

MANUEL CUESTA MORÚA

ENSAYOS PROGRESISTAS DESDE CUBA

Los escritos que el régimen
consideraba un atentado
contra la paz internacional

Prólogo de Haroldo Dilla Alfonso





Manuel Cuesta Morúa nació en La Habana el 31 de diciembre de 1962. Se graduó en Historia en la Universidad de La Habana en 1986 en la especialidad de Historia Contemporánea, en historia de Asia. Ha realizado posgrados en politología, economía, relaciones internacionales y antropología. Entre 1986 y 1991 trabajó en varias instituciones oficiales. Primero como guía turístico. Luego, entre 1987 y 1988, como profesor de historia en la enseñanza media. De 1988 a 1991 en la Casa de África del Museo del Historiador en Habana Vieja, Ciudad de la Habana. Fue expulsado de esta última institución en 1991 por sus ideas políticas. Ese mismo año ingresa en la entonces organización socialdemócrata, Corriente Socