consejos y del sistema escolar, universitario y empresarial del país, que cumplan funciones públicas. Con ello, no se reconocen de modo universal los derechos funcionales (1992, Art. 43) —algunos les llaman «funcionariales»— porque, según está implementada, la práctica de la designación no asegura: a) la igualdad de oportunidades a los aspirantes al cargo público (podría, por ejemplo, disponerse la existencia de un concurso público de oposición a un cargo estatal, con la obligación de designar al «mejor para el puesto», en este caso existiría designación con respeto de la igualdad), b) un criterio de selección que reclame, en consecuencia con lo anterior, solo méritos y capacidades como los presupuestos que han de servir para elegir o designar un cargo público) y c) un procedimiento para la selección que suponga la elección del cargo público por parte de la comunidad ciudadana de base (un territorio o un colectivo laboral, según el ámbito de la decisión), o capacidad de esta para intervenir en su nombramiento.²³ Además, el proceso de designación, como está implementado, fomenta la prioridad de rendir cuentas ante la instancia «de arriba», que nombra y sustituye, y deja sin carácter vinculante la rendición de cuentas ante las bases

El Estado cubano ha mantenido políticas de promoción de grupos subrepresentados, a través de diferentes mecanismos y actores. Las OSM han desempeñado un papel primordial para la continuidad de esas estrategias; no obstante, las políticas de identidad con las que trabajan responden a una estructura social homogénea, mantenida por tres décadas, y menos a

una estructura «heterogeneizada», como la que caló en Cuba a partir de los años 90. Sin embargo, un contexto de diferenciación social produce sujetos de identidad y lealtades múltiples, que incorporan nuevas y pluralizadas demandas identitarias.

Esta diversidad demanda ser procesada desde un paradigma de articulación de diferencias, que reconozca identidades sociales y cívicas en movimiento, y que genere consecuencias políticas: reconocer derechos de participación a colectivos sociales autoidentificados y evaluar si están sometidos a condiciones de discriminación y desfavorecimiento en lo que respecta a su representación política. Existen indicadores de que las políticas destinadas a ciertos grupos sociales se han expresado más en los niveles medio y superior que en los procesos llevados a cabo en las bases, como sucede con las mujeres, subrepresentadas en los gobiernos locales.

El hecho precisa de la formulación de renovadas políticas públicas de promoción de colectivos desfavorecidos, que reivindiquen el principio constitucional de igualdad bajo el principio republicano siguiente: en ningún caso las demandas políticas de identidad deberán quedar fuera de procesos democráticos de toma de decisión. Al mismo tiempo, es preciso pensar estrategias que eviten el encierro de estas políticas, y hagan posible presentar como universalizables sus intereses en la esfera pública.

En el trabajo de las comisiones de candidatura lo anterior podría concretarse así: a) la pluralización, sobre nuevos criterios, de la base ideológica de la representación, y b) la modificación de su base institucional.

El discurso institucional cubano propone votar por los «mejores y más capaces». La información ofrecida sobre los candidatos para orientar la elección es una breve ficha (una cuartilla) descriptiva de su desempeño en las esferas estudiantil/laboral y política-institucional. Esta base ideológica para la representación excluye cualquier otra opinión, o toma de posición, sobre dimensiones de pigmentación de la piel, edad, estado de la salud, ingresos, ideología, orientación sexual, varias de las cuales condicionan el desempeño social de las personas elegibles y generan diversos comportamientos políticos. El criterio es limitado para abrir paso a las demandas de una ciudadanía descolonizada, ideal que reivindica la igualdad política desde la diferencia. Pluralizar la base ideológica de la representación contribuye a liberar las relaciones sociales de las dominaciones fundadas sobre clase, raza, sexo, edad, diferencia cultural, etc, existentes al interior de la sociedad. El discurso institucional sostiene que «hablar» sobre estas dimensiones es hacer «campaña electoral» y prohibirlo sería una ventaja porque impide la demagogia. Sin embargo, la demagogia surge, en rigor, de la ausencia de control sobre el representante.

Aquí radica uno de los impulsos fundamentales de la discusión contemporánea sobre la ciudadanía republicana, porque tematiza «dos cuestiones [...] la de los derechos individuales y la de las identidades colectivas,

la cuestión de la sociedad justa y la de la pertenencia a los grupos particulares».²⁴ En ese horizonte, puede ser útil establecer reglas de acceso mínimo al aparato estatal a favor de grupos sociales desfavorecidos, y regular que las distintas formas de organización de la sociedad cuenten con canales para dirigir directamente demandas al Estado y poder verlas, también, representadas ante el respectivo órgano deliberativo estatal.

Por otra parte, el criterio territorial como base de la representación —elegir por la circunscripción de un municipio— es eficaz para mantener la cercanía entre el elector y el elegido, y favorecer procesos de rendición de cuentas y revocación, pero tiene también limitaciones: a) «condiciona que las personas estén representadas ante todo como consumidoras, de modo pasivo y no como productoras»,²⁵ y b) el mandato conferido a los candidatos no puede tener escala ni contenidos diferentes a lo que él puede manejar en su territorio, y permite que grupos sociales con intereses no «locales» puedan quedar sin cauces de representación institucional para introducir sus temas en las agendas públicas locales, regionales, nacionales e internacionales.

Por lo tanto, sería útil la complementación de principios institucionales de representación, en función de pluralizar las vías por las cuales diferentes complejos de intereses puedan encontrar representación en el Estado. Por ejemplo, podría incorporarse el criterio de representación de intereses, que considera la pertenencia profesional o de clase y no sustituye ni elimina la representación política. El debate sobre este tipo de representación se ha reanalizado internacionalmente a partir del neocorporativismo (democrático o estatista) hacia el cual se orientan los Estados fuertemente influidos por la idea del Estado social o de bienestar.²⁶

Relación elector–delegado: la naturaleza del «mandato»

La Constitución establece que los delegados cumplen el «mandato» conferido por sus electores, en interés de toda la comunidad. El término «mandato» se emplea en el texto legal en su acepción cronológica: el lapso de desempeño de la función.²⁷ Sin embargo, el discurso institucional lo utiliza como «confianza depositada en el representante», en el sentido de agencia fiduciaria. Los delegados no son remunerados por esta función y deben mantener a la par un trabajo.

El análisis de las prácticas desarrolladas sobre esa base muestra tres derivaciones: a) no existe mandato del elector al elegido, b) los electores entregan al delegado una petición de naturaleza administrativa y no política, y c) el delegado es un agente del Estado. Con la comprobación de estas tesis, se reafirma que el diseño institucional transfiere la soberanía desde la ciudadanía hacia el gobierno.

El delegado se vincula con los electores a través de audiencias, despachos, asambleas de rendición de

cuentas, donde se presentan demandas que se califican como «planteamientos» y es obligatorio dar respuesta a cada elector, y a la asamblea de rendición de cuentas. Su trabajo se mide por la cantidad y la calidad de las explicaciones y/o soluciones que ofrece. Ahora bien, los «planteamientos» de los electores recogen opiniones, quejas y sugerencias, pero no son decisiones.²⁸

El mandato otorgado es una petición de naturaleza administrativa: velar por la calidad del desempeño de las entidades de prestación de servicios en la localidad.²⁹ Esta filosofía de trabajo, que entiende a los delegados como agencias de resolución de problemas prácticos, expresa un contenido democrático: la responsabilidad del poder público con las necesidades de la reproducción de la vida. El criterio hace parte de uno de los elementos de la «economía del cuidado»,³⁰ que no subordina a la eficiencia o la rentabilidad la prestación de servicios imprescindibles.³¹

La obligatoriedad que recae sobre el delegado es, como regula la Constitución, «dar a conocer a la Asamblea y a la Administración de la localidad las opiniones, necesidades y dificultades que les transmitan sus electores» y brindar respuestas sobre la gestión realizada para satisfacer las demandas. El delegado resulta un agente que obra a favor del elector en dos ámbitos: en el control y la fiscalización de la actividad de las entidades administrativas, y en la participación del electorado en órganos representativos estatales.

En esa lógica, a los delegados se les «pide» mejorar la «administración», pero no se les «encarga» aprobar determinadas «políticas»: el delegado no es un mandatario del elector para conformar el orden político de su circunscripción, sino un agente del Estado para contribuir a la resolución de problemas de la comunidad, con el apoyo de esta.

El diseño institucional establece una obligatoriedad al delegado: cumplir las directivas provenientes de órganos superiores, en cuanto se regula que «las disposiciones de los órganos estatales superiores son obligatorias para los inferiores»; y que «los órganos estatales inferiores responden ante los superiores y les rinden cuentas de su gestión» (Art. 68, incisos d y e). Luego, el Estado es el «principal» en esta relación de agencia. La Constitución regula:

Los diputados a la Asamblea Nacional del Poder Popular tienen el deber de desarrollar *sus labores en beneficio de los intereses del pueblo*, mantener contacto con sus electores, oír sus planteamientos, sugerencias y críticas, y *explicarles la política del Estado*. Asimismo, rendirán cuenta del cumplimiento de sus funciones, según lo establecido en la ley. (Art. 84, Énfasis mío. J.C.G.)

Los términos empleados son precisos: la «política del Estado» «se explica» a los electores, no es elaborada por estos, y se rige por el principio de «beneficio para la colectividad». Lo primero se asegura con la subordinación vertical del sistema estatal —los órganos superiores dirigen a los órganos inferiores— y lo segundo

con la obligación de rendición de cuentas y con la posibilidad de revocación. Se prevé que la función de «principal» —o comitente— de la relación de agencia que establece el Estado con el delegado no pueda ser ejercida en solitario por parte del primero. Debe desarrollarse con la «incorporación de las organizaciones de masas y sociales a su actividad» (Art. 68, inciso ch).

La preocupación subyace en análisis sobre el NCL que proponen construir una red de «asambleas locales de democracia nacional», como espacio en que la ciudadanía pueda ejercer continuamente su derecho a la participación en el gobierno no solo sobre los temas locales y municipales, sino sobre temas nacionales o plurinacionales, al tiempo que regula la representación política, en propiedad, como un mandato.

Estatus del delegado: sus atribuciones

El delegado de base cuenta con un amplio grado de atribuciones legales. Se le considera la máxima autoridad estatal en su demarcación. Sin embargo, no ejerce gobierno, lo que unido a su escasa capacidad para decidir sobre recursos locales, limita el ejercicio de sus atribuciones.

A la Asamblea Municipal del Poder Popular (AMPP), integrada por los delegados de circunscripción, se le conceden constitucionalmente las atribuciones de Estado y gobierno. El discurso institucional afirma que el delegado cumple funciones estatales de fiscalización y control sobre los órganos administrativos; pero el elector ha votado por un delegado ante ambas instancias. La confusión entre Estado y gobierno aparece de inicio en la Constitución. El segundo término es empleado con dos acepciones diferentes: el gobierno general de la nación (órganos de Estado y de gobierno sin distinción); y la Administración en sentido estricto (órganos explícitamente de gobierno). Esa redacción —cuyo sentido político es la concentración de poderes— permite confusiones entre las atribuciones de los órganos y la posibilidad de usurpación de funciones de unos por otros.³² El perfil del trabajo de los delegados de base se construye sobre esa indeterminación.

Las funciones asignadas a los delegados de base limitan el ejercicio de atribuciones tanto «políticas» —tomar parte en la creación de políticas públicas— como de «administración», pues controlan políticas que han sido definidas por estructuras de gobierno (Consejo de Ministros, ministerios, delegaciones provinciales y municipales), y en las cuales ellos no han participado.

Por otro lado, las atribuciones conferidas a los delegados indican una transferencia de poder desde los niveles centrales hacia las bases, que para ser efectiva debe ir acompañada de capacidades de toma de decisión sobre uso y generación de recursos, lo que invoca el tema del presupuesto municipal.

A partir de 1999, el perfeccionamiento del sistema presupuestario estuvo encaminado a estimular a los

gobiernos provinciales y municipales en la recaudación de ingresos y en la eficiencia de los gastos. Sin embargo, el diseño no ha generado las consecuencias previstas, pues no ha producido un incremento de la capacidad de decisión de los delegados sobre la definición del presupuesto local.

La distorsión que sobre la definición del presupuesto produce la dualidad monetaria existente en el país, adiciona problemas a su manejo.³³ Las operaciones con pesos convertibles (CUC) hacen posible el grueso del funcionamiento de la economía nacional. Sin embargo, el presupuesto estatal aprobado por la ANPP es en pesos (CUP), en el que se incluye el monto de CUC pero en forma de «contravalor» (1 CUC por 1 CUP). El resultado es que la Asamblea Nacional no toma decisiones sustanciales, a través de la discusión sobre el presupuesto, el uso de pesos convertibles es manejado por el nivel superior del gobierno. La Oficina Nacional de Estadísticas ofrece los datos económicos cubanos en CUP y se desconoce la cifra de emisión de la otra moneda. De tal modo, se configura un problema de legalidad: la existencia de un escenario de decisión dominado por reglas no sometidas al escrutinio del órgano supremo del Estado. El procedimiento impide el control ciudadano sobre un tema central para la asignación de recursos: el presupuesto estatal, y aleja de las bases la posibilidad de participar en su elaboración.

En el ámbito local, la AMPP aprueba un presupuesto en CUP que recibe definido en lo esencial por las instancias superiores, y no cuenta con capacidades de intervención en las asignaciones en CUC, obtenidas directamente de los niveles superiores de gobierno. La aprobación de los presupuestos municipales deviene un acto formal y no un instrumento de iniciativa estatal local. Con ello, se limita el cumplimiento del rol del delegado y se minimiza su figura —a su vez, se resta sustancia al proceso del que forma parte— y mantiene la transferencia de la soberanía popular hacia la sede del gobierno.

Control sobre el elegido: rendición de cuentas y revocación

El control de los representantes a través de la rendición de cuentas y la revocación cierra el círculo trazado por el diseño institucional para la participación en la dirección del Estado.

La rendición de cuentas constituye un deber constitucional para todos los órganos y funcionarios del Estado. Está concebida como un control social sobre la actividad de gobierno, no reducido al Poder Popular.³⁴

Por su parte, los delegados deben realizar asambleas de rendición de cuentas dos veces al año, buscar previamente información en aras de ofrecer respuestas convincentes, así como coordinar la asistencia de las entidades implicadas en las problemáticas de la comunidad. En los informes que elaboran las AMPP para sus sesiones,

se evidencia la preocupación por la calidad de estos espacios. Se exige la participación de los vecinos en la solución de los problemas comunitarios; la concertación, por parte de los delegados, de los planteamientos recibidos con la AMPP; se pregunta por la permanencia de los electores en las asambleas de rendición de cuentas; y por lo sucedido en ellas; se controla la comunicación del delegado con sus electores, etcétera.

No obstante, un informe de la Comisión de órganos locales del Poder Popular, de la ANPP, de junio de 2006, presentaba como uno de los problemas más notables «el relacionado con la atención, respuestas y soluciones que ofrecen las direcciones administrativas a los planteamientos que hace la población».³⁵ En 2009, otro informe de la misma Comisión declaró: «Hay que señalar que el nivel de solución de los planteamientos formulados a las entidades administrativas resulta particularmente bajo en algunos territorios».³⁶ Por las entrevistas realizadas para esta investigación, es posible verificar altos grados de formalismo en las rendiciones de cuentas en lo que respecta, por ejemplo, a las tareas de fiscalización y control.

El funcionamiento de este tipo de asambleas indica una reducción de su contenido, por estar asociado el mandato a un tipo de encargo administrativo y a las limitaciones de los delegados para el desempeño de sus funciones. Correlativamente, la revocación experimenta desgastes como mecanismo de control popular sobre la actividad de gobierno. Normalmente se prefiere aceptar la renuncia o no reelegir antes que encarar la revocación como remate de una evaluación negativa del desempeño del representante. La revocación, propiamente dicha, se estaría verificando en casos excepcionales, como casos de robo por parte del delegado. Una causa probable es que el procedimiento necesario para llevarla a término no estimula su práctica continuada.³⁷

En este punto, el ordenamiento desaprovecha las consecuencias del voto directo. Los delegados a las Asambleas Provinciales del Poder Popular y los diputados a la ANPP son electos de modo directo por la ciudadanía y rinden cuentas ante ella, pero los revocan las asambleas que los eligieron, no los electores. El hecho, no obstante, es consistente con el diseño: son agentes de los órganos estatales superiores.

La cifra exigida para la revocación —no menos de 25% de los electores o de delegados de las asambleas que eligieron a delegados provinciales y a diputados— resulta alta, comparada con lo dispuesto en el NCL: Venezuela exige 20%; Ecuador, 10%, y Bolivia, 15% (como mínimo), de la comunidad electoral que haya dado el voto al mandatario que se pretende revocar.³⁸

La obligación de rendir cuentas podría ser un control social más efectivo si se entiende como parte de una relación de agencia cuyo contenido no se limita a peticiones administrativas: el representante debería rendir cuentas ante sus electores por los planteamientos recibidos, por las decisiones puntuales que ha tomado

en el órgano representativo al que pertenece, al tiempo que podría ser comisionado para defender determinada voluntad de su comunidad ciudadana de base.

Ampliar la rendición de cuentas ante el elector, supone el desarrollo de temas conexos como la transparencia institucional y la comunicación pública. Desde el punto de vista jurídico, sería necesario legislar un procedimiento regularizado para disponer de acceso a la información pública por parte de la ciudadanía y aprobar la ley de libertad de palabra y prensa cuya promulgación exige la Constitución (Art. 53).

En el futuro, debería rediseñarse la regulación sobre el mandato para hacerlo capaz de agregar demandas sobre problemas puntuales del funcionamiento de los órganos administrativos de la localidad —como se hace hoy—, pero también para encargar políticas elaboradas desde la base que obliguen a los delegados a defender su sentido en los niveles superiores del sistema de representación y empoderar al ciudadano en cuanto principal o mandatario en esa relación. Conceder autonomía a las provincias y municipios debe potenciar el ejercicio de todas las atribuciones hoy otorgadas al delegado, y su ampliación.

En conclusión

Para un mayor desarrollo democrático, el Estado cubano necesita convertirse en un actor de importancia decisiva, mas no el único. Es preciso construir poder desde «lugares» diferentes —Estado, esfera pública, organizaciones de masas, agrupaciones ciudadanas—, en un espacio político regido por los principios de autonomía y cooperación, con la participación directa de las bases en la elaboración, ejecución y control de la política estatal hacia este horizonte: la construcción colectiva del orden.

La posibilidad de incrementar la participación ciudadana en el sistema estatal cubano enfrenta numerosos obstáculos, tanto provenientes de su entorno como del propio diseño del modelo. El sistema institucional se ha sostenido por la calidad de los actores que intervienen en él, pese a las contradicciones y desestímulos que presenta. Las bases de ese sostenimiento experimentan grandes desgastes, pues dicho sistema no ejerce todas sus prerrogativas, limita el contenido de las atribuciones de los delegados y opera en un contexto que reduce la posibilidad de desempeñar las funciones que establece. Por tanto, reclama la reelaboración del modelo mismo de participación ciudadana en el Estado, rediseñándolo a fondo para potenciar la participación sobre la base de los principios de garantía de acceso universal al Estado, la preminencia de la soberanía popular frente al gobierno y control sobre el representante.

En América Latina existen experiencias que pueden servir de referentes a la reformulación del modelo cubano de participación/representación política, específicamente en el NCL. El diálogo con este cuerpo constitucional

puede contribuir a la «actualización» del sistema institucional cubano de la participación y, en general, de la filosofía sobre el ejercicio de poder.

De hacerse fuerte en esta dirección, el rumbo de los cambios que están hoy en curso afirmarían una radicalización democrática del socialismo en Cuba. La magnitud de estos desafíos aconseja enfrentarlos a través de un proceso constituyente nacional.

Notas

1. David Casassas, «Sociologías de la elección y nociones de libertad: la renta básica como proyecto republicano para sociedades de mercado», *Isegoría*, n. 33, Madrid, 2005, p. 238.

2. Pascual Serrano, «La democracia cubana no se agota en la representación formal, sino que incorpora mecanismos y formas de la democracia directa» (entrevista a Ricardo Alarcón de Quesada), *Rebelión*, 6 de diciembre de 2003, disponible en www.rebelion.org/noticia.php?id=53.

3. El origen del NCL puede situarse en la aparición de los textos constitucionales de Brasil (1988) y Colombia (1991). Sin embargo, empleo bajo el rótulo de NCL solo las constituciones de Venezuela (1999), Ecuador (2008) y Bolivia (2009) por considerar que continúan los avances de los dos primeros textos, pero con diferencias. Para ampliar este punto, véanse Rubén Martínez Dalmau, «El constitucionalismo sin padres y el proyecto de constitución de Ecuador», *Rebelión*, 9 de septiembre de 2008, disponible en www.rebelion.org/noticia.php?id=72367; y Roberto Gargarella y Christian Courtis, *El nuevo constitucionalismo latinoamericano: promesas e interrogantes*, CEPAL, Santiago de Chile, 2009. Esta última oleada del NCL es relevante para Cuba porque apuesta por un «socialismo» que busca procesar el cambio social a través de la proclamación del «Estado constitucional de derechos», lo que significa una ruptura con la tradición socialista del siglo xx y la adopción de una original perspectiva republicana democrática, todo ello en contextos permanentes de beligerancia —legal e ilegal, desde el interior y desde el exterior de esos países— contra los procesos de cambio en curso.

4. «Las sesiones de los gobiernos autónomos descentralizados serán públicas, y en ellas existirá la silla vacía, que ocupará una representante o un representante ciudadano en función de los temas a tratarse, con el propósito de participar en su debate y en la toma de decisiones». (*Constitución de la República de Ecuador*, 2008, Art. 101).

5 *Constitución de la República de Cuba* (1976, reformada en 1992 y 2002), Editora del Ministerio de Justicia, La Habana, 2002, artículos 131 y 88. En lo adelante, se consignará en el texto el número del artículo.

6. *Diccionario electoral*, Centro Interamericano de Asesoría y Promoción Electoral (CAPEL), San José de Costa Rica, 1988, p. 260.

7. «Votó el 95,86% de los electores», *Granma*, La Habana, 30 de abril de 2010, disponible en www.granma.cu/espanol/2010/abril/vier30/voto.html.

8. La necesidad, desde el punto de vista técnico, de votar por todos los candidatos que se presentan en la boleta significa salvar el que alguno no obtenga más del 50% de los votos.

9 En las elecciones parciales de 1995, las boletas en blanco alcanzaron 4,3% y hasta 7% fueron anuladas, para un total de 11,3%, máximo histórico de este dato. Las boletas depositadas en blanco en las elecciones parciales de 2010 representaron 4,59%, y las anuladas 4,3%, para un total de 8,89%, equivalente a 723 120 votantes —la mayor cifra alcanzada por este rubro desde las elecciones parciales

de 1995—, lo cual esgrimió la oposición política como una muestra del «aumento del descontento en la Isla» (Juan Tamayo, «Disidencia cree que elecciones reflejan descontento en Cuba», *El Nuevo Herald*, Miami, 28 de abril de 2010). Si se le suma 4,14% de abstención, resulta que 1 077 444 personas (12,58% del electorado) no votaron según la convocatoria oficial.

10. Roberto Gili Colom, «“Valen todos”: elecciones con rango de plebiscito», *Elecciones en Cuba ¿farsa o democracia?*, Ocean Press, Melbourne, 1993, p. 56.

11. Personas consultadas para esta investigación, aseguraron que fueron solicitadas en sus casas para ejercer el voto entre las 12:30 am y la 1:00 pm —el colegio electoral cierra a las 6:00 pm—, tarea realizada por vecinos, miembros del Comité de Defensa de la Revolución (CDR), o activistas del colegio electoral. Otros refieren que, en ocasiones, reciben nombres propios, según quien las realice: por ejemplo, Operación Tun Tun, desarrollada por escolares. Raimundo López, «Un domingo distinto», *Elecciones en Cuba ¿farsa o democracia?*, ob. cit., p. 52. Las personas pueden temer, con fundamento real o no, algún tipo de consecuencias políticas negativas para su desempeño social por no acudir a votar. Ciertamente, para muchos puestos de trabajo, o la asignación de determinados recursos, se exige la «verificación», en sus lugares de residencia, del comportamiento político.

12. Se eligen estructuras estatales, mientras las de dirección del PCC, que rige al Estado, no se somete a sufragio popular —lo que es explicable técnicamente, pues deben ser elegidas por sus militantes, pero acarrea una distorsión de la representación. «Yo vuelvo a votar cuando me dejen elegir al secretario municipal del Partido Comunista, que es el que realmente tiene poder y puede cambiar las cosas», declaró una mujer que optó por abstenerse [...] en estas elecciones». Fernando Ravsberg, «Cubanos votaron, no se esperan cambios», *Cartas desde Cuba*, BBC, La Habana, 26 de abril de 2010.

13 Las voluntades que expresan las boletas en blanco y anuladas expresas se desestiman y resultan irrelevantes respecto a la generación del perfil del sistema político.

14. La ley electoral exige, para votar, la residencia en el país por dos años anteriores a la fecha de las elecciones. Para ser electo, exige cinco años.

15. El discurso institucional hace un uso indistinto de los términos referendo y plebiscito. El segundo no afecta a actos de naturaleza normativa sino a cuestiones de hecho (actos políticos, medidas de gobierno). En cambio, el referendo da origen a una decisión legal (leyes, actos administrativos, reforma constitucional). La Constitución no menciona el plebiscito, pero podría utilizarse bajo la cobertura del referendo. Ambos casos son recursos diferentes al de las elecciones. En estas se eligen las personas que tomarán decisiones y el plebiscito/referendo se pronuncia sobre las decisiones en sí mismas. El plebiscito tampoco es sinónimo de «consulta popular», mecanismo muy empleado en la práctica política cubana. La consulta «compromete» moral y políticamente, pero el plebiscito/referendo «obliga» a los poderes públicos a aceptar su resultado.

16. Debe aportarse una fundamentación que exprese las relaciones que son objeto de regulación jurídica, sus objetivos y los presupuestos económicos, políticos y sociales que aconsejan su aprobación; las materias que se regulan y las soluciones que se proponen, con indicación de las modificaciones que se introducen en la legislación vigente; las disposiciones jurídicas que se ordenan o sistematizan y los antecedentes de la materia; las consecuencias económicas previsibles que se derivan de la aplicación de la disposición jurídica propuesta; la enumeración de las disposiciones jurídicas de igual o inferior jerarquía que se modifican, complementan o derogan; la fundamentación del rango normativo de esta disposición; los resultados de las coordinaciones efectuadas con los órganos y organismos que deben cumplir o hacer cumplir las regulaciones

propuestas y las condiciones y mecanismos necesarios que garanticen su aplicabilidad, efectividad, cumplimiento y control. Si se trata de una propuesta de diez mil ciudadanos, además de la fundamentación antes descrita, debe aportarse declaración jurada ante notario, donde se acrediten las identidades personales, así como la capacidad de cada firmante para ejercer el sufragio. Véase *Reglamento de la ANPP*, disponible en www.parlamentocubano.cu.

17. Véase Manuel Alberto Ramy, «Proyecto Varela, viabilidad jurídica», disponible en www.progresoweekly.com/RPW_archives/RPWeekly070402/vecinosRamyVarela070402.htm

18. *Constitución de la República de Ecuador*, ob. cit., Art. 103.

19. Las cifras de no más de dos candidatos por circunscripción son cercanas al promedio con que cuentan estos indicadores en los procesos electorarios posteriores a 1992. Véase «Elecciones 2005», Anuario Estadístico de Cuba, Oficina Nacional de Estadísticas, La Habana, 2005 y 2008.

20. Véanse Roberto Gili Colom, ob. cit., y Pascual Serrano, ob. cit.

21. El diseño institucional consagra esta indeterminación: separa al Partido del Estado, prohibiéndole al primero nominar candidatos, pero coloca a las OSM, encargadas de hacerlo, bajo la subordinación del Partido. Una radicalización democrática de este elemento comportaría que las agencias de nominación fuesen entidades no subordinadas al uno ni al otro, y regular, por ejemplo, la autonomía de las organizaciones, en una renovada comprensión democrática sobre el papel del Estado en el socialismo.

22. Martha Harnecker, «Participación popular y socialismo en Venezuela», en Camila Piñeiro Harnecker, comp., *Socialismo y democracia participativa en Venezuela* (en prensa).

23. En la práctica institucional cubana opera un criterio que se acerca a esta comprensión: el de «idoneidad». Las decisiones que se tomen sobre su base —por ejemplo, dejar «disponible» a un trabajador— son recurribles a través de la justicia laboral, pero solo se aplica solo a los trabajadores, no a los dirigentes.

24. Ángel Rivero, «Tres espacios de la ciudadanía», en *Isegoría*, n. 24, Madrid, 2001, p. 52.

25. Miguel Limia, «Participación popular en la sociedad socialista cubana: tendencias de su desarrollo ulterior», en Haroldo Dilla, comp., *La participación en Cuba y los retos del futuro*, CEA, La Habana, 1996, pp. 72-3.

26. Norberto Bobbio, *Teoría general de la política*, Trotta, Madrid, 2003, p. 491.

27. La Ley Electoral lo emplea así en todo momento (Arts. 11, 94, 146, 152, 153, 155 y 156). Este es un ejemplo: «El ejercicio de los cargos de dirección electivos dentro de los órganos del Poder Popular tendrán término igual al mandato para el que fueron elegidos sus integrantes como miembros de dichos órganos». (Art. 11)

28. Los planteamientos se recogen tal cual son emitidos por los electores —cuyos nombres se recogen en acta levantada al efecto— y no es preciso votarlos por la asamblea, lo cual permitiría considerarlos una decisión. Estos son algunos testimonios recopilados para esta investigación: «Aunque la máxima autoridad son los electores, no puedes quedar a merced de una decisión de los electores, pues por una determinada circunstancia no se le puede dar solución al problema al que se refiere»; «Más que decisión, más que acuerdo, la palabra es comprometimiento, pues nuestra labor es política. El asunto es que al menos una respuesta debes darles a los electores». (Énfasis mío. J.C.G.)

29. Véase un planteamiento y su respuesta, recogido entre 2004 y 2006 en una circunscripción habanera. Planteamiento: «La empresa del agua rompió la calle frente al edificio para realizar arreglos, echaron la mezcla arriba del salidero, ha quedado todo abierto, chapucero,

y cuando llueve se empantana el agua». Respuesta (de un directivo de la Empresa del agua): «Se visitó el lugar y se comprobó que el trabajo fue realizado por la “micro social” y el escombros (cemento) lo dejaron ellos, y así lo confirmó una compañera del edificio. Por parte de nuestra empresa, este planteamiento no procede».

30. Véase Corina Rodríguez Enríquez, «Economía del cuidado, equidad de género y nuevo orden económico internacional», en *Del Sur hacia el Norte: Economía política del orden económico internacional emergente*, CLACSO, Buenos Aires, 2007.

31. Los temas de la calidad de estos servicios, y de las alternativas existentes para su gestión pública, no son objeto de esta investigación, como tampoco la ausencia de elementos fundamentales de la economía del cuidado en el ordenamiento cubano, como, por ejemplo, el no reconocimiento por parte del Estado del valor económico del trabajo del hogar como fuente de riqueza y su consiguiente no cuantificación en las cuentas públicas.

32. Marta Prieto y Lissette Pérez, *Temas de Derecho constitucional*, Editorial Félix Varela, La Habana, 2000.

33. La explicación que sigue sobre el uso del CUC en relación con el presupuesto se basa en la entrevista que me concedió, para esta investigación, el experto e investigador del Centro de Estudios de la Economía Cubana, Pavel Vidal Alejandro (La Habana, 21 de junio de 2010).

34. Según Abel Prieto, siendo ministro de Cultura: «Mi trabajo frente al Ministerio de Cultura [...] está sometido a permanente discusión por esa sociedad civil. Se celebra el congreso de los pioneros y recibo lo que dicen los niños sobre política cultural. [...] Estuve en una Asamblea de Escritores de la UNEAC [...] Allí analizamos desde las tarifas de derecho de autor hasta el papel enriquecedor que puede tener la crítica de los intelectuales revolucionarios y comprometidos. También asistí al congreso de la FEU. Nuestros enemigos dirán que esa es la sociedad civil oficialista, manipulada, pero esos «instrumentos del régimen», como ellos los llaman, me exigen que yo explique las cosas, y ha habido rectificaciones muy importantes». Abel Prieto *et al.*, «El socialismo hoy: cultura y política», *Último Jueves. Los debates de Temas*, v. II, ICIC Juan Marinello/Temas, La Habana, 2008, p. 331.

35. ANPP, «Informe de la Comisión de Órganos Locales a la ANPP», 2006.

36. ANPP, *Análisis del cuarto proceso de rendición de cuentas de los delegados de las Asambleas Municipales a sus electores. XIII mandato*, segundo semestre de 2009.

37. «Un delegado mete la pata, pero la circunscripción es compleja políticamente. Si usted lo lleva a revocar te lo pueden elegir de nuevo allí mismo, sin revocarlo. Si llevas a alguien, haces la comisión, informas a todo el mundo, votan, y no lo revocan, es legal, y está en el derecho, pero políticamente es una derrota. Si yo sé que no lo van a revocar, no lo llevo a la circunscripción. Si esta misma persona me ofrece renunciar, lo acepto». Entrevista de Julio César Guanche con Tomás Cárdenas, presidente de la Comisión de Órganos Locales del Poder Popular, de la ANPP (24 de junio de 2010).

38. Se regula en el Artículo 240 de la Constitución boliviana (2009), el 105 de la ecuatoriana (2008), y el 72 de la venezolana (1999).

©TEMAS, 2012

USB: el consumo audiovisual informal

Benigno Iglesias
Cecilia Linares
Mario Masvidal
Irina Pacheco
Rafael Hernández

Rafael Hernández: El propósito de este panel es analizar el contenido y las características del consumo audiovisual que no se realiza a través de los medios institucionales o formales —los medios de comunicación, el cine, la televisión—, sino a través del acceso directo, sobre todo utilizando los recursos de la tecnología digital, que circulan normalmente en un mercado no formal por medio de video, de DVD, de memorias, etc. ¿Cuál es la naturaleza de ese «consumo audiovisual informal»?

Benigno Iglesias: Me parece inevitable empezar por introducir el tema del consumo audiovisual formal, con el fin de comprender por qué llegamos a este desarrollo tecnológico, pero también a una dinámica distinta de la sociedad a la que podemos observar y analizar en el momento en que el cine, la principal manifestación o medio audiovisual, irrumpe en la realidad de nuestro país.

Como expresión comercial, como negocio, el cine estalla en Cuba en la década de los 30. Se descubre que hay detrás de él una posibilidad de actividad económica importante; y asociado con ello, se convierte en un medio que surge con mucha fuerza, sobre todo el producido en los Estados Unidos. Este fenómeno se va consolidando poco a poco, lo que genera el crecimiento de la red de exhibición en todo el país, que empieza a amoldarse a las condiciones socioeconómicas de la Isla. Por ejemplo, ya en la década de los 40 se estrena en esa red un número grande de películas norteamericanas, pero junto a estas empieza a tener cierta importancia el cine mexicano. ¿Por qué? En ese momento había un amplio sector de la población cubana que no podía leer los subtítulos de las películas norteamericanas, y el cine mexicano, que ya tenía entonces un alto nivel de producción, y un cierto nivel cualitativo, comienza a ocupar ese espacio.

En los años 50 había cines en casi todos los lugares de Cuba, sobre todo en los de gran concentración poblacional. En las zonas rurales, aquellas donde había centrales azucareros, la exhibición cinematográfica va conformándose de otra manera. Por ejemplo, el número de películas norteamericanas representaba aproximadamente entre 50% y 55% de los estrenos; el cine mexicano alrededor de 20%, y el procedente de países europeos —fundamentalmente Italia, Francia y Gran Bretaña— alcanzaba una cifra similar al mexicano; el resto era alguna que otra película argentina, pocas españolas, etcétera. De los países socialistas, desde luego, ni una.

Ahora bien, el número de estrenos no era expresión exacta de lo que se veía en las salas de cine, porque para ello tendríamos que remitirnos al tema de la cuota de pantalla, es decir, qué representación en tiempo de proyección tenían esos estrenos, cifra que se modificaba drásticamente a partir de esa evaluación: ya el cine norteamericano no era 50%, sino que oscilaba entre 70% y 75% de tiempo real en pantalla; el mexicano, casi 30%, y el resto de la

* Panel de debate realizado en el Centro Cultural Cinematográfico ICAIC, el 25 de noviembre de 2010.

cinematografía apenas se reflejaba en porcentajes. Esto tenía una significación en el gusto y los intereses del receptor del audiovisual.

Cuando triunfa la Revolución y se crea el ICAIC, este define en su política de objetivos fundamentales dos grandes líneas. La primera, crear una cinematografía nacional; y la segunda, relacionada con el consumo audiovisual, pretendía generar un contexto que facilitara la transformación del espectador para que sus intereses y gustos se crecieran desde una óptica más hacia la cultura que hacia lo comercial. Este fenómeno es complejo, se desarrolla a partir de los años 60 y tiene muchas aristas de trabajo. No solo se trataba de transformar la programación, cosa que empezó a hacerse —disminuyó la presencia del cine norteamericano y el mexicano y empezaron a llegar los clásicos del cine socialista, se dio prioridad al cine latinoamericano, se diversificó la presencia de películas europeas y asiáticas, y, desde luego, se hicieron las primeras obras del cine cubano. Esto no hubiera sido suficiente si no se hubieran modificado las condiciones materiales de la red de exhibición en el país.

¿Qué cines se heredaron de la etapa de los 50? Había una red de aproximadamente quinientos cines; muchos de ellos tenían pésimas condiciones materiales y técnicas. Se construyeron cines en muchos lugares donde no había, se pusieron en funcionamiento otros que estaban cerrados y se crearon los cines móviles.

Por otra parte, empezaba a operarse un cambio trascendental desde el punto de vista cultural y educacional: la alfabetización.

Además, surgieron la Cinemateca de Cuba y los programas de televisión dedicados a provocar en el espectador una forma distinta de leer cine.

Con ese antecedente, aparecen luego otros fenómenos que contradicen lo que se empezaba a alcanzar por estas vías, como la televisión y el video. Por el modo en que este irrumpe en nuestra realidad, contribuye al consumo informal del audiovisual.

Cecilia Linares.

Para entender este fenómeno hay que partir de los acelerados procesos que están ocurriendo a nivel tecnológico y el impacto que ello está teniendo en los sistemas de producción, circulación y consumo de cultura, y particularmente la que viene en ese formato industrializado. Tal desarrollo ha permitido crear un espacio comunicacional muy fluido en el cual se potencian intercambios que ya no son tan controlables como antes, en el que intervienen muchos actores, apoyados por todo un sistema multimedia, cada día más flexible, más pequeño, más manuable, que carga más información, con mayores posibilidades de convergencia. Ello va creando nuevos canales de producción, circulación y consumo. Los soportes relacionados con el consumo son cada día más diversos; se habla de memorias, computadora, discos duros, iPod, televisores con acoples a Internet, es decir, una novedad tecnológica que permite al receptor una serie de potencialidades que antes no tenía con los medios de comunicación tradicionales, y que lo conduce a convertirse en productor de su propia parrilla de gustos. Ya no es el mismo espectador que estaba en el cine, un santuario oscuro donde era necesario una concentración determinada; ahora puedes hacer uso del video, del DVD, o de las nuevas tecnologías en tu propia casa, compartiendo con el timbre del teléfono, la semioscuridad, los comentarios de la familia. Es un proceso, que convierte la figura del espectador en algo así como de polipantalla y polimultimedios; es decir, es un espectador que empieza a acudir lo mismo al cine, que al video, al DVD o a las distintas tecnologías que pueden estarle ofreciendo esas posibilidades de consumo, pero que, además, le permiten convertirse en su propio productor, y divulgar su trabajo. Esto propicia una mayor flexibilidad de intercambio que rompe los circuitos institucionales.

Este proceso está ocurriendo en un momento en que se potencian extraordinariamente las industrias culturales, de contenido, empiezan a generarse productos increíbles, que no solo son películas o videos, sino también contenido para la web, para los celulares. Ello tiene lugar dentro de una política de carácter global que se caracteriza por una concentración extraordinaria de los mercados, donde un grupito de empresas acapara ese proceso y lacera otros espacios de producción cultural. El resultado es un empobrecimiento de las posibilidades del público. En la lógica fundamental de estas industrias culturales está ganar dinero y, por lo tanto, no están dispuestas a apostar por producciones artísticas que puedan arriesgar esas ganancias. De ahí que sean bastante conservadoras en la estética y manejen de una manera simplificada la diferencia, las distintas formas existentes en el mundo para representar su poética.

Lo anterior está teniendo lugar dentro de una profunda desigualdad, en lo que le llaman «la brecha digital», que no es más que la traducción de todos los procesos de desigualdad social que han acarreado las políticas neoliberales. Se habla de las bondades de Internet, de las nuevas tecnologías, pero el grupo que realmente tiene la posibilidad de acceder a ellas es reducido. El público más de masas no tiene contacto con las tecnologías de élite, más relacionadas con la innovación, con las posibilidades de tener información estratégica para la toma de decisiones, sino que se queda en ese producto más comercial que producen estas transnacionales.

Irina Pacheco: El antropólogo Michael de Certeau decía que el consumo tiene sus productores desconocidos y sus inventores silenciosos. En ese sentido, podemos ver la recomposición que hay del valor de uso; hay un retorno al valor de uso del tiempo de las personas, de los saberes sociales, del cuerpo, y de las diferentes formas de asociarse y de relacionarse.

El consumo audiovisual informal o alternativo es una emergencia cultural, que se ha convertido en una de las claves identitarias del universo mediático contemporáneo, donde el cuestionamiento de la legitimidad televisiva atraviesa un horizonte cada vez más contradictorio. Los análisis sobre lo alternativo son a veces ambiguos y denotan posiciones extremas: unos están a favor; otros, lo satanizan y se aterrorizan, solo con pensar en su existencia. Es imposible agrupar bajo un molde rígido y esquemático la pluralidad de posiciones existentes en la actualidad en los acercamientos al impacto del consumo alternativo o informal.

La teoría crítica de orientación marxista pretende dar respuesta a interrogantes como: ¿Posee o no el consumo alternativo alguna transformación en su interior? De ser así, ¿qué transformaciones sociales genera esta novedosa variante de producir, promocionar y compartir saberes? ¿Qué nuevos imaginarios simbólicos se construyen en los sujetos? Las respuestas apuntan a que lo alternativo reproduce no solo el imaginario individual y colectivo, sino también sus paradigmas de movilidad desde las lógicas del mercado y a través de los dispositivos de poder de las estructuras de expansión de la globalización neoliberal.

Una de las posiciones ante esta nueva mediación cultural y su impacto social es la crítica pesimista que imposibilita la conformación de una propuesta teórica y práctica. Por otra parte, dicha corriente se basa en el razonamiento de carácter reflexivo e interpretativo, con poca investigación empírica.

En el campo de la propuesta de corte instrumental y tecnocrático, se tiende a analizar lo alternativo desde las ventajas o desventajas y las aplicaciones que los sujetos le dan desde el uso de los distintos soportes, como los USB, MP3, CD, DVD, entre otros y las encrucijadas en que se encuentra la propuesta audiovisual formal, cada vez más amenazada.

Los estudios culturales brindan un enfoque más integrador, pues buscan un equilibrio entre las posiciones teóricas y las investigaciones de corte empírico. Aquí podemos apreciar el consumo alternativo como una nueva expresión de la sociedad, un nuevo estilo de vida cotidiana, una nueva mediación cultural que atraviesa por las marcas identitarias contextuales.

Otra problemática de dicho consumo es la velocidad con que se expande en los corrimientos del imaginario social actual, la descentralidad con que opera, pues es desde las prácticas de la vida cotidiana de los receptores-consumidores que se construyen las vías informales de circulación de los productos audiovisuales.

Mario Masvidal: El consumo informal en Cuba hay que definirlo a partir del formal. Este sería aquel que está controlado por el Estado, por las instituciones. Todo lo que produce el ICAIC y el ICRT sería lo que llamaríamos la producción para un consumo formal, incluidos los pequeños lugares de montaña y de difícil acceso, donde hay un DVD, una casetera, un televisor, y la gente se sienta a ver lo que alguien tiene, que se lo dio una de estas instituciones; o el cine móvil en su momento. Entonces quedaría como informal toda práctica de consumo audiovisual en un sentido amplio, que se mueve fundamentalmente en tres pantallas: la del televisor, la de la computadora y la del teléfono.

En Cuba hay que marcar el consumo informal como el alternativo respecto al oficial, porque en el país no hay instituciones privadas o corporativas de medios. Sin embargo, una variante informal de consumo sería aquella que roba la señal del satélite, de un cable del cual se saca otro cable. Eso también es consumo informal de una fuente formal en otro lugar, y

excluida en este contexto. En países de práctica capitalista lo más formal no es ni siquiera la producción del Estado, sino la privada; pero en Cuba esa producción, que no tiene acceso legal, llega de manera ilegal por estas vías.

Tal consumo informal en la Isla se mueve con muchos intereses. Está quien, de manera informal, consume la producción formal; es decir, gente que se adelanta a la telenovela brasileña que se está transmitiendo y ya la vio. Es una voluntad de estar al día, de ver aquellas series norteamericanas que se están poniendo en televisión, pero no solo se adelantan sino que ven los capítulos censurados en todos los sentidos: político, ideológico, formal, etcétera.

También hay intereses de grupos, de sectores, que quieren ver algo que no corre por los canales oficiales —ni aquí ni en ninguna parte—, como video-arte; por ejemplo, toda la producción de los nuevos realizadores yo la he visto de manera informal. Recientemente se ha puesto una selección de eso en televisión, pero no ha sido la norma en Cuba ver la producción de los nuevos realizadores en los medios, al menos en televisión. El ICAIC sí la ha expuesto en algunos cines, pero muchos la consumen de manera informal. Hay quien busca hasta pornografía de ese modo; y en ese campo hay de todo. Se puede encontrar desde el videíto casero malo hasta obras de arte como el *hentai*, el animado japonés que califica como porno pero que podríamos discutirlo mucho. Y se mueven de una forma increíble. De una iglesia en Cuba me hicieron llegar dos joyas de la pornografía mundial: *Garganta profunda*, que ya casi participa de la historia del cine, y una maravilla muda de Francia, que incluso tiene hasta comentarios semióticos: «miren el uso de la cámara, fíjense en este plano», así que va más allá de la misma pornografía.

Habría que incluir en el consumo informal toda la producción doméstica: fiestas de quince, cumpleaños, bodas, que van desde la aburrida cámara que nos muestra en un gran plano secuencia gente que no conocemos, sin ningún arte, ni intención profesional; hasta la construcción de relatos de la boda de alguien. Hay una pluralidad de manifestaciones de lo que se ve en ese consumo informal en Cuba y que están matizadas por lo mismo que en el resto del mundo y, además, por nuestras condiciones particulares.

Yo trabajo en un programa de televisión, *X Distante*, que existe gracias al consumo informal. La emisión salió al aire por la presión que ya tenía el consumo informal. Entonces los directores, Ermitis Blanco y Abel Álvarez, dijeron: «Hay mucha gente que quiere verlo, eso va a tener tremendo público». Actualmente el programa se nutre de lo que la gente le lleva, que baja y roba de Internet, de la antena. En este caso es al revés, el consumo informal produce el consumo formal.

Yo estoy de acuerdo con Cecilia cuando dice que hay una especie de brecha digital, que caracteriza al primer mundo, pero también al resto de los países. En Latinoamérica, por ejemplo, en Venezuela y en México, cualquiera con un telefonito —podrás no tener comida, pero teléfono celular tienes— filma cualquier cosa y después te lo pasan, y la gente lo consume de esa manera. Ya hay hasta festivales. En México hay uno sobre el documental no formal o no oficial, *Contra el silencio todas las voces*, en el que Cuba ha participado; no tiene un carácter competitivo, ni selectivo. La gente manda todo lo que no haya sido exhibido ni producido por entidades privadas o estatales, y de ese modo circula. El consumo y la producción informal en Latinoamérica van adquiriendo cada vez más importancia, fuerza social y política.

Hay una dinámica interesantísima que va democratizando y revolucionando, transformando nuestra percepción de los medios, sobre cómo funcionan, y que en Cuba tiene, por supuesto, sus características.

Rafael Hernández:

Tanto el consumo formal como el informal, aun asumiendo que hay ciertas líneas, condicionan la formación del gusto, de valores, de actitudes. En el caso del mercado formal, responde a intereses relacionados con las políticas, tanto de las instituciones que difunden, sean privadas o sean estatales, como de las que lo distribuyen o de las que los controlan; en el caso del informal esto resulta más difícil de determinar, pero es posible advertir que hay ciertas programaciones, contenidos, formas, que tienden a prevalecer y que pudieran ser aquellas que no tienen la mayor calidad artística o de formación del gusto. ¿Qué impresión tienen ustedes acerca de esto en particular?

Benigno Iglesias:

Se está produciendo en la actualidad un fenómeno que representa una ruptura de esa práctica, de ese hábito de consumir un audiovisual para convertirse en algo informal, y

que entronca con el tema de la influencia, sobre todo en la modificación de los gustos e intereses del espectador. Por ejemplo, la actual programación del cine Infanta está compuesta por una selección de películas, documentales, series, etc., que ha venido rompiendo con esos esquemas tradicionales de ver cine en cines, en salas de video. Esta opción no ha sido del todo eficiente debido a la promoción, a la divulgación, componente fundamental para marcar la eficacia de la exhibición del audiovisual por la vía formal y por la informal.

Se programó en La Rampa un ciclo que se llamaba «Marzo. Cine con nombre de mujeres», con materiales bastante informales, y lamentablemente no tuvo gran alcance. Dos meses después, el ciclo relacionado con el erotismo y su influencia en la vida cotidiana del ser humano tuvo más éxito, porque mencionar erotismo ya era suficiente para motivar a una mayor cantidad de público.

Masvidal también mencionaba el tema de querer ser el primero. Ese fenómeno no es nuevo, se manifiesta desde hace mucho tiempo en el consumo formal. Hubo una época en que tuvimos ciento diez millones de espectadores en Cuba. Entonces había gente que se mataba en cualquiera de los cines de estreno para ser el primero en ver la película, cuando esta permanecería en cartelera durante seis o siete semanas.

Cecilia Linares:

La influencia que tiene la cultura audiovisual en la formación de valores, en las representaciones sociales, en la imagen que uno tiene de la realidad, es indiscutible. Con la aparición del cine primero, luego la televisión —eso si nos saltamos la radio—, y después la avalancha de las nuevas tecnologías, puede decirse que estos medios han colonizado el tiempo libre de la gente. En Cuba, 98% de los espectadores dedica su tiempo al consumo televisivo, en una vida que se repliega fundamentalmente a la casa y tiene muy poca participación en las instituciones públicas de cultura. El cine de sala, que en un momento determinado fue una de las actividades más importantes del tiempo libre, hace años que ha experimentado una disminución considerable entre los espectadores. Esto no quiere decir que no vean películas; posiblemente vean más que antes, cuando tenían que esperar a la semana de estreno. Si uno se pone a pensar, ¿qué posibilidades tienes de enfrentarte al mundo que está distante de ti si no es a través de los medios? Por lo tanto, estos ejercen una incidencia grande en la conformación de los imaginarios, de las representaciones sociales, de las identidades, de la representación de las diferencias.

Nunca debería verse esa relación medio-espectador, y la conformación de esos patrones de una manera simplista. Siempre el receptor, el público, es un productor de sentido, de cultura, que está interpretando, negociando con los contenidos. Estos son patrones que se van formando poco a poco en esa misma interacción que tiene el público con los distintos medios, con el aprendizaje que él mismo va haciendo de esos códigos, de ese lenguaje. El resultado es la conformación de un tipo de espectador, con determinados gustos, preferencias, que también están cruzadas por factores como edad, género, trayectoria laboral, profesional, historia cultural.

Con respecto a la brecha, cuando me refiero a ella no lo hago solo yo. Es, indiscutiblemente, una de las características que tienen estos nuevos espacios comunicativos: la posibilidad de la democratización. El mercado siempre tiene que ganar más, el proceso de medios es acelerado y cada día más gente entra en el mercado, pero siempre va a haber quien se queda afuera. Yo les voy a dar un dato relacionado con la tenencia de equipos y el acceso a las computadoras en Cuba: 4% de la población tiene esa posibilidad. Cuando hablamos de estos temas nos ubicamos en la ciudad de La Habana o en determinados sectores, pero en una zona rural la situación es diferente, por lo tanto la democratización camina, pero de todas formas la brecha se mantiene.

Hay una brecha digital en el sentido de la edad. Los muchachos más jóvenes, los niños, con pocas estructuras de estos procesos interactivos a su alrededor, buscan alternativas, se meten en los cineclubes, y tienen más facilidad para adquirir una habilidad nueva. Por primera vez el adulto le tiene que preguntar al hijo si lo está haciendo bien y le pide ayuda. Son procesos realmente complejos, que se mueven en polos contradictorios. Una de sus características es que empiezan a difuminarse las fronteras; es difícil ver un medio interactivo y uno tradicional, porque de hecho se acoplan, convergen; es difícil hablar de los espacios formales y de los informales.

Rafael Hernández: Irina, ¿cómo el consumo audiovisual informal influye en la formación de gustos, valores, etcétera?

Irina Pacheco: Yo quería apuntar que la proliferación del consumo alternativo reconfigura los códigos identitarios de la construcción del sentido de la ciudadanía. Al mismo tiempo, observamos la conformación de una ciudadanía global. Con la globalización neoliberal el modelo de racionalidad sufre fracturas evidentes, apreciables en la pérdida de los valores tradicionales y de las maneras de expresarse el sujeto, donde en muchos casos la banalidad y la enajenación cuestionan el imaginario colectivo e individual.

En relación con lo que destacó Cecilia sobre este aspecto, hay que estudiar cómo el receptor-consumidor cada día se resemantiza más, pues no solo es importante lo que ve en la pantalla, sino cómo se ve identificado en función de lo que quiere. En ello intervienen los dispositivos de poder; el que tiene mayores posibilidades, mayores prebendas económicas, puede movilizar y ser además un facilitador de todas estas alternativas. Si analizamos el fenómeno en función de las áreas geográficas, habría que apuntar que no es lo mismo la movilidad de la ciudad, que la que puede existir en las áreas rurales.

También hay que tener en cuenta las edades, los niveles ocupacionales y los contextos. Por ejemplo, según estudios realizados por el Centro de Investigaciones Sociales del ICRT, las mujeres cubanas amas de casa lo que más buscan son las telenovelas y los *shows*.

Mario Masvidal: A mí me preocupa el tratamiento de este tema porque tendemos a satanizar. Damos por sentado que el consumo informal deforma el gusto y la personalidad. Sin embargo, hay programas de la televisión cubana que son horribles y deformantes, y pertenecen al consumo formal.

Ciertamente es inquietante que en Cuba el consumo informal facilite, incentive la práctica de la piratería y ponga en riesgo el derecho y la propiedad intelectual, sobre todo en el audiovisual. Pero ¿cómo la gente no lo va a hacer si la televisión cubana descarga gratis toda la programación norteamericana que cubre casi la mitad de la nuestra? Es verdad que la brasileña y la de otros países se negocia, y con los americanos no hay arreglo; por tanto, como son los malos, lo bajamos, y caemos en el contrasentido de poner en televisión, acriticamente en la mayoría de los casos, mucho material pirateado. En la radio, en *Nocturno*, hay un día en la semana que es «La noche de las grabaciones». Te anuncian lo que van a poner y no hay interrupciones para que tú lo grabes. En ese caso, los trabajadores de la radio no se benefician económicamente, pero tampoco el autor de la canción. Muchas de las prácticas del consumo informal me parecen mal pero me preocuparía satanizarlas, porque, según la experiencia, cuando algo se sataniza se bota el niño, la palangana, el agua, y no hay agua nunca más. Es cierto que deforma, pero también forma. Su valor radica en que la gente tiene una libertad de intercambio, y además potencia nuevas formas de socialización. Yo preferiría mantener como valor el hecho de que las nuevas tecnologías y su inclusión entre nosotros permiten una forma de socialización obligada por la misma marcha de la tecnología y que nos va a cambiar en alguna medida.

En relación con el criterio de Cecilia, considero que la brecha existe, pero cada vez la noto menos.

Rafael Hernández: Entre el mercado informal, que crea patrones basados en la libertad del mercado, y la prohibición, puede haber puntos intermedios que permitan ejercer una asimilación crítica, no solo sobre la base de lo que no se hace, sino de lo que se podría hacer. En relación con lo que circula por el mercado informal, la probabilidad de que alguien aparezca haciendo una crítica de *Sábado gigante* en el periódico es muy baja, porque se supone que nadie lo ha visto, mientras que se reproducen algunos programas de televisión que lo imitan, lo cual es mucho peor. Quizás el asunto sea no plantearse en términos puramente dicotómicos. Una cosa es la posibilidad de elegir lo que uno quiere ver y otra es la de desarrollar una conciencia crítica. Esas formas alternativas a los males del consumo audiovisual formal, y a los del informal —sin satanizar ni sacralizar a ninguno de los dos—, de abordar el desarrollo de una conciencia y una cultura crítica en el ciudadano, en el consumo de ambos tipos de producto, ¿cómo podría hacerse aquí y ahora? Esa sería mi tercera pregunta, para que el panel responda después de que el público haga sus intervenciones.

Rolando Rogés: Siguiendo la tónica del planteamiento, mi pregunta es: ¿cómo se forma el ser humano, formal o informalmente? Yo siempre he pensado que el hombre moderno gira entre dos novelas, *1984* de George Orwell, por un lado, y *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley, por otro. Si yo voy a formar al ser humano de un modo formal, lo estoy sesgando. La televisión y el medio de comunicación masiva como tal es algo que el individuo recibe pasivamente, déselo quien se lo dé y del modo que sea. Puede ser un amigo, una conversación, un libro lo que cambie el giro de una persona, bueno o malo de acuerdo con su criterio y a su proyecto de existencia; por lo tanto, ¿qué es formal y qué es informal?

Hay un punto en donde tengo cierta diferencia con el panel: el problema de los valores. En mi criterio, los valores no se crean; lo que se modifica es la capacidad que tiene la persona para aprehenderlos.

Pienso que el ser humano es un campo lúdico, donde se crean relaciones que pueden ser funcionales o relacionales; mientras más relacionales sean esos campos de juego más valor tienen; claro, tiene un norte, que es la formación, en la que entra la familia, el medio.

Arnaldo Coro: En 1895, la imagen se pudo poner en movimiento; en 1920, surgió la radio; en 1929, se le puso audio al cine, y así sucesivamente. La televisión despega después de la Segunda guerra mundial; y comenzó a verse en colores en el año 58, más o menos. Y ninguna de esas formas ha desaparecido; todas tienen una prevalencia y siguen modulando a las nuevas.

Yo voy a mencionar muy brevemente al aparato Mp3, un fenómeno muy interesante que hay que seguir de cerca, y que tiene que ver con lo que decía Masvidal sobre los derechos de autor. En este caso, estos se afectan, porque se distribuye en una forma masiva la producción de audio.

Finalmente, hay algo muy importante desde el punto de vista académico: las investigaciones hay que hacerlas y luego publicarlas. No se deberían hacer investigaciones de complacencia.

Yasmín Portales: Masvidal mencionaba el ejercicio de la censura en la televisión cubana y su relación problemática con la circulación informal de productos audiovisuales. Efectivamente, no solo gran parte de la parrilla de la televisión cubana es descargada violando los derechos de autor de los canales norteamericanos, sino que después es censurada de manera más o menos sutil de acuerdo con los criterios de personas anónimas en el Instituto Cubano de Radio y Televisión. Mientras tanto, muchas de esas series están circulando de manera informal por los circuitos limitados, como señalaba Cecilia, pero reales, que impactan en la percepción de un grupo significativo de personas, y que implican a la larga la pérdida de credibilidad de los medios oficiales de emisión de conocimiento. La televisión no solo transmite series de ficción, sino también información. Por ejemplo, a mí me golpeó cuando empezaron a transmitir *Crosswood*, porque es una serie de ciencia ficción con un importante valor en términos de normalización de la diversidad sexual, pero desde el primer capítulo fue abiertamente censurada. La serie está circulando de manera informal desde hace más de un año y un montón de gente se dio cuenta; entonces la televisión cubana queda mal. Cuando se tenía el monopolio de la información ocurría, y todos nos dábamos o no cuenta de que las cosas faltaban y seguíamos adelante, pero ahora hay otras opciones, de modo que se están perdiendo espacios.

Alea Beón: Tengo tres preguntas para el panel. La primera es ¿qué ustedes creen acerca del papel de la legalidad en todo esto? Teniendo en cuenta lo que decía un panelista acerca de que lo formal es lo que producen el ICRT y el ICAIC. Se ha demostrado que hay cosas producidas por este último que han circulado de modo informal y se han podido piratear a través de esa vía.

Lo segundo es ¿qué creen acerca de que en Cuba un banco de películas o de música pirata realmente responde a los gustos de la banalidad cultural del cubano? No modifican la cultura del cubano; es este quien facilita el espacio para que eso exista, porque lo necesita.

Y por último ¿por qué ustedes creen que, si en otros países hay más tecnología informal, de todo tipo, haya una industria de cine que permita que las salas se llenen, y aquí en Cuba, donde hay menos tecnología supuestamente, estén vacías?

Fidel Alejandro Rodríguez:

Nosotros debiéramos intentar, en espacios como estos, avanzar hacia diseños de políticas públicas alrededor de la comunicación y la cultura. Eso no lo podemos hacer si seguimos discutiendo la cultura, o digamos, este problema del audiovisual, desde lo que se hace o desde lo que se nos enseña de manera formal, en la escuela. Toda nuestra visualidad está construida desde instituciones del arte, como el ICAIC. ¿Cuándo vamos a empezar a legitimar, y a construir entre todos, que la visualidad del hombre común y los intereses y herramientas que necesita para describir su mundo y formarlo son quizás las esenciales para poder enfrentarnos a un proyecto de mundo que va justamente en contra de eso? Eso está sucediendo, de alguna manera, en Internet, y sucede en pequeños grupos en Cuba. Debemos buscar, adoptar y propiciar estrategias de comunicación popular, sobre todo para poder leer procesos que llevan a momentos realmente negativos.

A mí me llamó la atención cómo compañeros míos podían permanecer doce y quince horas siguiendo una serie. Hay algo que leer ahí, un proceso que nos va tomando y va formando una manera también nueva y distinta de ver el mundo, y no es precisamente la que queremos. No la podemos construir desde los espacios que ya tenemos, porque estaríamos también imponiendo nuestras miradas. Hay que propiciar herramientas para construir eso desde la gente.

En la Facultad de Comunicación de la Universidad de La Habana ha habido algunas experiencias al respecto. Recientemente se hizo una de metodologías para aprehender el audiovisual desde lo que la gente comparte e intercambia a través de las memorias flash, desde las metodologías de la educación popular.

Rafael Hernández:

Quisiera, ya que le voy a devolver la palabra al panel, añadir otras preguntas relacionadas con algunas de las cosas dichas.

¿Lo que se puede bajar o sustraer ilegalmente del mercado es lo que sale los sábados por la noche en la televisión? ¿No hay en los canales de cable, si se trata de la «piratería ejercida institucionalmente», nada mejor que eso? ¿No hay canales de cable de películas de arte y de otras que no lo sean y que tengan calidad artística; o lo que está disponible es «lo que la gente quiere ver»? ¿El público disfruta lo que ponen una y otra vez; o se repite porque a la gente le gustó?

¿Se trata de que el mercado es el espacio para el ejercicio de la libertad y la voluntad de elección, de que el sujeto se mueve no solamente frente a los objetos del consumo audiovisual sino frente a todo tipo de objeto del mercado, observa las cosas y elige libremente lo que está puesto ahí? Naturalmente que quien se mueve dentro de ese espacio está convencido de que está ejerciendo la libertad, así como otros lo están de que no tienen libertad. ¿Se trata de que ambos están desarrollando formas diferentes de percibir la libertad de elección cuando hay que elegir entre diecisiete marcas de desodorante? ¿Cuáles son los mecanismos que están instalados en las relaciones sociales, en la cultura, en la conciencia de las personas, en el mundo que condicionan esa «libre elección»?

Cuando estamos pensando en formas alternativas de desarrollar un ciudadano más culto y capaz de poder tener delante un montón de cosas y elegir la mejor de todas, ¿cómo desarrollar políticas públicas que lo favorezcan? ¿Cómo desarrollar políticas que no encapsulen en un solo patrón la heterogeneidad social? ¿Cómo poder disponer de películas de horror, eróticas, de guerra, de acción, de aventura, infantiles, que nos enriquezcan espiritualmente?

Benigno Iglesias:

Aquí se mencionó un fenómeno interesante, el de los bancos de video y sus preferencias. Yo recordaba el papel que desempeña la televisión precisamente en ese fenómeno que estamos analizando, porque su potencialidad en relación con la influencia sobre este fenómeno es incomparablemente superior a la de cualquier otro medio. En los cinco canales nacionales se exhiben anualmente, en los espacios regulares, más de tres mil películas. Nosotros estamos estrenando en los cines, ahora que estamos recuperando la programación, aproximadamente unas ciento ochenta o doscientas películas al año. Uno en su casa puede ver todos los días tranquilamente diez películas diarias. Ese es un fenómeno tremendo, que empieza a generar preguntas sobre cómo es posible diseñar una programación de cine en televisión a partir de patrones muy selectivos y cuidadosos sobre la base de esa cantidad tan enorme de películas.

Otro fenómeno complicadísimo es «la película del sábado» que, según las cifras del área de investigaciones del ICRT, es un programa que ven millones de personas, semana tras semana. Ese espacio, que tiene un alcance tan demoledor, va marcando determinadas tendencias en las preferencias del público que son evidentes.

La piratería en Cuba es un hecho generalizado. A nosotros, en el ICAIC, nos piratean las películas cubanas, se estrenan un día determinado y ese mismo día ya está en muchos bancos de video privados. Ahora cuando estrenemos una película masivamente, la pondremos en todas las videotecas estatales para que la gente la pueda alquilar y verla en su casa.

Otro punto interesante es nuestro intento de sistematizar esas películas en cines de programación especial, como el Multicine Infanta, La Rampa, etc., y también en las videotecas. Sin embargo, no todas las piratean; las que se filtran son las más comerciales. Ese es un reflejo de una realidad también importante que considerar en relación con el impacto sobre el espectador.

Cecilia Linares:

Es cierto que el mercado dice: «Yo doy libertad de elección, a fin de cuentas la cultura es una mercancía más, el usuario tiene la libertad de seleccionar». Pero eso es una falacia y esa es una de las estrategias fundamentales de las empresas norteamericanas. Ellos, de manera sistemática, usan una serie de estrategias para eliminar cualquier tipo de competencia; por lo tanto, no es cierto que haya un mercado libre, enriquecido, con muchas posibilidades. En el tema del consumo no puede haber política, toda la responsabilidad se la pasan al usuario, que debe saber lo que quiere. Tienen un desarrollo enorme de procesos de investigación; procedimientos para seguir al público, acaparar los mercados, y hasta los circuitos. Ese es uno de los problemas del cine norteamericano; produce pero no tiene espacios para exhibirse. Casi no se conocen las películas que los argentinos producen, las que producen en Brasil, incluso las que tienen éxito. Este es uno de los problemas que están discutiéndose en relación con las políticas. Los estados se concentraron más en el tema de cultura clásica, o sea, garantizar y financiar el arte, la literatura, y se ocuparon menos de las cuestiones vinculadas con el formato industrial, que se desarrollan entonces a través de las empresas transnacionales.

El caso de Cuba es muy especial, porque desde el principio el ICAIC asume una política que tiene como uno de sus principios la necesidad de crear un cine nacional, de desarrollar el gusto del público. Pero no es únicamente el ICAIC el actor formador de ese público. Hay una política de formación que tiene que estar articulada con todos los actores, y tiene que tener una responsabilidad: darle la posibilidad y la competencia necesaria al espectador para que sea capaz de valorar otras formas audiovisuales, otras creaciones, incluso, en su propio medio. Un actor importante en esto es la escuela, que ha estado bastante ausente de los procesos de formación artística y cultural. ¿Qué modelo de aprendizaje tendría que tener la escuela como un actor fundamental para poder enseñar las competencias suficientes para poder seleccionar? En ella no se enseña nada sobre el lenguaje audiovisual. Si tiene un papel tan importante en la formación de los valores y las representaciones del mundo ¿por qué la escuela no introduce un programa audiovisual que enseñe qué es el lenguaje audiovisual como cualquier otra materia?

No se trata de prohibir, sino de la necesidad de un diseño público de políticas, que será más ideal mientras más gente participe en él. El objetivo sería descubrir cuáles son las capacidades necesarias en que habría que formarnos para enfrentar ese nuevo ecosistema comunicativo que nos va a llegar y ya nos está llegando.

Irina Pacheco:

Uno de los elementos fundamentales referidos aquí es la banalidad. Esto hay que analizarlo desde las paradojas, pues si bien esta es una respuesta al ocio y su retórica, donde determinados individuos hacen del entretenimiento prácticas enajenantes, otros sujetos tienen una postura verdaderamente movilizadora y activa a la hora de poder seleccionar. Entonces se produciría un aprendizaje crítico a través del cual las personas crecerían espiritualmente.

Parafraseando a Jesús Martín Barbero, el consumo no es una reproducción de fuerza, sino una reposición donde el sujeto construye y reconstruye sentidos. El consumo, además, lo tenemos que ver desde esa filosofía y mediante esas prácticas culturales; es una mediación que no va desde el valor de cambio sino desde el de uso; es decir, esa apropiación que tienen los sujetos precisamente desde sus vivencias, experiencias y roles permeados por la subjetividad

de cada individuo, pues este último reconfigura sus posiciones desde la interacción y transformación de la realidad circundante.

Se hablaba de la televisión como uno de los dispositivos de moldeamiento de gustos y de preferencias. ¿Qué producción, en este caso, tiene la televisión? Gerardo Calderín en su libro *La radio y la televisión cubanas en sintonías con sus públicos*, anunció deficiencias que aún persisten en el escenario televisivo; por ejemplo, una alteración de la oferta, una constante violación de los horarios, de la programación de la parrilla, lo que aumenta el desequilibrio entre los programas de carácter informativo y de entretenimiento, e incrementa considerablemente la reposición de programas.

De ahí que nos urja visitar las producciones televisivas que se están realizando, así como el deber de los investigadores, realizadores, directores, asesores, guionistas de desempeñar un papel primordial dentro de esas dinámicas y en las políticas culturales institucionales que se llevan a cabo.

En la Cuba actual, la polémica identitaria sobre el consumo alternativo no debe centrarse en una campaña contra el fenómeno, que al parecer llegó para quedarse, sino en buscar las estrategias comunicativas que permitan la construcción de sentidos, de experiencias enriquecedoras y de saberes. En ese orden, la familia y la escuela desempeñan un papel primordial a la hora de educar las maneras de seleccionar lo que es provechoso para los individuos, o sea, las capacidades de discernir entre lo banal y lo productivo. Las dinámicas del consumo informal deben someterse a debates y contrapunteos a través de los espacios de discusión para la población, quizás desde el escenario de la comunidad y sus variantes de interacción entre los receptores-consumidores, sin olvidar la capacidad de estos para resemantizar su mundo simbólico y, por tanto, sus posibilidades para resistirse a las imposiciones de códigos o juicios de valor.

Mario Masvidal:

Seguimos viendo los medios, la producción mediática en Cuba, aceptando acríticamente que tiene que ser unidireccional, con poca retroalimentación. Los estudios realizados por el Centro de Investigaciones Sociales del ICRT apenas los consultan los directivos de muchas instituciones. Históricamente es esa la lucha de los teóricos, los críticos, etc., contra la televisión. La televisión y los medios cubanos —el cine en menor medida— siguen una política establecida por el Estado y el Partido. A mí me parece muy bien, pero ya es tiempo de tener en cuenta al público que no es ni tan inerte ni tan inerte, ni tan manipulable, como nos hacen creer. Nadie, desde ningún buró, puede decidir, incluso con la mejor de las intenciones, qué debo ver y qué no.

Yo no voy a pelearme más con la televisión ni con el ICAIC. Vamos a buscar otras vías diferentes a las televisoras provinciales, los telecentros, que resultan reproducciones del ICRT a nivel territorial, y repiten el mismo mensaje. Pudiéramos tener radios y televisoras comunitarias. En América Latina hay una tradición muy larga al respecto. Solo en Venezuela hay 244 radios comunitarias, y unas cuantas televisoras, porque se abaratan los costos; la tecnología está llegando y esa brecha se hace más pequeña. Entonces en algún municipio o alguna región se elegirían cada cierto tiempo personas para decidir la política informativa. Eso va a buscar fortalecer la sociedad civil. La ANAP, la Asociación de Artesanos, el Sindicato, se activarán en función de los medios. Así la gente aprenderá a participar. Ese es un posible camino.

Ya hay comunidades virtuales de muchachos que están asociados en el país por los *mangas* y los *anime*. Una de esas comunidades llamada Konoha no Fansub posee cerca de seiscientos miembros en todo el país; se reúnen, se comunican por Internet, o intranet, y tienen la organización que no alcanzan muchas instituciones: efectiva, voluntaria, participativa. Quizás no tienen nada que ver con su vecino de al lado, pero están conectados con otros de diferentes provincias, y se reúnen una vez al año, por ejemplo, en Las Tunas, con una eficiencia tremenda; es decir, la tecnología no hay quien la pare. Debamos hacer uso de ella en función de la democratización, de la participación.

Benigno Iglesias:

Voy a agregar algo relacionado con el tema de buscar una alternativa que no se concentre forzosamente en las instituciones responsables de la circulación del audiovisual por las vías formales, y en alguna medida en su vínculo con la informalidad también. En el caso concreto del cine, tenemos un serio contratiempo derivado de la falta de recursos. Por ejemplo, en estos momentos existen aproximadamente unas cuatrocientas salas de video en todo el país,

muchas de ellas ubicadas en lugares donde no hay cines, y ni siquiera tienen equipos de DVD, aún trabajan con caseteras VHS. Eso los pone en una situación bastante desfavorable en relación con el manejo de opciones. Estamos auspiciando un acuerdo, en línea con lo que mencionaba Masvidal, con el programador de la sala de video de cada municipio, quien tendrá la opción de manejar la programación que se brinde en ese lugar. Ellos conocen el público al cual se dirigen, así como sus intereses.

La institución no se puede desvincular, ni ser indiferente en relación con una forma de interactuar, con esa decisión que se está trasladando al nivel de la comunidad para manejar este aspecto, pero es una línea que hay que tratar de impulsar, y que enfrenta, lamentablemente, la seria restricción de no contar con los medios para poderla aplicar como se debe.

Rafael Hernández: Otra persona del público pidió la palabra.

Marta Angulo: Mi pregunta es: ¿qué ha pasado con las políticas que se han seguido durante cincuenta años? ¿No han surtido efecto en el público? ¿Entonces cuál es la política que se tiene que seguir en lo adelante?

Rafael Hernández: Quisiera llamar la atención sobre dos cuestiones. Primero, es curioso que al discutir sobre el consumo audiovisual informal le hayamos dedicado un tiempo probablemente mayor al formal. Aun cuando no se puede hablar de uno sin el otro, el hecho de que los problemas que se hayan planteado tengan que ver básicamente con lo que se divulga institucionalmente en el país, se vincula con la preocupación de la mayor parte de los que están sentados aquí, incluido el panel, por la esfera pública.

Tendemos a hacer esta dicotomía que criticaba Masvidal, entre lo estatal oficial y lo privado, como si no hubiera nada en el medio. Podría decirse que el dilema de la comunicación social, de los medios, sea precisamente el pensar que la realidad, las opciones posibles están en esas dos y más ninguna. Me pregunto si en el sector público las publicaciones de una institución establecida tienen que ser el reflejo del punto de vista del gobierno o del punto de vista incluso de la propia institución. De hecho, en otros países que no son socialistas, existe un sector público, productoras audiovisuales públicas, que suelen ser mejores que mucho de lo que se hace en la televisión privada. Lo que hace PBS o la BBC, por ejemplo, es infinitamente mejor que muchos programas de History Channel o de National Geographic; de manera que el asunto tiene que ver con formas de organización, alternativas que no tienen que ser, como mencionaba Masvidal, oficiales o privadas, y que les den espacio a las instituciones existentes, a las mismas que están ahí. Existen escuelas en países con recursos para tener estaciones de televisión propias, con canales de alcance local, que tienen estudios televisivos, y son públicas, no privadas. Si el Instituto Superior de Arte tuviera un canal de televisión, ¿sería oficial? No se podría definir como una estación de televisión oficial, y tampoco privada, puesto que es una institución pública.

En buena medida se trata de cuáles son los intersticios por los que circula una producción, que es la parte preocupante del consumo audiovisual informal, que no está sometido a la crítica y ante el cual habría que decir: «Todo esto lo puedes ver, pero realmente no sirve. ¿Por qué no? Porque es malo». Tenemos que empezar por dirigirnos al problema e identificarlo. Este panel lo ha hecho muy bien, con la colaboración entusiasta de ustedes.

Participantes:

Benigno Iglesias. Vicepresidente del Instituto Cubano de Arte e Industria Cinematográficos (ICAIC).

Responsable de la programación cinematográfica.

Cecilia Linares. Investigadora. Instituto Cubano de Investigaciones Culturales Juan Marinello.

Mario Masvidal. Profesor. Facultad de Medios Audiovisuales del Instituto Superior de Arte (FAMCA).

Irina Pacheco. Investigadora. Centro de Investigaciones Sociales del Instituto Cubano de Radio y Televisión (CIS-ICRT)

Rafael Hernández. Politólogo. Director de la revista *Temas*.

Vanguardismo y antivanguardismo en Jorge Mañach

Rigoberto Segreo Ricardo
Profesor. Universidad de Holguín.

Jorge Mañach (1898-1961) es acaso la figura más importante en la elaboración y divulgación de una teoría estética vanguardista en Cuba —al menos en la etapa de la *Revista de Avance* (1927-1930)— ligada a un nacionalismo cultural que se convierte en el eje vertebrador de todo su pensamiento. Su centro estriba en la concepción de una teoría cultural orgánica, que lejos de atomizar sus componentes, los asume como una unidad coherentemente estructurada, en función de transformar en una nación plena, la surgida a medias en 1902.

Esta teoría cultural no es contemplativa; encarna en Mañach como método de interpretación de los procesos culturales cubanos y como vía para forjar la conciencia nacional. El centro de tal concepción es la certeza de una formación nacional inconclusa, que él identifica como el problema más importante y perentorio de la Isla. Lo formula en su teoría de la nación desustanciada. En su opinión, la ausencia de una conciencia nacional le ha impedido a Cuba alcanzar la adultez como pueblo, condición indispensable para su plena realización.

Mañach asume la cultura en una intensa funcionalidad social. No la considera un adorno del espíritu, sino el más

importante campo de realización humana. Al situar el problema nacional como un fenómeno de conciencia, le otorga a la cultura un papel protagónico en el desarrollo del cuerpo de valores que será el sostén de la nación. Para él, un pueblo sin instrucción y cultura no podrá nunca llevar las riendas de su destino histórico. Llama la atención los estrechos vínculos que establece entre cultura y política, al extremo que identifica la primera como el medio por excelencia para alcanzar sus más caras aspiraciones en la segunda de esas esferas.

La obra de Mañach descansa en dos pivotes fundamentales: la recurrencia sistemática a la historia de Cuba, el sentido histórico de la cultura; y el método de análisis sustentado en el idealismo antropológico. Sintió un gran compromiso con la historia de la nación y la cultura cubanas. Realizó una indagación gnoseológica profunda en los procesos culturales y en la naturaleza del cubano; podría decirse que ese fue el centro de sus preocupaciones investigativas.

En su ensayo «El estilo en Cuba y su sentido histórico», expuso uno de los problemas más trascendentales de sus estudios sobre el devenir histórico de la cultura cubana:

Estudiando [...] el proceso de nuestra formación como pueblo, y particularmente el de la conciencia cubana, se me ocurrió insistentemente preguntarme si entre los indicios que revelaban los momentos sucesivos de esa formación, tales como las actitudes y las ideas, los hechos económicos y políticos, no figurarían también las variaciones del estilo

Premio *Temas* de Ensayo 2011, en la modalidad de Estudios sobre arte y literatura. Mientras se editaba este número, recibimos la noticia del fallecimiento del autor de este texto. *Temas* lamenta tan sensible pérdida.

artístico y, en particular, del literario. La manera como escribieron nuestros prosadores y nuestros poetas ¿sería en cada uno de ellos reflejo tan solo de su temperamento y escuela, o también de su más inmediato clima histórico, de su circunstancia? Por otra parte, las variaciones de estilo que en Cuba se han dado ¿constituyen una mera sucesión de preferencias sin nexo entre sí, o acusan, por el contrario, una continuidad interna de desarrollo, paralela a la formación de nuestra conciencia colectiva?¹

Concebir el problema de la formación nacional como un proceso multilateral es un enfoque novedoso, incluso en la actualidad. Su teoría de la organicidad de la cultura, en la que se conjugan las influencias de Guillermo Dilthey, Henry Bergson y José Ortega y Gasset, resultó un instrumento metodológico eficaz para asumir el estudio complejo de los procesos culturales cubanos; y le permitió enfrentar el tema desde una perspectiva cultural amplia e integradora.

Su historicismo le sirve de base para defender la existencia de una cultura propia y el ejercicio de una crítica despojada de colonialismo cultural. En este ensayo la relación entre historia y estilo tiene como mediador el espíritu del sujeto. Las determinaciones históricas que predominan no son de naturaleza estructural, sino espirituales, teóricas, estéticas. Eso no le impide descubrir la autoctonía raigal que se venía abriendo paso a través del quehacer literario. El estilo es aquí expresión y confirmación del largo proceso formativo de la cultura cubana, cultura que vale, no tanto por lo imitativo y las influencias que refleja, como por la autenticidad.

Cultivó un pensamiento histórico optimista. Se sentía con responsabilidad frente a la tarea de reconstruir el proceso que había dado origen a la cultura nacional y a la nación deformada que teníamos y proyectó esa visión hacia el futuro, confiando en que el proceso debía completarse en la consagración de la nación plena. El hecho de que entendiera la historia y la cultura como un devenir de la conciencia, si bien limita sus conclusiones científicas, no lo priva de su ideología nacionalista. Precisamente, la conclusión y el objeto medular de su método. Todo gira en torno al surgimiento y desarrollo de un estado de conciencia que le permita a la nación constituirse como cultura espiritual y defender su existencia independiente.

Recorre de punta a cabo el devenir del estilo en Cuba como diálogo entre lo estético y lo ideológico, para sustentar una idea esencial: la cultura cubana ha forjado, desde los más disímiles estilos literarios y artísticos, un largo proceso de compromiso con los destinos de la nación y ha nutrido la gran corriente acumulativa que representa la formación de una conciencia nacional. Esta es la clave de lo que define como sentido histórico del estilo, de modo que estilo y aspiración emancipadora van de la mano. Martí es, en su opinión, la máxima libertad expresiva de ese estilo porque representa la voluntad decisiva de emancipación de la conciencia cubana.

Desde 1924 Mañach ha venido publicando textos importantes relacionados con la nueva estética. Ese

año vio la luz su ensayo crítico «La pintura en Cuba», conferencias leídas en el Club Cubano de Bellas Artes los días 10 y 25 de julio.² Con él, pasa revista a la historia de esa manifestación artística, con conocimiento profundo de pintores y escuelas. Se detiene en la Academia de San Alejandro y sus maestros franceses, dedica particular atención al desempeño que tuvieron los cubanos Miguel Melero, Armando Menocal y Leopoldo Romañach. Aunque ya es un crítico de la pintura académica, reconoce la importancia de la disciplina técnica creada por los dos últimos en un magisterio de gran impacto en la cultura cubana.

Denuncia la fatalidad a la que sucumben los creadores por la ausencia de un mercado de arte sustentado en una demanda estética culta y actualizada:

Es el duro problema de todos nuestros artistas: la pugna del lirismo con la cotidiana exigencia. Tras la audacia inusitada de profesionalizar su vocación, pónelos valladares a veces insalvables la falta de ilustrada demanda estética; esto es, la inercia, la indiferencia o el inculto capricho de un público todavía no habituado a las mercaderías ideales. Mas la vocación es inapelable. Y así, entre el quebrar definitivamente los pinceles, y hacerle concesiones al público profano o entretener la necesidad y la vocación en mercantilidades más o menos artísticas, nuestros amadores de belleza optan por lo último, que suele ser la ruta fatal de la menor resistencia.³

Termina sus conferencias apelando a la creación de un arte genuinamente nacional:

Si algún escollo pudiera añadirse a este índice sumario de las aptitudes pictóricas de nuestro pueblo, si no fuese prematuro recomendar la preferencia de un rumbo determinado a actividades que hoy florecen con tanta lucida promesa: si se reconoce oportuno ya exigir de este arte novicio que comience a expresar el más vivo anhelo de nuestra conciencia colectiva, es decir, el ansia de conocerse a sí misma y de afirmarse y garantizarse en sus propias potencialidades, yo me atrevería a decir, no sé si como vaticinio o como exhortación, que todo el porvenir inmediato de la pintura en Cuba ha de cifrarse en la producción honrada de un arte cubano.⁴

Un hito importante de su pensamiento cultural y estético fue la conferencia dictada en 1925 bajo el título «La crisis de la alta cultura en Cuba». Esta representa su toma de conciencia de la crisis del naturalismo y el academicismo, y de la necesidad del cambio, con la peculiaridad de tener el mismo efecto en su generación gracias a la divulgación que tuvo. En ese sentido puede considerarse un punto de giro en relación con las viejas maneras de ver las cosas.

Parece —declara Mañach— como si ya fuera hora de que la crítica nacional, absorta ante nuestros problemas como el bonzo sobre su ombligo, hubiera aprendido a trascender las dos posiciones elementales y extremas que hasta ahora ha tenido: el narcisismo inerte y la estéril negación propia.⁵

Delinea la crisis de la alta cultura con el sentido elitista que caracterizó todo su pensamiento. Su conceptualización de la cultura como una unidad orgánica, donde todos los esfuerzos —aunque aparentemente aislados— se hallan

vinculados «en una aspiración del ideal colectivo», que él identifica con la conciencia nacional, establece una asociación entre alta cultura e independencia política que marcará definitivamente la estética vanguardista en Cuba.

Por eso la formación de la alta cultura en los pueblos jóvenes suele estar condicionada por la aspiración de un ideal de independencia y peculiaridad —es decir, de independencia política como Estado, y de independencia social como nación. Una vez realizados esos dos ideales, la cultura propende a su conservación y ahínco.⁶

Desde esta conferencia habrá en su pensamiento una constante: la aspiración a desarrollar una conciencia nacional a través de la cultura como vía de conquistar la nación que nos falta. Este vínculo entre cultura y conciencia nacional permitirá al arte de vanguardia no ser indiferente a la tradición y la historia de la nación, y entrará en los artistas que francamente aspiren a expresar lo suyo, a asumir una postura comprometida, desde el arte, con los avatares de su pueblo y de su cultura.

Describe con mano maestra la «penuria intelectual» en que se hunde el país durante las dos primeras décadas del siglo xx, la ausencia del «tipo culto enciclopédico» y el utilitarismo chato que enerva el verdadero ejercicio intelectual.

Se ha contagiado a tal punto nuestra curiosidad intelectual —¿pero es que en realidad tenemos verdadera curiosidad intelectual?— del prurito especializante, teorizado por el pragmatismo norteamericano; ha cundido tan extensamente entre nosotros el moderno afán hacia lo utilitario y lo práctico, que ya no se cosecha aquel «curioso» de antaño, con el cual podía discurrir el coloquio por los más apartados y sinuosos meandros del humano conocimiento.⁷

Echa de menos a la minoría intelectual de casta que en otros tiempos forjó el ideal nacional desde una cultura refinada y se vuelve atrás en un gesto reivindicativo de Félix Varela, José M^a Heredia, José Antonio Saco, Gertrudis Gómez de Avellaneda, Cirilo Villaverde, Julián del Casal y José Martí, para afinar su aspiración al cambio en ese revivir de la tradición cultural nacionalista más excelsa del siglo xix.

Mañach hace recaer en el modo de ser del cubano la responsabilidad fundamental de ese abandono de la alta cultura. En su opinión, el cubano es imprevisor, frívolo, dado a la satisfacción inmediata de sus necesidades y dominado por el vicio del juego, todo lo cual se hace contra el esfuerzo y la iniciativa intelectual. En la conferencia mencionada ya están presentes su visión peyorativa de la cultura popular y algunas de las tesis desvalorizadoras del carácter del cubano, que luego desarrollará con gran agudeza en su ensayo «Indagación del choteo».

«Crisis de la alta cultura...» operó como un llamamiento a trascender el estado de inanición cultural —al menos desde la perspectiva de la nueva generación—, que tuvo receptividad e impacto social. En el texto asoman planteos de alta significación para

los nuevos criterios estéticos que habrían de formularse, como la vertebración de la alta cultura con la conciencia nacional, que se convierte desde entonces en un postulado programático de la vanguardia.

La tesis de Ortega y Gasset sobre la circunstancialidad de la cultura, le permite a Mañach elaborar una concepción orgánica de los procesos culturales: así el hombre queda ligado a su época y a sus circunstancias, vertebrado a una unidad ideológica y de sensibilidad estética que lo reclama y lo obliga, y le da un «aire de familia» aun en la contradicción. Esta unidad acaba expresándose, según ambos intelectuales, como un estado de conciencia. Tal comprensión de la cultura se convertirá en un eje transversal de su interpretación de los procesos cubanos. Es evidente que el idealismo antropológico de este enfoque, lejos de impedir, facilita la movilización del sujeto frente a los problemas inmediatos de sus circunstancias, de su cultura, de su nación.

Desde esta postura, Mañach exhorta a los artistas y escritores a ser consecuentes con los desafíos de su tiempo:

Lo que realmente importa decidir a todo hombre de conciencia responsable es si su faena intelectual o artística, sus criterios, su tipo de sensibilidad deben o no ser fieles al momento histórico en que se producen, y en caso de que tal cosa se conceda, cómo ha de evidenciarse esa simpatía con su época.⁸

Además, se declara a favor de lo que denominó «los imperativos categóricos del tiempo». El problema planteado ante cada creador es «hasta qué punto ha de revelar su obra una preocupación con el sentido general de su tiempo y una asimilación de sus formas expresivas más características».⁹ La vanguardia apelaba a que el arte fuera un medio de expresión de las circunstancias y del espíritu de la época; en ello se entrelazaban la más fresca renovación formal con la responsabilidad ideológica y cívica del artista frente a los problemas nacionales.

En los tres primeros números de la *Revista de Avance* (entre marzo y abril de 1927), Mañach publicó el ensayo «Vanguardismo», un puente entre «La crisis de la alta cultura en Cuba» y dos textos que considero los de mayor madurez en su comprensión de los procesos culturales cubanos: «El estilo de la Revolución» (1934) y «El estilo en Cuba y su sentido histórico» (1944). «Vanguardismo» ubica el tema, no en el espacio de iniciación y necesidad que tuvo en la conferencia de 1925, sino en el terreno de la confrontación entre la vieja y la nueva estética.

Sus definiciones sobre el vanguardismo salen a pelear a un ruedo caracterizado por la resistencia de los conservadores de la tradición naturalista y el tecnicismo académico. En ellas se advierte la intención didáctica y el sentido cordial de la polémica, más inclinados a la búsqueda de adeptos que a la anulación de contrarios.

Expone la madurez doctrinal del vanguardismo a través de la definición teórica de los ISMOS, y considera superada la etapa inicial de los manifiestos:

Ya lo de vanguardia a secas pertenece a un trivium dejado atrás. El vocablo, con ser tan metafóricamente expresivo, señala una época de proposiciones, de tanteos, de entusiasmos apostólicos y aislados, pero ya aquella actitud petulante de innovación, aquel gesto desabrido hacia todo lo aquiescente, lo estático, lo prestigioso de tiempo, aquella furia de novedad que encarnaron Marinetti, Picasso, Max Jacob, han formado escuela. Terminó la prédica de los manifiestos. La cruzada es hoy de milicia no digamos organizada, pero sí copiosa, con sus campamentos y sus juntas de oficiales.¹⁰

El problema central del texto queda planteado en los siguientes términos: «¿Qué busca, qué se propone esta muchachada del día que hace pintura vulgarmente tenidas por «feas», música ingrata a tantos oídos, literatura ininteligible para muchos espíritus?». El autor se propone «aventurar un ensayo de solución a este problema que punza a cada instante la probidad de nuestras conciencias».¹¹

Mañach califica la pugna entre lo viejo y lo nuevo como el rasgo dominante en la Cuba de 1927.

Entre pompiers y académicos, de un lado, y vanguardistas o, sencillamente «nuevos», de otro, anda hoy el juego. Diríase mejor: el drama [...] Porque realmente hay un tono de áspera pugnacidad en el conflicto entre unos y otros. Un acento patético en el rezongar de los «pasadistas» que se defienden; un timbre de irritación e insolencia en los innovadores que atacan.¹²

Según él, el país atravesaba

una crisis de respeto. Cunden vientos de revolución política, social, cultural sobre la faz del mundo, y toda revolución es, genéricamente, una acumulada falta de respeto que toma la ofensiva. Lo que diferencia más externamente a los «pasadistas» y «vanguardistas» es que aquellos conservan todavía sus respetos, y estos no.¹³

El vanguardismo es una rebelión contra la academia y el naturalismo. El virtuosismo técnico del artista para copiar la realidad queda desplazado por el arte emocional, de noble comprometimiento con los sentimientos y los problemas del hombre. Al respecto, Mañach refiere:

Siempre será grato, a no dudarlo, encontrar un hombre de retina tan sensible, de mano tan diestra, de espíritu tan sobrio que pinte como Velásquez, es decir, que reproduzca, aunque no la renueve, la emoción estética de asombro ante la fidelidad objetiva que Velásquez nos dio [...] pero ya ese arte, en lo esencial reproductivo, consabido, mimético y tradicional, no nos comunicará sino, a lo sumo, una subalterna deleitación en la técnica; estaría vacío de todo mensaje y, por consiguiente, no nos moverá vitalmente.¹⁴

Desde la tesis de la deshumanización del arte, tomada del libro homónimo de Ortega y Gasset publicado en 1925, se critica la estética fundada en el virtuosismo técnico, empeñada en reproducir una realidad fotográfica sin emotividad, desasida de los problemas humanos. La técnica se había enseñoreado del arte, anulando su valor emocional; era preciso recuperar el prístino sentimiento del artista en el acto de crear, volver a encontrarnos con las preocupaciones del ser humano y expresarlas en la obra artística. En opinión de Mañach, el arte ha

de plasmar, tan expresivamente como sea posible, lo circundante, y para ello ha de renovarse de acuerdo con las formas contemporáneas de comunicación: «Una pierna monstruosa de Picasso o de Epstein logra su finalidad actualizante y emocional tan bien o mejor que una pierna fidelísima de academia».¹⁵

Al lector avezado no se le escapa que esta vuelta a las emociones, a los sentimientos como contenidos fundamentales del arte, esa renuncia a la objetividad misma de la realidad, rompía lanzas contra una estética naturalista de evidente sustentación positivista, para situar el arte en una fuerte dimensión antropológica, de rescate de la subjetividad humana, de ponderación de los valores del hombre y sus circunstancias. Por debajo de esa reformulación estética se producía la muda de los fundamentos filosóficos de la cultura, que cruzaban el puente entre el determinismo positivista, que subordinaba al sujeto a los dictados de la herencia y lo reducía a una quietud plomiza, y el idealismo antropológico, que lo rescataba y lo convertía en una figura cultural y cívicamente activa. Cada obra de arte así creada es un documento profundamente humano.

La preocupación de Mañach por el arte corría parejo a su necesidad de mantenerse actualizado en el terreno filosófico. Cultivó ese campo con esmero, acumulando una cultura filosófica que pocos pueden exhibir. En 1927, pocos meses después de publicar «Vanguardismo», tradujo «La filosofía en el siglo xx», obra del destacado filósofo y matemático inglés Bertrand Russell. Tal ensayo apareció en la *Revista de Avance* entre octubre y noviembre de ese año; con ello se pretendía actualizar al público cubano con las más recientes teorías filosóficas del pensamiento contemporáneo.

El ensayo incluye un análisis del espiritualismo de Henry Bergson (1859-1941), figura que tendrá un significado especial en la revolución estética y filosófica ocurrida en la Isla, y de manera particular en la concepción de Mañach sobre los procesos culturales cubanos. Bergson pondera la conciencia como el espacio donde se desarrolla la verdadera libertad del individuo, se vuelve el núcleo aglutinador de un quehacer artístico que toma como punto de partida del momento creativo la conciencia y el vitalismo existencial; asimismo, conceptualiza la cultura como un devenir de la conciencia que puede ser modificado por las circunstancias, lo cual apela a la capacidad creativa de los sujetos, a la responsabilidad de la creación frente al destino mismo del hombre. «Para un ser consciente —expresa Bergson— existir significa cambiar, cambiar significa mudarse, mudarse significa crearse indefinidamente a sí mismo».¹⁶ La vida espiritual es esencialmente autocreación y libertad.

En 1934, Mañach publicó «El estilo de la revolución cubana» —en *Acción*, órgano de prensa del ABC—, con el cual recibió el premio Justo de Lara en 1935, adjudicado al mejor artículo aparecido en la prensa cubana durante el año anterior. Posteriormente, en 1944, sería incluido

La obra de Mañach descansa en dos pivotes fundamentales: la recurrencia sistemática a la historia de Cuba, el sentido histórico de la cultura; y el método de análisis sustentado en el idealismo antropológico.

en su libro *Historia y estilo*,¹⁷ trabajo medular en el campo de sus ideas estéticas, pues expresa la maduración experimentada por su autor bajo el impacto de la Revolución de los años 30 y su giro hacia lo que pudiera considerarse su etapa antivanguardista. Hay aquí cierto abandono del esteticismo vanguardista que dominó su pensamiento durante la década precedente, la etapa de rebeldía estética, de novedad a toda costa que caracterizó su paso por la *Revista de Avance*.

Desde su militancia abecedaria, Mañach estuvo implicado en los acontecimientos que pusieron fin a la dictadura de Gerardo Machado; pudiera decirse que ese proceso mejoró su posición con respecto al poder. «El estilo...» define su ingreso a la política desde el arte, después de una revolución que conmocionó los fundamentos de la República. Eso lo sitúa, sin dudas, en una etapa superior respecto a los excesos estéticos anteriores, mucho más preocupados por transgredir los viejos cánones que por construir una teoría del arte en función de las necesidades nacionales. La otra cara del problema tenía que ver con sus compromisos políticos y con su incapacidad para entender las nuevas ideas estéticas que lo superaban.

Su pensamiento se volvió contra sí mismo para justificar su desenfrenado esteticismo y trascenderlo:

Nadie fue antaño más tolerante que yo hacia el hombre de arte y de letras que se mantenía pundonorosamente al margen de la faena política. Porque estas faenas tenían entonces la índole y los propósitos que ustedes saben: la carrera política era ejercicio de aprovechamiento, una carrera en que los obstáculos sólo los ponía la conciencia, de manera que, prescindiendo de ésta, solía llegarse a la meta sin mayores dificultades.

[...]

Creíamos que se podía mantener la vida pública cubana dividida en dos zonas: la zona de la cultura y la zona de la devastación. Y creíamos que, ampliando poco a poco, por el esfuerzo educador, la primera de esas parcelas —con artículos, conferencias, libros y versos— acabaríamos algún día por hacer del monte orégano. Lo cierto era que la política rapaz iba esparciendo cada vez más sus yerbajos por el terreno espiritual de la Nación, nos iba haciendo todo el suelo infecundo, todo el ambiente irrespirable, todos los caminos selváticos.¹⁸

Según Mañach, tal situación había cambiado en 1934, por tanto ya no era válida la actitud contemplativa de los artistas y hombres de letras ante la política. Era preciso involucrarse en los cambios vertiginosos que tenían lugar, a fin de alcanzar un equilibrio social.

En los momentos dramáticos que vivimos, urgidos a la defensa de la primera gran oportunidad que Cuba tiene de renovarse enteramente, no acabo de hallar en mí ni de comprender en los demás, la aptitud para acomodarse otra vez a la pura contemplación. Todo lo que hoy se contempla parece deforme en sus perfiles y sin ningún contenido

verdadero. Estamos habitando un pequeño mundo vertiginoso, frenético de impacencias, y necesitamos sosegarlo, sosegarlo noblemente en una postura de gracia histórica, antes de retornar a las imágenes y a las perspectivas, es decir a los goces del pensamiento, de la poesía y del arte puro.¹⁹

[...]

Porque, en rigor, esta pureza no existe. Lo digo con el rubor heroico de quien confiesa una retractación. Por arte o pensamiento puro entendimos nosotros hace años —en los años del yerbazal— ejercicios de belleza y reflexión totalmente desligados de la inmediata realidad humana, social. Defendimos mucho aquella supuesta pureza. Eran los días [...] del llamado «vanguardismo», que para el gran público era una jerigonza ininteligible.²⁰

Sin dudas, este artículo es un examen de conciencia y refleja el salto cualitativo, al menos desde la perspectiva del comprometimiento social, de Mañach y de muchos de su generación de la vanguardia prerrevolucionaria frente a la dramática realidad de una revolución fracasada, que puso en quiebra todo el sistema republicano.

Visto a esta distancia, el vanguardismo fue, en ese aspecto, una especie de fuga [...] Lo que nos rodeaba en la vida era tan sórdido, tan mediocre, tan irremediable, que buscábamos nuestra redención espiritual elevándonos a planos ideales, o complicándonos el lenguaje que de todas maneras nadie nos iba a entender [...] Pedíamos los vanguardistas un arte ausente del mundo casi inhabitable. Y así nos salía aquel arte sin color y casi sin sustancia, un arte adormecedor y excitante a la vez, un arte étlico, que se volatilizaba al menor contacto con la atmósfera humana.²¹

Al volver atrás su mirada, con sentido crítico de lo que fue, la generación vanguardista nos ofrece las claves que movieron su pensamiento irreverente y trasgresor frente a un orden de cosas que no compartían.

Negábamos el sentimentalismo plañidero, el civismo hipócrita, los discursos sin médula social y política, el populismo plebeyo y regalón; en fin, todo lo que constituía aquel simulacro de república, aquella ilusión de nacionalidad en un pueblo colonizado y humillado [...] Le tomábamos el pelo a Byrne, porque contribuía a la ilusión de que con la bandera bastaba para estar orgullosos. Deformábamos las imágenes en los dibujos, porque lo contrario era el arte académico, y los académicos eran baluarte de lo oficial, del favoritismo y la rutina y la mediocridad de lo oficial. Alentábamos lo afro-criollo, porque veíamos en ello una insurgencia, un intento por romper la costra de nuestra sociedad petrificada. Cultivábamos el disparate, para que no logran entendernos las gentes plácidamente discretas, con quienes no queríamos comunicación. Hacíamos, en fin, lo que llamábamos un arte «apéptico», como una reacción contra la mugre periodística y la fauna microbiana que lo invadía todo en rededor.²²

Años después, entre 1943 y 1944, Mañach redactaría su magnífico ensayo «El estilo en Cuba y su sentido histórico», donde, con sorprendente claridad, expone

las condicionantes sociales, ideológicas y filosóficas del vanguardismo en Cuba:

La guerra había acentuado hasta la hiperestesia el malestar de un mundo en que parecían haber hecho quiebra todas las normas, incluso las de la inteligencia. El individuo se había vuelto a sentir perdido, bajo los escombros de la filosofía, de la moral y de la economía del siglo xx. Se mermó insólitamente la confianza social, el contacto del hombre con el hombre, quedando así quebrantada la base de convencional inteligencia que tiene que tener toda expresión artística y hasta intelectual. El pensamiento, paradójicamente, se hizo irracional, y el arte se desentendió de la responsabilidad comunicativa, para reducirse, en una especie de «sálvese quien pueda», a la mera expresión de la conciencia individual. La emoción y la forma se alzaron contra todo vestigio lógico, principalmente por la falta de certidumbre histórica.

[...]

[D]ije en 1934, y repito ahora [1944], que el vanguardismo fue «el estilo de la Revolución». Los «contemporáneos» de la Revista de Avance (1927-1930) y de sus congéneres no éramos tales contemplativos, sino más bien contenidos. El vanguardismo sucumbió entre nosotros como movimiento polémico tan pronto como las conciencias creyeron hallar oportunidad real de expresión en lo político [...] Surgió entonces, como se recordará, un estilo cartelístico y como de consigna, que remedaba el idioma de los colectivismos europeos. Cierta prosaísmo demagógico invadió nuestras letras jóvenes. Fracasado en la inmediata consecuencia el conato revolucionario —que fue esencialmente un intento de crear la nación que nos falta—, aquel estilo posterior se nos mostró carente de sustancia cubana y de verdadera gracia creadora.²³

Me interesa fijar en el lector la conexión que establece Mañach entre arte y política. La fracasada revolución de los años 30 ha dejado atrás la ilusión vanguardista, y le ha impreso al discurso estético un lenguaje político.

Desde esta perspectiva, Mañach reivindica la contribución del vanguardismo al caudal revolucionario.

Sinceramente creo, pues, que el vanguardismo fue en la vertiente cultural, el primer síntoma de la revolución. No digo, claro está, que fuesen los vanguardistas quienes hicieron lo que hasta ahora se ha hecho: digo que ellos contribuyeron mucho a sembrar el ambiente de audacia, de faltas necesarias de respeto, de inquina contra los viejos formalismos estériles.²⁴

Él quiere construir el estilo de la revolución, o sea, fijar las normas estéticas y las funciones del arte y el pensamiento en las nuevas condiciones creadas por el proceso revolucionario, condiciones inestables e imprecisas, pero altamente prometedoras para el futuro de Cuba. «No se concebirá un proceso político y social semejante sin un arte nuevo, una literatura nueva, un nuevo ritmo y rumbo del pensamiento».²⁵ Considera que el

contenido de esa expresión revolucionaria cubana será emoción jubilosa y ardida ante las imágenes de un medio social más altivamente cubano y más justo: de una patria enérgica y unánime, liberada de todo lo que hasta ahora la unió o la dividió contra sí misma: la politiquería rapaz, la incultura, la ausencia de jerarquías, la lucha feroz de las clases.²⁶

Su idealización del estado de Cuba después de la revolución brota a flor de piel.

Las nuevas ideas estéticas defendidas por Mañach, sobre todo en lo que respecta a la función comunicativa del arte, se desplegaron con todas sus fuerzas en el debate público que sostuvo con José Lezama Lima en 1949. La polémica comenzó con el artículo de Mañach titulado «El arcano de cierta poesía. Carta abierta al poeta José Lezama Lima».²⁷ Unos días después, Lezama hizo pública su contestación: «Repuestas y nuevas interrogantes. Carta abierta a Jorge Mañach».²⁸ Dos semanas más tarde, apareció el trabajo de Mañach «Reacciones a un diálogo literario (Algo más sobre poesía nueva y vieja)».²⁹ En estos artículos se enfrentaban dos concepciones estéticas diametralmente opuestas, lo cual revela la ruptura de continuidad que se producía entre la generación de *Avance* y la de *Orígenes*.

No es necesario desplegar aquí una polémica que ha sido estudiada por los profesores Emilio Bejel, de la Universidad de la Florida, y Ana Cairo Ballester, de la Universidad de La Habana.³⁰ Fijemos solo el centro conceptual de las posiciones en conflicto. Mañach se adscribe a una concepción clásico-racionalista de la poesía, que privilegia la función comunicativa de esta, así como su capacidad de transmitir sentimientos y emociones inteligibles por los seres humanos. Le escribe a Lezama:

No me imagine tan descaecido de mi antigua rebeldía que ande ya reclutando sufragios para los sollozos románticos, los erotismos empalagosos, las maracas tropicales que vienen a ser nuestras panderetas, o las efusiones ideológicas en verso. No es eso. Pero tampoco es lo otro. Tampoco es la dieta onírica a todo pasto, la imagen que se escapa a uno de la intuición cuando cree que le ha atrapado su sentido, porque tiene algo de pájaro mecánico, el abigarramiento de las palabras mismas, la superposición caótica de los planos imaginativos o las violentas asociaciones temáticas, el metafísico gratuito de los símbolos, la desmesura, en fin, de ese supra o infrarrealismo que ya no se contenta con calar súbitamente en lo oscuro para aflorar de nuevo a la claridad del alma, sino que prefiere quedarse alojado en un nocturno de larvas.³¹

A Lezama, en cambio, no le interesa una poesía comunicativa. «En realidad, entender o no entender carecen de vivencia en la valoración de la expresión artística», responde a Mañach. Mientras que este critica el subjetivismo y el lenguaje hermético, dissociado de las realidades humanas, Lezama antepone el pensamiento y el lenguaje a la realidad y otorga a la imagen poética capacidad de crearla. Él es el poeta de lo inexistente, de la metáfora, del misterio, del rechazo a las inmediateces no deseadas, de la búsqueda del ideal profundo; lo fundamental es explorar lo oculto de las cosas, llevando el lenguaje al límite. Racionalidad y emoción son los rasgos más intensos del concepto de poesía en Mañach, donde la imagen se subordina a la realidad y la expresa de modo inteligible. En Lezama la imagen se antepone a las cosas y las crea a través de una gran capacidad de fabulación. Con él, el poeta desata sus ataduras de la

realidad, eso es un gesto liberador de la creación poética y de todo el arte simbólico.

Esto explica un poco contra lo que reacciona la generación de *Orígenes* en el plano estético. El discurso literario, sobre todo poético, se había vuelto demasiado político. En general, la vanguardia de los años 20 había tenido, como dice Mañach, un carácter social e ideológico bien marcado; ello, en no pocas zonas de la creación, había producido un arte de combate, folklórico. Este es el trasfondo de la polémica Mañach-Lezama en 1949. Me resisto a considerar lo que se ha llamado la «segunda vanguardia» solo como una continuidad de la primera. Es evidente la continuidad en el sentido histórico; sin *Avance* difícilmente hubiera existido *Orígenes*, pero lo que resalta en verdad es el rompimiento y la superación de los códigos estéticos.

En 1942, Mañach había tenido una escaramuza literaria con Virgilio Piñera, director de *Poeta*, que podría considerarse un antecedente de la polémica con Lezama. Ante la crítica del consagrado escritor a los jóvenes que publicaban en esa revista, Piñera replicó:

Yo envié *Poeta* al Mañach de la *Revista de Avance*, pero el envío me fue respondido por el Mañach de próximo ingreso a la Academia de Artes y Letras. Y como la existencia de este personaje último exige necesariamente la muerte del primero, me pregunto melancólicamente, si el destino del *homme de lettres* en Cuba sea el de sucesivas metamorfosis hacia un espécimen de simetría cada vez más opuesta a la de este propio hombre de letras.³²

En cierto sentido, Mañach tuvo que batirse entre dos fuegos: de un lado, los intelectuales marxistas; del otro, los intelectuales de *Orígenes*. La polémica que sostuvo en 1949 con José Lezama Lima y «sus cofrades», lo hizo blanco de una crítica feroz en el plano estético, que cuestionó, incluso, su honradez en el campo político. La posición de los poetas de *Orígenes*, entonces jóvenes, frente a Mañach tuvo un carácter controvertido. En un primer momento buscaron la aprobación del intelectual, enviándole sus libros y revistas. Pero como Mañach descalificara su poesía, por hermética e ininteligible, emprendieron una campaña de crítica y difamación contra quien se atrevía a cuestionarlos.

Lezama lo acusa de haber abandonado los predios de la creación para dedicarse al periodismo y a la «ganga» de la «política positiva». Luis Ortega, sin llegar a las refinadas conceptualizaciones estéticas intercambiadas entre Mañach y Lezama, tercia en la polémica con una valoración más ríspida. Declara acabados a Mañach y a su generación literaria; los tilda de estancados e incluso de «traidores» en lo político. Expresa que Mañach ha andado «demasiado entreverado» entre lo literario y lo político, y que, al final, el «no entiendo» suyo ha venido a ser el rendimiento de Mañach a los pies de Lezama.

Otro tanto hace Manuel Millor Díaz, quien se refiere a «la inequívoca posición reaccionaria de Mañach», «al cadáver espiritual de Mañach», a «la muerte de una generación que Mañach simboliza». Para él, «Mañach y

los de su generación, constituyen hoy la tesis carcomida, y pútrida que se revuelca en sus últimos estertores». Mientras, sitúa a Lezama como un Dios, a la vera del camino, «fraguando en silencio un nuevo sentido poético». Finalmente, concluye:

La fe y el ideario de los hombres de la *Revista de Avance* se ha derrumbado porque estos artífices de la pluma y el verbo han sido los grandes sofistas de la Revolución cubana [...] Y ya hoy se lee una página de Mañach o se escucha una oración suya con la misma indiferencia que se asiste al cinematógrafo a presenciar un drama conmovedor.³³

La crítica más frecuente de la generación de *Orígenes* al vanguardismo de la *Revista de Avance* la hizo Cintio Vitier en su curso «Lo cubano en la poesía», publicado como libro en 1958. Allí aparecen dos cuestionamientos básicos: el vanguardismo alienta, sin mayores distingos, un afán de novedad a toda costa que lo conduce a una «futilidad de almanaque»; y el apego a una raíz fatalmente política y sociológica. «De los ismos el cubano coge precisamente la nada, la esquematización hueca, la novedad estridente e insulsa, el garabato gráfico y verbal».³⁴

Vitier reconoce que para 1927 la *Revista de Avance* era lo mejor que se podía hacer, a pesar de su desatención a lo más excelso de la cultura poética y artística universal; pero desde una perspectiva de treinta años de distancia —él escribe en 1957— «descubrimos las fallas, las insuficiencias, y lo que es más significativo, la secreta vinculación con los vicios de la época». Vitier le recrimina «atacar enemigos de cartón como era la cursilería, el academicismo y la oratoria engolada», en un movimiento «más ilusorio que real». Acaba negando todo lazo de continuidad con la *Revista de Avance*, pues el saldo cultural de este vanguardismo le resulta indiferente. «Todo tiene poco fondo; hay una intrascendencia, una lisura peculiar. Vemos entonces la superficialidad, el vacío de nuestro vanguardismo».³⁵ Al margen del grado de objetividad presente en el análisis de Vitier, la negación generacional conducía a un rechazo absoluto.

Mañach había logrado explicar algo del contexto y el contenido de esta «nueva vanguardia», de esta «nueva estética». No puede olvidarse que entre una vanguardia y otra hay un proceso revolucionario frustrado. Al respecto, había aseverado en 1944:

Al amparo de un verbalismo meramente alusivo [...] los nuevos grupos juveniles especulan ahora con fórmulas plásticas o poéticas cada vez más desentendidas de todo propósito general de comunicación, más reducidas al puro deleite en la materia (que no en la forma) plástica y verbal. Son, desde luego, nuevos afares expresivos que no tiene de legítimo (como el vanguardismo de antaño) más que su ingenua pretensión finalista. Históricamente, me parece que traducen una nueva forma de desilusión post-revolucionaria frente al hecho político y social cubano, no muy distinta en esencia de la de nuestro primer modernismo.³⁶

Al referirse a la desilusión post-revolucionaria, Mañach acierta en una de las claves de la nueva estética: la segunda frustración republicana, más profunda

que la primera, por sumar a la desilusión del fracaso revolucionario la crisis estructural crónica del sistema neocolonial. Sin embargo, el analista no ve, o por lo menos no lo dice, que la desorientación ideológica y filosófica que dominó la conciencia del hombre occidental después de la Primera guerra mundial —descrita magistralmente por él como factor condicionante de la primera vanguardia— se ha multiplicado con el fascismo y la Segunda guerra mundial. Todo eso se traduce en un desaliento generalizado y una pérdida de perspectiva histórica. El idealismo antropológico que se refugia en la conciencia y evade el contexto hostil, presente desde la década de los 20, se entroniza con pleno dominio en la cultura cubana.

El tiempo cultural de Mañach ya estaba pasando. En 1943, a propósito de un análisis de la obra de Amelia Peláez, reconocía con nostalgia:

Siento que me estoy quedando un poco atrás —un poco rezagado del entusiasmo militante, de la apasionada hipérbole, de la exquisita mezcla de beatitud y de ferocidad y del críptico e inventivo lenguaje con que la crítica joven cumple su noble tarea de defender el arte incomprendido.³⁷

En ese artículo reconoce su posición estética conservadora, pero no renuncia a los códigos básicos del vanguardismo y propone una solución conciliadora:

No creo, sin embargo, estar aún en trance de reconciliación con el naturalismo rutinario ni con el academicismo inerte. Todavía me aburren esas exposiciones sombrías, terrosas, patéticas, en que tan laboriosamente se acusa no más que el esfuerzo imitativo, el empeño que decía Sorolla —reduciendo mucho la virtud de su propio genio— de «poner aquí lo que está allá». No: mi conservatismo si acaso aspira a otra cosa: aspiraría al recobro de cierta continuidad rota en las ideas del arte nuevo: a cierta síntesis, de la cual me parece que ya va siendo hora, entre lo tradicional y, a mi juicio, permanente en el arte, es decir, su vocación comunicativa, y lo que en estos cuarenta años se ha ganado ya como valor estable: el derecho del artista a la creación más autónoma posible.³⁸

Toda la línea de su argumentación estética se orienta hacia la vuelta al pasado, en una cabal incompreensión del arte abstracto y simbólico que dominará el escenario artístico cubano durante los años 40 y los 50. Sobre el arte moderno que se producía en Cuba, escribió en 1943:

Apelando a no sé qué intuiciones intelectualistas para rechazar la tacha de absoluta deshumanización, se ha hecho, en rigor, cosa de pura óptica, con vagas insinuaciones al acto. La emoción, lo que comúnmente entendemos por emoción, se ha quedado a la puerta [...] Del arte se espera también que sea una cálida comunicación emotiva entre los hombres. O el arte pictórico nuevo salva ese valor, esa intención eterna, o corre el serio peligro de quedarse en un decorativismo más o menos ingenioso, más o menos brillante, más o menos intelectualizado; pero ajeno a la inquietud y a la angustia humanas.³⁹

No pudiera afirmarse en términos absolutos la existencia de un antivanguardismo en el pensamiento estético de Jorge Mañach, pues a varios postulados vanguardistas nunca renunció; por ejemplo, el rechazo

al naturalismo y al academicismo. En sus textos, aun en los que asumió la autocrítica de su etapa vanguardista, se aprecia un orgullo explícito por haber participado en ese colosal esfuerzo que representó la *Revista de Avance* y en la insurgencia estética de la generación que en los años 20 recién llegaba a los predios de la cultura cubana. Lo que no puede ignorarse es que después de las conmociones políticas de los años 30, como muchos otros, él optó por una mirada crítica a los excesos de su juventud intelectual. Los postulados estéticos que sostuvo en lo adelante, su defensa de un arte clásico y racionalista, de función comunicativa, un arte emocional, ligado a las immediateces del acontecer humano, lo ubican, al menos en términos políticos y sociales, en una escala superior respecto al esteticismo vanguardista, pues promueve la responsabilidad del arte con los problemas más inmediatos del ser humano. Es lo que él llamó «el estilo de la revolución». Sin embargo, en términos estéticos lo sitúa en una posición conservadora respecto al nuevo ciclo cultural que se abría paso, a la nueva insurgencia estética.

Para explicar esa involución, o al menos parálisis, del pensamiento estético de Mañach, podríamos aventurar la idea de que la crisis cubana, que resultó en revolución en la década de los 30, desplazó sus preocupaciones, antes centradas en temas literarios y artísticos, hacia el campo político. El discurso estético se impregnó de contenido ideológico, y a la obra de arte, previamente dada a la ruptura formal, se le exigió funciones relacionadas con la realidad inmediata. Mañach muestra una gran conformidad con el estado de cosas post-revolucionario; para él casi se había alcanzado el estado de «gracia histórica» al que siempre aspiró. El grado de compatibilidad de su pensamiento con la nueva realidad cubana podría explicar, de algún modo, su anquilosamiento estético, su ansiedad de ligar el arte a las más inmediatas condiciones humanas, de poner la imagen estética en función de una realidad que si no compartía del todo, al menos aceptaba y en la que, en cierto sentido, constituía parte integrante del poder.

La nueva generación de intelectuales, que habría de imponer los rumbos de la cultura durante los años 40 y los 50 ya no se reconocería en esas actitudes e ideas. La confrontación no se haría esperar, y es muy significativo que figuras como José Lezama Lima, Cintio Vitier y Virgilio Piñera le reprocharan a Mañach esa especie de acunación política y de atrincheramiento académico. Lezama lo expresó en una encendida arenga contra los que «habían adquirido la sede, a trueque de la fede». Mañach lo reconoció y le replicó:

Esa es la gran tradición del intelectual americano: responder al menester público, no sustraerse a él; vivir en la historia, no al margen de ella [...] Y no veo por qué se haya de imputar falta de austeridad precisamente a los que no se permiten el lujo de desdeñar lo público con purezas altivas y ascetismos cómodos.⁴⁰

Esta polémica tuvo sus efectos en una visión negativa sobre Mañach por parte de una generación de intelectuales que habrían de marcar pautas importantes en la cultura cubana del siglo xx. Digamos, simplemente, que se trata de una polémica entre dos generaciones estéticas. Los de *Orígenes* pertenecían a una nueva hornada de poetas, que se situaban en la vanguardia del pensamiento estético y hacían escarnio de la política al uso. Mañach mostraba reticencias frente a las nuevas insurgencias estéticas; sin embargo, creía en la política como posibilidad de cambios y rechazaba la actitud contemplativa de los origenistas.

Notas

1. Jorge Mañach, «El estilo en Cuba y su sentido histórico», *Historia y estilo*, Editorial Minerva, La Habana, 1944, p. 108.
2. Jorge Mañach, «La pintura en Cuba», *Cuba Contemporánea*, a. XIII, nn. 141 y 142, La Habana, septiembre y octubre de 1924, pp. 7-23, 105-25.
3. *Ibidem*, pp. 116-7.
4. *Ibidem*, p. 123.
5. Jorge Mañach, *La crisis de la alta cultura en Cuba* (Conferencia leída en la Sociedad Económica de Amigos del País), Imprenta y Papelería La Universal, La Habana, 1925, p. 9.
6. *Ibidem*, p. 13.
7. *Ibidem*, p. 22.
8. Jorge Mañach, «Vanguardismo», [*Revista de Avance*], en *Órbita de Jorge Mañach*, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1972, p. 65.
9. *Ídem*.
10. *Ibidem*, pp. 60-1.
11. *Ibidem*, p. 62.
12. *Ibidem*, p. 67.
13. *Ibidem*, p. 68.
14. *Ibidem*, pp. 69-70.
15. *Ibidem*, p. 71.
16. Citado por Nicolás Abbagnano, *Historia de la filosofía*, t. III, Empresa Gráfica Haydee Santamaría, Palma Soriano, s/f, p. 332.
17. Jorge Mañach, «El estilo en la revolución cubana», en *Historia y estilo*, ob. cit. pp. 91-100.
18. *Ibidem*, p. 93 y 94.
19. *Ibidem*, pp. 94-5.
20. *Ídem*.
21. *Ibidem*, pp. 95-6.
22. *Ibidem*, p. 97.
23. Jorge Mañach, «El estilo en Cuba...», ob. cit., pp. 201-2.
24. Jorge Mañach, «El estilo en la revolución cubana», ob. cit., pp. 98-9.
25. *Ibidem*, p. 99.
26. *Ídem*.

27. Jorge Mañach, «El arcano de cierta poesía nueva. Carta abierta a José Lezama Lima», *Bohemia*, a. 41, n. 39, La Habana, 25 de septiembre de 1949, pp. 78-90.
28. José Lezama Lima, «Respuesta a nuevas interrogantes. Carta abierta a Jorge Mañach», *Bohemia*, a. 41, n. 40, La Habana, 2 de octubre de 1949, p. 77.
29. Jorge Mañach, «Reacciones a un diálogo literario. (Algo más sobre poesía vieja y nueva)», *Bohemia*, a. 41, n. 42, La Habana, 16 de octubre de 1949, pp. 62 y 107.
30. Emilio Bejel, «Poesía de la naturaleza ausente», *Revolución y Cultura*, La Habana, febrero de 1990. Los diez textos que componen esta polémica han sido reproducidos en Ana Cairo Ballester, «La polémica Mañach-Lezama-Vitier-Ortega», *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, a. 92, n. 1-2, La Habana, enero-junio de 2001, pp. 91-130.
31. Jorge Mañach, «El arcano de cierta poesía...», ob. cit., p. 90.
32. Virgilio Piñera, «Carta a Jorge Mañach», *La Gaceta de Cuba*, La Habana, septiembre-octubre de 2001.
33. Ana Cairo Ballester, ob. cit., pp. 114-5.
34. Cintio Vitier, *Lo cubano en la poesía*, Letras Cubanas, La Habana, 1998.
35. *Ibidem*, pp. 266-8.
36. Jorge Mañach, «El estilo en Cuba...», ob. cit., p. 203.
37. Jorge Mañach, «Amelia Peláez y el absolutismo plástico», *Revista de La Habana*, a. II, La Habana, septiembre de 1943, p. 32.
38. *Ibidem*, p. 33.
39. *Ibidem*, pp. 37-8.
40. Jorge Mañach, «Reacciones a un diálogo literario...», ob. cit., pp. 62 y 107.

©TEMAS, 2012

La categoría leninista Capitalismo Monopolista de Estado: una mirada actual

Vicente E. Escandell Sosa
Profesor. Universidad de Oriente.

Para los que trabajamos las ciencias sociales nunca ha sido fácil la explicación de los procesos de transformación de la sociedad y menos todavía de lo que ocurrirá en el futuro. La capacidad de previsión siempre ha sido limitada y, no pocas veces, los hechos se desenvuelven de maneras muy diferentes.

Desde posiciones que pretenden ser rigurosas y científicas suelen darse explicaciones esquemáticas insuficientes e inaceptables, cuya falla principal consiste en pretender que las cosas deben desenvolverse de un modo específico y en determinada dirección y aun cuando los hechos demuestren que ello no es así, de manera dogmática se insiste en que la realidad es como supuestamente debiera ser; como expresar que si los hechos reales no confirman nuestro esquema teórico peor para ellos. Tal como sostiene Pablo González Casanova, cuando un hombre acostumbrado a pensar con dogmas se queda sin estos, se da cuenta de que está acostumbrado a no pensar.

En la actualidad, la capacidad de previsión se resiente dado que los profundos y aun inesperados cambios de los últimos decenios llevan a nuevas y complejas situaciones apenas estudiadas. Por ejemplo, el desplome de los países socialistas de Europa del Este, la desaparición de la URSS, la enorme importancia de la valorización del capital en la esfera financiera, en buena parte al margen del proceso productivo, entre otros.

Ser marxista ortodoxo

no significa reconocimiento acrítico de los resultados de la investigación marxiana, ni «fe» en tal o cual tesis, ni interpretación de una escritura «sagrada». En cuestiones de marxismo, la ortodoxia se refiere exclusivamente al método.¹

El método de Marx nos tiene que servir hasta para debatir afirmaciones no vigentes del propio Marx, porque lo que está vivo no es la letra de Marx, sino su método. El método es lo que nos sigue siendo útil para cuestionar la sociedad capitalista contemporánea. Si nos quedamos solo pegados a la letra corremos el riesgo de tener una visión bíblica donde se recita de memoria algo y si no entra la realidad en ese esquema, peor para la realidad.²

Frente a la nueva situación histórica de la sociedad capitalista actual, caracterizada por la universalización del capitalismo —después de la caída del sistema socialista mundial y ante la importancia cada vez mayor del capital privado transnacional—, el retraimiento del Estado con respecto al proceso productivo y el hecho de que en ningún país capitalista desarrollado se ha realizado hasta ahora una revolución socialista ni está al borde de ella,³ como pensaba Lenin, entonces, ¿es posible pensar que el capitalismo actual sigue siendo un Capitalismo Monopolista de Estado (CME) y que este es el último momento de vida del viejo sistema, en víspera de una gran revolución? Y, por otra parte, ¿es correcto asumir el CME como una etapa del imperialismo, tal

como lo consideraba Lenin? Es un problema muy actual que resolver siguiendo el método de Marx.

Por tanto, el objetivo de este trabajo es valorar si la categoría Capitalismo Monopolista de Estado explicada por Lenin, ha quedado atrás o si continúa vigente, dados los nuevos hechos y tendencias del desarrollo del capitalismo que rebasan el marco histórico en que surgió y fue formulada la teoría del imperialismo; y en segundo lugar, valorar si el CME fue, verdaderamente, un hecho científico, a pesar del estudio realizado por Lenin, pues desde que surgió el capitalismo de Estado y el mercado capitalista, histórica y lógicamente, estuvieron unidos. El primero, en el desarrollo del capitalismo, antes y ahora, siempre ha intervenido en la economía (aun en el capitalismo premonopolista) acorde a las necesidades de la clase burguesa dominante.

La categoría Capitalismo Monopolista de Estado en Lenin

Lenin desarrolla el contenido de dicha categoría en varias de sus obras.⁴ Apenas concluye *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, advierte el desarrollo alcanzado por el capital monopolista debido a la guerra y que ha posibilitado abrir una nueva etapa en el proceso imperialista: la del capitalismo monopolista de Estado, término que emplea por primera vez.

En un libro de texto de mi autoría, al analizar esta categoría en el epígrafe «El capitalismo monopolista de Estado en *El imperialismo, fase superior del capitalismo*» de Lenin, escribí:

En el capítulo V de esta obra, Lenin cita un artículo publicado en la revista berlinesa *Die Bank* acerca de la lucha de Alemania contra la Standard Oil, propiedad de Rockefeller donde se dice lo siguiente:

y cuando no puedan ya funcionar con beneficio las gigantescas y costosas centrales eléctricas que ahora están construyendo en todas partes los «consorcios» privados de la industria eléctrica, y para los cuales dichos «consorcios» obtienen ya distintos monopolios de los municipios, de los Estados, etc. Entonces será necesario poner en marcha las fuerzas hidráulicas; pero no será posible entregarlas también a un «monopolio privado sino que se hará preciso convertirlas en electricidad barata por cuenta del Estado», pues la industria privada ha concertado ya bastantes transacciones y estipulado grandes indemnizaciones [...] Así ocurrió con el monopolio de la potasa, así sucede con el monopolio de petróleo, así será con el monopolio de la electricidad.

Y más adelante,

los monopolios no se han propuesto nunca si se planteaban proporcionar beneficios a los consumidores o, por lo menos, el poner a disposición del Estado una parte de los beneficios patronales, sino que han servido únicamente para sanear a costa del Estado la industria privada puesta casi al borde de la quiebra.

Como se denota en el artículo, los propios economistas burgueses alemanes se ven obligados a reconocer cómo los

monopolios se sirven del Estado, cómo se van fusionando los unos con los otros.

Del artículo citado, Lenin hace la valoración siguiente:

Aquí vemos patentemente cómo, en la época del capital financiero, los monopolios de Estado y los privados se entretejen formando un todo y cómo, tanto los unos como los otros, no son en realidad más que distintos eslabones de la lucha imperialista que los más grandes monopolistas sostienen en torno al reparto del mundo.

Lenin está consciente de que las escasas referencias respecto al Estado contenidas en la obra mencionada entrañan una limitación y aun sugiere un enfoque unilateral que según él, está dado por la necesidad de adaptarse a las restricciones de censura en que tiene que escribirla y se da cuenta de que por esa causa hay muchos desniveles según dice en una carta a Prokovski.

Desde mediados de 1916 se interesa crecientemente en el problema del Estado por razones teóricas y porque la lucha revolucionaria reclama desenmascarar el oportunismo de los revisionistas, quienes pretenden que su política de colaboración hacia los Estados imperialistas no riñe con el legado teórico de Marx y Engels. Lenin analiza más pormenorizadamente el problema del CME en otras obras y artículos.⁵

En diciembre de 1916 al examinar la situación internacional, Lenin advierte, acaso por primera vez, el profundo cambio que se ha suscitado en el imperialismo y escribe:

En el transcurso de la guerra el capitalismo mundial dio un paso adelante no solo hacia la concentración en general, sino también hacia la transición de monopolio en general a capitalismo de Estado en escala mucho más amplia que antes.⁶

En su artículo, «Un viraje en la política mundial», publicado en *Sotsial-Demokrat*, apunta:

La historia no se detiene ni siquiera en períodos de contrarrevolución [...] siguió avanzando aun durante la matanza imperialista de 1914-1916, que es continuación de la política imperialista de las décadas anteriores. El capitalismo mundial que en las décadas de los 60 y los 70 del siglo pasado era una fuerza de avanzada y progresista de libre competencia, y que a principios del siglo xx se transformó en capitalismo monopolista, es decir, en imperialismo, dio un gran paso adelante durante la guerra, no solo hacia una mayor concentración del capital financiero, sino también hacia su transformación en capitalismo de Estado.⁷

Aunque no menciona el calificativo de monopolista, Lenin se refiere precisamente a él, o sea, el capitalismo monopolista se ha convertido en CME, lo que entraña para él, no algo secundario, sino una profunda transformación del imperialismo.⁸

En la VII Conferencia de toda Rusia del POSDR (b) de Abril de 1917, Lenin explica:

Durante el siglo xx, sobre todo, el desarrollo del capitalismo siguió avanzando a pasos agigantados y la guerra hizo lo que no se había hecho en veinticinco años. La estatificación de la industria no solo ha hecho progresos en Alemania sino también en Inglaterra. De los monopolios en general se ha pasado a los monopolios del Estado. El estado objetivo de las cosas ha demostrado que la guerra ha acelerado el desarrollo del capitalismo,

El rasgo distintivo, acaso esencial, del capitalismo actual es la metamorfosis del CME en capitalismo monopolista transnacional, en virtud del cual los monopolios financieros ejercen un dominio casi irrestricto sobre los eslabones fundamentales del ciclo y rotación del capital global.

la transformación del capitalismo en imperialismo, de monopolio en estatificación.⁹

Y con la esperanza de la revolución socialista, concluye que «todo ello ha aproximado la revolución socialista y ha creado las condiciones para ella. De este modo el curso de la guerra ha acercado la revolución socialista».¹⁰

En *La guerra y la revolución*, al referirse al capitalismo alemán, estadounidense y de otros países que a finales del siglo XIX luchaban contra el poderío anglo-francés, plantea:

Este grupo introdujo los comienzos del control por el Estado de la producción capitalista, fusionando la fuerza gigantesca del Estado en un solo mecanismo y enrolando a decenas de millones de personas en una sola organización del capitalismo de Estado.¹¹

En vísperas de la Revolución de Octubre, en su ensayo «La catástrofe que nos amenaza y cómo combatirla», Lenin estima, de forma insoslayable, que «el socialismo no es más que el paso siguiente después del monopolio capitalista de Estado. O dicho en otros términos, el socialismo no es más que el monopolio capitalista de Estado *puesto al servicio de todo el pueblo* y que por ello, ha dejado de ser monopolio capitalista».¹³

Considerando lo planteado por Lenin, escribí:

Para Lenin tiene una gran importancia entender totalmente que el capitalismo monopolista se ha transformado en CME. Ello tiene una gran significación para explicar, desde el punto de vista teórico, el desarrollo del imperialismo, pero este nuevo descubrimiento influirá decisivamente en la práctica política, o sea, para la definición de una estrategia y una táctica revolucionarias para la lucha contra el imperialismo.

En Lenin la concepción del CME no es una estatización de la economía, sino la conversión del Estado no solo en función de la clase burguesa en general en defensa de sus intereses, sino ante todo en función del desarrollo de los monopolios y sobre todo hoy de los grandes monopolios transnacionales [...] Él considera que

la guerra imperialista es la víspera de la revolución socialista. Ello no solo se debe a que la guerra engendra, con sus horrores, la insurrección proletaria [...] sino a que el capitalismo monopolista de Estado es la preparación material más completa para el socialismo, su antesala, un peldaño de la escalera histórica entre el cual y el peldaño llamado socialismo no hay ningún peldaño intermedio.¹⁴

Los planteamientos anteriores demuestran con creces la importancia que concede Lenin a la transformación del capitalismo monopolista en CME: primero, para explicar teóricamente el desarrollo del imperialismo y segundo, porque él desarrolló esa categoría tratando de influir en la práctica política de la época —plagada de

la agresión constante de otros países imperialistas y de fuertes críticas a su teoría—para buscar una estrategia y una táctica que respondieran a los intereses de los trabajadores, contrario a lo que pensaban los líderes de la Segunda Internacional. Estimaba que el CME era el último «peldaño» en el desarrollo del imperialismo, no una simple modalidad o rasgo secundario o pasajero. Una fase específica que entraña «un paso adelante» en el proceso histórico, a la vez que una profunda transformación del capitalismo.

Así lo explicaban varios pensadores marxistas: Vladimir A. Cheprakov, en su libro *El capitalismo monopolista de Estado*, consideraba el CME, al igual que Lenin, como una forma nueva y más desarrollada del capitalismo monopolista, como la última fase del imperialismo.¹⁵ Otros autores también entendían el CME como una fase determinada y decadente del imperialismo.¹⁶

Lenin pensaba así debido al contexto histórico, bajo la influencia de la guerra, y además porque consideraba todavía, en 1918, que la revolución se internacionalizaría y que su triunfo en otros países fortalecería el socialismo. Por ello creía que el CME significaba el «inicio» de la era de la revolución socialista.

Sin embargo, los hechos demostraron lo contrario. La revolución socialista no se internacionalizó y tampoco estalló en ninguno de los países capitalistas más avanzados. Si bien durante algunos años la creciente inversión pública y la cada vez mayor intervención del Estado en la economía aminaron la contradicción fundamental del capitalismo, lo que llevó a la fusión del Estado y los monopolios en «una sola organización»; años más tarde el proceso evolucionaría de modo inverso hacia lo que se esperaba.

Terminada la Segunda guerra mundial se podía pensar que el socialismo se desarrollaría, cada vez con más fuerza, frente al capitalismo, ya que este tendría mayores e insuperables obstáculos, dados por el hundimiento del viejo sistema colonial, los avances y transformaciones de las llamadas democracias populares y europeas, del triunfo de la revolución en China, Viet Nam del Norte, Corea del Norte, la era de Bandung en Asia y África, etc., acontecimientos que parecían confirmar el desarrollo de una época revolucionaria; sin embargo, el camino fue otro: el capitalismo, lejos de debilitarse y acentuar su decadencia y descomposición, salió fortalecido.

A esto debemos agregar, que décadas después (principios de los años 90 del siglo XX) el sistema socialista mundial conformado con ayuda de la URSS terminó desapareciendo; por lo tanto, no se cumplieron las tesis de Lenin expresadas anteriormente. El socialismo,

lejos de convertirse en el sistema dominante, resultó ser el más débil.¹⁸

Con la universalización del capitalismo y desaparecido el sistema socialista mundial, nos enfrentamos a un nuevo escenario donde cobra mayor importancia la transnacionalización del capital, la menor intervención del Estado en el proceso productivo y, sobre todo, el hecho de que no ha habido ninguna revolución socialista ni indicios de ella en los países capitalistas industrializados, por lo que no se fundamenta decir que el capitalismo monopolista siga siendo CME y mucho menos que es «la preparación material más completa para el socialismo, su antesala, un peldaño de la escalera histórica que no tiene ninguno intermedio entre aquel y el socialismo».¹⁸

En suma, el CME no era la última etapa del imperialismo, esa concepción política de Lenin no fue correcta, al no ser confirmada por la historia posterior del desarrollo del capitalismo.

La concepción teórica de la transformación del CME en Capitalismo monopolista transnacional

Esta concepción teórica es desarrollada por autores cubanos como Rafael Cervantes, Felipe Gil, Roberto Regalado y Rubén Zardoya, en un libro titulado *Transnacionalización y desnacionalización. Ensayos sobre el capitalismo contemporáneo*,¹⁹ de 2002. En él se llega a la conclusión de que el proceso de transnacionalización del capital, ocurrido entre los años 40 y 70 del siglo xx, propició la transformación del CME en capitalismo monopolista transnacional, el rasgo distintivo del capitalismo actual. En virtud de este, los monopolios financieros ejercen un dominio casi irrestricto sobre los eslabones fundamentales del ciclo y rotación del capital global.

Según estos autores, la cuestión es comprender que el CME, con el desarrollo del imperialismo, sufre transformaciones relacionadas no con un proceso de internacionalización, propiamente dicho, sino con uno de transnacionalización desnacionalizadora, que rompe con todas las barreras nacionales —económicas, políticas, ideológicas y culturales— establecidas desde la constitución histórica del capitalismo de la libre competencia y que ahora son un obstáculo al libre movimiento del capital transnacional.²⁰ Quien lleva a vías de hecho el proceso de transnacionalización, como sujeto fundamental, es el monopolio transnacional.

Al analizar el CME, plantean su carácter nacional y cómo había podido realizar «una división económica del mundo entre las diferentes asociaciones capitalistas del mundo, sin derribar las fronteras nacionales» y, sin embargo, en el caso del capitalismo monopolista transnacional, este «demanda espacios inconmensurablemente mayores para sus operaciones

monetarias, financieras y comerciales», con una nueva división económica del mundo. En esta, «funcionan los eslabones de una economía transnacional que entra en una relación antagónica con las regulaciones institucionales del Estado-nación».²¹ Así, el capitalismo monopolista transnacional se opone, además, a todas las regulaciones nacionales que entorpezcan su reproducción y por eso, la división económica del mundo realizada por el CME es ya obsoleta.

Partiendo de esta concepción podemos concluir que el capitalismo monopolista transnacional se puede considerar un nuevo estadio del imperialismo desde finales de la década de los 70 del siglo xx, lo que nos refiere que se ha dejado atrás la etapa de la preponderancia y omnipotencia de los monopolios nacionales que, en términos políticos, se expresaba en el dominio del Estado, es decir, la categoría CME ha pasado a la historia.

CME ¿etapa del imperialismo?

Para responder esta pregunta debemos hacer un análisis de la relación estado-mercado en el capitalismo. Ambos están unidos, histórica y lógicamente, en todas las etapas de desarrollo del capitalismo; es *conditio sine qua non* del funcionamiento de este. El hecho de que la economía tenga autonomía de la política, debido a que en dicho sistema la coacción extraeconómica desaparece y queda en su lugar la económica, no significa una independencia o separación de esta con respecto a la política.

Karl Polanyi demostró que el mercado capitalista no apareció en forma espontánea o natural, y explicó el papel esencial que jugó en su momento el Estado para su surgimiento. La intervención del Estado fue necesaria para establecer las condiciones de un mercado nacional. Al contrario de lo que postulan los teóricos liberales, la obra de autores como Polanyi o más recientemente Michael Mann ha probado que los mercados capitalistas y las regulaciones estatales crecieron juntos.²³

La economía de mercado es resultado de acciones que provienen de la esfera política y no de la espontaneidad de las leyes del capitalismo.

El dilema entre Estado y mercado es falso, pues en el capitalismo, aunque enfrentados en ciertos aspectos, estos son entidades con elementos esenciales comunes y la expansión de los mercados capitalistas es inconcebible sin el impulso del poder estatal, dado que el Estado moderno se forma sobre la base de los mercados internos.

Para Paul Sweezy el Estado es un instrumento económico y al respecto plantea:

El hecho de que la primera preocupación del Estado sea la de proteger la existencia permanente y la estabilidad de una forma de sociedad dada no significa que no desempeñe otras funciones de importancia económica. Por el contrario, el Estado ha sido siempre un factor muy importante en el

funcionamiento de la economía dentro de los marcos del sistema de propiedad que garantiza. Este principio es en lo general implícitamente reconocido por los autores marxistas siempre que analizan el funcionamiento de un sistema económico real, pero ha recibido poca atención en los debates sobre la teoría del estado [...] En consecuencia, la teoría del estado como instrumento económico ha sido olvidada.²³

¿Cuándo se acude al poder del Estado? Cuando hay que resolver problemas del desarrollo económico de la sociedad. En el caso del capitalismo, ello ocurrió cuando, en sus inicios, faltaba la fuerza de trabajo y, luego, con la sobrexplotación de ella. Estos problemas solo los podía resolver el Estado capitalista.

El Estado moderno se conformó gradualmente acorde a los cambios de los procesos históricos que se iban desarrollando. Ya a partir del siglo XVII, Inglaterra y Holanda tenían la tarea de defender los intereses de la burguesía de cada país mediante el proteccionismo y hasta la guerra, y en ese sentido, no cumplían con la simple función de «Estado vigilante» que los liberales de la época les habían asignado. Esa utopía de la ideología liberal, de que el Estado fuera solo un vigilante, se vino abajo cuando la realidad económica capitalista lo obligó a establecer y hacer cumplir la legislación laboral que regía la duración de la jornada de trabajo, salario mínimo, garantías de las condiciones mínimas de trabajo, etc. Al reforzar el Estado su presencia en la economía, a partir de 1848, el liberalismo reconoció y legitimó dicha función. El papel del Estado en la economía siempre se ha ido redimensionando en función del desarrollo de las relaciones de producción capitalistas.

Michael Hardt y Antonio Negri, al intentar una periodización del desarrollo del capitalismo, plantean que la primera fase, extendida a lo largo de los siglos XVIII y XIX, es un período de capitalismo competitivo que se caracteriza por «la necesidad relativamente escasa de intervención estatal, tanto en el interior de las grandes potencias como fuera de ellas».²⁵ (p. 282).

En este sentido, es necesario destacar la profunda crítica realizada por Atilio Borón a estos señores, partiendo de que no es posible considerar que

las políticas proteccionistas de Inglaterra, Estados Unidos, Francia, Bélgica, Holanda y Alemania, amén de las políticas imperialistas de expansión colonial promovidas e implementadas por los respectivos gobiernos nacionales no califican para ser consideradas como «intervención estatal». A ello, hay que añadir también, como intervención estatal, la legislación destinada a reprimir a los trabajadores sancionada con diferentes grados de intensidad en todos esos países durante un largo período histórico [...] Téngase en cuenta que dichos cuerpos legales incluyen casos tan relevantes como la *anti-combination act* de Inglaterra, la Ley Chapellier en Francia, la legislación antisocialista del canciller Bismarck en Alemania que condenó al exilio a miles de trabajadores, y las normas legales que hicieron posibles las prácticas brutalmente represivas en contra de los trabajadores en los Estados Unidos, emblemáticas en la matanza de mayo de 1886 en Haymarket Square, en Chicago.²⁵

En todos los casos de desarrollo económico exitoso ha habido intervención y regulaciones en una estrategia estatal; por ejemplo, en los Estados Unidos, en el siglo XIX, la intervención de la industria por parte del Estado fue amplia. En aquel momento, el gobierno regaló tierras a los ferrocarriles y a los agricultores, protegió el mercado interno con el objetivo de resguardar a sus empresas en la competencia internacional. La guerra civil norteamericana rehizo los vínculos entre el capital industrial, el financiero y el estado federal, lo que posibilitó que las capacidades administrativas del Estado y sus políticas se dirigieran a la reproducción capitalista ampliada y no al mercantilismo, como capital comercial.

En el análisis de Marx en relación con la acumulación originaria del capital se explica un rango amplio de procesos donde participa el Estado. Al respecto, Marx plantea:

Las diversas etapas de la acumulación originaria tienen su centro por un orden cronológico más o menos preciso, en España, Portugal, Holanda, Francia e Inglaterra. Es aquí, en Inglaterra, donde a fines del siglo XVII se resumen y sintetizan sistemáticamente en el sistema colonial, el sistema de la deuda pública, el moderno sistema tributario y el sistema proteccionista. En parte, estos métodos se basan, como ocurre con el sistema colonial, en la más avasalladora de las fuerzas. Pero todos ellos se valen del poder del Estado, de la fuerza concentrada y organizada de la sociedad, para acelerar a pasos agigantados el proceso de transformación del régimen feudal de producción en el régimen capitalista y acortar los intervalos. La violencia es la comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva. Es, por sí misma una potencia económica.²⁶

Sobre el papel de la deuda pública, Marx nos dice que «se convierte en una de las más poderosas palancas de la acumulación originaria».²⁷ Más adelante agrega:

Con la deuda pública surgió un sistema internacional de crédito detrás del cual se esconde con frecuencia en tal o cual pueblo, una de las fuentes de la *acumulación originaria*. [...] El sistema colonial, la deuda pública, la montaña de impuestos, el proteccionismo, las guerras comerciales, etc., todos estos vástagos del verdadero período manufacturero se desarrollaron en proporciones gigantescas durante los años de infancia de la *gran industria*.²⁸

Todo eso no hubiera sido posible sin la intervención del Estado.

Entonces, partiendo de lo expresado antes por Marx, «hay evidencia considerable —y lo confirma Fernand Braudel— de que la transición al desarrollo capitalista estuvo ampliamente supeditada al apoyo del Estado, decisivo en el caso de Gran Bretaña, débil en Francia».²⁹ El papel decisivo del apoyo que da el Estado, lo reafirma Aijaz Ahmad en su artículo «Imperialismo de nuestro tiempo», al analizar lo sucedido en buena parte de Asia y África, lo cual corrobora el proceso de acumulación originaria descrito por Marx en Inglaterra.³⁰

Es esencial destacar el error existente en las concepciones de Kart Kautsky y del propio Lenin, al considerar que el capital industrial británico de mitad del

siglo XIX y sus políticas de libre mercado representaban un capitalismo «puro» antitético o al menos «indiferente a la expansión imperial; ellos hacían una interpretación demasiado frívola de la separación entre lo político y lo económico dentro del capitalismo y, por tanto, esta despreciaba el importantísimo papel que juega el Estado en hacer real el mercado y ponerlo a funcionar.³¹ Tal separación conduce a Lenin a mal interpretar el CME.

Antonio Gramsci señaló el error teórico del liberalismo de prescindir del Estado en cuanto al proceso de acumulación del capital, y expresó:

[E]l *laissez faire* también es una forma de «regulación estatal», introducida y mantenida por medios legislativos y coercitivos. Es una política deliberada, consciente de sus propios fines, y no la expresión espontánea y automática de los hechos económicos. Consecuentemente, el liberalismo del *laissez faire* es un programa político.³²

El hecho de que, en ciertos períodos, el Estado presente alguna «pasividad», no quiere decir que sea un actor neutral, más bien asume una actitud de cómplice. Ese primer período que analizan Hardt y Negri no se caracterizó por una falta de intervención estatal, pero si lo comparamos con el período posterior a la crisis de 1929-33, es claro que los niveles de intervención estatal fueron menores, lo cual no significó que la necesidad de ella fuera menor; aunque, lógicamente, esta se incrementó mucho más después de la Primera guerra mundial y la crisis de 1929; no obstante, no sería correcto decir que antes de esa fecha el Estado no tuvo una participación de primer orden en el proceso de acumulación.³³

Referido a lo anterior, Paul Sweezy resume los principios que están en la base del empleo del Estado como instrumento económico dentro del capitalismo:

- En primer lugar, el Estado entra en acción en la esfera económica para resolver problemas planteados por el desarrollo del capitalismo.
- En segundo lugar, cuando se afectan los intereses de la clase capitalista hay una fuerte predisposición a usar libremente el poder del Estado.
- Y por último, se puede usar el Estado para hacer concesiones a la clase obrera, siempre que las consecuencias de no hacerlo así sean suficientemente peligrosas para la estabilidad y funcionamiento del sistema como un todo.³⁴

Samir Amín, al recordar las leyes de la historia, destaca, entre otras, que mercado y capitalismo no son la misma cosa; que este, para poder funcionar, requiere de la intervención de una autoridad colectiva que represente al capital en su conjunto, razón por la cual el Estado no puede separarse del capitalismo. La idea de que el mercado capitalista podrá regularse a través del mercado es una utopía. Para ello se requieren Estado y mercado. Nunca Estado y capitalismo han estado separados.³⁵

En el capitalismo actual, incluso con la crisis mundial de hoy, y a pesar del pensamiento neoliberal

antiestatista y de la disminución de la intervención estatal en la regulación de la economía, la acción estatal se mantiene, pues sigue interviniendo en el mercado de trabajo para inmovilizar o reducir los salarios, evitar las huelgas, destruir el movimiento sindical y en general favorecer al capital; continúa fijando precios de bienes y servicios esenciales, sufraga los inmensos gastos militares y apoya financieramente al sistema bancario y de créditos mediante el tipo de cambio y tasa de interés. Todo lo anterior está en función de apoyar al capital y demuestra que, actuando de nuevas y diferentes formas, con mayor o menor intervención en la economía, el Estado anda muy lejos de jugar un papel secundario o de quedar fuera del proceso de acumulación capitalista, y mucho menos que tienda a desaparecer.

La retirada del Estado de la economía en el proceso de globalización es una gran falacia, pues la globalización nunca ha sido un proceso que pudiera desarrollarse sin que el Estado lo dirigiera, lo impusiera y lo negociara. Pero ese apoyo que sigue dando el Estado al capital, no es un hecho histórico privativo del CME, incluso está presente en el capitalismo premonopolista y, por tanto, considero que el capitalismo actual no es ya CME; más aún, la categoría CME no constituyó tampoco, verdaderamente, una etapa más del imperialismo, pues la intervención del Estado en la economía ha defendido siempre los intereses de la clase dominante.

El Estado es un instrumento imprescindible en el proceso de producción del capital en cualquiera de las fases del capitalismo. La mayor o menor intervención del Estado en el capitalismo es el resultado de una estrategia política encaminada a mejorar la posición relativa de los países avanzados en la cambiante escena económica internacional y así ha sido siempre en todo el desarrollo del modo de producción capitalista.

Conclusiones

Realmente, el CME no fue una etapa de desarrollo del imperialismo, ni tampoco la antesala de la revolución socialista, como consideraba el pensamiento leninista, criterio que tuvo una repercusión científica muy limitada en la concepción marxista del mundo occidental.

El haber pensado Lenin y otros marxistas que el CME era la única salida o respuesta a las contradicciones del capitalismo como expresión del agravamiento de su contradicción fundamental, y «en particular de la creciente socialización de la producción, pareció en un momento dado cierta»; pero los hechos la superaron y surgió una situación nueva, del todo diferente.³⁶

Hasta la Segunda guerra mundial se creía que el capitalismo se hundiría y que las condiciones de los trabajadores serían cada vez más precarias; sin embargo, lo ocurrido en los años de posguerra hasta mediados de los 70 fue todo lo contrario: el capitalismo se fortaleció y, con ello, mejoraron las condiciones de trabajo y los niveles

de vida de amplias capas de la población, tanto en los países avanzados como en los subdesarrollados; dados los altos crecimientos económicos y la rápida reconstrucción del sistema, era la llamada época de oro del capitalismo.

A partir de los años 70, con la crisis del keynesianismo y del «Estado de bienestar general», la disminución de las inversiones estatales empezó a ser compensada con una mayor e inesperada inversión privada. A pesar de los procesos de desregulación y privatización, debido a la política neoliberal implantada, y aunque no resolvían los profundos problemas de la sociedad, sino que conllevaron mayores desajustes sociales y, por ende, un mayor descontento de la población, incluidos los países desarrollados, tampoco hubo cambios revolucionarios, ni siquiera anuncios de ellos.

Además, la actual interrelación entre Estado y monopolios en el capitalismo transnacionalizado y globalizado no se asemeja al concepto clásico de CME dado por Lenin y no nos sirve para explicar la compleja realidad del capitalismo contemporáneo, teniendo en cuenta que la reestructuración capitalista seguirá su marcha y la mundialización del capital continuará desbordando los cauces de lo que se entendía anteriormente como CME.

Por último, en el imperialismo, desde su surgimiento hasta nuestros días, al igual que en el capitalismo premonopolista, el Estado capitalista ha jugado un papel de primer orden y, por tanto, no se puede considerar al CME como una etapa más del imperialismo sobre la base de la fusión del Estado con los monopolios, porque, como este trabajo ha demostrado, siempre ha estado presente la intervención estatal.

Notas

1. Györgi Luckács, *Historia y conciencia de clase*, Editorial Grijalbo, Madrid, 1985, p. 74.
2. Véase Néstor Kohan, *El capital, historia y método. Una introducción*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2004, p. 16.
3. Alonso Aguilar, *Globalización y capitalismo*, Plaza y Janés, México, DF, 2002, pp. 406-7.
4. Vladimir I. Lenin, *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, Pueblo y Educación, La Habana, 1979; «La guerra y la revolución», *Obras completas* (en lo adelante O.C.), Editorial Progreso, Moscú, 1985; «El Estado y la revolución», *Obras completas*, t. 25, Editora Política, La Habana, 1963; «VII Conferencia (de abril) de toda Rusia del POSDR (b)» y «La catástrofe que nos amenaza y cómo combatirla», *Obras escogidas* (en lo adelante O.E.), t. 2, Editorial Progreso, Moscú, 1960.
5. Vicente Escandell, «El capitalismo monopolista de Estado en *El imperialismo, fase superior del capitalismo*», en Verena Hernández y Vicente Escandell, comps., *Lecciones de Economía política del capitalismo*, t. II, Editorial Félix Varela, La Habana, 2007, pp. 14-6.
6. Vladimir I. Lenin, «Borrador del Proyecto de tesis para un mensaje a la Comisión socialista internacional y a todos los Partidos socialistas», O.C., t. 30, pp. 288.

7. Vladimir I. Lenin, «Un viraje en la política mundial», O.C., t. 30, pp. 350-1.
8. Véase Alonso Aguilar, *Teoría leninista del imperialismo*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1984, pp. 125-6.
9. Vladimir I. Lenin, «VII Conferencia...», ob. cit., pp. 94-5.
10. *Ibidem*.
11. Vladimir I. Lenin, «La guerra y la revolución», O.C., t. 32, pp. 385-6.
12. Vladimir I. Lenin, «Por el pan y la paz», O.E., t. 2, p. 535. (El énfasis es mío. V.E.S.)
13. Vladimir I. Lenin, «La catástrofe que nos amenaza...», ob. cit., p. 276.
14. Vicente Escandell, ob. cit.
15. Vladimir A. Cheprakov, *El capitalismo monopolista de Estado*, Editorial Progreso, Moscú, s/f, pp. 9, 12-3.
16. Eugenio Vargas, Ernest Mandel, Paul Boccara y Antonio Pesenti, citados por Alonso Aguilar, *Teoría leninista...*, ob. cit., p. 136.
17. Alonso Aguilar, *Globalización y capitalismo*, ob. cit., p. 400.
18. *Ibidem*, pp. 402, 404, 406-7.
19. Rafael Cervantes et al., *Transnacionalización y desnacionalización. Ensayos sobre el capitalismo contemporáneo*, Editorial Félix Varela, La Habana, 2002.
20. *Ibidem*, p. 134.
21. *Ibidem*, pp. 137-8.
22. Jorge L. Acanda, *Traducir a Gramsci*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2007, p. 116.
23. Paul Sweezy, *Teoría del desarrollo capitalista*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1979, pp. 332-3.
24. Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 282.
25. Atilio Borón, *Imperio e imperialismo*, Casa de Las Américas, La Habana, 2005, p. 70.
26. Carlos Marx, *El Capital*, t. I, Editorial Nacional de Cuba, La Habana, 1962, pp. 688-9.
27. *Ibidem*, p. 692.
28. *Ibidem*, p. 694.
29. David Harvey, «El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión», en Leo Panitch y Colin Leys, eds., *El nuevo desafío imperial*, Socialist Register, Buenos Aires, 2004, p. 113.
30. Aijaz Ahmad, «Imperialismo de nuestro tiempo», en Leo Panitch y Colin Leys, eds., ob. cit., p. 78.
31. Leo Panitch y Sam Gindin, «Capitalismo global e imperio norteamericano», en Leo Panitch y Colin Leys, eds., ob. cit., p. 27.
32. Antonio Gramsci, *Selecciones de Cuadernos de la cárcel*, International Publishers, Nueva York, 1971, p. 160.
33. Atilio Borón, ob. cit., p. 71.
34. Paul Sweezy, ob. cit., pp. 338-9.
35. Samir Amin, *Los desafíos de la mundialización*, Siglo XXI Editores, México DF, 1997, pp. 294-5.
36. Alonso Aguilar, *Globalización y capitalismo*, ob. cit., p. 407.

©TEMAS, 2012

Ediciones El Puente y dinámicas raciales de los años 60: un capítulo olvidado de la historia literaria cubana

María Isabel Alfonso

Profesora asociada.
St. Joseph College, Nueva York.

El corpus literario recogido bajo el sello de Ediciones El Puente (1961-1965) constituye un capítulo hasta hace poco relegado. Esta editorial semiautónoma, codirigida por José Mario Rodríguez y Ana María Simo, dio a conocer a Nancy Morejón, Ana María Simo, Georgina Herrera, Manuel Granados, José Mario Rodríguez, Reinaldo García Ramos, Rogelio Martínez Furé, Gerardo Fullea, Miguel Barnet, José R. Brene y Raúl Milián, entre otros, cuyo trabajo posterior (y aún dentro de El Puente), es parte fundamental de la historia literaria cubana. Sin embargo, poco se ha escrito del rol generacional de estos escritores (y de otros no tan conocidos), en vínculo con la sui géneris y trunca editorial que dio acogida a sus primeros textos.

Por lo general las publicaciones de Ediciones El Puente fueron objeto de fustigadoras críticas de quienes adjudicaban a sus textos y autores una supuesta falta de compromiso político, a la vez que les señalaban la recurrencia a un estilo «intimista» y «trasnochado», posturas que —de acuerdo con sus críticos— no se avenían con el carácter épico de los tiempos. En otras oportunidades, las denostaciones se centraban en la presunta «falta de calidad» de las obras.

La abrupta cancelación de las Ediciones en 1965, acompañada por la confiscación de algunos de los libros en imprenta, es símbolo de la injusticia de la que fue víctima esta editorial. El silencio de más de cuarenta años con respecto a su quehacer, también lo es.

Finalmente, El Puente ha comenzado a ser revivido por la crítica, dentro del contexto de una historia cultural lastrada por lamentables omisiones. El *dossier* que en 2005 preparó Roberto Zurbano para el número 4 de *La Gaceta de Cuba*, dedicado al tema de la raza, con colaboraciones del propio Zurbano, Gerardo Fullea, Norge Espinosa, Arturo Arango y María Isabel Alfonso, es ejemplo de este sano ejercicio de reflexión.

En un trabajo posterior sobre las dinámicas raciales en la literatura cubana desde el triunfo revolucionario hasta el presente, Zurbano vuelve a referirse, someramente, a El Puente, haciendo énfasis en la falta de atención de los colaboradores del *dossier* de *La Gaceta*... a la posible agenda racial de esa editorial y las confrontaciones que esta puede haber suscitado.¹

El siguiente artículo responde a un doble propósito. Por un lado, explorar el cuestionamiento/sugerencia de Zurbano en torno al tema racial en el contexto de la clausura de El Puente. Por otro, aportar algunas aclaraciones a los estudios que, fuera de Cuba, han distorsionado u ofrecido una visión incompleta de aquellos años, y en específico, de dicha editorial.

Itinerario de las Ediciones...

Durante sus cuatro años de existencia, El Puente mantuvo autonomía con respecto a otras instituciones,

dado su carácter autofinanciado.² No obstante, en 1964 la editorial fue incorporada a la UNEAC.³ Publicó alrededor de 36 libros, entre los que se encuentran *La conquista* (José Mario Rodríguez), *Las fábulas* (Ana María Simo), *Acta* (Reinaldo Felipe), *Mutismos* (Nancy Morejón), *Poesía yoruba* (Rogelio Martínez Furé), *Santa Camila de La Habana Vieja* (José R. Brene), e *Isla de güijes* (Miguel Barnet).

Las Ediciones desaparecen a mediados de 1965, «cuando la UNEAC cesa de responsabilizarse con [sic] ellas, en la práctica, ante la Editorial Nacional de Cuba»,⁴ y son confiscados los tres volúmenes en proceso de edición: *Segunda novísima de poesía cubana*, *Primera novísima de teatro* y *El Puente. Resumen Literario I* (revista). Pendientes y parte de una futura agenda de publicación quedaron *El Puente. Resumen Literario II* (revista), y *Con temor*, de Manuel Ballagas.

Según sus fundadores, El Puente no fue un grupo estructurado, sino más bien un espacio de convergencia para escritores que compartían la amistad y el amor a la literatura.⁵ Sin embargo, es obvio, por los prólogos y las notas insertadas en las contraportadas, que un espíritu de mayor cohesión los convocaba y articulaba alrededor de ciertas líneas creativas. Fue quizás lo efímero de su existencia lo que les impidió madurar una poética propia. Reinaldo García Ramos (otrora Reinaldo Felipe) y Ana María Simo, en el prólogo a la antología *Novísima I* de poesía, expresaban:

Queremos impulsar así un movimiento que erradique definitivamente la complacencia intelectual, el amiguismo y la mala fe, que han llevado la escasa crítica literaria que existe entre nosotros al estado inoperante en que hoy se encuentra.⁶

Al comentar uno de los poemas antologados («La marcha de los hurones», de Isel Rivero), se declaran no deudores de la estética de la generación de *Orígenes*, a la que consideran «monumental y contemplativa». Por otra parte, defienden su derecho a la individualidad en un momento en que predomina un discurso homogeneizante:

El poema es producto de una necesidad imperiosa de expresión. [...] Para la autora, el hombre está condenado inevitablemente a la impotencia, esté o no consciente de ello. El poema expresa que esta condena debe ser aceptada con dignidad. El carácter definitivo de la Revolución, opuesto a esa actitud, lleva a esta poeta a sentirse aún más impotente.⁷

Advierten así sobre la dimensión totalizadora del acto revolucionario frente la individualidad del acto poético y su supuesta oposición. Sin embargo, no buscan refugio en torre de marfil alguna. Se alejan por tanto de dos «extremos estériles», conformados por: 1) una poesía vuelta hacia sí misma que renuncia a toda contaminación, a la más leve objetividad, y 2) una poesía propagandística, de ocasión (en respuesta al otro polo).⁸ Abogan por un espacio intermedio que incorpore las referencias al momento, pero desde una perspectiva

antipañfletaria. Frente al acto totalizador del poema, lo fragmentario de la palabra, que se da como «relampagueo fugaz» más que como experiencia unificadora.

El reclamo por la individualidad y la libertad creativa no será óbice para la elección de una postura de compromiso con el momento revolucionario. Al ser citados por la UNEAC en 1962, con el objetivo de incorporarlos a esta institución, los creadores establecen su reclamo de autonomía, pero acceden a la tarea, propuesta por la Unión de Escritores, de redactar los estatutos para la Brigada Hermanos Saíz. Refiere Simo:

La preocupación central era que los jóvenes creadores *participaran* y no se conformaran con ser elementos socialmente pasivos. Un punto de los estatutos proponía que pasaran parte del año trabajando en fábricas o granjas. Otro, estaba dirigido a establecer nexos con los miembros de nuestra generación que no fueran escritores ni artistas [...] Una vieja admiración por el teatro ambulante lorquiano [...] nos impulsó a planear para las Brigadas un taller literario [...] La literatura, en fin, saldría a la calle, pero sin ceder posiciones. La demagogia literaria no era la única vía para alcanzar un radio de acción. Queríamos oponer a ella, la confrontación violenta y retadora de la obra de arte con un público virgen a esta y prejuiciado por el comercialismo, el panfleto y los esquemas de la propaganda civil.⁹

Aunque preocupados por el ejercicio de la creación como acto individual, participaban del deseo de echar abajo las viejas barreras que separaban arte y vida. En años recientes, los autores publicados por El Puente han ratificado, tanto dentro como fuera de la Isla, esa postura.¹⁰

No fue mucha la atención dedicada a la editorial durante su existencia por otros miembros del campo literario cubano de la pasada década de los 60. Ambrosio Fornet fue uno de los pocos críticos que señaló su importancia.¹¹ Es a partir de su cancelación que se tornan un blanco visible de invectivas. Jesús Díaz alude a ellos en *La Gaceta de Cuba*, a través de una encuesta, motivada por la polémica que había cobrado gran fuerza, acerca de la existencia y coexistencia de generaciones literarias. Ante la pregunta «¿Cómo define usted su generación?», responde:

Su primera manifestación de grupo fue la editorial El Puente, empollada por la fracción más disoluta y negativa de la generación actuante. Fue un fenómeno erróneo política y estéticamente. Hay que recalcar esto último, en general eran malos como artistas.¹²

Al ataque siguió la respuesta de Ana María Simo, quien puntualizó que si algo falló en las Ediciones fue el emplear la mayor parte del tiempo en la elucidación de problemas administrativos y no en la formulación de una estética de grupo. Dejó bien claro también en su réplica que «históricamente [su] tarea era la de mantener abierta una oportunidad de expresión para los jóvenes escritores, sin discriminaciones de escuela literaria».¹³

A las declaraciones de Simo contrarreplicó Díaz, empeñado en evidenciar una serie de supuestas contradicciones presentes en los argumentos de Ana María.¹⁴

Ese mismo año El Puente es objeto indirecto de crítica por parte de los autores de «Nos pronunciamos», suerte de manifiesto poético publicado en el primer número de *El Caimán Barbudo*. Los firmantes, Luis Rogelio Nogueras, Guillermo Rodríguez Rivera, José Yanes y Víctor Casaus, entre otros, rechazan «la mala poesía que trata de ampararse en palabras ‘poéticas’, que se impregna de una metafísica de segunda mano para situar al hombre fuera de sus circunstancias».¹⁵

En 1978, Rodríguez Rivera publica el ensayo «En torno a la joven poesía cubana», donde establece que «la aparición de la joven generación [de escritores] se da, nítidamente, con la fundación, en 1966, de *El Caimán Barbudo*»,¹⁶ con lo que excluye del panorama literario cubano a la promoción de escritores publicados por El Puente. La poesía de estos se caracterizaba, explica el crítico, por «el auge de un trasnochado hermetismo; de un intimismo que parecía ignorar en absoluto la existencia de una auténtica Revolución socialista en Cuba»; y añade: «la profundización de la Revolución fue abriendo un abismo insalvable entre ella y los que pretendían desconocerla, colocarse al margen».¹⁷

Según Rodríguez Rivera, fue *El Caimán...* la publicación que cohesionó el esfuerzo de los verdaderos poetas, «para bien, porque esta poesía planteó, teórica y prácticamente la necesidad de una expresión que reflejara nuestra realidad revolucionaria frente al metafísico desasimiento de El Puente».¹⁸ Así se aceptó como lugar común la exclusión de El Puente de los cánones, las antologías y los currículos literarios cubanos, y se estableció un silencio de casi tres décadas en torno a la editorial.

En 1981, durante el Coloquio sobre literatura cubana, celebrado en el Palacio de Convenciones de La Habana, Luis Suardíaz ratificó la posición de enjuiciamiento y denostación hacia El Puente al manifestar:

Pienso en los postulados y en el comportamiento de un grupo que surgió en los primeros años de nuestro proceso y que se nombró El Puente, y por supuesto, en actitudes aisladas o discrepancias coyunturales que, estimuladas, hubiesen conducido no a una poesía más gallarda y honda sino a la repetición esquemática de fenómenos importados, introducidos a la fuerza en nuestro devenir y conducentes a naufragios o descalabros en el plano estético, y sin dudas, en el plano ideológico.¹⁹

Para Suardíaz, desestimar El Puente aseguró la emergencia de un «gallardo» grupo de poetas *cincuenteros* que, algunos sin poemario publicado antes de 1959 (a saber, Francisco de Oraá, César López y el propio Suardíaz), empiezan a abrirse paso dentro del nuevo canon revolucionario gracias precisamente a la «hondura» política y al «airoso» espíritu poético que los caracterizaba.²⁰

Al parecer, el sentimiento antipuentista ensayado por algunos de los poetas acogidos por *El Caimán Barbudo* (unos contemporáneos a El Puente, y otros de la Generación del 50) durante la segunda mitad de la década de los años 60, era parte del estilo iconoclasta y a

la vez épico, explícitamente glorificador de la Revolución, con que *El Caimán...* desplazaba a estos noveles autores del panorama literario sesentista.

Aspectos raciales y Ediciones El Puente. Algunas decantaciones necesarias

A pesar de que no pocos de los textos publicados por El Puente hacían explícita su simpatía con la Revolución, el estatus semiautónomo de la editorial, en un momento álgido de integración estatizante, sumado a la condición homosexual nunca disimulada de José Mario,²¹ no constituían para nada buenas cartas de presentación.

Sobre el *dossier* de 2005 comenta Roberto Zurbarano:

Aun así, en el caso de las Ediciones El Puente, las causas del problema estuvieron relacionadas con prejuicios de orden racial, sexual, clasista, ideológico; rencillas intra e intergeneracionales y otras sinrazones. Por las significativas calidades de los libros publicados —más de cuarenta— y por sus autores, el Grupo de El Puente merece un ensayo aparte, que abunde en el énfasis que pusieron en temas afrocubanos y en la promoción de jóvenes escritores negros.

[...]

Aunque los testimonios y análisis presentados en este *dossier* destacan la presencia de mujeres y negros entre los autores publicados, ninguno sostiene que el tema racial o de género fue parte de la agenda de la editorial ni tampoco de la confrontación que suscitó.²²

¿Qué espacio ocuparían dichos temas con respecto a la mencionada confrontación entre los escritores de El Puente y de *El Caimán Barbudo*? ¿Qué peso tendrían en comparación con otros: homosexualismo en momentos de «virilización» del hombre nuevo, intimismo en tiempos de épica, autonomía en época de estatificación; debates intelectuales en períodos de reajuste del campo intelectual?²³

Las tensiones raciales fueron notadas por parte de la *intelligentsia* afrocubana sesentista. Walterio Carbonell, en *Crítica. Cómo surgió la cultura nacional*, de 1961 (el mismo año en que nace El Puente), llamaba la atención sobre el silencio sospechoso «que ciertos escritores revolucionarios hacen con respecto al rol político o cultural de las creencias religiosas de origen africano»;²⁴ lo considera síntoma de una desaprobación implícita generalizada hacia las manifestaciones de religiosidad afrocubana. No obstante, comenta Carbonell, la entendible confusión que podía originar dentro de la emergente revolución cultural la integración de tal imaginario. Si el catolicismo en manos de los colonialistas (blancos) había sido «opio», y las religiones afrocubanas, al estar del lado de la clases explotadas (negras), instrumento de lucha, ¿qué sucedía dentro de un nuevo orden que propone la erradicación de las diferencias de clase como uno de sus mayores logros? Si no hay clases sociales ni sectores «más explotados», entonces estas religiones no pueden ser validadas en cuanto a su

capacidad de desafiar el *statu quo*, pues supuestamente no había ya necesidad de tal insurgencia. ¿A razón de qué, entonces, validarlas? ¿Dónde colocar el componente religioso del afrocubanismo? ¿Cómo legitimarlo dentro del nuevo orden marxista revolucionario? Para esto no había modelos previos.²⁵

Un corrosivo y latente pensamiento segregacionista alimentaba prejuiciadas reacciones en aquellos que veían en la recreación de los mitos e historia de África una amenaza a la unidad del pueblo cubano. Algunos de los que así pensaban llegaron a ocupar posiciones de poder, e insistieron en desacreditar el folclor propugnado por ciertas instituciones. Martínez Furé rememora estos años:

En ese momento, por supuesto, surgieron muchos extremistas. Empezaron a surgir ciertas cabezas que decían qué era lo que había que hacer [...] Nunca olvidaré que cuando empezamos a fundar el Conjunto Folklórico Nacional, recibimos grandes andanadas de ataques, de individuos que ocupaban posiciones de bastante control o con posibilidades de determinar cosas, y que no querían que existiera. Porque había mucho racismo. Y me llegaron a decir a mí que si en esa compañía había muchos negros, y que si salían al extranjero se iba a pensar que Cuba era un país de negros. Y yo tuve que responder a esa persona: ¡Pero cuando sale el Ballet Nacional de Cuba, todo el mundo es blanco, y van a pensar que Cuba es un país de blancos!²⁶

El silencio que tanto había preocupado a Carbonell en 1961 era desplazado así por posiciones que devaluaban la riqueza cultural y religiosa del afrocubano. Por otra parte, la campaña antirracista que celebraba la integración de los cubanos con ascendencia africana a la vida pública nacional, comenzaba a perder visibilidad, sin que el racismo hubiera sido erradicado del todo del imaginario nacional.²⁷

Las generaciones de intelectuales precedentes a El Puente provenían de sectores en su mayoría blancos, cuyos referentes más sólidos partían de la cultura europea. Ya la *Revista de Avance* (1927-1930) y el movimiento vanguardista cubano habían contribuido significativamente a la consolidación de un *ethos* afrocubano y a su inserción y aceptación dentro del imaginario cultural cubano. Pero algunos de aquellos intelectuales eran blancos de clase media, y desde afuera intentaban rescatar a un otro marginado. *Orígenes* (1944-1956), si bien había asumido sin complejos el imaginario de aquel continente para refundirlo, como hizo Lezama, al abordar lo autóctono americano deja entrever un notable acento europeo.²⁸ La Generación de los 50 tampoco escapó a esa influencia.

Los escritores de El Puente, por el contrario, cuya obra es contemporánea al nacimiento de la Revolución cubana, se vuelven con singular ímpetu hacia un repertorio de temas más propios, por ejemplo, la reflexión sobre la identidad y la raza dentro del nuevo contexto. Aún más importante es el hecho de que escritores negros de sectores marginados hayan sido publicados por una editorial, lo cual fomentó, como

es de imaginar, cierto sentido de reafirmación étnico-cultural. Rogelio Martínez Furé, por ejemplo, concibe su *Poesía yoruba*, traducción (comentada) del yoruba al español de un grupo de poemas africanos. Con el surgimiento de las Ediciones se consolidan por primera vez las ansias generacionales de refundar y de cuestionar ciertos referentes culturales por parte de un número más visible de actantes de esa alteridad. Como explica Furé, no excluían con ello ningún concepto estético, sino que pretendían rescatar zonas ignoradas de la cultura nacional.²⁹

El Puente se funda justo en el momento en que la propuesta antidiscriminación es parte explícita de la agenda revolucionaria. Al menos la mitad de los escritores publicados por la editorial provenía de sectores marginados. José Mario, en entrevista concedida a García Ramos, expresa:

Eso llamó mucho la atención a Nicolás Guillén. Se fijó que en El Puente había muchos escritores negros [...] Yo creo que eso ocurrió un poco por casualidad. Nos reuníamos en la Biblioteca Nacional, y detrás de ese edificio tú te acuerdas de que estaban algunos de los barrios más pobres; mucha gente que iba a esas reuniones venía de los «solares», tenía muy pocos recursos económicos. Eran barrios en que había muchos negros. Ana Justina y Eugenio vivían por allí muy cerca, detrás de la Biblioteca. Pero eran gentes que estaban escribiendo mucho y que no podían publicar en los órganos o instituciones que existían. El único que había podido publicar en *Lunes* era Fullea León; una vez le habían publicado una obrita corta, pero él había quedado inconforme, no se sentía identificado con esa gente.³⁰

La ubicación de la Biblioteca Nacional favoreció que determinados artistas e intelectuales negros que vivían en esas zonas convergieran en las reuniones del Seminario de Dramaturgia, un punto de encuentro para algunos de los futuros miembros de El Puente. Había también, según varios testimonios, gran fuerza aglutinadora en la figura de José Mario, quien no vaciló en publicar el trabajo de jóvenes desconocidos, homosexuales en algunos casos y/o con curiosidad por el imaginario mágico religioso afrocubano, entre otros temas.

Otras obras publicadas por las Ediciones exploraban el tema afrocubano ya no desde lo étnico-religioso, sino en su intersección con aspectos políticos, como el impacto de la Revolución en la vida de los afrocubanos. En este sentido, diversos textos apoyaban explícitamente la causa revolucionaria. La denuncia a la discriminación racial durante la etapa anterior a 1959 está presente en *Poemas en Santiago*, de Joaquín Santana, donde el sujeto lírico hace resaltar en el paisaje santiaguero a las «mujeres negras» en el poema «Calle Enramada abajo», y a los «negros tristes,/ con sus hijos hurtados a la luz».³¹ Por su parte, Silvia Barros alude en *27 pulgadas de vacío* al sufrimiento de los afrocubanos en la zafra, sorteando todo posible pintoresquismo melodramático con la dureza de versos como «[s]u padre no está en el corte,/ ni en los hornos./ No está vivo», del poema «Los negritos».³²

Las publicaciones de Ediciones El Puente fueron objeto de fustigadoras críticas de quienes adjudicaban a sus textos y autores una supuesta falta de compromiso político, a la vez que les señalaban la recurrencia a un estilo «intimista» y «trasnochado».

En *El orden presentido*, el poeta negro Manolo Granados alude a un singular proceso propiciado por la Revolución, según el cual raza y clase social convergen en una novedosa dimensión renovadora: «Bienaventurados los negros/ que reclaman su humanidad,/ los guajiros que cercenan latifundios». Ambos grupos, antes vilipendiados, se acogen al credo igualador revolucionario que por primera vez los reivindica con singular vehemencia. Muchos de los poemas recrean el doloroso estado de segregación de la Cuba prerrevolucionaria, como «Desde atrás», un homenaje al dirigente sindical y político Jesús Menéndez. En él expresa el sujeto lírico con sarcasmo: «¡Pobre del negro!/ ¿Acaso no sabe que existen tiendas por departamentos?». Pero al lamento contraponen el regocijo, pues la «agonía de negro/ tejida sobre un tambor» termina con la llegada de un orden en que el poeta va «formando [su] mundo./ ¡El nuevo mundo!». ³³

El «orden presentido» es un esperado estado de justicia social propiciado por la Revolución, el cual se hace manifiesto con una «dulce sensación de futuro adivinado». Dentro de la dislocación temporal causada por la irrupción repentina de ese añorado y adivinado futuro, el pasado es también visto desde otra óptica. El mes del triunfo revolucionario da título a un poema, «Enero»: «que siempre era triste,/ entonces fue claro,/ fue tibio como un soplo de luz/ para el invierno mío», pues llega con «aceras que no están prohibidas». La Isla, nuevo sujeto histórico que ha logrado «crecer» sin olvidar a sus muertos, protagoniza este reajuste de tiempos: «¡Oh isla!/ Isla / que te naces en dos ríos,/ que te creces en este orden presentido,/ que te surges airosa/ tomada de la mano de tus muertos». ³⁴

Sin embargo, la legitimación del patrimonio afrocubano no fue un proceso exento de escollos. Martínez Furé es un perfecto ejemplo de la paradoja racial que empezaba a tomar vida en aquellos años. En su prólogo a *Poesía yoruba* pone singular énfasis en el rescate de la cultura afrocubana, como una forma de «hallar soluciones a muchos conflictos de índole cultural». Hay un llamado de atención hacia «la actitud prejuiciosa de muchos» que «ha querido negarles facultades creativas» a los pueblos africanos que nos conformaron. ³⁵ La expresión «conflictos culturales» es aquí un eufemismo que alude a actitudes y mentalidades racistas que se resistían a ser desterradas.

Sobre el carácter de su selección, aclara que escoge «los poemas [y]orubas tradicionales por ser la cultura que mayor influencia ha tenido en Cuba, a través de la religión llamada Santería». ³⁶ Con optimismo expresa que «[y]a están lejanos los tiempos en que los criollos, desligados

de sus raíces, pretendían hallar sus antecedentes en los aborígenes cubanos». Sin embargo, reconoce que la mayoría desconoce aún el tema afrocubano, porque «[l]a esclavitud dejó toda una estela de prejuicios, haciendo que siempre se mirase hacia el África como la tierra sin historia ni valores». ³⁷

Y si bien se acepta como premisa la africanía de nuestra música, no se está del todo *consciente* de la huella que nuestros esclavos han dejado en nuestras costumbres, creencias, comidas, filosofía... y lo que es peor, el pueblo todavía ignora: la existencia de cumbres del arte universal como son los bronzes de Ifé y Benin, las tallas Senufo o los marfiles Guarega, las hazañas del Congo Musa, o aun, que hay poesía en África. ³⁸

Poesía yoruba contribuyó a desechar las recreaciones pintoresquistas del negro arraigadas en el imaginario republicano, y presentes, por ejemplo, en el teatro bufo y las estilizaciones complacientes del vanguardismo de los años 20 y 30 del siglo xx. Martínez Furé insertaba el tema racial en registros más sutiles, dentro de la búsqueda existencial de una africanidad ignorada y silenciada: «Esperando romper el fuego en esta materia, es que publico este conjunto de poemas Yorubas [sic]». ³⁹

Y se trató en efecto de un verdadero rompimiento de fuego. El impulso del etnólogo se vería desafiado por el peso de la cultura «pequeño-burguesa» —expresión que él mismo emplea— que, si bien no seguía discriminando a los afrocubanos por su raza, reaccionaba vigorosamente en contra de la ponderación plena de su cultura. Para ciertos «revolucionarios» racistas la dignificación del negro puede haber comportado el riesgo de propiciar la formación de una zona racial autónoma de confrontación, y perpetuar una epistemología religiosa que no se avenía con el materialismo revolucionario de los tiempos. ⁴⁰ El fuerte componente litúrgico de la Santería, del Palo Mayombe o de las prácticas de la secta Abakuá, por ejemplo, nada tenía en común con el ateísmo fundacional del discurso marxista, eje ideológico de la Revolución, a la vez que dichas manifestaciones religiosas creaban zonas étnico-sociales de marcada diferencia.

Quizá no se hizo lo suficiente por eliminar este enrarecido ambiente en el cual se damnificaban los procesos de afirmación plena del afrocubano, a la par que se legitimaban. Porque si resulta cierto que se aseguraban niveles inéditos de igualdad entre blancos y negros, también, al ser saboteada a ciertas instancias una exploración plena de la afrocubanidad —ya no solo en sus aspectos folklóricos, sino sobre todo religiosos— se retardaba paradójicamente la posibilidad de una total reivindicación de este grupo. Los actuales debates en torno a raza y racialización son prueba de ello. Curiosamente, la

corriente de «negritud» dentro de El Puente participaba de una actitud de compromiso revolucionario más explícita, frente a otro grupo de puentistas tal vez menos manifiestamente «comprometidos», dado el tono intimista y reflexivo de sus textos.

En su reseña de *Isla de güijes*, Rolando Rigali —poeta incluido en la *Segunda novísima de poesía cubana*— llama la atención sobre el mal manejo de lo folklórico en dicho libro, ya que este «se reduce a un mero alarde mal situado que rompe la estructura del poema», y añade: «Nos choca —para no decir nos duele— enfrentarnos a este cuaderno con tan bajo nivel».⁴¹ Críticas como esta dan fe del interés de impulsar el folklore hacia registros ajenos al pintoresquismo, así como también del espíritu crítico poco condescendiente que caracterizó a dichos poetas, en cuanto a su capacidad de articular una mirada objetiva hacia ellos mismos.

No obstante lo anterior, es dudoso que el tema racial haya sido el detonante de mayor peso en la cancelación de una editorial que portaba, desde su inicio, requisitos más que suficientes para una prematura desaparición: su carácter autónomo y la condición homosexual de muchos de sus asociados. En todo caso, habría que analizar lo racial en su intercepción con los mencionados aspectos.

Mitos y manifiestos apócrifos

Dentro de la academia norteamericana y, en general, fuera de Cuba, se han propagado hipótesis no del todo consistentes o acertadas acerca de El Puente, en especial en relación con el tema racial.

Desde inicios de los 60, líderes de los derechos civiles afroamericanos estuvieron de paso en la Isla, ya fuera como refugiados o como visitantes. Robert F. Williams encabezó en 1961 la larga lista.⁴² Esos activistas recibieron en un primer momento una calurosa acogida por parte de las autoridades cubanas. Participaron en charlas y reuniones donde expusieron sus ideas sobre el racismo. Pero debido a su radicalismo entraron pronto en conflicto con las instancias oficiales de la Isla, quienes como hemos visto, propugnaban un discurso antirracista de tintes más conciliatorios. Muchos de los activistas de Black Panthers (Panteras Negras) intentaron promover la formación de grupos de poder negro autónomo en Cuba. Algunos incluso pensaron en la opción de planear una insurrección armada en los Estados Unidos usando a Cuba como plataforma.⁴³

El caso de Stokely Carmichael y la expulsión de la Isla de otros miembros del partido demostrarían, dos años después de la cancelación de El Puente, que la agenda antirracista de las Panteras nada tenía que ver con la del gobierno cubano, lo cual llevaría muy pronto a la ruptura oficial de relaciones.⁴⁴ En tal contexto, es difícil concebir que los afrocubanos se hayan adherido a ciegas a estos discursos radicales. A fin de cuentas, aunque no todos los conflictos raciales quedaban solucionados, la

Revolución marcaba un antes y un después con respecto a gobiernos anteriores.⁴⁵

La académica norteamericana Linda S. Howe asevera en *Transgression and Conformity: Cuban Writers and Artists After the Revolution*, que un grupo de intelectuales negros de los 60

*found themselves at the cutting edge of the revolutionary moment, poised at the brink of an epoch of radical change, as the representatives of Black Power and an emerging new black aesthetic in Cuba.*⁴⁶

[se vieron abocados al vórtice del movimiento revolucionario, en el centro de una época de cambios radicales, como representantes de una nueva estética negra en Cuba.]

Considera también lo que denomina «Black Manifesto» como signo de separatividad y disidencia de algunos de los intelectuales negros cubanos en los 60.

Howe parece no advertir en su real dimensión la inmensa compatibilidad que animó las dinámicas sesentistas entre afrocubanidad y Revolución. Es apreciable que en su análisis identifique aquellos espacios de resistencia desde los cuales algunos afrocubanos se oponían a ciertas figuras (blancas) que, desde su eurocentrismo, los miraban acaso con reprobación. Pero también es necesario recordar que —como se aprecia en los propios textos poéticos publicados por El Puente— los afrocubanos tenían motivos más que plausibles para comulgar con un proyecto revolucionario que, amén de las disfuncionalidades que en la práctica demoraban el avance del proyecto antirracista, se pronunciaba por la igualdad de derechos para todos los cubanos.

Desde esta perspectiva, si bien no es cuestionable la aseveración de Howe acerca de que «un grupo de autores negros se sintieran pioneros de una nueva estética», sí lo es el sugerir que se declararon herederos de un movimiento tipo Black Power. Dicho de esta forma, pudiera pensarse que ciertos afrocubanos participaban de una agenda de subversión y de frontal enfrentamiento a la Revolución, inspirados por los ánimos radicales y separatistas de sus homólogos del Norte. Una cosa era llamar la atención sobre el silencio en torno al racismo individualizado, tal como lo había hecho Walterio Carbonell en *Crítica. Cómo surgió la cultura nacional*;⁴⁷ otra, establecer un proyecto de oposición al gobierno.

Al respecto, expresa Howe:

*The Afro-Cubans Eugenio Hernández Espinosa, Rogelio Martínez Furé, Tomás González, Alberto Pedro, and Sara Gómez extrapolated the idealism of American Black Power Movement to radicalize Cuban racial politics, perhaps misinterpreting authorities' position on black activism or simply desiring to push beyond official limits.*⁴⁸

[Los afrocubanos Eugenio Hernández Espinosa, Rogelio Martínez Furé, Tomás González, Alberto Pedro y Sara Gómez [puentistas los dos primeros], extrapolaron el idealismo del Movimiento Black Power norteamericano para afrontar con mayor radicalismo los temas raciales en la Isla, malinterpretando, quizás, la posición de las autoridades cubanas con respecto al activismo

negro o simplemente buscando tantear los límites del oficialismo]

Que los puentistas negros Manolo Granados, Eugenio Hernández y Martínez Furé hayan transitado de una postura de afirmación a una de radicalización al estilo del Black Power en el lapso de unos pocos años,⁴⁹ no queda demostrado en el análisis de Howe. Creo que se trató justamente de lo contrario. El discurso reivindicativo racial que caracterizó a estos afro cubanos no respondería a un deseo separatista, sino de integración, tal como se evidencia en la obra literaria de los puentistas. En todo caso, no era cuestión de una actitud conspirativa; cuanto más, de una reacción ante la incompreensión de aquellos que los estigmatizaban.

Para desarrollar su tesis, Howe siguió los presupuestos de Carlos Moore, exiliado e intelectual afro cubano radicado en Brasil.⁵⁰ El trabajo de Moore aporta algunas luces para el análisis de estos años; no obstante, ofrece interpretaciones inexactas con respecto a hechos puntuales de obligada verificación. Este se refiere al Manifiesto Negro preparado por los intelectuales negros a quienes les fue negada su participación en el Congreso Cultural de La Habana de 1968. No facilita, sin embargo, cita alguna del documento de marras.

Al respecto, es importante establecer ciertas precisiones relacionadas con El Puente, ya que como se ha dicho, casi todos los actores de la supuesta «conspiración» eran escritores publicados por la editorial. Según el puentista Pedro Pérez Sarduy, quien ha proveído una copia del documento (del cual fue corredactor), no se trató de un Manifiesto sino de una ponencia que iba a ser presentada en dicho congreso. En ella se examina el tema del racismo antes y después de la Revolución, llamando la atención, como lo había hecho Carbonell, acerca de la supervivencia de proyecciones racistas después de 1959. El documento en cuestión incluye citas de Fidel Castro y de Carlos Marx, y termina con un llamado a la integración en un destino común:

Esta integración por un destino común propicia la posibilidad de una cultura revolucionaria, que garantiza el más rápido y eficiente proceso desalineador, y unida a la liberación y desarrollo económico del Tercer mundo y a la progresiva fusión biológica de los grandes grupos étnicos en una sola Humanidad, favorece la tarea de creación del Hombre Nuevo [...] en la que todos los grupos hallan su común denominador [...] hasta hacer suya y convertir en maravillosa realidad cósmica la increíble profecía de Carlos Marx: «la conciencia que tiene el hombre de ser la divinidad suprema».⁵¹

Pérez Sarduy corrobora que los redactores del documento no fueron invitados al Congreso, y que entre los detractores se encontraba, como bien especifica Moore, el entonces ministro de Educación José Llanusa Gobels. Sin embargo, precisa que, «como muchos altos dirigentes, se tomaba atribuciones que ninguna ley oficial o constitución oficial les había concedido».⁵² E indica:

Es por eso que se preparó, para meses más tarde, un seminario donde nosotros presentamos la ponencia que

iríamos a presentar en el Congreso al cual no fuimos invitados y que ha sido catalogado equivocadamente como Manifiesto Negro.⁵³

Si bien Pérez Sarduy admite la arbitrariedad y el absurdo de que fueron víctimas muchos afro cubanos en aquella década, establece que el objetivo de la ponencia no era marcar diferencias con el proceso revolucionario, sino abogar por la plena reivindicación de los afro cubanos dentro de él.

Las narrativas de «separatividad», autonomía y escisión racial que Howe y Moore elaboran para caracterizar al supuestamente frustrado movimiento «Black Power» en Cuba, en mi opinión no ofrecen necesariamente la mejor óptica para entender las dinámicas de los años 60. Propongo no inferir, ni de la drástica postura del gobierno cubano ante los Black Panthers que visitaron la Isla pocos años después de la cancelación de las Ediciones, ni de la abrupta salida hacia China de Robert F. Williams, como tampoco de las domésticas tensiones raciales de esta década, que El Puente fuera cancelado porque sus integrantes eran afro cubanos con agendas ideológico-raciales contrarias a la de la Revolución. Creo que se trató de un proceso en el cual ciertos funcionarios (blancos) guiados por sus prejuicios se empeñaron en ver amenaza donde lo que predominaba era crítica constructiva. Actitud similar ensayaron en contra de todo aquel que se saliera, ya fuera por su conducta sexual, por su estética «no-comprometida», o por otras absurdas razones, de los estrechos perímetros a los que intentaban circunscribir al hombre nuevo. Los afro cubanos de El Puente, así como muchos de los homosexuales integrantes del grupo (negros o blancos), no buscaban atacar la dimensión modélica de hombre nuevo que estaba en formación, sino negociar un espacio dentro de ella.

Según Roberto Zurbano, no deben subestimarse los textos y subtextos de las dinámicas raciales entretejidos alrededor del declive de El Puente. Pero darles un protagonismo excesivo, aislándolas de otras (de género, autonomía institucional) es, a mi entender, dar pasos en falso. A este tenor, es preciso recalcar la bidimensionalidad de esas dinámicas (a diferencia del unívoco acento homofóbico de aquellos años): por un lado, prevalece un heredado racismo a nivel psicológico y sociológico, el cual busca poner sordina al esfuerzo integrador institucional. Por otro, se le daba voz y espacio a jóvenes escritores y artistas cubanos negros, dentro de la nueva epistemología.⁵⁴

Es esta polimorfa dinámica la que explica que, junto a truncados proyectos puentistas como la *Primera Novísima de Teatro* —que incluía a los dramaturgos negros Eugenio Hernández Espinosa y Gerardo Fullea León—, o la *Novísima de Poesía II*, la década fuera testigo del nacimiento de *Osain de un pie*, de Ada Garbinksi; *Isla de güijes*, de Miguel Barnet; *Poesía yoruba*, de Rogelio Martínez Furé; *Santa Camila de La Habana Vieja*, de José R. Brene; *Mamico Omi Omo*, de José Milián; *GH*, de

Georgina Herrera; *Mutismos y Amor, ciudad atribuida*, de Nancy Morejón, textos todos que dignificaron al cubano de piel negra, a un nivel hasta entonces impensado, y lo convirtieron en protagonista de su propio discurso desde un inédito espacio de autoridad. El Puente, además, acuna una categoría aún más novedosa de la literatura posrevolucionaria: el yo lírico femenino negro, en particular, gracias a la obra de Nancy Morejón y Georgina Herrera, publicadas y republicadas por la editorial.

Al abordar la clausura de las Ediciones, debemos realizar un análisis que contemple con exhaustividad y desde un justo balance todos los elementos de posible incidencia: factores ideológicos (políticas culturales *vs.* espontaneidad generacional, intimismo y reflexividad *vs.* «compromiso»); de género (homosexualismo *vs.* virilidad del modelo de hombre nuevo), y de raza (antirracismo institucional *vs.* racismo individualizado). Entre ellos sobresale la condición autónoma de la editorial, en un momento en que la integración y la estatificación de la cultura constituyen el eje de las políticas oficiales. Dentro de esta rigidez se generaron estrechas concepciones de «compromiso revolucionario» o «arte de la Revolución», que relegaron a una zona gris (como se demostraría en etapas posteriores) a todo el/lo que quedara fuera de lo institucional-estatal. Paralelo a ello, habría que analizar si no fueron las políticas culturales las que fragmentaron el campo cultural cubano de los 60, estigmatizando a El Puente como proyecto «trasnochado» y exaltando a *El Caimán Barbudo* como la publicación de la Revolución.

Notas

1. Roberto Zurbano, «El triángulo invisible del siglo xx cubano: raza, literatura y nación», *Temas* n. 46, La Habana, abril-junio de 2006, pp. 111-23.
2. Las Ediciones fueron costeadas en un inicio por José Mario Rodríguez.
3. Comenta José Mario Rodríguez: «Cuando en 1964 nacionalizan la Imprenta Arquimbau, donde se hacían los libros de las Ediciones, tuvimos que recurrir a la Editorial Nacional y a la UNEAC para seguir subsistiendo. Los libros se empezaron a imprimir bajo el patrocinio de la UNEAC, pero en las imprentas de la Editorial Nacional, y para conseguir papel teníamos que tener el visto bueno de Carpentier». Reinaldo García Ramos, «Ese deseo de permanente libertad» (conversación con José Mario e Isel Rivero), *La Habana Elegante*, otoño-invierno de 2002, disponible en www.habanaelegante.com. Véase, además, Ana María Simo, «Encuesta generacional (II). Respuesta a Jesús Díaz», *La Gaceta de Cuba*, n. 51, La Habana, 1966, p. 4.
4. Ídem.
5. Ídem.
6. Reinaldo García Ramos y Ana María Simo, Prólogo a *Novísima. Poesía Cubana I*, Ediciones El Puente, La Habana, 1962.
7. *Ibidem*, p. 10.
8. *Ibidem*, p. 13.
9. Ana María Simo, *ob. cit.*, p. 4. Énfasis de la autora.

10. Reinaldo García Ramos expresa: «Nosotros molestábamos; molestábamos por ser gay, por ser negros, por ser distintos, porque no, porque nada, porque no coincidíamos». En relación con su posición ante la Revolución, responde el poeta: «El que más o el que menos estaba metido en algo. Yo fui joven rebelde, Ana María estudió periodismo y trabajó en Prensa Latina [...] No estábamos ni remotamente aislados ni de espaldas lo que estaba pasando. Sencillamente, estábamos convencidos de que más importante que todo eso era nuestra libertad de expresión». Entrevista con la autora, Miami, mayo de 2002.

11. «El hecho de que aun los más jóvenes publiquen lo que en otros tiempos tenía que pasar por la prueba de la gaveta —lo que significa, por otra parte, que ahora ninguna vocación literaria morirá engavetada— merece ser analizado. Es magnífico e inquietante a la vez; en todo caso, se trata de un fenómeno único en América, como la revolución que lo ha hecho posible». Ambrosio Fornet, «Un experimento necesario», *En tres y dos*, Ediciones R, La Habana, 1964, pp. 63-4.

12. Jesús Díaz, «Encuesta generacional», *La Gaceta de Cuba*, n. 50, La Habana, abril-mayo de 1966, p. 9.

13. Ana María Simo, *ob. cit.*, pp. 10-1.

14. Jesús Díaz, «Encuesta generacional III. Jesús Díaz responde a Ana María Simo. El último puente», *La Gaceta de Cuba*, n. 52, La Habana, agosto-septiembre de 1966, p. 4.

15. «Nos pronunciamos», *El Caimán Barbudo*, n. 1, La Habana, 1966, p. 11. El propio Guillermo Rodríguez Rivera reconoce que «Nos pronunciamos» tenía como blanco «a la tendencia representada por las Ediciones El Puente». Véase Guillermo Rodríguez Rivera Rivera, «En torno a la joven poesía cubana», *Ensayos voluntarios*, Letras Cubanas, La Habana, 1984, p. 105.

16. *Ibidem*, p. 104.

17. *Ibidem*, pp. 105-6.

18. *Ibidem*, p. 108.

19. Luis Suardíaz, citado por Arturo Arango, «Con tantos palos que te dio la vida: poesía, censura y resistencia», *Criterios*, La Habana, mayo de 2007, pp. 1-43, disponible en www.criterios.es/pdf/arangotantospalos.pdf.

20. De 1984 es la antología *La Generación de los años 50*, preparada por Luis Suardíaz y David Chericán, con prólogo de Eduardo López Morales. Tanto el prólogo como la nota de presentación de los autores enfatizan esa condición «gallarda», aplaudida por Suardíaz en el coloquio de 1981: cada vez que es pertinente se exalta la participación de algunos de esos escritores en el Ejército Rebelde, en la lucha contra bandidos en el Escambray o en la respuesta a la invasión mercenaria por Playa Girón, así como las condecoraciones otorgadas por la Revolución. Es evidente que, para entonces, una reduccionista versión de «intelectual orgánico» dominaba el campo literario cubano, anulando la posibilidad de un canon más plural.

21. Reinaldo García Ramos, «Ese deseo de permanente libertad», *ob. cit.*

22. Roberto Zurbano, *ob. cit.*, pp. 114, 122.

23. Nancy Morejón y Pedro Pérez Sarduy (en entrevistas con la autora, entre mayo y septiembre de 2009) sostienen que sería un error adjudicarle al problema racial más peso del que tuvo en el contexto de las Ediciones, ya que, según afirman, fue el antihomosexualismo, y no necesariamente lo racial, lo que dio al traste con ellas. Aunque la homosexualidad de muchos de los integrantes de El Puente nunca fue directamente aludida, el hecho de que José Mario fuera enviado a las Unidades Militares de Ayuda a la Producción (UMAP) después de la cancelación de las Ediciones en 1965 es síntoma de la incomodidad que las preferencias sexuales de esos iconoclastas debe haber causado.

24. Walterio Carbonell, *Crítica. Cómo surgió la cultura nacional*, Ediciones Yaka, La Habana, 1961, p. 108.
25. Alejandro de la Fuente refiere que abundaron los comentarios peyorativos hacia la mencionada religiosidad de estas manifestaciones. Por ejemplo, en 1968, la revista *El Militante Comunista*, dio abrigo a la siguiente afirmación: «La Santería es una mezcla grosera de elementos mitológicos de ciertas religiones africanas [...] Se precian de supuestos conocimientos acerca de las virtudes de las plantas, el cual [sic] es más primitivo que por ejemplo, el que poseían los alquimistas medievales [...] Una religión es primitiva cuando no ha llegado ni siquiera a elaborar abstracciones. A nosotros nos revuelve el estómago, mas para una mentalidad primitiva tiene lógica». Alejandro de la Fuente, *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba. 1900-2000*, Colibri, Madrid, 2000, p. 399.
26. María Isabel Alfonso, «Dinámicas culturales de los años 60 en Cuba. El Puente y otras zonas creativas de conflicto», Tesis doctoral, Universidad de Miami, Miami, 2007, pp. 190-1.
27. Véase Alejandro de la Fuente, ob. cit., p. 383.
28. Zurbano comenta el hecho de que Cintio Vitier y Gastón Baquero se mostraron críticos acerca del regodeo antillano de Virgilio Piñera en *La isla en peso*, el cual consideran ajeno al espíritu cubano nacional. Véase Roberto Zurbano, ob. cit., p. 114.
29. Esta vocación por lo diverso se convierte, de manera tácita, en el eje de las Ediciones, como queda demostrado por la publicación de obras esencialmente diferentes. Se trataba de lo que Furé llama «unidad dentro de la diversidad», la cual es índice de uno de los aspectos constantes en las Ediciones El Puente: la pluralidad estética.
30. Reinaldo García Ramos, «Ese deseo de permanente libertad», ob. cit.
31. Joaquín Santana, «Calle Enramada abajo», *Poemas en Santiago*, Ediciones El Puente, La Habana, 1962, pp. 29, 39.
32. Silvia Barros, «Los negritos», *27 pulgadas de vacío*, Ediciones El Puente, La Habana, 1960.
33. Manolo Granados, «Vosotros sois la sal de la tierra», «Desde atrás», «Déjame que he despertado», *El orden presentido*, Ediciones El Puente, La Habana, 1962, pp. 39, 51, 35 y 36.
34. Manolo Granados, «Isla... isla», «Enero», *El orden presentido*, ob. cit., pp. 29, 23.
35. Rogelio Martínez Furé, «Prólogo» a *Poesía yoruba*, Ediciones El Puente, La Habana, 1963, p. 13. (Énfasis mío. M.I.A.)
36. *Ibidem*, p. 15.
37. *Ibidem*, p. 13.
38. *Ídem*. Énfasis del autor.
39. *Ídem*.
40. Alejandro de la Fuente, ob. cit., pp. 414 y 399.
41. Rolando Rigali, «Otra vez la poesía», *La Gaceta de Cuba*, a. 3, n. 41, La Habana, 1964, p. 23.
42. Williams llegó a Cuba huyendo del gobierno estadounidense, que lo inculpaba con falsos cargos de secuestro. Permaneció en la Isla de 1961 a 1965, desde donde condujo el programa Radio Free Dixie. En él propagaba hacia los Estados Unidos sus ideas radicales. En septiembre de 1966, envió una carta a Fidel Castro desde China, país al que se dirigió después de experimentar ciertas tensiones con oficiales del Ministerio del Interior. En la misiva, se refiere a conflictos con Osmany Cienfuegos, el comandante René Vallejo y el viceministro del Interior Manuel Piñero, quienes desatendieron y boicotearon, según Williams, su lucha por la causa afroamericana. No llega a hablar de racismo en dicha carta, pero he encontrado en el archivo Robert Williams Papers, del Schomburg Center, otras cartas suyas refiriéndose a que fue discriminado por las autoridades cubanas.
43. Alejandro de la Fuente, ob. cit., pp. 409-15.
44. Stokely Carmichael, miembro de los Black Panthers, visita Cuba en 1967 y se decepciona por la forma en que era tratado en ella el problema racial. Según Carmichael, era erróneo proponer la disolución de las clases sociales como vía para eliminar progresivamente el racismo, y obviar el componente sociocultural (Mark Sawyer, *Racial Politics in Post-Revolutionary Cuba*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 90-2). Regresa a los Estados Unidos con el criterio de que «el comunismo no es una ideología viable para los negros» (*Ibidem*, p. 92. La traducción es mía). A su visita, siguió la de Eldrige Cleaver, en 1968. Mucho más radical, además de asumir erróneamente que Fidel Castro entrenaría a revolucionarios afroamericanos en Cuba, Cleaver invitó a la formación de un capítulo de los Black Panthers en la Isla. Después de varios encontronazos, se marchó a Argelia, llevando consigo un buen repertorio de protestas contra el racismo de las autoridades cubanas, del que supuestamente fue víctima (*Ibidem*, pp. 93-5).
45. El hecho de que numerosos afrocubanos hayan adoptado el estilo de peinado «afro», incluso como forma de resistencia, no quiere decir que hayan tenido una agenda separatista radical como la de los Panteras, ni el deseo de fomentar un poder negro cubano. Véase María Isabel Alfonso, ob. cit., p. 190.
46. Linda S. Howe, *Transgression and Conformity. Cuban Writers and Artists After the Revolution*, University of Wisconsin Press, Madison, 2004, p. 80.
47. Walterio Carbonell, ob. cit.
48. Linda S. Howe, ob. cit., p. 72.
49. Los últimos textos de El Puente datan de 1965 y el supuesto Manifiesto Negro es de 1968.
50. Carlos Moore, en *Castro, the Blacks and África* se refiere a un supuesto *plot* al que denomina «Black Manifiesto», articulado en 1968 por algunos afrocubanos. Moore no menciona directamente a El Puente como grupo, pero la mayoría de los que nombra fueron autores publicados por esa editorial. Llamo la atención sobre Moore pues a partir de su texto se han elaborado variaciones con el mismo problema: la ausencia de citas y de fuentes verificables. Véase Carlos Moore, *Castro, the Blacks and Africa*, University of California, Los Angeles, 1988.
51. «Aportes culturales del negro en la América», octubre de 1968, La Habana [inédito]. Erróneamente denominado «Manifiesto negro».
52. Pudiera especularse que el documento fue alterado *a posteriori*, después que a los jóvenes suscriptores no se les invitó al evento. Si ese fuera el caso, el hecho de que accedieran a transformarlo en un texto de explícita adhesión a la Revolución, es señal de que no se veían como unos radicales frente al gobierno. Pedro Pérez Sarduy, entrevista citada.
53. *Ídem*.
54. Se fundan instituciones como el Departamento de Folklore del Teatro Nacional de Cuba —dirigido por Argeliers León, a cargo también del Instituto Nacional de Etnología y Folklore y de su revista, *Etnología y Folklore*—, y el Conjunto Folklórico Nacional, liderado por Martínez Furé, como parte de este esfuerzo por consolidar lo afrocubano dentro del nuevo imaginario.

El cuarto tiempo de la memoria

Margarita Mateo Palmer
Profesora y ensayista

Con una frase rotunda —«Giaveno no es Combray»— da inicio a sus memorias Graziella Pogolotti,* y, en efecto, la pequeña aldea de los Alpes donde transcurrieron los mejores días de su infancia no es el paraíso perdido, evocado con una visión totalizadora por Marcel Proust. La temporalidad de los recuerdos, que aúnan el pasado con el presente, y aún con las imágenes del porvenir, proyectadas por la imaginación hacia un futuro que ya participa del ahora, es un tiempo otro, diferente, donde convergen y se entremezclan muy diversas coordenadas temporales.

En una danza sin fin, cautelosa y leve, interpretada por el olvido y la memoria en las más oscuras estancias de las metáforas del corazón, se va tejiendo el sutil lienzo de los recuerdos. De ese baile acompasado y tenue, que en su constante girar va descartando, desechando, aunque también guardando en lo profundo, surge, por una parte, la posibilidad del conocimiento, la capacidad de abstracción y generalización que es una de las condiciones del saber, como parece decirnos tan vivamente Ireneo, el aindiado compadrito uruguayo, más conocido por su apellido y por el epíteto que lo inmortalizó: Funes, el memorioso. Mas también esa danza, trémula y secreta, «va modelando la zona sensible del alma», forjando el espíritu a través de lo inapresable de las emociones y los deseos, liberados del afán dominador de la conciencia, como parecen decirnos los viejos trovadores en tanta canción amorosa dedicada al tema del olvido. Así, ese diálogo fundamental va conformando la experiencia de vida, la historia personal y el discurso propio. Según la autora de *El rasguño en la piedra*:

El cuarto tiempo de la memoria está hecho de impurezas, de contaminaciones, de historia, de olvidos y compromisos, de pasiones, de falsas cronologías y relojes mal acoplados, indetenible y escurridizo. Esa es su verdad. Es un tiempo que no se recupera. Se salva porque se reconstruye y se reinventa día a día, porque se vuelve a escribir sobre la experiencia virgen de cada mañana. (p. 10)

La palabra, esa a través de la cual el ser humano se acerca a la «inalcanzable y terrible lucidez», aquella en la que residió su carta de triunfo en Giaveno cuando su depurado manejo de la lengua de Dante la hizo tan popular, le jugó una mala pasada al intentar hablar de nuevo el italiano en su primer regreso al Piamonte, pues se le había escapado, fugitiva, por un oscuro entresijo del alma. Esa incapacidad de recordar uno de los lenguajes más queridos de su niñez le revelaba que, «irrecuperable, hundido en un boquete sin fondo, el pasado subsistía tan solo como fragmentos de una memoria deshilachada» (p. 73). Fluyendo a ratos, huyendo a otros, brotando como de un «surtidor discontinuo», hacen su aparición o se desvanecen los recuerdos. Al evocarlos, el individuo constata cómo el saber más profundo del alma, actuando

* Graziella Pogolotti, *Dinosauria soy*, Editorial Unión, La Habana, 2012.

en silencio y a su libre arbitrio, ha ido desgajando el lienzo homogéneo de los días transcurridos para rescatar breves hilachas donde se anudan, sin embargo, experiencias primordiales del ser. En su incesante y misterioso trasiego con el olvido, la memoria se muestra díscola, perdidiza, desconcertante al configurar un paisaje descrito por Graziella con palabras que cito *in extenso*:

La memoria es un banco de arena formado por las aguas del mar y, a la vez, corroído por ellas, donde se depositan objetos insólitos, efímeras medusas, despojos de naufragios, botellas abandonadas por los paseantes. Emergen restos de antiguos arrecifes y se transforma la materia orgánica residual. Intangible y resistente, ese magma no permanece rígido en las casillas de un almacén. Es el acompañamiento viviente del devenir de la persona. Se adormece en medio de los grandes torbellinos, sus bordes se diluyen devorados por el acicate de la inmediatez, resurge en fragmentos removidos por una asociación accidental, sufre la acción del olvido, obra de la inercia o de implacables mecanismos inhibitorios. (pp. 288-9)

Mucho se ha escrito sobre las relaciones entre realidad y ficción en las diversas variantes del denominado género autobiográfico, sobre todo a partir de la segunda mitad del pasado siglo, testigo de un inusitado interés, mantenido hasta hoy, en las historias de vida narradas por sus propios protagonistas. La publicación *El pacto autobiográfico* de Philippe Lejeune y el intento de definir las características genéricas de un conjunto tan heterogéneo —memorias, diarios, confesiones, autobiografía— ha dado lugar a diferentes puntos de vista. Graziella, que comentó con agudeza *Aquellos tiempos... Memorias de Lola María* —lectora magnífica, le llama Nara Araújo en uno de sus estudios de género, hermana, dice, del texto descubierto por Fernando Ortiz y rescatado por Ambrosio Fornet— no es ajena a las distancias y desdoblamientos que supone el intento de recuperación del pasado. Así, se siente escindida cuando narra las vivencias de ese otro personaje que fue ella misma en su niñez, en su adolescencia, en los turbulentos años de la lucha universitaria y contra la dictadura. Incluso permanece extraña a esa voz, propia pero ya distante, que escribía en un diario el acontecer cotidiano.

Entre las diferentes anécdotas que narra Marcelo Pogolotti sobre la infancia de Graziella en otra obra memorable del género autobiográfico en Cuba, *Del barro y las voces*, hay una muy breve, resumida en apenas tres o cuatro líneas, que fija un instante significativo en la apresurada carrera de su pequeña familia, sometida a penurias económicas y constantes mudanzas. Se trata del momento en que la niña tendría que regresar otra vez a Italia. Cuenta el pintor, sin más detalles, que su hija, entonces de seis años, se despidió, besando la puerta, de la escuela donde había aprendido sus primeras letras francesas. Ignoro si ella pidió a sus padres, ante la inminencia de la partida, ser llevada hasta allí para su peculiar despedida o si el ritual del adiós a la casa de estudios se realizó sin testigos.

Tampoco sé si guarda memoria del suceso o lo recuerda solamente a través del testimonio paterno, pero lo cierto es que ese rito de pasaje —uno de los tantos que con seguridad protagonizó en una infancia signada por el viaje, de Francia a Italia en varios desplazamientos de ida y vuelta, de Europa a América en un desgarrador salto al vacío— expresa desde entonces su amor al saber: un saber que iría perfilando sus coordenadas con el paso del tiempo y sus experiencias de vida hasta concretarse en una sólida concepción de la cultura, de amplio espectro, que la entronca con los valores esenciales de todo ser humano y con su capacidad de resistencia. Afincándose en una lengua no materna, pues nunca la tuvo —la madre le cantaba en ruso, el padre en español, hablaban entre ellos en francés, la tía Marga lo hacía en italiano—, sino asumida como propia luego de un prolongado e inquietante mutismo, fue incorporando los valores de la isla bullanguera en la que había recalado, hasta hacer suyo su destino.

A su prodigiosa memoria, que más parece regalo de los dioses que don natural, suma Graziella una notable capacidad de síntesis que le permite descartar el dato inútil, la información superflua, para retener el rasgo revelador. Al mismo tiempo, su escritura transita por diferentes y peculiares registros estilísticos. Las ideas se van desplegando en su prosa con aparente sencillez, sin sobresaltos, tan delicadamente hilvanadas que apenas se percata el lector del ejercicio de concentración y síntesis sobre el que se erigen algunas frases, dichas como de pasada, sin la menor insistencia o llamado de atención. Inflexible es su respeto a la inteligencia del que lee, a su capacidad para descubrir por sí mismo la reflexión significativa.

Esencial transparencia y honestidad sustentan esa prosa tan austera en su dramaturgia que no manipula al lector con figuras retóricas o enfáticas, sino que lo deja en libertad para transitar el texto con independencia y objetividad. Sentencioso, apegado al aforismo como expresión resumida del saber y de la experiencia humana, su lenguaje cobra inusitada fuerza cuando el sentido queda potenciado en una oración. Las breves máximas propias de su estilo ensayístico conducen a una densidad de ideas, ajenas, sin embargo, al discurrir abstracto, morosamente especulativo. En *Dinosauria soy*, el tono más íntimo de las memorias, la fuerza de la evocación personal ponen de manifiesto una capacidad no desplegada hasta ahora: su talento para la narración —organización y desarrollo de una vasta red de tramas en torno a un argumento central, recreación de personajes, manejo del espacio y del tiempo narrativos—, a la vez que propician la apertura de su prosa, por momentos, a los registros de la poesía.

Dispersa, recogida fragmentariamente y siempre por presiones ajenas, a instancias de otros, diseminada en prólogos, catálogos, periódicos, revistas, la obra escrita de Graziella Pogolotti es valiosísima expresión de un proyecto intelectual sumamente extenso que trasciende

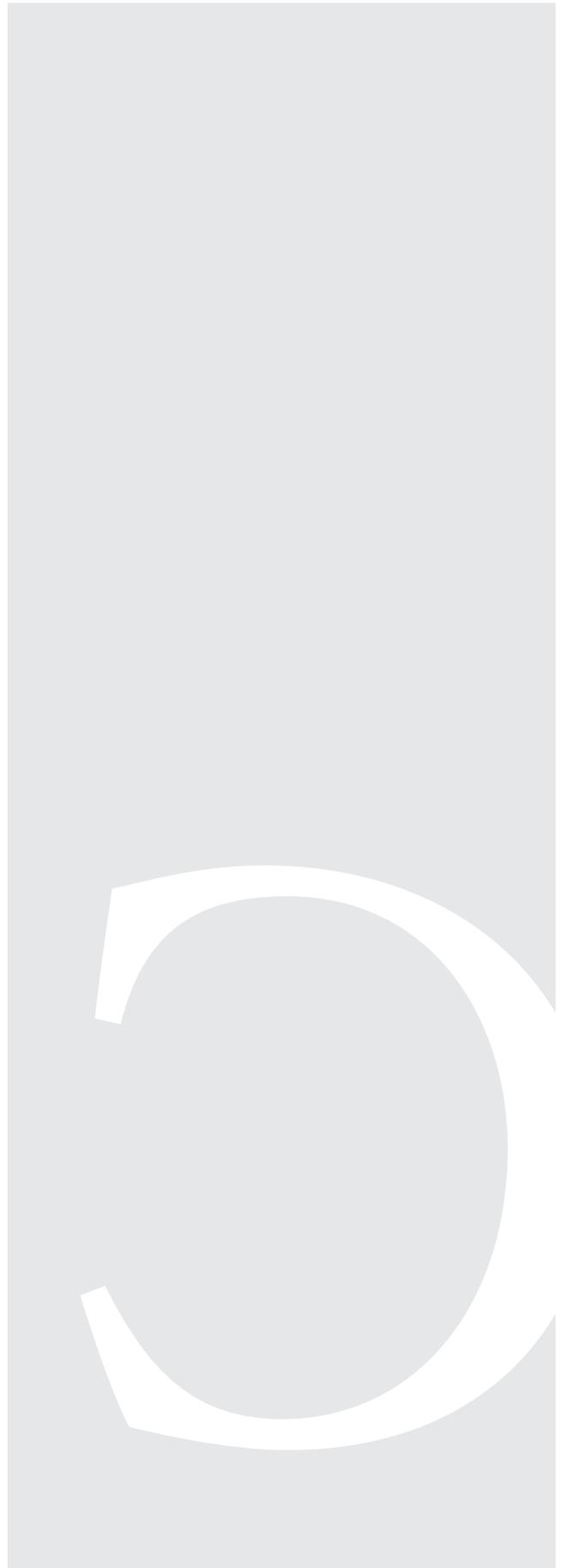
la palabra para entroncarse con la vida a través de una conducta, una ética y una clara proyección ideológica. Ave rara y solitaria en el contexto de la literatura cubana actual, su obra parece haber estado destinada a refundar un proyecto humanista, de profundas raíces martianas, sólidamente asentado en una amplia concepción de la cultura.

Conocidos solo a través de restos fósiles, emblemas de la prehistoria de la humanidad, los dinosaurios han sido los animales de mayor tamaño y más abundantes de la tierra. Especie extinta, esos «lagartos terribles» siguen despertando el asombro y la imaginación del hombre, estimulando la fantasía de escritores y artistas. En el habla popular, han pasado a ser símbolo de un pasado caducado y obsoleto.

¿A qué familia antediluviana pertenece esta dinosauria que rechaza un mundo «que se precipita hacia el desastre», «acosada por la corrupción rampante y por la lacerante pérdida de valores», por la ausencia de «verdaderos interlocutores, retirados en la concha de temores, incertidumbres, desconfianza y pequeñas ambiciones», angustiada por la palabra que «circula cual moneda de intercambio, al margen de las exigencias de la vida real», despojada de su valor? ¿Será un diplodoco jurásico de gran tamaño? ¿Un plateosaurus de largo y elegante cuello? ¿Un ovirraptor con su andar erguido? ¿O se trata acaso del dinosaurio de Augusto Monterroso?

Dinosauria pensante, responde ella misma. Una dinosauria movida por una curiosidad insaciable, no atenuada con el paso de los años; ansiosa por descifrar la realidad social cambiante de su época; en diálogo constante con la historia y los proyectos de futuro; con un particular modo de entender el saber que adquiere para ella su verdadero sentido como obra de servicio, vinculada a un magisterio que trasciende el estrecho marco de las aulas o de la academia para entroncarse con la vida cotidiana y las necesidades espirituales de una época. Dinosauria pensante, en fin, especie amenazada por los cambios climáticos y no, que debe saber preservarse.

©TEMAS, 2012



Ramón Yendía: viaje al fondo de su noche

Sergio Chaple

Investigador y asesor.
Instituto de Literatura y Lingüística.

El año 1933 marca un punto de giro en la narrativa nacional con la aparición de tres obras que evidencian el benéfico influjo que sobre el estado de la estructura literaria epocal ejercían los nuevos modos de narrar empleados por los escritores representativos de los distintos «ismos» agrupados bajo el término «vanguardia». Tres de nuestros más importantes autores editarían —en el ámbito nacional y fuera de este— sendas novelas de distinta significación en el género, pero que guardaban entre sí numerosos puntos de tangencia que, en conjunto, denotaban los nuevos rumbos por los cuales discurriría mayoritariamente en lo adelante nuestra narrativa: ¡*Ecue-Yamba-O!*, de Alejo Carpentier, *El laberinto de sí mismo*, la primera de las novelas «gaseiformes» de Enrique Labrador Ruiz, y *El negrero*, de Lino Novás Calvo; pero fue también ese año el de la gestación de un texto del último de los autores mencionados —«La noche de Ramón Yendía»—, digno de figurar en cualquier rigurosa antología de relatos de habla hispana y que, en opinión de Lisandro Otero, es «quizás [...] el mejor cuento que se haya escrito en Cuba»,¹ juicio igualmente suscrito por Leonardo Padura, quien lo califica como «el mejor cuento “negro” [refiriéndose a la modalidad policíaca] escrito hasta hoy en nuestro país».²

Sobre la fecha de confección de este relato, sin duda el más valioso entre todos los incluíbles desde el punto de vista temático en la narrativa generada por la «Revolución del 30» —y que en novela encuentra su parigal en *El acoso*, obra con la que tiene tantos puntos de contacto—, el propio autor expresó:

Escribí este cuento, en 1933, a influjo de los acontecimientos políticos que entonces tuvieron lugar en La Habana. Aquellos hechos me impresionaron de tal manera, que abandoné todo intento de «hacer literatura», para relatar escueta y directamente una historia. A pesar de eso, o quizás por eso, «La noche de Ramón Yendía» es hasta ahora mi cuento más antologado (véase, por ejemplo, Seymour Menton, *El cuento hispanoamericano*; y Harriet de Onís, *Spanish Stories and Tales*). Algunos críticos lo han encasillado todavía en el realismo mágico (al cual pertenece, sin duda, por ejemplo, «Aquella noche salieron los muertos»). Pero eso es lo de menos. Salió en *La luna nona* (Buenos Aires, 1942), libro completamente agotado desde hace años. De ahí que lo incluya en este volumen.³

A juzgar por las dos obras maestras producidas o publicadas por Novás Calvo en el año señalado, es evidente que en aquel momento había alcanzado ya una total madurez expresiva —prefigurada en su relato «El bejuco», de 1931, su primer cuento logrado— no conseguida por el propio Carpentier hasta «Viaje a la semilla», escrito una década más tarde. Además, visto desde nuestra perspectiva actual, puede afirmarse con muy escaso margen de error que con «La noche de Ramón Yendía» se produce un antes y un después en el proceso evolutivo de la cuentística nacional. A tratar de demostrar de qué medios se valió el autor para apropiarse y reflejar estéticamente en forma magistral la realidad

espejada en su obra y a destacar su significación en nuestra literatura, se encaminará este análisis.

Acercamiento a la obra novasiana

Pese a la inserción del relato en numerosas antologías y a la unánime recepción encomiástica por parte de la crítica, el número de estudios específicos sobre «La noche de Ramón Yendía» —tanto en Cuba como fuera de ella— es sorprendentemente escaso. José Antonio Portuondo y Salvador Bueno, los críticos que con mayor detenimiento se acercaron a la obra novasiana antes de 1959, solo se refirieron tangencialmente al relato, aunque haciendo énfasis en su excelente calidad. El hecho de que Novás Calvo haya adoptado una postura contraria a la Revolución y se haya radicado desde sus inicios en los Estados Unidos, motivó el posterior silenciamiento en la Isla de su producción literaria hasta fines de los años 80, si bien su obra fue comentada en las dos más importantes historias de la literatura cubana publicadas en los 60, respectivamente escritas por Raimundo Lazo y Max Henríquez Ureña.⁴ Este último, al referirse al texto estudiado lo califica de «admirable relato psicológico» y de «pequeña obra maestra». A partir del artículo «La noche de Lino Novás Calvo», de Emilio García Montiel,⁵ la producción literaria de Novás Calvo fue prácticamente descubierta por las nuevas generaciones y volvió a ser objeto de estudio por importantes narradores y críticos nuestros, entre los que se cuentan —aparte de los ya señalados Lisandro Otero y Leonardo Padura—, Graziella Pogolotti, Ambrosio Fornet, Jesús Díaz, Aymée García Bolaños, José M. Fernández Pequeño, Alberto Garrandés y en particular Cira Romero, quien en los últimos años ha estudiado de manera ejemplar la obra novasiana y nos ha legado textos de imprescindible consulta para los interesados en ella.⁶ Con todo, hasta donde conocemos, el único trabajo publicado en Cuba sobre «La noche...» es el de Grisel Jaime Álvarez y Jorge Alberto Gómez Díaz —«¿Intertextualidad en *El acoso*?»—, que si bien centra su interés en el establecimiento de las relaciones de este tipo entre *El acoso* y el relato que analizaremos, lo estudia con detenimiento y contiene valiosas reflexiones sobre él.⁷

Fuera del ámbito nacional —y particularmente en los Estados Unidos, como era presumible—, la estimación por la obra narrativa novasiana fue ganando en importancia y en la actualidad su bibliografía pasiva es extensa y pródiga. Aun así, existe una similar carencia de trabajos específicos sobre el cuento referido y en la bibliografía que hiciera Carlos Espinosa sobre el autor⁸ —la más completa que conocemos—, más allá de aproximaciones parciales a él, solo hallamos «The Pursued Hero: La noche de Ramón Yendía» —análisis que se atiende básicamente a las relaciones intertextuales del cuento de Novás Calvo con otros de Ernest Hemingway, Jorge Luis Borges y Salvador Elizondo, así como con *El acoso*, de Alejo Carpentier—, publicado por Luis Leal

en el número de *Symposium* destinado a homenajear al autor.⁹ Esto, aunque es desconcertante dada la altísima calidad del texto, refuerza la necesidad de que sus valores sean debidamente atendidos por la crítica especializada. Por esta parte, se intentará ahora saldar la deuda con el autor de «La noche...» y de tantas otras obras maestras de nuestra cuentística.

Ramón Yendía, el antihéroe y su conflicto

Conviene reparar en algo que resulta decisivo en el análisis del relato: la relación del autor con el texto. En el momento de su escritura, Novás Calvo se encontraba en España, los sucesos referidos en la narración no son el resultado de sus vivencias, sino una recreación *a posteriori* —fruto de una reflexión existencial autoral— más que sobre un episodio aislado de la Revolución del 33, gira en torno a las consecuencias de la ingente carga de absurdidad, ironía y violencia inherentes a todo proceso revolucionario sobre seres humanos «sin historia». Por tanto, al igual que sucede en *El acoso*, para una recta comprensión del sentido de la obra debemos reparar en que no estamos ante una representación estrechamente realista de los acontecimientos —por más que el hiperrealismo parezca ser una constante caracterizadora suya—, sino ante la materialización por parte del autor de una actitud generalizadora teleológicamente dirigida a la universalización de lo narrado.

El eje estructural de la obra es, por supuesto, su personaje protagonista: Ramón Yendía y el principio básico de composición —al igual que en *El acoso*— es la ironía, el contraste pleno con este matiz entre la realidad y su interpretación por parte del personaje, recurso compositivo llevado a su clímax en forma admirable a través de un muy eficaz empleo de la gradación que revela la altísima pericia técnica del autor.¹⁰

La fábula del relato es aparentemente sencilla: llevado por su miserable existencia, Ramón Yendía —un simple chofer de alquiler, carente de toda ideología política—, se deja arrastrar por la situación revolucionaria existente en su país y colabora con los opositores del régimen. Un día sus actividades son descubiertas y es sometido a torturas. Atemorizado, hallándose sin salida, es captado como confidente por un compañero de trabajo suyo, colaborador de la policía secreta de la tiranía, y delata a sus antiguos compañeros de actividades conspirativas. El día en que se produce el triunfo de las fuerzas revolucionarias, condenado por su conciencia, se siente perseguido, acosado, a punto de expiar sus delaciones. Por ello, en determinado momento, al creerse descubierto, emprende una fuga en su auto y es perseguido por sus presuntos ejecutores. Al final encuentra la muerte e, irónicamente, se descubre que nadie conocía su culpa, y que la única persona capaz de identificarlo había presenciado las torturas a las que Yendía fuera sometido y proclama la genuina condición revolucionaria de este singular

personaje que, junto con el innominado protagonista de *El acoso*, constituyen los más artísticamente logrados antihéroes de nuestra narrativa.

El conflicto básico de Ramón Yendía es, pues, creerse perseguido sin serlo; toda la acción del relato no es más que el desarrollo de este conflicto central hasta desembocar, de modo impactante, en un típico final sorpresivo.

El cuento presenta forma tripartita y cada una de sus unidades se encuentra estructurada de modo peculiar, en función de ir incrementando inexorablemente la tensión de lo narrado hasta su absurdo e irónico clímax. La acción de la primera de ellas comienza *in media res*, la mañana del día de los hechos que han de relatarse y de inmediato, mediante un hábil empleo de una acción retardada, el narrador nos va revelando los detalles del conflicto central. Este es puesto en marcha por el propio personaje, quien obnubilado por el remordimiento de su conciencia, interpreta en contra suya las acciones de sus presuntos persecutores. Así se nos irán presentando determinados motivos claves —la piqueta donde trabajaba el protagonista, la estación de policía vecina a su casa y donde concluye su vida—, siempre asociados con la angustia existencial del personaje, que presiente su trágico final en cuatro oportunidades de manera curiosamente coincidente con los cuatro días abarcados por la exposición retardada (repárese en que Yendía es torturado por segunda ocasión a los cuatro días de ser apresado por primera vez):

Estos cuatro días habían sido, cada minuto, una sentencia de muerte. La veía venir, la sentía formarse, como una nube densa, cobrar forma, salirle garfios. Ramón no podía huir, lo sabía.

En ese momento, pasó un individuo a su lado y lo miró detenidamente: era un joven, con aire de estudiante y llevaba una mano en el bolsillo del saco... Nada le daba a entender todavía que él fuese un perseguido; lo *presentía*, simplemente.

Cada nuevo día, sentía más cargado su ánimo. *Presentía* que un día u otro algo tendría que estallar.

Se sentía rodeado, copado, bloqueado... Si estaba descubierto —y él creía que lo estaba— y si «los nuevos» ganaban —y él sabía que estaban ganando—, entonces no había salida.¹¹

En típica forma de la clásica «composición de marco», la acción comienza y termina en un mismo punto y, como se aprecia, desde la perspectiva compositiva, la coherencia de esta primera unidad es absoluta.

La segunda muestra igual pericia técnica y se extiende desde que Yendía sale del lugar de partida del relato hasta el inicio de su persecución. Como en la primera, los motivos de la angustia y el presentimiento de su muerte continúan sucediéndose con suma violencia —siempre apoyándose en el empleo de la gradación como recurso compositivo—, contrastantes con el ritmo moroso y sin brújula del chofer y el desenfrenado que presidirá la tercera y última de las unidades del relato. En perfecto equilibrio se presentan los siete motivos fundamentales de la unidad, que comienza con la presentación de los tres

primeros: a) los sucesos de la Esquina de Tejas; b) Cuatro Caminos; c) el encuentro con los jóvenes revolucionarios y su almuerzo con ellos. Un cuarto, estático: d) la escala de Yendía para reparar el carro. Y concluye con otros tres de pleno dinamismo: e) el del saqueo; f) la muerte de Servando; g) el de la estación de Policía.

Todo ha quedado, pues, cuidadosamente preparado para el desenlace del relato en su tercera y última unidad, que —al igual que la primera— vuelve a utilizar la composición de marco: el inicio de la persecución, y la muerte de Ramón Yendía, traen de nuevo a primer plano el motivo recurrente de la estación de policía, con lo cual se subraya su importancia en el desenlace del cuento.

Toda la tensión que ha venido acumulándose en las unidades anteriores estalla de repente: «Por la ventanilla asomó una cara; fue como un fogonazo» (245, énfasis mío S.C.). El ritmo de la narración adquiere un carácter alucinante hasta desembocar en el irónico final, donde se recogerán varios motivos dispersos a lo largo de la obra, empleados en forma admirable para expresar su mensaje ideo-estético y, de paso, dotarlo de un tremendo impacto artístico, inexistente en la segunda versión del relato: no es hallado el revólver que hubiera podido ser un elemento agravante —los persecutores podrían pensar que él les hubiera hecho fuego—, pues «había sido robado de la bolsa de la puerta derecha delantera, posiblemente en la piqueta» (249); la única persona que hubiera podido testimoniar contra él, «era su jefe inmediato, el otro chofer y ese había sido silenciado para siempre y no dejaba ningún dato impreso, pues todo lo llevaba en la memoria» (249); los rasgos faciales que, según pensaba Yendía angustiosamente, lo harían reconocible por sus persecutores, para colmo son los mismos que permiten su identificación —como un valiente opositor al régimen tiránico— por parte del antiguo policía convertido en ordenanza. Ello hace que se torne en cáustica realidad el deseo del protagonista, con suma pericia anticipado por el narrador, de que hubiera siquiera un testigo que contara su muerte: «Ramón no quería morir, ser asesinado, sin que al menos alguien hubiera podido dar fe» (242).

Como vemos, la excelencia en la estructuración general de la acción del relato no necesita ser realizada, por lo que la atención se centrará en otros aspectos que igualmente revelan la maestría alcanzada por el autor.

Un recurso novedoso

Quizás el mayor acierto de Novás Calvo al escribir su cuento estribó en la utilización de un narrador *omnisciente*, aunque no en la forma tradicional de los escritores decimonónicos, sino mediante el estilo indirecto libre. Es posible encontrar ejemplos del empleo de este recurso en la obra de escritores cubanos anteriores a Novás Calvo, pero lo cierto es que nunca se había hecho con semejante eficacia. De ningún otro modo hubiera

podido el autor plasmar mejor desde el punto de vista estético el conflicto central de la obra, de tipo psicológico, como se ha señalado. Este recurso permite al narrador omnisciente mantener con la mayor objetividad posible las riendas del relato, mientras posibilita el acceso a la atormentada conciencia del personaje que se muestra en toda su angustiosa subjetividad, así como el consiguiente sobrecojimiento del lector, quien va adquiriendo paulatinamente noción de que asiste, desde el inicio del cuento, a la inexorable develación progresiva del irónico conflicto entre el ser y el parecer de las acciones narradas y su interpretación psicológica por parte del protagonista. En ese sentido, el estilo indirecto libre está empleado con maestría. De modo constante, hasta alcanzar ribetes de pesadilla, se repiten innúmeramente expresiones que reportan el enajenado estado mental del personaje: «presentía que un día u otro tendría que saltar», «la situación sería la misma», «no parecía haber mucho peligro», «le parecía que este era un buen sitio», «pronto le lanzarían los perros», «lo cercarían», «le parecía que tan pronto», «se preguntarían los motivos», «Todo el mundo parecía estar mirando», «se sentía rodeado», «pronto empezarían», «después vendrían», «nadie parecía esperarlo», «nadie pensaría», «le parecía que todos ocultaban», «le pareció a Ramón», «Pronto empezarían a aparecer los fantasmas de sus vendidos», que hacen imperecedero en la mente del lector el señalado agónico estado mental del personaje.

Tal angustia existencial es contrastada de modo admirable por el autor con el distanciamiento del narrador para mostrar —con la implacable objetividad de una cámara que por momentos destaca los detalles de modo cinematográfico— las más terribles manifestaciones de violencia llevadas a cabo por las masas populares, como los disturbios de la Esquina de Tejas, los saqueos frente a la casa de Yendía —en cuya descripción no deja de asomar un toque de ironía:

Pero en aquel momento vio venir un gran gentío por la calle transversal. Traían trofeos en alto, daban vivas y mueras. Los trofeos eran pedazos de cortinas, adornos de camas, retratos, un auricular de teléfono, jarrones. (242).

Y en especial los relativos al ajusticiamiento de los colaboradores de la tiranía:

Siguió andando, y algunas cuerdas más adelante, otro molote perseguía frenéticamente a un hombre solitario, que se precipitaba, furiosamente, en zig-zag, al tiempo que arrojaba puñados de billetes a sus perseguidores. Estos pasaban por encima de los billetes sin recogerlos, disparando. Ramón se detuvo, interesado, a ver el final. Por fin, el hombre, que ya venía herido, y dejaba tras sí un reguero de sangre cayó de bruces, a poca distancia del lugar donde Ramón había detenido su carro. Uno de los perseguidores, al verlo caído, se dirigió a Ramón revólver en mano, y lo conminó a que le diera una lata de gasolina. Ramón obedeció, sacándola del tanque con una goma, el otro cogió la lata y roció al caído, que todavía se retorció, al tiempo que algún otro le prendía fuego. Ramón volvió la espalda. (240)

En el momento que cruzaba frente a la piquera, salió de un portal un grupo de ocho o diez jóvenes, que se dirigieron al carrero y le hicieron parar las mulas. Seguidamente comenzaron a echar sacos al suelo, y cuando habían descargado una buena cantidad, saltaron de debajo tres hombres. Los tres se tiraron a la calle, y se precipitaron ciegamente en dirección al Prado. Uno de ellos consiguió llegar hasta el primer molote de gente, y desaparecer; otro dobló por la siguiente calle, perseguido de cerca por algunos de los jóvenes, que le disparaban a quemarropa; Ramón no tuvo tiempo de ver el fin. (243)

O la muy lograda presentación del desenlace de la cacería, con su vívido y ejemplar detalle final:

Los tres autos se pararon, pareados, en medio de la calle. Varios hombres armados se tiraron de ellos; otros, salidos de la estación, rodearon el auto de Ramón. Uno abrió la puerta delantera, y el chofer se desplomó sobre el estribo, *todavía con los pies en los pedales.* (249-50) [Énfasis mío. S.C]

El narrador novasiano no melodramatiza ni siquiera al momento de presentar los hechos más atroces. Va mostrando objetivamente la visión caótica de estos y las reacciones de los manifestantes. No hay por parte de ellos una acción políticamente coherente, sino que esta se encuentra presidida por la espontaneidad, el caos. Todo el mundo se muestra ajeno a la tragedia anímica del protagonista, por lo cual el contraste entre su drama interior y la locura colectiva —el conflicto individuo-sociedad— adquiere un dramatismo que vuelve inolvidable el relato gracias, precisamente, a la eficacísima utilización novasiana de la categoría del narrador en la obra.

Pero este acabado empleo no se limita a los logros antes expuestos, sino que de modo especial se singulariza en el novedoso uso del plano lingüístico por parte del autor. Con anterioridad a Novás Calvo, cuentistas y novelistas cubanos solían mantener una clara distinción entre el lenguaje del narrador y el de los personajes. El primero parecía estar orgulloso de dominar el idioma y de expresarse en forma castiza con la mayor corrección gramatical en el más tradicional manejo «literario» del lenguaje. Incluso un escritor sobradamente enterado de los aportes de los movimientos de la vanguardia a la narrativa como Carpentier, en una obra tan experimental e influida por estas corrientes como *¡Ecue-Yamba-O!*, se cuidaba de mantener esa distinción que, a la postre, producía efectos ridículos:

Quando la luna asomó sobre los tejados del solar, dos cuerpos se apretaban aún, tras de una puerta celeste, entre un jarro de café frío y una estampa de San Lázaro.

—¿Veldá que no vamos a volver al caserío, ssielo?

—¡Aquí e donde se gosa!

[...]

Quando un silencio cargado de efluvios de axilas pareció anunciar una levitación de objetos, una rotación de mesas, la voz de Amilana rompió la paz:

—¡Hem!mano mío! ¡Yo soy el ep'píritu del Apostolo Martí!¹²

Repárese ahora en el abismo estilístico entre los ejemplos citados y la forma de narrar introducida por Novás Calvo:

Ramón aguantó la primera. Lo pasaron a un cuarto pelado con el piso y las paredes garapiñados de cemento, le golpearon en la cara, en el estómago, en los fondillos [...] Entonces lo dejaron ir de nuevo y le echaron de diplomático a otro chofer que él conocía —un tipo resbaloso que él veía trabajando siempre de noche, boteando por los hoteles y los cabarets, o parado en las piqueras. Este comenzó la carga con vaselina; poco a poco, lo fue impresionando, con la idea de que los políticos solo trabajaban para sí, para ser ellos los mandones. (237-8)

«Botear», «molote», «placer», «carro», «enyerbar», «dar rueda», «piquera», «marchante», «reparto», «colombina», «jimaguas», «fonda», «cancanear», «fotinguero», «gallera», «golpes de todos los colores» e innumerables ejemplos más, podrían continuar aduciendo acerca de cubanismos y expresiones coloquiales que no dicen los personajes, sino un narrador en búsqueda consciente de borrar la distancia entre el discurso de estos y el suyo, y que al hacerlo rompía con las normas epocales e inauguraba un nuevo modo de relatar en la literatura cubana.

Otras categorías narrativas revelan un empeño similar por singularizar la narración para alcanzar con la mayor eficacia posible una apropiación y expresión estéticas de la realidad inéditas en la cuentística de la Isla. Tiempo y espacio se encuentran sujetos a la ya mencionada intención generalizadora del autor, por lo que resultaría erróneo exigirle una estricta sujeción a un realismo estrecho al recrear estéticamente los hechos relatados. De inicio, para un lector cubano, conocedor del contexto histórico, político y social, es evidente que la fábula se sitúa básicamente entre el 7 de agosto de 1933, día en que, al propagarse la falsa noticia de la caída de Gerardo Machado, un pueblo jubiloso se lanzó a las calles y fue tiroteado por los esbirros de la tiranía, y el 12 de agosto de ese mismo año, fecha en que esta en realidad se produjo y en la cual encuentra su muerte el protagonista del relato. Pero, al igual que en *El acoso* —también presidido por esa misma intención—, espacio y tiempo se encuentran indeterminados y, en ningún momento, los autores sitúan concretamente la acción en La Habana, ni precisan con exactitud las fechas en que ocurren los sucesos. Un lector cubano —máxime si es habanero— puede seguir perfectamente el recorrido del innominado protagonista de la novela carpenteriana y, sobre todo, de Ramón Yendía, porque Novás sí se refiere de manera concreta a calles y espacios de la capital. Sin embargo, esta exactitud realista es irrelevante para un lector extranjero, que no conoce La Habana ni los detalles históricos concretos de la tiranía machadista. Lo que ambos autores hacen es partir de la realidad cubana, recrearla en forma literaria y proyectarla hacia lo universal; de ahí que lo que supuestamente pierde la obra en realismo, lo gana en trascendencia ecuménica.

La discrepancia entre fábula y *sujet* en el cuento estudiado está dada de modo básico por la ya citada exposición retardada, que retrotrae los hechos narrados hasta la llegada del protagonista a la capital doce años antes y expone los antecedentes indispensables para poder comprender a plenitud los hechos que transcurrirán no

en una noche —como pudiera hacer creer el título del cuento—, sino en un lapso no precisado por el autor y que no alcanza a completar las veinticuatro horas del día. Así, las indicaciones temporales —aunque Novás cuida de señalarlas— son vagas y el lector no llega a saber con exactitud la hora en que muere Ramón Yendía, aspecto, por otra parte, irrelevante. De igual modo, en la presentación del espacio expuesto, es sabiamente contrastado el detalle pormenorizado de las calles y avenidas por donde transita el protagonista con la indeterminación de la ciudad donde transcurren los hechos, al tiempo que, quizás en la más lograda forma de la cuentística cubana, estos nos son presentados cinematográficamente, mediante la ya mencionada gradación rítmica que conduce desde su lento inicio hasta el vertiginoso final. Pero no solo la presentación cinética del espacio es un acierto, sino que en ella lo más significativo desde el punto de vista narrativo es su subjetivación. Esta permite al autor un muy logrado contraste dramático entre la presentación de detalles hiperrealistas y la interpretación que de ellos hace el personaje. Espacio y tiempo, pues, han sido empleados acertadamente para poner de relieve con la mayor eficacia posible el objetivo ideológico del autor.

Igualmente efectivo desde el punto de vista estético es el acabado contraste establecido por Novás Calvo en la exposición de las relaciones de Yendía con los innominados personajes representativos del estudiantado o de las masas populares —presentados sin matices psicológicos— que, de acuerdo con la intención generalizadora del autor, pasan a un primer plano. En oposición a ellos, el número de personajes individualizados de la obra es mínimo y está en función de proveer elementos coadyuvantes para caracterizar emocionalmente al personaje. Estela y los niños son empleados para destacar la penuria económica que a la postre convierte en delator al protagonista. Asimismo, Servando es plano como personaje, aunque su importancia es decisiva como motivo dinámico para convertir en traidor a Yendía y lo es, en especial por su contribución al matiz irónico que preside el relato, pues con su muerte se borran las posibilidades de conocer la condición de delator del «perseguido». Menos logrado aún es el confuso personaje de Balbina, casi prescindible, cuya mera función es servir de apoyo a la familia de Ramón.

Con Yendía entra en la cuentística de la Isla, de modo plenamente logrado, el primero de una larga y fecunda serie de personajes alienados cuya tragicidad radica en no entender en lo absoluto su relación con la sociedad en que se mueven. Yendía es un hombre inculto, de extracción muy humilde, carente de toda ideología política, arrastrado emocionalmente a la acción revolucionaria, que en cuanto siente amenazada su seguridad personal y familiar, no ve otra salida que la de pasarse al bando contrario y convertirse —no sin un terrible desgarramiento interior— en delator de sus antiguos compañeros de lucha. Tal desgarramiento está expresado de manera estupenda a través de la

caracterización del personaje. Tanto los rasgos físicos —sobre todo los faciales, que compulsivamente Yendía piensa que lo harán reconocible— como los psicológicos —inseguridad, nerviosismo, obsesividad, incapacidad de autoanálisis, debilidad, tendencia a la autojustificación, etc.— están en función de revelar su conflicto interno, el incesante remordimiento de conciencia, la angustia y el miedo —palabras hábil e implacablemente reiteradas por el narrador— con los cuales ha vivido desde el instante en que se convierte en delator hasta el clímax desatado por el derrocamiento de la dictadura. Pero este narrador, que no justifica la conducta de Yendía y que explícitamente se refiere a su condición de traidor —«Muchas veces se había preguntado en los últimos días qué habría sido de Servando, el chofer que lo había iniciado a él en la traición» (242)—, tras la aparente objetividad con la cual expone los hechos, en forma implícita, hace patente la infinita y humanísima compasión sentida por él hacia ese desamparado personaje, que no es ni bueno ni malo por completo, sino un ente representativo de esos incontables seres alienados por una sociedad a la cual el autor, sin asomo de didactismo alguno, pone inequívoca e implícitamente en el banquillo de los acusados. Ramón Yendía, es evidente, no tenía madera de héroe. Incontables son los ejemplos históricos —recreados en la literatura cubana y a escala internacional— de personajes memorables que dieron su vida por una causa justa, sin traicionarla. Novás Calvo optó por presentar al lector el reverso de la medalla —conducta también presente en todas las latitudes— en este antihéroe inolvidable del espléndido *tableau* de las caóticas, absurdas y sarcásticas situaciones producidas de manera inevitable en todo estallido revolucionario.

A modo de conclusión

El análisis anterior nos ha permitido poner de relieve algunos aspectos que singularizan tanto al autor como a su obra dentro de la corriente literaria nacional y supranacional. Ante todo, es preciso subrayar la contribución de Novás Calvo con este relato al desarrollo y transformación de la estructura literaria epocal de la cuentística cubana, aspecto donde quizás radique la esencia de su originalidad individual. «La noche de Ramón Yendía» rompió con los cánones de la tradición literaria seguidos por los principales narradores de la Isla y, al hacerlo, abrió las nuevas rutas por las cuales discurriría el cuento nacional en los distintos planos estructurales. Con él y los relatos que le seguirían, el autor no solo se aseguró un sitio de primerísima importancia en la literatura nacional, sino que se proyectaría con igual significación en el contexto de la narrativa hispanoamericana del pasado siglo. Por fortuna, hoy su obra comienza a ser revisitada por las nuevas generaciones de lectores y creadores, quienes seguramente han de aprovechar su inapreciable legado

tanto desde el punto de vista creativo como periodístico. Obra en espera aún del amanecer que la haga salir de tan larga noche en la cual todavía se encuentra parcial e injustamente sumida.

Notas

1. Lisandro Otero, «Lino Novás Calvo, recobrado», *Unión*, La Habana, julio-septiembre de 1989, p. 8.
2. Leonardo Padura, «Novás encontrado», *Letras Cubanas*, n. 10, La Habana, octubre-diciembre de 1988, pp. 263-65.
3. Lino Novás Calvo, *Maneras de contar*, Las Americas Publishing Co., Nueva York, 1970, p. 47.
4. Raimundo Lazo, *Historia de la literatura cubana*, Editora Universitaria, La Habana, 1967, pp. 197-8; Max Henríquez Ureña, *Panorama histórico de la literatura cubana*, Ediciones R, La Habana, 1967, p. 406.
5. Emilio García Montiel, «La noche de Lino Novás», *El Caimán Barbudo*, diciembre de 1987, La Habana, pp. 24-5.
6. Graziella Pogolotti, «El regreso de Lino Novás Calvo», *Periódico Cubarte* (digital), 21 de abril de 2009, disponible en <http://www.cubarte.cult.cu/periodico/print/articulo/7938.html>; Ambrosio Fornet, *En blanco y negro*, Instituto del Libro, La Habana, 1967, pp. 86-7; «Novás por correspondencia», *La Gaceta de Cuba*, abril de 1990, La Habana, pp. 2-3; Jesús Díaz, «Lino Novás Calvo visto desde su isla», *La Gaceta de Cuba*, La Habana, 1988; Aymée García Bolaños, «Los cuentos de Novás Calvo», en *Historia de la literatura cubana*, t. II, Letras Cubanas, La Habana, 2003, pp. 481-8; José M. Fernández Pequeño, «Lino Novás Calvo: del desarraigo a la paradoja», Prólogo a *8 narraciones policiales*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 1995, pp. 3-28; Alberto Garrandés, «La porfiada pervivencia de Lino Novás Calvo», *Presunciones*, Letras Cubanas, La Habana, 2005, pp. 161-9; Cira Romero, «Lino Novás Calvo: adagio de noches de arcanos y de fuegos», Prólogo a *Órbita de Lino Novás Calvo*, Ediciones Unión, La Habana, 2008, pp. 7-33; «Diecisiete cuentos de Lino Novás Calvo que quizás su autor nunca hubiera recopilado», Prólogo a *Lino Novás Calvo. Angusola y los cuchillos*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2003, pp. 5-27; *Laberinto de fuego. Epistolario de Lino Novás Calvo* (recopilación, prólogo y notas), Ediciones La Memoria, La Habana, 2008.
7. Grisel Jaime Álvarez y Jorge Alberto Gómez Díaz, «¿Intertextualidad en *El acoso?*», *Islas*, n. 113, enero-diciembre de 1996, Santa Clara, pp. 124-52.
8. Carlos Espinosa, *Bibliografía de Lino Novás Calvo*, Los Libros de las Cuatro Estaciones, Cincinnati, 2007.
9. Luis Leal, «The Pursued Hero: La noche de Ramón Yendía», *Symposium*, v. 29, n. 3, otoño de 1975, Syracuse, pp. 255-60.
10. Casi tres décadas más tarde —de modo sorprendente y lamentable—, Novás Calvo atentó en forma sustancial contra la efectividad del cuento al variar el final en la versión recogida en su tardía antología personal *Maneras de contar* (ob. cit.).
11. Lino Novás Calvo, «La noche de Ramón Yendía», en *Antología del cuento en Cuba (1902-1952)*, Dirección de Cultura del Ministerio de Educación, La Habana, 1953, pp. 236 y 238 (Enfasis mío. S.C.) En lo adelante, cuando se cite de esta edición, aparecerán solo las páginas entre paréntesis.
12. Alejo Carpentier, *¡Ecue-Yamba-O!*, Letras Cubanas, La Habana, 1977, pp. 120 y 138.

© TEMAS, 2012

La melancolía de la ruina: un espacio de redención en Walter Benjamin

Zulai Macías Osorno

Profesora. Centro Nacional de las Artes, México, DF.

Lo que se aterra en las profundidades del hombre es la oscura conciencia de que en él vive algo que, siendo muy poco ajeno al animal que provoca la repulsión, puede ser reconocido por este [...] No le es lícito negar su parentesco bestial con ella, a cuya llamada responde con repulsión: ha de enseñorarse de ella.

Walter Benjamin, *Calle de dirección única*

La ruptura de la imagen del hombre con su cosmos y de la unidad del sistema que residía en la cristiandad como la única autoridad que no podía ser cuestionada, dan la pauta a la concepción del mundo ilustrado, y traen consigo un proyecto racional derivado de las profundas transformaciones socioculturales e intelectuales, según las cuales el ser humano se mira como autor de su propia vida, creador de una identidad individual y vehículo único para el dominio de un mundo racionalizado.¹

Con tal pretensión de liberar al mundo de su concepción mitológica se impulsa el desarrollo de la ciencia y la moralidad como leyes universales. La esperanza está puesta en que tanto las artes como las ciencias controlen las fuerzas naturales, pero también en que fomenten la comprensión del mundo y del sujeto, lo que suscita progreso moral, justicia de las instituciones e incluso la felicidad de los seres humanos basada en la libertad.

Pero ¿en verdad en las modernas libertades democráticas la elección libre está en manos del individuo? Durante los siglos XIX y XX, aquella reivindicación del Estado moderno como la mayor manifestación de la razón, ya estaba plagada de contradicciones: era a la vez portador de progreso y de destrucción. El siglo XX muestra un desgarramiento interior con la evidencia del fracaso del proyecto de la Ilustración. Ello conduce a la constitución de sujetos que tratan de salvarse del naufragio de la identidad cerrada y de los valores racionales por medio de creencias totalitarias, de las que el propio Walter Benjamin, filósofo judío y alemán, fue víctima. Así, a lo largo de su obra, podemos vislumbrar la concepción de un mundo moderno irremediablemente vacío por la derrota que la voluntad ha tenido, en donde la pérdida de nociones como lenguaje puro, aura, dios, narrador, han sucumbido frente a un mundo vuelto estado de excepción y sistema.

Un nuevo concepto de soberano y soberanía

La ética protestante luterana, anunciada por Max Weber como la columna vertebral del espíritu moderno, inaugura la concepción del mundo como el lugar terrenal, eficaz por mantener cierta lejanía con respecto a las prácticas mágicas y de las tradiciones religiosas extramundanas encaminadas a obtener la gracia de Dios. De ese modo, el capitalismo, como producto de esta ética, va a rechazar que «las buenas obras pueden

cambiar milagrosamente el orden espiritual impuesto por el destino»,² lo que elimina el mérito y la expiación de la culpa a través de las obras buenas realizadas en el mundo terrenal. En la lucha entre los cuerpos de poder —entre el secular y el religioso—, el soberano afirmará su poderío sobre la divinidad desde la ley y el contrato convencional, lo que dará paso a la instauración del moderno estado-nación.

Para Benjamin es desde el siglo XVII que se construye un nuevo concepto de soberanía: al otorgarle el poder supremo al príncipe, la vida se reduce a lograr la estabilización y restaurar el orden perdido por la falta de mundo objetivo, sustancial y preexistente; a partir de entonces se inicia la tarea más importante: evitar cualquier estado de excepción, incluso a costa del dominio de los afectos.³

Entonces, el derecho se instaura para mantener un estado de cosas que justifique un derecho atemporal y unívoco, que inculca en el pueblo la máxima obediencia. Por su parte, el poder, al crear su ficción en la ley, estará negociando con Dios y la irremediable fundación del Estado sobre la violencia, lo que hace intervenir la máquina del Estado para mesurar este proceso histórico. El soberano, representante de la historia, razón por la cual ha dejado de aspirar el flujo de la salvación, tendrá que demostrar que sin la mano ejecutora de su ley no es posible la existencia de la sociedad ni, por tanto, de la vida.

Finalmente, como respuesta a esta nueva concepción material del mundo, surge la afección barroca, como un universo de reflexión en donde el discurso de la razón política sucumbe ante el nacimiento de la oscuridad, la melancolía y el engaño.

La afección barroca

Benjamin, en su obra *El origen del drama barroco alemán* (1928), rechazada como tesis doctoral, muestra al barroco como un momento de tensión, en el que la quebrantada unidad de sentido del mito cristiano obtiene «un profundo aislamiento individual, cuya vida interior debía rechazar todos los elementos sensuales y emocionales de la cultura».⁴ Con la imposición de la ortodoxia luterana, que dejó sin espacio a la redención terrenal, queda reducido al absurdo la vida del hombre; aunque clara es su fe en los designios del más allá, la razón para vivir se ha esfumado porque ya es imposible redimirse en vida. Tenemos al hombre del barroco como un vástago abandonado a su suerte, anclado en la tierra y naciendo en la historia.

Es esta temporalidad terrestre la que torna al ser humano criatura, materia, carne, *más acá*, ruina. El gran Dios reencarnado en hombre se hace de un cuerpo que lleva inscrito el absurdo de la conciencia del tiempo corriendo, ejemplificado en la sucesión del trono, que dibuja una linealidad infinita, la cual se detendrá,

únicamente, con la muerte: es el cuerpo-cadáver y su afecto del dolor, que al saberse absolutamente histórico vuelve absurdo al mundo terrenal. Así, en esta reducción de la vida interior a criatura, solo el dolor físico responde al llamado de la historia que desplaza a la eternidad del alma.

La figura del rey, como la encarnación de la desproporción de Dios consigo mismo, es la prueba de las virtudes y los vicios: la creación de dramas seculares dibuja la monarquía absoluta, ya no en su enfrentamiento con Dios y el destino ni como la actualización de un pasado inmemorial; en el barroco lo que se representa es la vida terrena, la comprensión de la actividad diplomática y la destreza de maquinación política, con ningún otro fin que el de gobernar en la vida que, sin remedio, avanza hacia la muerte.⁵

Los jeroglíficos renacentistas, que representaban en directo a la divinidad, son rebasados por la pluralidad irreducible de significados yuxtapuestos, que ya no son una representación fiel de nada. Ante este panorama la maquinaria del teatro como técnica, con sus mecanismos de engaño, así como los actores, quienes viven el simulacro que hace triunfar las apariencias al enmascararlas en gestos y pantomima, acuden como consuelo a tal estado criatural. Entonces, el teatro como asilo, como la apariencia que asume diferentes roles de la instancia salvadora, acentúa «el momento del juego en el seno del drama [permitiendo] que la trascendencia [diga] su última palabra bajo un disfraz profano de teatro dentro del teatro».⁶ Este es el *ethos* barroco, el que logra hacer vivible el mundo recién abierto, el de los actos hechos ya no desde dios sino desde sí mismo, desde el hombre carnal, desde la esperanza que «no está en el *más allá* de una transformación económica y social, en un futuro posible, sino en el *más allá* imaginario de un *hic et nunc* insostenible transfigurado por su teatralización».⁷

En el entrecruce de la naturaleza que es finita, que ha hecho imposible su imitación por el arte, y en el concepto de historia como dolor causado por este mundo desolado, aparece la melancolía reflexiva ante la caída de la naturaleza, como contemplación retrospectiva de lo que ya no volverá y que obliga a vivir bajo la sombra del pecado original. Se trata de una invasión melancólica (ajena a aquella melancolía renacentista que veía una luz en el fondo de lo oscuro), justo en el momento en que debía comenzar el progreso indefinido. Es la melancolía del hombre por la desesperanza ante la fuerza del destino al que ya no vale la pena enfrentarse.

La Ilustración y los límites de la razón

Pero ¿cómo explicar, ya propiamente en el contexto abierto por la Ilustración, la relación de la presencia de la muerte con la melancolía, venida de la derrota de la tan anhelada imposible libertad? Con el sistema kantiano y la revolución copernicana, los principios del sujeto

trascendente regirán al pensamiento que se piensa a sí mismo. Así, las estructuras subjetivas *a priori* serán la fuente que ilumine a los objetos, lo que determina lo conocido y sus límites para dar orden y sentido al mundo. Tomando como herramienta la ciencia, se buscarán certidumbres que son puestas en duda desde las preguntas metafísicas: Dios, la Libertad y el fundamento último como *cosa en sí*, todas ellas ideas incapaces de anclarse en la experiencia.

Frente a tal panorama, múltiples críticas serán vertidas. No obstante, solo me detendré en las establecidas por Walter Benjamin. Encontramos en su ensayo de 1918, «Sobre el programa de la filosofía futura», una crítica al sistema kantiano y un intento por reconsiderar la metafísica y la religión, aparentemente relegadas en este sistema. Benjamin señala esta insuficiencia en notas como la siguiente:

En la teoría del conocimiento, todo elemento metafísico es un germen de enfermedad que se revela en la exclusión del conocimiento del terreno de la experiencia, en toda su libertad y profundidad.⁸

Así, en este texto nos enfrentamos a un embate contra aquella verdad que busca la universalidad, libre de historia, de relaciones políticas, creencias religiosas y experiencias estéticas, contra aquella verdad vacía que hace del conocimiento filosófico una atemporalidad.

Sin embargo, desde la *Crítica a la razón práctica* podemos vislumbrar a un Kant que insinúa los límites de la razón, es decir, la incapacidad de esta para conocer más allá (de sí), sin caer en la ilusión y los excesos cognitivos; y para salvar esta carencia, introduce las formas y principios de la metafísica trascendente como ideas regulativas del conocimiento. Entonces, de las ideas que emanan de la razón pura al separarse del mundo fenoménico está la Libertad que se determina a sí misma. Esta, independiente de lo empírico y válida para todo ser racional, actúa de modo en que es ley universal. Como Voluntad pura y buena (según la visión cristiana occidental), actúa por el deber incondicional y siempre ajena al deseo.

Esta presuposición necesaria de la razón, que cree ser consciente de una voluntad, es la condición formal de la libertad, pero ¿qué pasa en el mundo fenoménico, en el mundo real? Para Kant, el hombre es libre únicamente para cumplir con su deber y lo irrestrictamente bueno está solo en el pensamiento. No obstante, sabemos que cada modo de vida posee su propia experiencia, y que alcanzar la felicidad tiene que ver más con el instinto que con la razón. Resultado de esta exigencia difícil de reparar, este sujeto libre se mira, una vez más, frente a un mundo vacío que es representado solo de manera conceptual, porque su fundamento metafísico es incognoscible por la razón finita, y se topa, a cada momento, con el límite de la razón.

Traspasar fronteras de lo sensible vislumbra un abismo, como una entrada al lugar límite de la existencia, al oscuro contenido de lo *a priori*, un submundo donde

la imaginación domina a la razón y que Kant no puede dejar de pensar. Roger Bartra resalta que en escritos como *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* o *Los sueños de un visionario* ya se esboza el asombro de Kant ante los visionarios, los profetas y los locos, todos ellos faltos de juicio.⁹ Desde esta posición intenta reubicar y reflexionar sobre las fronteras que deberían ser impenetrables para, finalmente, establecer los sistemas que pondrían límites al mundo de la razón propiamente humana.

El aparato crítico kantiano, ese muro fronterizo entre la sensibilidad y la nada que se asoma en el fondo de lo *a priori*, no estará completo hasta la introducción de la crítica del juicio, intento que buscará dar coherencia más allá de los límites del entendimiento. Así, se interna en lo suprasensible de la imaginación y los placeres estéticos, lo natural y el arte, ya que al haberse quedado fuera del marco de la razón, sugirieron la posibilidad del desborde. Si los fenómenos dan indicios de las cosas en sí, también pudiera haber un poder analógico de la razón que establezca la relación entre el mudo sensible (lo limitado) y la causa última (fuera de límites), un *como si*, que supone un orden que subsume al caos a las leyes generales desde conexiones sistemáticas; un *como si* que remite a un sentimiento del sujeto que no produce por sí mismo ningún concepto de objetos.¹⁰

Melancolía por la inasible libertad

Lo sublime frente a lo monstruoso natural, ligado con «las sombras de la noche, el silencio pensativo, la soledad profunda y el noble hastío»,¹¹ va más allá de lo estético. Es una categoría moral que penetra el mundo insensato y sin finalidad para dotarlo de sentido. Y tales ataduras que impiden llegar hasta donde los sentidos no ven, son las que sujetan, contienen y, paradójicamente, otorgan la libertad al individuo: una libertad que se enfrenta a lo sublime de la naturaleza y, luego, al caos irracional de la modernidad.

Entonces, de lo informe, innombrable e indeterminado, se hace un sistema que, tras de sí, deja un halo de melancolía por esa inalcanzable totalidad que absorbe al sujeto ético.

Pero ¿qué supone la representación cuando en el fondo hay nada? Estamos frente a la crisis de la noción de trascendencia, entendida tanto filosófica como religiosamente. Desde ambas perspectivas se atrae y se rechaza, conjugados casi astrológicamente, un destino inapelable en el que la libertad de elección es solo una apariencia. Y aquí, el drama de la agonía del hombre se construye ante la ausencia de un sistema total, capaz de explicar al ser humano como criatura; el deseo, ya sin capacidad de construir su objeto, no encuentra dónde instalar el desbordamiento de su *pathos*.

Benjamin, a diferencia del sistema que da por verdad un principio y olvida la vida vivida, en el prólogo a su texto sobre el drama barroco habla de

El siglo xx muestra un desgarramiento interior con la evidencia del fracaso del proyecto de la Ilustración. Ello conduce a la constitución de sujetos que tratan de salvarse del naufragio de la identidad cerrada y de los valores racionales por medio de creencias totalitarias.

las producciones materiales que siempre cuestionarán cualquier esencialismo. Para él, no se puede hablar de eticidad si hay un desconocimiento de la historia, con lo que resalta la necesidad de aprehender el contenido moral no como última palabra, sino desde su pleno contenido de la verdad, no de modo incondicional sin tomar en cuenta la filosofía de la historia y el *ethos* del que se alimenta.¹²

De este modo, vería el error de la teoría kantiana del conocimiento y, en general de la filosofía que establece sistemas del ser y la verdad concebidos ontológicamente, como parte de la vacuidad de la experiencia de la época, reducida a su mínimo significado, donde lo metafísico es excluido del terreno de la experiencia del conocimiento:

La experiencia, vista en relación con los hombres individuales psicofísicos y sus conciencias, y no más bien con una especificación sistemática del conocimiento, se convierte nuevamente, en todas sus formas, en un mero objeto del conocimiento empírico psicológico.¹³

Desde esta perspectiva, pareciera que la experiencia auténtica descansa en la conciencia cognitiva pura y bajo la condición de lo subjetivo como conciencia trascendental que mira al objeto, sin retomar lo público ni lo histórico, que va junto a la memoria.

Por el contrario, para Benjamin el pasado individual, que siempre se conjuga con el colectivo, deviene de la historia, de la política y de la tradición, no de un sujeto trascendental con esencia estructural. Así, la tradición como asunto de memoria, y decisiva en la experiencia histórica, será jugada dentro de ciertas condiciones materiales y políticas, con lo que se difumina, por tanto, aquella memoria dedicada a hacer historia como recuento de sucesos, que se concibe «no solo como testimonio de quien la plasmó sino como documento de la vida de la lengua y de sus posibilidades en un momento dado». ¹⁴ Y es que la historia siempre está comenzando, lejana a un origen mitológico que justifique todo acontecimiento como parte de cierto orden concebido como natural.

Sin embargo, pareciera que la modernidad hubiese perdido su relación con la historia, al mostrar un tiempo petrificado y la muerte como la novedad. Entonces, si Weber veía la extinción del mito y la magia en el capitalismo, Benjamin lo mira como el mito que se asegura a sí mismo y se presenta como lo inamovible. Y es desde aquí que la obra de Benjamin abre una crítica a esta época que niega lo histórico de su condición material, para iniciar su propia lucha contra las injusticias producidas por esta inamovilidad.

Pese a los esfuerzos de la modernidad por fortalecer la democracia desde la aparente conquista de la repartición

del poder, la melancolía sigue siendo desproporción del deseo y el poder, y el sujeto continúa situado en el abismo y abandonado al vacío de la incertidumbre. En este contexto, vemos que si el sujeto de la melancolía del siglo xvii era el rey, esta vez le toca al *flâneur* encarnar este afecto: si el cuerpo del rey dolía por descubrirse finito, ahora este cuerpo vive rodeado de mercancías tan sustituibles que pasan de moda para ser olvidadas; conforman un mundo volátil y de miradas de primera y última vista. Entonces, encontramos un mundo vacilante:

el de la confianza en una cultura que enseña a vivir el progreso como una anulación del tiempo, a fundar el territorio en una eliminación del espacio, a emplear la técnica como una aniquilación del azar; que pone a la naturaleza-para-el-hombre en calidad de sustituto de lo Otro, lo extra-humano: que practica la afirmación como destrucción de lo negado.¹⁵

La respuesta a la producción masiva de mercancías con culto a la novedad y, al mismo tiempo, generadora de tedio por la repetición de lo mismo, potencia subjetividades solipsistas, solitarias presencias conducidas, ya no por el deseo de generar obras con un valor para la gracia, sino para obtener mercancías que no son más que apariencias, fantasmagorías como restos fugaces de historias ya olvidadas. Las pinturas metafísicas de Giorgio de Chirico ponen en imágenes esta vida petrificada, tan muerta como la de los pueblos fantasmas, en donde el lenguaje lucha por redimirse dentro de la multitud de fragmentos y datos acumulados que avasallan a la modernidad, ya sin brindar ningún tipo de identificación ni de sentido.

En este espacio tenemos la aparición del *flâneur*, sediento de novedad y saciado en la multitud: «Nace en el laberinto urbano y crece como incansable paseante que se hunde en el orden moderno con un comportamiento errático, contingente y azaroso». ¹⁶ Cobijado por la soledad de la gran metrópoli, móvil soledad sin norte, vagabundea con curiosidad aleatoria porque ignora su destino, estimulado por la duda, melancólicamente presente que anda por la calle que tiene dirección única.

Esta experiencia moderna, llena de instantes de encanto, de miradas de última vista, lleva consigo una serie de *shocks* esterilizados por la conciencia y su control de estímulos. Benjamin observa con Marcel Proust la incapacidad de acoger recuerdos e incorporar la memoria a la experiencia, lo que hace recurrir, entonces, a la memoria involuntaria, mero producto del azar, que evoca desde lo sensible, ya sin ninguna intervención de la elección libre.¹⁷

Y así, la experiencia se ha vuelto hostil y enceguedora, alimentada de una memoria privada, aislada y como

contenedor de puros datos acumulados. Y su tiempo fugaz engendra al *spleen* (como contenedor que hace referencia a la teoría humoral que ubica a la locura en las partes digestivas, en el bajo vientre, en el bazo), un sujeto con nulo interés y receptividad, que expone la experiencia cruda, sin aura, en su desnudez: «El melancólico ve a la tierra caída en el desnudo estado de naturaleza. Ningún aliento de prehistoria le circunda, ningún aura».¹⁸

He aquí, una vez más, el problema del azar y de la libertad:

Hay una sombra de un laberinto, una sombra de un espacio, y, por supuesto, una sombra de la libertad. Irremediamente, la vanidad del hombre es su sentimiento de ser libre. La vida se le escurre como agua cuando quiere atraparla, porque, he aquí la paradoja, las cosas ya no son lo que solían y ni siquiera se presentan como cosas, sino como imágenes. Donde no hay elección solo hay imperfección y desdicha, carrera hacia la nada y agujeros de pensamiento.¹⁹

En el poeta, quien de las calles abandonadas recoge «la multitud espiritual de las palabras, de los fragmentos, de los comienzos de versos»;²⁰ en el bohemio; el trapero; el *flâneur*; el dandi; la prostituta, encontramos ese cuerpo lleno de novedad, un cuerpo vuelto mercancía el cual, a la vez, revaloriza el desecho, le imprime un nuevo uso ajeno al productivo, que recuerda la intención alegórica que disuelve la «apariencia de naturalidad [...] bajo la mirada del autor de la alegoría».²¹ Es así como «el *spleen* del capitalismo pervierte al viejo alegorista que asignaba significados a las cosas y lo trasmuta en un personaje que ahora les asigna valor mercantil».²² Las personificaciones alegóricas barrocas ya no dan cuerpo a la idea de la irremediable finitud, sino se prolongan a la mercancía.

Una vez más tenemos la catástrofe que pone signos y emblemas que descifrar, conectados con zonas de tensión, los cuales abren un abismo entre la imagen y su significado. El proyecto naciente de progreso y felicidad humana está en jaque, los ecos kantianos no dejan de emerger y tras ellos, este mundo que se sabe irreparablemente vacío.

La fuerza de la melancolía

Para Benjamin, en este espacio abismal se mueve la huella de una tradición escritural perdida, dibujada desde su texto de 1916, «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos», pero que también retoma en su ensayo sobre el drama barroco, donde mira las palabras como poseedoras de un significado abiertamente profano, que se desintegra junto a su aspecto simbólico que reclama su derecho denominativo.²³

En el primero de estos ensayos habla del lenguaje puro y total, lejano a su uso instrumental, hasta el momento en que Adán nombra, al emparejar tres ritmos en un mismo momento: ser, crear y nombrar. Entonces, el hombre enmudece las cosas y la correspondencia mundo y lenguaje queda disuelta.²⁴ Así, con la caída del lenguaje

total, aparece el signo lingüístico y la dicotomía entre las cosas y las palabras.

La inmediatez o la magia del leguaje adámico, definidos como traducción del lenguaje del mundo de la naturaleza o de las cosas que se inscribe en el lenguaje del hombre, terminan perdiéndose cuando el lenguaje es expulsado del paraíso; al mismo tiempo, en su caída el lenguaje se impregna de un carácter instrumental y comunicativo.²⁵

La narración que «no pretende, como la información, comunicar el puro en sí de lo acaecido, sino que lo encarna en la vida del relator, para proporcionar a quienes escuchan lo acaecido como experiencia»;²⁶ queda remplazada por la información fragmentaria, propia de las vivencias pasajeras.

En este punto vemos a un Benjamin irremediamente dolido por la pérdida del lenguaje, de la narración, del aura, que señala el olvido como la enfermedad de la tradición. En su ensayo sobre Kafka (1938) está claro que la tradición en decadencia ha perdido la verdad y solo presenta rumores de lo que alguna vez fue:

Por eso Kafka no habla de sabiduría. Solo le quedan los productos de su ruina. Y estos son dos: el rumor de las cosas verdaderas [...]; el otro producto de esta diástasis es la locura, que si ha malgastado por completo el valor propio de la sabiduría, ha conservado el cambio, el garbo y la tranquilidad que por todos lados se le escapa al rumor.²⁷

El luto, como el sentimiento que reanima el mundo vacío porque esconde el melancólico tras una máscara, hace que se pueda contemplar el mundo.²⁸ Así, este luto por la caída humana, que vivimos desde que Dios se convirtió en rey terrestre, finito e inmerso en el vaciamiento temporal, se coloca como la última categoría revolucionaria, la de redención, en donde el melancólico, ubicado entre el sueño y el despertar, entre la ilusión y la crítica, aparece como visionario. El melancólico, que vive bajo el signo de Saturno, «confiere al alma de un lado inercia e insensibilidad, y de otro la fuerza de la contemplación y la inteligencia»;²⁹ lo que le da voz a la promesa de redención de los desesperanzados, ya que abre un espacio de resistencia y de sustracción de la historia.

Benjamin habla de la fuerza melancólica no como aquella melancolía de los intelectuales de izquierda, a quienes se dirige en *El autor como productor* (1934). Más bien, apunta a la forma que habla de una fuerza mesiánica olvidada y dentro de nosotros, entendida como la alegoría del pesimismo histórico:

Toda la sabiduría del melancólico, que es esclava de la profundidad, se adquiere mediante la inmersión en la vida de las cosas criaturales, sin que nada le deba a la voz de la revelación. Todo lo saturnino se remite a las profundidades de la tierra, donde se reconoce la naturaleza del antiguo dios de la cosechas.³⁰

Es el *Angelus Novus* como «un ángel capaz de decodificar los fragmentos caóticos de la historia reciente»;³¹ de retomar las ruinas como emblemas del pasado, de descifrar y reconstruir una historia política:

«Y si el presente tiene una posibilidad latente, que viene de un pasado que no pudo ser, entonces podemos imaginar un futuro que no sea proyección dado, sino del presente posible».³²

La ruina y el despertar histórico

El ángel de la historia mira la catástrofe y no lo hace con esa pereza del corazón que se deja llevar por el tedio vital, sino que la mira con un poder alegórico y contemplativo, con múltiples movimientos y cambios de perspectiva, que libra la imagen como la rigidez de una metáfora existencial. Así, se «empecina en la posición de un viraje y con ello mantiene abierta la mirada también para nosotros durante algunos momentos»,³³ lo que posibilita la mirada de lo que en el devenir se desvanece.

Desde tal perspectiva, se advierte que, si bien a los objetos, al perder su significado inicial, se les puede atribuir cualquier valor derivado de las leyes del mercado, también pueden adquirir valor fuera de la lógica mercantilista, detenerse en la ruina, en lo caído en el curso de la historia y despertar una lucha silenciosa contra los poderosos:

El problema es con los perdedores. Estos, al perder, quedaron fuera del desarrollo histórico. Su pasado se ha convertido en algo inerte, casi natural [...] Benjamin saca el pasado frustrado de ese sopor al descubrir vida en esas muertes. Los proyectos frustrados de los que quedaron aplastados por la historia están vivos en su fracaso como posibilidad o con exigencia de justicia.³⁴

Es por ello que desde las ruinas y la decadencia podremos entender y leer la historia, porque desde estos objetos alegóricos, que desde la caída del lenguaje han perdido la correspondencia directa significado-significante, se muestra lo que en el pasado significó algo, como lo último valioso de su especie, como los desechos producidos por las sociedades que, a la vez, han servido para erigir el progreso.

En su texto de 1934, Benjamin enfatiza el acercamiento de Kafka a los seres marginales y diminutos, al valor de los gestos mínimos, a la belleza de la suciedad, de la desterritorialización que termina en la muerte, al desvanecimiento literario para escapar de las estructuras del poder y al enfrentamiento con la ley. En las criaturas kafkianas vemos la brevedad de la vida, lo que recuerda que el cuerpo del rey ha sido destinado a la putrefacción, que encarna el dolor y mira su cuerpo como extraño, escurridizo, convertido en amo; así, «dado que nuestros cuerpos, el propio cuerpo, son la otredad olvidada, se entiende que Kafka llamara el animal a lo que surgía de su interior».³⁵

El devenir animal kafkiano no es visto como degradación, sino como renuncia a la sabiduría humana; «en el mundo de Kafka, la belleza solo surge de los rincones más recónditos, por ejemplo, en el acusado»,³⁶

con lo que reubica la belleza de la desesperanza. Entonces esa extrañeza, distorsión y olvido del cuerpo, esta vez no apunta al cadáver sino a los animales más patéticos, a las cosas, a lo olvidado, pues encuentra en ellos la posibilidad de redención. Lo olvidado da origen a diferentes engendros, y es el jorobadito la imagen primordial de la desfiguración y de la criatura.

El transcurrir histórico que hace del cuerpo humano una ruina, mira al progreso como desintegración y nunca como tiempo completo ni supremo. No es así en el teatro barroco y en los lugares abandonados, ambos como lugares del despertar histórico por sustraerse del dispositivo ideológico al perder su valor de uso; son umbrales, campos de tensión y lugares de las alegorías, que nada tienen de totalidad. De hecho, son fronteras que dicen y que remiten a un más allá: son lugares políticos, que impactan y tienen sentido en el espacio público, y dejan la gran historia suspendida: «lo que le fascina de trapero es que salve los desechos, pero no para reciclarlos y volver otra vez a la fatalidad del consumo, sino para despertarlos a una nueva vida».³⁷

Entonces, encontramos figuras alegóricas como «el proceso que extrae un significado de lo petrificado y lo insignificante»,³⁸ emparentadas a la figura melancólica que contempla lo fragmentario que sigue la trayectoria entre la demolición y la construcción. No son grandes conceptos, son más bien figuras caracterizadas por su debilidad, pero capaces de conocer lo que los demás no pueden; son «una mirada que conmueve las seguridades establecidas que sirven de fundamento para la vida común, incluso en democracia».³⁹ Y esta es la sintomatología del soberano; del *flâneur*, del pepenador, del vagabundo, del poeta; del niño que, atraído por los desechos, crea su mundo dentro del gran mundo; del meditador que se rompe la cabeza por una misma cosa, camina en torno a una idea abstracta, se aísla como el filósofo, como el propio Benjamin; de la prostituta que abre espacio en su cotidiana en el campo urbano; del coleccionista; del solitario; del que espera; del que deambula; del hijo subyugado al poder del padre; del recolector; de la ruina; del jorobadito; de los restos; de los seres despreciables y humillados. Son zonas vacías desde donde se releen significados, porque «la redención no es un premio en la existencia humana sino el último recurso del ser humano».⁴⁰

A manera de conclusión

La alegoría, como la inauguración de una forma de pensar en fragmentos concretos que se van conectando y refieren a la totalidad, nada tiene que ver con lo total absoluto del símbolo. En el símbolo hay una ligazón entre forma y contenido, como ideal de eternidad, teleología y completud. De forma diferente, la alegoría plantea una rehabilitación temporal, histórica que nace y renace cargada de múltiples significados sin identidad

La fugacidad de la existencia, el paso del tiempo que llega a ser ruina, la esterilidad del poder y el engaño de los placeres es la banalidad de los vencedores; es la advertencia del fascismo y de la riqueza mundana. Así, el ahora de la cognoscibilidad de Benjamin propone mirar esos instantes por donde puede asomarse el Mesías, como la realización del tiempo de Dios en el presente, como la llegada de la revolución.

esencial; hemos visto que los objetos mundanos y cotidianos serán el punto de partida, y esta ruina, que de golpe ayuda a comprender la realidad porque nos dice del pasado, será la que redima a los vencidos siempre olvidados.

La alegoría, como el otro discurso, como lo no visible que hay que descifrar y brindarle un significado es «un campo en la escritura, en el que [...] se podría ver una huella mnemónica del sistema lingüístico, ternario y del espacio abierto entre imagen (o texto) y significado».⁴¹ Por ello, para Benjamin, el traductor es la máxima expresión de quien podrá redimir el lenguaje, ya que al juntar todas las ruinas de las lenguas, llegará a la totalidad; considera que la traducción tiene una orientación hacia una fase final, hacia un lenguaje superior y puro, donde se reconcilian y perfeccionan todas las lenguas.⁴² Tarea similar tiene el poeta, que ha dejado que su aureola se pierda al descender a la carroña, desde donde escribe y mira la posibilidad de mediar y redimir la pluralidad lingüística.

En la modernidad y en el barroco tenemos un mundo de emblemas y ruinas para descifrar. Sin embargo, en la primera se lleva a cabo una lucha que rebasa la idea como esencialidad autónoma e intangible y la melancolía como dolor sin redención.

Esta lucha la vemos en Charles Baudelaire, pero también con Proust y su mirada cómica y crítica a la vez, que dirige a las clases más bajas, a su lenguaje y comportamiento adúltero hacia los amos; aquí la conciencia de este reírse del mundo tergiversado hace ver el estado de excepción como lo que ya es lo normal y, por tanto, como lo que hoy no produce más risas.⁴³ Aquí, el sujeto no anestesiado, «el que asume conscientemente su experiencia de sufrimiento y de lucha»,⁴⁴ rompe con las ideas para plantear un posicionamiento ante la sociedad, más como operador que como informante, retomando el lenguaje, siempre ligado con la política, como el encuentro de multiplicidades, que no necesariamente conduce a la violencia.⁴⁵

Esta emergencia —no de la dimensión temporal en sucesión al futuro, sino de una escenográfica que resulta de las condiciones materiales—, implica hacer una lectura entre los elementos como constelaciones, más cercanas al montaje que a la narración. Si la escena se presentaba como el gran espejo en el barroco, los pasajes son el escenario del hombre moderno; son umbrales, lugares de transición, fronteras que generan vacíos donde un nuevo significado podría asomarse.

La fugacidad de la existencia, el paso del tiempo que llega a ser ruina, la esterilidad del poder y el engaño de los placeres es la banalidad de los vencedores; es la advertencia del fascismo y de la riqueza mundana.⁴⁶ Así, el ahora de la cognoscibilidad de Benjamin propone mirar esos instantes por donde puede asomarse el Mesías, como la realización del tiempo de Dios en el presente, como la llegada de la revolución.

Notas

1. Véase Josetxo Beriain, «Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones», *Acta Sociológica*, n. 35, México, DF, mayo-agosto de 2002, p. 80.
2. Roger Bartra, *El duelo de los ángeles*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 2005, p. 36.
3. Véase Walter Benjamin, «El origen del drama barroco alemán», *Obras*, v. 1, ABADA Editores, Madrid, 2006, p. 268.
4. Véase Roger Bartra, ob. cit., p. 84.
5. Véase Walter Benjamin, ob. cit., p. 263.
6. *Ibidem*, p. 287.
7. Bolívar Echeverría, «Prólogo», *La modernidad de lo barroco*, Era, México, DF, 1998.
8. Walter Benjamin, «Sobre el programa de la filosofía futura», *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1970, p. 19.
9. Véase Roger Bartra, ob. cit., p. 54.
10. Véase Immanuel Kant, *Primera introducción a la Crítica del Juicio*, Visor, Madrid, 1987, p. 38.
11. Roger Bartra, ob. cit., p. 33.
12. Véase Walter Benjamin, «El origen...», ob. cit., p. 313.
13. Walter Benjamin, «Sobre el programa...», ob. cit., p. 11.
14. Walter Benjamin, «El origen...», ob. cit., p. 248.
15. Bolívar Echeverría, ob. cit.
16. Roger Bartra, ob. cit., p. 131.
17. Véase Walter Benjamin, «Sobre algunos temas en Baudelaire», *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, México, DF, 2001, p. 9.
18. *Ibidem*, p. 34.
19. Marcelo Jurisich, «Donde termina el sueño. Drama barroco y melancolía», *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, Madrid, 2001, disponible en www.ucm.es/info/especulo/numero17/dramabar.html. (Consultado el 3 de enero de 2008).
20. Walter Benjamin, «Sobre algunos temas...», ob. cit., p. 15.

21. Sigrid Weigel, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*, Paidós, Buenos Aires, 1999, p. 180.
22. Roger Bartra, ob. cit., p. 151.
23. Véase Walter Benjamin, «El origen...», ob. cit., p. 232.
24. Walter Benjamin, «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos», *Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1998, p. 63.
25. Sigrid Weigel, ob. cit., p. 82.
26. Walter Benjamin, «Sobre algunos temas...», ob. cit., p. 10.
27. Walter Benjamin, «Dos iluminaciones sobre Kafka», *Iluminaciones I*, Taurus, Madrid, 1971, p. 207.
28. Véase Roger Bartra, ob. cit., p. 138.
29. Walter Benjamin, «El origen...», ob. cit., p. 263.
30. *Ibidem*, p. 366.
31. Roger Bartra, ob. cit., p. 126.
32. Reyes Mate, *Medianoche en la historia*, Trotta, Madrid, 2006, p. 22.
33. Sigrid Weigel, ob. cit., p. 113.
34. Reyes Mate, ob. cit., p. 21.
35. Walter Benjamin, «Franz Kafka», *Iluminaciones IV*, ed. cit., p. 155.
36. *Ibidem*, p. 139.
37. Reyes Mate, ob. cit., p. 33.
38. Susan Sontag, *Bajo el signo de Saturno*, Lasser, México, DF, 1981.
39. Reyes Mate, ob. cit., p. 21.
40. Walter Benjamin, «Franz Kafka», ob. cit., p. 148.
41. Sigrid Weigel, ob. cit., p. 176.
42. Véase Walter Benjamin, «Sobre el lenguaje...», *Iluminaciones IV*, ed. cit., p. 127.
43. Véase Walter Benjamin, «Una imagen de Proust», *Iluminaciones I*, ed. cit., p. 50.
44. Reyes Mate, ob. cit., p. 29.
45. Véase Walter Benjamin, *El autor como productor*, Itaca, México, DF, 2004, p. 53.
46. Véase Roger Bartra, ob. cit., p. 156.

© **TEMAS**, 2012



La transición socialista desde la perspectiva del Che

Ángeles Diez Rodríguez

Profesora. Universidad Complutense de Madrid (UCM).

El rescate de Ernesto Che Guevara es una necesidad imperiosa no solo para Cuba que se encuentra de nuevo en una encrucijada al tratar de aclarar la relación entre la política y la economía. También se presenta como una urgencia para los países periféricos, desde América Latina hasta Oriente próximo, pasando por España, en los que el capitalismo está encontrando importantes resistencias en la movilización social y en donde cada vez resulta más palmaria la imposibilidad del capitalismo si es que se pretende resolver las necesidades sociales y garantizar una vida digna para la humanidad.

Años de dominación asentada en la naturalización de la economía y la cancelación de lo político parecen estar resquebrajándose en los países capitalistas. El modelo no funciona para los pobres ni para la naturaleza, de modo que Cuba, al debatir sobre la «actualización» de su economía, tiene un doble reto hacia el interior pero también hacia el exterior. La recuperación del pensamiento y la práctica política del Che es una de las batallas más importantes y seguramente más fructíferas en el momento actual.

Toda la obra de Fernando Martínez Heredia se inspira, de una u otra forma, en el pensamiento y en la práctica política del Che, y en la situación actual que atraviesa la Isla no existe —creo— ningún autor cuya obra intelectual y compromiso sea más útil para pensar el futuro de la Revolución cubana. En la introducción a la edición de 2010 de *Las ideas y la batalla del Che*,* el autor dice: «Mi propósito es llamar la atención sobre el provecho que puede sacarse al pensamiento del Che para encarar la situación, los caminos y el futuro de Cuba». También Néstor Kohan, en un reciente artículo, actualiza la propuesta económica del Che para abordar el análisis de la situación actual de Cuba, y afirma que es necesario rescatar en el país el «debate olvidado» que enfrentó al Che con posiciones que defendían un «socialismo mercantil» y apelaban al «uso inteligente de la ley del valor».¹

Cuando, históricamente, el capitalismo ha entrado en crisis, ha necesitado aumentar las tasas de explotación y expolio —en las metrópolis, desposeyendo a la clase trabajadora; y en las colonias, actualizando las formas de colonización—, y, en paralelo, ha aumentado la guerra cultural. Desde la caída del socialismo en los países del Este, las arremetidas contra el socialismo, lejos de disminuir, se han acrecentado en la literatura, los filmes, las noticias tendenciosas, todo lo que pudiera contribuir a desprestigiar y eliminar cualquiera de sus logros. La historia es una de las armas más potentes contra el capitalismo, por eso, ante la imposibilidad de arrancarla de cuajo ha sido habitual el vaciamiento de las experiencias revolucionarias, su conversión en fetiches huecos, sin sustancia. La reproducción del

* Fernando Martínez Heredia, *Las ideas y la batalla del Che*, Editorial de Ciencias Sociales-Ruth Casa Editorial, La Habana, 2010.

capitalismo necesita de la dominación ideológica; solo puede sobrevivir si, además de los cuerpos, controla las conciencias, es decir, si tiene la hegemonía —forma de dominación conceptualizada por Antonio Gramsci—, necesita de la desconexión y la disolución de las experiencias que permitirían salir de la colonización y el subdesarrollo. Por eso, ningún revolucionario puede desprenderse de los recursos teóricos y prácticos que hicieron posible las victorias. Entre ellos, ocupa un lugar fundamental el pensamiento del Che, porque la guerra que libra Cuba sigue siendo la misma que ganó en el año 59 solo que en distintas condiciones.

Este libro de Martínez Heredia es una actualización de materiales que aparecieron en 1989 con el título *La concepción del Che* que ya entonces recogían el trabajo del autor por más de veinte años y que ahora se ven ordenados y enriquecidos. Hablar de la actualidad del Che treinta o cuarenta y cinco años después no es decir gran cosa si no se fija el eje articulador que coloca su pensamiento *en contexto* haciendo que ideas y práctica se potencien mutuamente. De ahí que Martínez Heredia emprenda una interpretación que resulta plenamente actual. Un rescate que no pretende ser una guía abstracta, ni colocar a Guevara en el cómodo papel de referente ético ya casi beatificado; se trata más bien de volver a colocarlo en el espacio impertinente en el que el propio Che se situó siempre. Pensamiento y obra que constituyeron un revulsivo para la sociedad cubana en el momento en que se iniciaba la construcción del socialismo, y que ahora actualiza Fernando para plantearse cómo hacer para seguir construyendo una sociedad justa, solidaria y revolucionaria.

En este libro, las ideas del Che aparecen como guía de la «acción organizada» que trata de movilizar todos los medios disponibles para combatir: las relaciones mercantiles, el subdesarrollo y el capitalismo mundial. Los mismos monstruos de entonces acosan nuevamente a Cuba, abocada a «revisar su modelo» y a plantearse otra vez la gran pregunta: ¿cómo se transita hacia el socialismo? En la delgada línea que separa la supervivencia y la construcción del socialismo está la clave que, desde mi punto de vista, nos propone Fernando. Los tres parámetros anteriores constituyen el núcleo alrededor del cual se construye esta obra.

Martínez Heredia habla poco de la vida del Che, de su práctica guerrillera, de sus hazañas; habla poco, en definitiva, del mito. Pero tampoco se afana en reconstruir solo un hombre de pensamiento. *Las ideas y la batalla del Che* subsana la constante fragmentación desarticulada: por un lado, el hombre de acción; por otro, el de pensamiento. El Che de Fernando es una unidad. Sus conceptos, sus reflexiones, sus propuestas teóricas fueron elaboradas a modo de instrumentos para analizar y proyectar la sociedad futura; y son desarrollados y sometidos a constantes revisiones y desarrollos según evoluciona el proyecto revolucionario. También en el ámbito del pensamiento ha sido habitual

esta compartimentación. De una parte, sus aportaciones sobre el papel de la educación, el deber social, la conciencia, la emulación, el trabajo voluntario, el hombre nuevo; de otra, la planificación, el trabajo, la ley del valor, los precios, la economía. Este descuartizamiento no ha sido sino una de las múltiples formas en las que se ha neutralizado la potencia revolucionaria del Che.

Decía Bertrand Russell que el conocimiento es una parte infinitesimal del universo, un elemento sin importancia; sin embargo, señala el epistemólogo Rolando García, para nosotros es la más importante porque

el conocimiento se ha convertido (más de lo que históricamente ha sido) en la base del poder [...] Conocer es organizar los datos de la realidad, darles un sentido, lo cual significa construir una lógica, no la lógica de los textos, sino una lógica de la acción, porque organizar es estructurar, es decir, hacer inferencias, establecer relaciones.²

No debería haber otra posibilidad que aproximarse al Che desde esta visión completa y compleja, sin distinguir entre su producción intelectual y su práctica. En la concepción filosófica del Che, Fernando expone lo que considera sus conceptos fundamentales. En ellos, la política tiene un sentido más próximo al pensamiento clásico, se trata de una filosofía práctica; y la economía no se explica por sí misma pues es sobre todo economía política. Hablar de un Che que guía la transición al socialismo es hablar de economía política; de la batalla que dio en ese campo, resistiendo parcialmente los envites del economicismo de la época. Casi parece una premonición del momento actual. El economicismo permea el presente de Cuba con una dramática diferencia, hoy apenas tiene oposición; no hay quien guíe una batalla contra el economicismo que trata de imponerse como un dogma renovado.

El Che se enfrentó al determinismo economicista desde su amplio conocimiento del marxismo y desde un posicionamiento ético profundamente revolucionario: puso al hombre en el centro (p. 71). Esto le permitió ser consecuente y contribuir a armar la revolución cubana blindando en cierto modo sus fisuras economicistas y preparándola, sin saberlo, para sortear la debacle de la caída del bloque soviético. Pero, como señala Fernando, rescatando una intervención del Che en una asamblea de obreros ejemplares: «El socialismo no es una sociedad de beneficencia, no es un régimen utópico, basado en la bondad del hombre como hombre. El socialismo es un régimen al que se llega históricamente» (p. 74). No hay pues que confundir la primacía de la conciencia y la subjetividad tan presentes en las ideas del Che con un humanismo ramplón. Siguiendo al Che afirma el autor:

La conciencia no es —no queda otro remedio que insistir— la antítesis de la economía, ni de la «materia». Para el Che la conciencia es la palanca fundamental, el arma para lograr que las fuerzas productivas y las relaciones de producción sociales dejen de ser medios para perpetuar las dominaciones. (p. 79)

La economía, la gestión y la administración han de estar al servicio de la política y no al contrario.

La categoría económica separada de la política está en la génesis de la dominación racional del sistema capitalista. Tal separación es la que permitirá, a partir del siglo XVII, la objetivación de las relaciones sociales y con la naturaleza —a través del contrato—, haciendo posible, a su vez, anteponer las relaciones de los hombres con las cosas a las de los hombres entre sí. La ideología liberal es la ideología de la neutralidad de la economía; su objetivación, la del equilibrio entre la oferta y la demanda; una ideología que, aparentemente, se desprende de consideraciones morales, se rige por «la mano invisible»; una nueva religión basada en principios teológicos.³ Tras la Segunda guerra mundial, la socialdemocracia pretendió dirigir-gestionar esa mano invisible del mercado para evitar la revolución proletaria; pero la lógica de la acumulación capitalista no tiene límites, es parte de su naturaleza.⁴ Las crisis de los gobiernos socialdemócratas europeos muestran claramente que es la lógica de la acumulación de capital quien establece las reglas del juego político. La objetivación de la economía, su desgajamiento de los principios éticos, son el inicio del fin de todo proyecto emancipador.

Como alternativa al capitalismo, en el socialismo la economía es, sobre todo, metas y objetivos, o sea, economía política. Lo demás, lo que se nos presenta como economía, no es sino técnicas concretas sacralizadas para, en el mejor de los casos, obviar el debate político; en el peor, garantizar la acumulación. Bajo la piel de la eficacia, la productividad y el crecimiento, se oculta la reproducción del capital cabalgando a lomos de explotación. Fernando referencia dos veces una cita del Che que me parece fundamental: «Impedir que se repita una y otra vez, que se arraigue en nosotros, el error de pretender construir el socialismo tomando prestadas las armas del capitalismo». Dice Fernando:

La economía de la transición socialista tiene un lugar cardinal en la concepción del Che del socialismo y del comunismo, pero no posee un lugar independiente [...] Yerran los que piensan que sustituyó el realismo de la economía por el idealismo de la conciencia: Che comprendió la máxima importancia de los hechos económicos en las sociedades y la urgencia ineludible de lograr un desarrollo económico de tipo radicalmente nuevo, socialista. Lo comprendió tanto, y vio tan bien lo que el socialismo se juega en ello, que pensó, argumentó defendió y practicó la tesis de que, para avanzar al socialismo y al comunismo, la economía debe ser gobernada conscientemente. (p. 191)

Más allá de las apariencias y de los relatos casi místicos, también la economía en un sistema capitalista es gobernada conscientemente. El nerviosismo, el pánico, la desconfianza, los ataques de los mercados son en realidad objetivaciones que emplean los grupos de poder, corporaciones y Estados que realizan distintas operaciones financieras. Esta terminología se utiliza para ocultar la toma de decisiones consciente y programada de los agentes económicos y políticos. La famosa mano invisible del liberalismo se inscribe en la construcción

del dogma económico de modo que, como dijera Pierre Bourdieu, «mientras la ley es ignorada, el resultado del *laissez faire*, cómplice de lo probable, aparece como un destino; cuando ella es conocida, este aparece como una violencia».⁵ Con sus responsables y ejecutores, añadimos.

La política moderna, en el capitalismo, pivota sobre el eje del orden, la racionalidad, el cumplimiento de las máximas económicas: crecimiento, reducción del déficit, equilibrio. El mundo, fuera de ese orden, se nos muestra como un escenario de luchas e irracionalidad; es el campo de lo ético en el que no se puede fundamentar un orden duradero. En el capitalismo, el poder oculto bajo la economía dirige la política. La economía y sus leyes inexorables son la máxima representación de ese orden moderno, ordenado, aparentemente ajeno a cualquier principio moral; es la única representación que se nos devela como incuestionable y aceptable. En estos momentos, el orden político aparece como reflejo de la economía, a su servicio. Es esta —entendida casi como destino— la que define y establece los objetivos de la política en el capitalismo. Cualquier orden político basado en principios se presenta como caótico, irracional y autoritario. De ahí que se acuse al gobierno de Venezuela o al de Bolivia de autoritarios y que esta haya sido una de las acusaciones más repetidas para el caso de Cuba, mientras que en otros países con economías abiertamente liberales y con sistemas políticos claramente autoritarios no se utilicen estos términos. La reflexión de Fernando Martínez Heredia, al hilo con las ideas económicas del Che, coloca en primer plano el necesario debate sobre economía y política en la Isla.⁶

Fue Carlos Marx quien dinamitó el constructo ideológico del liberalismo que pretende la neutralidad del intercambio capital-trabajo. Develó el carácter político del hecho económico. Sin duda el Che, ávido lector de Marx, reconoció sin dificultad la potencia revolucionaria de este develamiento. El sueño de la razón de un mundo sin política, regido por la «racionalidad económica», no es sino el sueño del fin de la historia, el Matrix que nos hace desaparecer como humanos, mientras la máquina extrae de nosotros la energía necesaria para seguir funcionando eternamente. Guevara supo ver que la economía no puede ser una ciencia que se impone ni mucho menos una técnica en manos de profesionales.

El socialismo se construye como alternativa solo en la medida en que recompone esta relación rota; se restaura la unidad política-economía y se antepone al hombre por encima de las cosas. En esta reconstrucción resulta imprescindible la «construcción de un hombre nuevo», el hombre político que hará desaparecer al hombre económico. La discusión y el debate incorporan a todo el pueblo cubano, lo que genera el consenso necesario o la legitimidad, para emprender el angosto camino lleno de dificultades, pero en el que el pueblo está implicado tanto en el tipo de medidas adoptadas como en el debate sobre sus posibles consecuencias.

En la transición socialista, individuo y sociedad tampoco son entes autónomos ni antagónicos. Así, democracia y economía, legitimidad y gestión, dibujan el eje de coordenadas de la construcción económica socialista. Decía el Che: «Con las armas melladas del capitalismo no se puede realizar el socialismo». En su última contribución al debate económico, «La planificación socialista», Fernando reconoce el cúmulo de conocimientos en que el Che basa su oposición al «tipo de socialismo que fortalece el mercado, el interés material y el auge de la ley del valor» (p. 221).

El Che entró en el debate sobre la economía política del socialismo porque, en cierto sentido, la Revolución cubana supuso un cuestionamiento a la dirección de los proyectos socialistas —una herejía, dice Fernando—, porque desde el punto de vista político (los sujetos revolucionarios) y socioeconómico (una isla subdesarrollada), ese debate era crucial para la propia viabilidad de la Revolución cubana y para la viabilidad del socialismo. También el pensamiento del Che, fuertemente armado por la práctica, suponía una herejía hasta el punto de que sus métodos fueron acusados de «voluntaristas y administrativos» al mismo tiempo.

En los apartados «Conciencia y plan en la transición socialista» y «La economía socialista debe ser dirigida conscientemente», Fernando deja claro que en el pensamiento económico del Che está la clave de la transición socialista y en la cita que reproduce de una entrevista para *L'Express* está toda la fuerza con la que luchaba por esta concepción:

El socialismo económico sin la moral comunista no me interesa. Luchamos contra la miseria, pero al mismo tiempo luchamos contra la alienación [...] Si el comunismo descuida los hechos de conciencia puede ser un método de repartición, pero deja de ser una moral revolucionaria. (p. 83)

Para el Che, el Plan —dice Martínez Heredia— es muy diferente a lo que se entendía en ese momento por Dirección centralizada y planificada de la economía (quizá también es diferente a lo que se entiende ahora por economía planificada);

es el producto de la conciencia organizada, que tiene el poder y conoce los límites de la voluntad, los datos de la realidad y las fuerzas que tiene a favor y en contra. Conciencia es también, por consiguiente, la comprensión que los individuos van alcanzando de los hechos económicos y el grado en que los dominan mediante el plan. (p. 82)

Los debates que surgieron en Cuba, en los años 60, sobre la asignación de precios, el trabajo voluntario, los estímulos morales y los económicos, han de ser reformulados ya que, aunque las propuestas del Che fueran en parte derrotadas, en estos momentos existe ya una trayectoria en relación con todos estos temas que permite una evaluación enriquecedora en la nueva coyuntura. No para hacer borrón y cuenta nueva, actitud muy propia del subdesarrollo —y a la que también

los españoles somos muy dados—, sino para que la evaluación de lo que fue nutra el futuro.

En este sentido, la crisis que vivió Cuba en los 90, a pesar de su significado en términos de sacrificios, también puede ser leída en cuanto a qué es lo que permitió la supervivencia de una sociedad sometida a un derrumbe económico de tal magnitud. Es probable que en ese análisis aparezca la potencialidad de las propuestas del Che. Fernando lo cita en lo que mejor resume su concepción sobre la relación dialéctica entre el plan y la ley del valor. Por un lado, la acción consciente en la que todo el pueblo está implicado; por otro, la dirección política de la economía:

El plan es al socialismo como la anarquía de la producción es al capitalismo [...] La dirección centralizada del plan es importante, aunque es el trabajo de todos [...] El plan tiene vigor y tiene vida en el momento en que llega a las masas [...] Es decir, el plan también, como una característica de la época socialista, junta a las personas [...] Esa es la diferencia entre el cálculo económico que puede hacerse de lo que va pasar en un país, conociendo la cifra, y lo que tiene que pasar en un país cuando se está en revolución [...] obra creadora del pueblo [...] acción de la voluntad del hombre, sobre las posibilidades o sobre la economía, para transformarla y cambiarle su ritmo. (p. 94)

Fernando afirma categóricamente que la posición del Che es inequívoca: la ley del valor en el socialismo no opera a través del plan. Acabar con la ley del valor, que convierte toda producción en mercancía, incluida la fuerza de trabajo, es requisito fundamental del camino hacia el socialismo. La complejidad de su pensamiento permite a Fernando proponer la necesidad de una reactualización de sus propuestas acompañada de una valoración del sistema que acabó por implementarse en Cuba porque, a su juicio, basándose en informaciones de compañeros del Ministerio de Industrias, el sistema implantado por el Che «era mucho más eficaz para la producción, el control, la agilidad en la gestión, la adecuada descentralización de responsabilidades —y otros aspectos— que el sistema que rigió después» (p. 119). Así, según este autor, el Sistema presupuestario de financiamiento es una herramienta valiosa que ha de ser recuperada en toda su extensión y señala que la mayor fuerza de la revolución socialista cubana reside en la participación popular en la «dirección y el control de todo el proceso»:

La dirección será centralizada, pero el plan tiene que ser obra de todos, o no será [...] El plan no es un simple diagnóstico de la economía y una previsión del comportamiento económico en los años venideros. Para eso no es necesario el pueblo. (p. 130)

Si algo ha caracterizado a la Revolución cubana hasta el momento ha sido el consenso sobre los principios de igualdad y justicia social. Estos son la férula imprescindible para guiar el Plan.

Es en otra obra de Martínez Heredia, *El ejercicio de pensar*, donde encontramos la mejor definición del pensamiento del Che, cuando dice que el pensamiento

para ser crítico ha de estar en la frontera, en el borde, entre lo constituido y lo constituyente, incapaz de acomodarse. Un pensamiento en el margen (no marginal), en los bordes. Pero, nos dice, ha de tener un horizonte, un proyecto, una brújula que señale siempre el norte. En este caso, el norte trazado por el Che abarcó todos los planos necesarios, en las condiciones de la Cuba de los años 60 y su inserción internacional para construir el socialismo. Por eso, no descuidó la relación entre la transición socialista cubana y las luchas del mundo; también entre el «modelo cubano» si es que existe, y sus condicionantes externos. Ningún país es una isla. De la inserción de Cuba en el mundo, de su comprensión de la evolución y las lógicas del capitalismo, de su propia historia como país subdesarrollado es de donde se puede extraer las mejores enseñanzas en el diseño del futuro socialista. Tomás Gutiérrez Alea, en *Memorias del subdesarrollo*, diagnosticó con precisión el significado del subdesarrollo en Cuba: desarticulación, desconexión, desmemoria, incapacidad para acumular conocimientos.

La Revolución cubana deshizo las relaciones mercantiles al priorizar las necesidades sociales sobre los intereses económicos, al tiempo que rompía la ideología liberal que identifica mundo «no mercantilizado» con miseria, y crecimiento económico con bienestar. Los datos objetivos sobre mortalidad infantil, educación, niveles de salud, biodiversidad, calidad de vida, etc. durante estos años han sido el mal ejemplo cubano hacia los países pobres y la constatación de que es posible el desarrollo social y el ético proporcional. Estos son aspectos urgentes que incorporar en la reflexión sobre la transición socialista y la actualización del «modelo económico» cubano.

La Revolución cubana fue, según Fernando, la base de la concepción del Che, pero también este cambió la Revolución cubana que sin él no hubiera sido como la conocemos hoy. El Che la marcó desde su florecimiento en 1959 y, sin duda, marcará el futuro inmediato. Todavía no sabemos de qué manera. Se me ocurre una: en forma de resistencia a las fuerzas que dentro y fuera de la Isla se han ido alejando del proyecto de justicia social que significó la Revolución cubana. El poder revolucionario es popular y estatal y en esas dos dimensiones es en las que el Che pensó y analizó los problemas del socialismo en Cuba, nos dice Fernando.

Las potencialidades del presente se encuentran en el pasado, en el rescate de lo que no fue y pudo llegar a ser. El futuro se construye sobre el pasado. Frente a la probabilidad de un futuro determinado por la necesidad del presente Walter Benjamin propondría uno posible aunque todavía no probable; es decir, la construcción de la posibilidad de un futuro socialista para Cuba solo puede estar en la recuperación de las potencialidades de la historia. Luchar por el pensamiento del Che es luchar por la historia de Cuba, encontrar en ella la redención del presente. La revolución de 1959 recuperó las luchas anteriores de las que extrajo el humus que alimentó las

nuevas semillas. En la nueva coyuntura, la transición socialista no puede sino partir de su historia, de las luchas dentro de la Revolución, para construir un futuro cierto. Este ha de reconocerse en el pasado; si no lo hace, corre el riesgo de perderse definitivamente al arriesgar una de las claves de su éxito: la independencia.

El socialismo cubano fue bloqueado desde que dejó claro que el proyecto pasaba por construir una alternativa al capitalismo asegurando la soberanía (independencia nacional) y un sistema basado en la solidaridad. Lo alternativo no es —como pudiera pensarse y como insistía el Che al despreciar las herramientas del capitalismo— una opción más; por el contrario, es lo radicalmente opuesto. La alternativa al capitalismo —según Martínez Heredia— solo es el socialismo. Dentro del capitalismo no puede haber alternativas porque su naturaleza es tan destructiva que los daños que produce son irreversibles. Si estalla una plataforma petrolífera y se derrama petróleo al mar, solo se pueden cuantificar los daños y hacer que alguien «pague la factura», pero los peces y el ecosistema que rodea al desastre habrán muerto. Una de las características esenciales de dicho sistema y que lo distingue de su alternativa socialista es la irreversibilidad de los daños que produce, la explotación hasta el exterminio del hombre convertido en mercancía —fuerza de trabajo—, y la destrucción de la naturaleza convertida en recurso económico. El investigador de la CEPAL Roberto Guimaraes definió de manera contundente el capitalismo como socialmente injusto, ecológicamente depredador y políticamente perverso.⁷

Si para el Che fue un reto «pensar un tiempo de revolución» en un momento en el que esta tenía lugar, también supuso la fragua de su pensamiento sobre la transición socialista; las fuerzas estaban desatadas, sin duda era un momento complejo y vital. En la actualidad, Cuba no está en tiempo de revolución, pero puede que el testigo esté en otros países. La experiencia y la trayectoria de la Isla será uno de los activos fundamentales para las revoluciones presentes y futuras. Entre ellos, el «modo de ser marxista del Che» que apunta Fernando Martínez Heredia: anticapitalista, antiimperialista y con vocación de entrega. Entonces en Cuba, «las fuerzas productivas fundamentales, las estructuras organizativas, las relaciones sociales decisivas, el Estado, el poder, el consenso y la iniciativa quedaron del lado de la Revolución» (pp. 45-6). En el momento en que el Che escribía, el «mundo político y espiritual» de la nación cubana estaban de parte de la Revolución. ¿Pero, y ahora? ¿Siguen existiendo esas fuerzas revolucionarias incontenibles, esos humildes para los que se hizo y que hicieron la Revolución? ¿De qué lado están las fuerzas políticas y espirituales?

Quiero finalizar con las palabras de Fernando en otro de sus textos: «El socialismo va a emerger otra vez como propuesta para este mundo, y eso lo hará avanzar como promesa y volver a presentarse como política y como profecía». Para ello, «deberá ganarse la conducción de la esperanza», o lo que es lo mismo deberá volver a discutir su teoría y «radicalizar y transformar sus proyectos desde

la realidad de los datos favorables y desfavorables del presente». Es perfectamente coherente afirmar que Cuba siempre ha estado en transición y en ese camino hacia el socialismo ha sido capaz de subordinar el poder al proyecto político. Esta subordinación forma parte de la batalla que emprendió el Che y sigue siendo la que hoy se abre, aunque, por desgracia, no existe una figura de la categoría de aquel capaz de poner en la agenda la hoja de ruta cubana. Tendrá que ser la tarea, como dice Martínez Heredia, de una nueva revolución de los humildes, que reactive la voluntad y la fuerza que haga retroceder de nuevo «los límites de lo posible». Cuba tiene que seguir mostrando que puede producir los bienes necesarios para satisfacer las necesidades básicas de su población, que puede, a su vez, definir correctamente cuáles son esos bienes, y que no lo hará a costa de la naturaleza ni de la explotación del hombre.

Las claves para hacerlo pueden ser rescatadas en el pensamiento del Che. En último término, encontramos en él las pautas que podrían hacer que la política revolucionaria tome de nuevo el mando de la economía para realizar lo objetivamente necesario. Nada de esto puede ser una tarea de expertos, ni de economistas, ni de historiadores, ni de sociólogos. El rearme ideológico corre por cuenta de la población cubana en su conjunto y de todos los revolucionarios estén donde estén.

Notas

1. Néstor Kohan, «La “manzana prohibida” del comunismo. Sobre el Sistema Presupuestario de Financiamiento hoy», *Rebelión*, 14 de marzo de 2011, disponible en www.rebelion.org/noticia.php?id=124197.

2. Véase Rolando García, «Epistemología y teoría del conocimiento», *Salud Colectiva*, n. 2, Buenos Aires, mayo-agosto de 2006, pp. 114 y 119.

3. Andrés Bilbao, *Principios teológicos de la lógica económica*, UNAM, México, DF, 1999.

4. Hace tres años escribí sobre este tema, planteando que la separación entre «economía» y política favorecía, en el capitalismo, la dominación, al ocultar las relaciones de poder inscritas en la lógica económica. Véase Ángeles Diez Rodríguez, «Sobre el capitalismo, la economía y los pretextos», *Rebelión*, 26 de noviembre de 2008, disponible en www.rebelion.org/noticia.php?id=76518.

5. Pierre Bourdieu, *Poder, derecho y clases sociales*, Desclée de Brower, Bilbao, 2000, p. 10.

6. Entiendo este debate como una necesidad de que se produzca un intercambio ideológico y conceptual que vaya más allá de las disquisiciones de orden técnico, por ejemplo, fijar las medidas concretas para recaudar impuestos, aumentar la productividad, etc. No considero que estos sean debates *strictu sensu* pues no abordan la raíz de los problemas, sino aspectos puramente técnicos.

7. Roberto Guimaraes, «El desarrollo sostenible en América Latina», *La cooperación internacional y el desarrollo sostenible en América Latina*, Sociedad Editorial Síntesis, Madrid, 1993, p. 17.

CORRESPONDIENDO

En esta sección se publican opiniones de nuestros lectores contenidas en cartas y otras comunicaciones dirigidas a la Redacción, y otros textos de interés.

Temas: para pensar y repensarnos

Magda Resik, directora del Departamento de Comunicación de la Oficina del Historiador de la Ciudad, tuvo a su cargo la presentación del número 68 de Temas, en el Teatro Poligráfico Granma, el día 6 de abril de 2012. Ofrecemos una versión de sus palabras.

Al leer la revista no pude obviar la parte de «Comunicación y esfera pública», quizás la más atractiva para los que nos desempeñamos en el mundo de la comunicación y los medios. Agradezco siempre a *Temas* la hondura y el acercamiento profundo a temas de la realidad cubana —quizás por eso ese nombre tan sugerente—, y especialmente a aquellos que tienen que ver con la comunicación y el periodismo, porque no es este el primer número que se acerca a nuestro mundo, y lo hace de una manera polémica, controvertida, cuestionadora, como habitualmente suele hacer la revista; uno puede leer y estar de acuerdo o no con tal punto de vista, pero, ciertamente nos mueve a la reflexión, una vez que estamos un tanto aburridos de otros tipos de publicaciones mucho más planas, que no nos colocan en la controversia propia de la realidad de Cuba.

Me interesa recalcar el hecho de que en todo lo que estamos viviendo hoy felizmente, pero a la vez también como una especie de desgracia común, la comunicación está presente. Este debate sobre comunicación y esfera pública, que inicia *Temas*, y que se da en las aulas de la Facultad de Periodismo, así como en otras publicaciones especializadas, habría que promoverlo a escala social; porque, efectivamente, los postulados que se defienden en la primera sección de la revista tienen que ver con el hecho de que en los espacios de la comunicación pública, que ya son casi todos, donde influyen todos los tipos de medios de la comunicación tradicionales y no tradicionales, más todo el desarrollo tecnológico, que cada día nos somete a una comunicación forzada, no siempre las audiencias reciben en ese bombardeo tan profuso de supuesta información lo que puede, de alguna manera, someternos a una reflexión sobre el

mundo en el que vivimos. Casi toda la información global que se produce es desinformación, y quizás uno de los llamados más hermosos que tiene este número es el hecho de que tratemos de formar en las audiencias, en los públicos, en los receptores, una capacidad muy especial para discernir, dentro de toda esa gran avalancha de bazofia, lo que realmente nos marca un camino de mayor corrección, si le llamamos corrección al apego a la verdad.

Revisando los trabajos de Enfoque, específicamente en la entrevista a la doctora Beatriz Maggi, reflexionaba sobre cómo hasta la manera en que nos conducimos en los medios de comunicación, en que nos expresamos, hasta lo que ocultamos, tiene que ver mucho con un signo que estamos transmitiendo a la sociedad.

En el caso del trabajo de Raúl Garcés también me interesó el hecho de que a veces tenemos un estereotipo muy marcado para creer que evaluamos y conocemos la opinión pública, y en todos esos caminos nos equivocamos bastante. Entonces creo que el llamado del *dossier*, sobre todo, a que cobremos mayor responsabilidad desde nuestra profesión, de qué es lo que queremos transmitir, adónde queremos llegar, y cómo integrar la audiencia mundial en un debate, es quizás la mejor propuesta.

Los medios hoy son responsables de replicar mucho, de lo que nosotros solemos criticar socialmente. Yo veo a la doctora Graziella Pogolotti en esta sala y la recuerdo desde siempre en su cruzada inmensa contra la vulgaridad, contra la desmemoria, la chabacanería, la falta de costumbres o modales, y contra la superficialidad. Siempre, desde la Universidad, ella nos enseñaba algo muy importante: aprender culturalmente, para luego enfrentarnos a un ejercicio público de comunicación. Era importante que entendiéramos que sobre la base del conocimiento la comunicación tiene casi 80% de la garantía.

Uno de los elementos que une a todos estos artículos es la preparación de los comunicadores o de las personas que se enfrentan en cualquier área de la esfera pública a la comunicación. Algo que a veces vemos con tristeza en nuestros medios es

cómo esa formación sólida, culturalmente basada en fundamentos, no se exhibe de la mejor manera cuando se emplean los medios de comunicación. Y en ese sentido, este marcar que la esfera pública está conformada por todo tipo de elementos relacionados con la comunicación, que la visión que tenemos de nosotros mismos en ese escenario público tiene que ver también con lo que llega desde las esferas de comunicación, constituye otro de los llamados que nos hace esta revista. El mismo aspecto sobre la importancia que en política exterior tiene la comunicación nos marca también esa necesidad de que hasta la imagen país nos debe preocupar hasta el detalle, que ese gusto por el detalle es importante a la hora de transmitir una imagen.

Sin duda debemos construir una sociedad que vaya hacia la mejoría, hacia los cambios necesarios, pero considero que en el espacio de lo público es donde más se construye esa imagen de lo que deseamos ser o de lo que debemos ser.

No me voy a detener en otros trabajos, pero sí quiero recomendar la lectura de una de las mesas de debate de *Temas*, muy interesante, relacionada con El Mariel, porque es un tema recurrente y que siempre preocupa: éxodo, migración, Mariel.

José Luis Rodríguez, también presente en esta sala, propone un texto que recorre ese vínculo tan especial entre Cuba y la Unión Soviética, y todo lo que condicionó de alguna manera esa relación económica, el desarrollo cubano o no, la actual situación económica. De todos los artículos sacaré lecciones.

Creo que uno de los encantos de *Temas* es que nos hace pensar y repensarnos constantemente, y por eso los invito a disfrutar esta revista. No voy a agobiarlos con mayores disquisiciones porque les voy a eliminar el lujo de leerla. Este número propone una reflexión muy seria sobre la imagen que estamos portando y ofreciendo a nuestros oyentes, a nuestros lectores, y sobre el hecho de que ya cualquier medio de comunicación debe abrazar cualquier tipo de lenguaje mediático, que es algo también en lo que se insiste aquí.

Estamos en un tiempo de iPhones, iPads, redes, Androids, pero quiero recalcar que también estamos en un espacio donde millones de personas no tienen acceso a ese tipo de superadelantos tecnológicos, y debemos recurrir, sobre todo si pensamos en nuestra realidad, a otros elementos —como sugiere la propia revista *Temas*—, muy tradicionales pero muy efectivos si los logramos emplear bien en una dinámica pedagógica.

Recuerdo que en mis inicios en *Juventud Rebelde* siempre me decían que el periodismo debía alejarse de la didáctica, de la pedagogía; algunas personas tenían ese esquema mental en aquella época, y yo

ahora, desde una posición herética, me parece que los medios de comunicación tienen que avanzar en el camino de lo pedagógico, sin tenerle miedo a esa palabra. Además, tienen que aportar conocimiento y ofrecer al ser humano herramientas e instrumentos para evaluar su realidad, y eso es algo que da muestras de lo bien que pueda estar dotado o no un periodista, un comunicador, y es también a lo que nos llama *Temas* hoy, una revista que realmente los va a hacer pensar y es una de sus mayores convocatorias.

Temas desde hace muchos años, cuando quizás despreciábamos un poco ese espacio de debate público, inició esos Jueves de debate, que realmente han sido bastante transgresores, pero, sin dudas, constituyen un llamado a la conciencia de cada uno de nosotros de que hay que encontrar escenarios, espacios, marcos, para el debate sobre la realidad, en ese afán por transformar y mejorar la sociedad de hoy.

Una experiencia imposible de olvidar

En ocasión del décimo aniversario de los debates de Último Jueves, Tomás Fernández Robaina hizo llegar a la redacción de la revista las siguientes palabras:

El jueves 28 de febrero de 2002 se celebró el primer encuentro de debate, organizado por la revista *Temas*, que desde entonces tiene lugar el último jueves de cada mes y cuyo décimo aniversario aplaudo hoy lleno de júbilo. En este espacio se han analizado problemas medulares de nuestra sociedad. Tales discusiones han aportado criterios y puntos de vista de ayer, y de hoy, para luchar más científicamente contra el prejuicio religioso, de género, de orientación sexual y todos los demás lastres vigentes, a pesar de la batalla que en su contra se ha librado.

Tuve la oportunidad, ahora lo considero un privilegio, de participar en el primero de estos paneles de una manera inesperada. Me sentí obligado a que mi primera salida a una actividad intelectual fuese aquella por el tema que se abordaría, y que he estudiado durante décadas: El Partido Independiente de Color. Los panelistas eran Nancy Morejón, Fernando Martínez Heredia, Jorge Ibarra y Rafael Hernández como moderador. El olor a pintura del recién restaurado local provocó un repentino y fuerte ataque de asma a Ibarra, lo que le impidió estar en la mesa. Al verme, Rafael me pidió que lo sustituyera. Acepté, aunque dejando claro que era imposible ocupar el sitio de quien ha sido mi maestro, guía y amigo en mis aproximaciones a nuestra historia. Comprendí de forma rápida, al finalizar el enriquecedor debate de aquella tarde, que dicho espacio había llegado para quedarse, y

convertirse en un interesante laboratorio, taller del pensamiento cubano actual.

Las ideas vertidas por los panelistas, por suerte no siempre coincidentes, abarcaron una dimensión inesperada con las preguntas y observaciones de los asistentes. No fue difícil darse cuenta de que la crítica sobre la problemática racial, denunciada popularmente por los raperos y abordada en los talleres, coloquios y cursos organizados por instituciones como la Fundación Fernando Ortiz, el Centro de Antropología de la Academia de Ciencias, la Casa de África de La Habana Vieja y su similar de Santiago de Cuba, el Festival del Caribe, la Biblioteca Nacional de Cuba, Color Cubano, y el Aula José Luciano Franco, entre otras, habían contribuido a la visibilidad del problema, y a la formación de un estado de opinión, no homogéneo, pero muy analítico. También le debo, en lo personal, que el curso sobre la presencia e historia del negro en la prensa de Cuba, impartido de mayo a julio de 2002, tuviera una difusión extraordinaria, que se materializó con la notable asistencia de raperos, rastafaris, doctorantes, investigadores y alumnos de pre y posgrado, pues muchos de ellos estuvieron presentes en el ahora histórico primer jueves de la revista *Temas*.

Que celebremos el décimo aniversario de este espacio, en el marco del centenario de la masacre de los Independientes de Color, hace de esta actividad un acto de recordación y respeto a un hecho silenciado durante mucho tiempo por los historiadores burgueses. Al respecto, el líder de la Revolución cubana expresó:

Ellos tenían tantas razones para ocultar esa historia e ignorarla, como razones tenemos nosotros para demandar que esa historia, desde el 10 de Octubre de 1868 hasta hoy, se conozca en todas sus etapas. Y esa historia tiene pasajes muy duros, muy dolorosos, muy amargos, muy humillantes, desde la Enmienda Platt hasta 1959.

La revista *Temas* y Último Jueves han satisfecho y ampliado esa demanda de manera ejemplificante, al dar a conocer las problemáticas sociales, políticas, culturales y religiosas del presente. Por lo tanto, demos un gran viva a este espacio, y a la revista que lo genera y mantiene, con el deseo de encontrarnos en el décimo quinto, en el vigésimo, y en todos los aniversarios que están por venir, aunque muchos de nosotros físicamente ya no estemos.

Tomás Fernández Robaina,
siempre cimarrón.

¿Cómo suscribirse a *Temas*?

En Cuba

Personalmente en las oficinas de *Temas* o a través de giro postal dirigido a:

Aníbal G. Cersa García
Revista *Temas*
Calle 23 #1155 entre 10 y 12, El Vedado
La Habana. CP 10400

También mediante cheque o depósito bancario a favor de:

UPR Inst. Cub. Arte Industria Cinematográfica.
Cuenta número: 0525040006510118.

Fuera de Cuba

A través de transferencia bancaria a favor de:

UPR Internacional ICAIC
Cuenta número: 0300000002638522.
Banco Financiero Internacional, sucursal Habana Libre,
Calle L, esq a 25, El Vedado, La Habana, Cuba.
SWIFT: BFI CU HH.

También puede contactar con Yolanda G. Pantoja

José María Rico, no. 126 interior 1. Col. del Valle,
Delegación Benito Juárez, CP 03100. México. D.F.
Tel: (00 52 55) 5524 7449 Email: temasmexico@cablevision.net.mx

Temas online

La modalidad de suscripción *online* permite acceder, durante un año, al sitio web de la revista *Temas*, y consultar TODOS los artículos publicados hasta el momento, así como realizar búsquedas de contenidos, temas y autores. Está disponible para residentes en cualquier parte del mundo, incluyendo Cuba.

Para obtener más información sobre modalidades, pagos y tarifas, regístrese en www.temas.cult.cu o contáctenos en temas@icaic.cu.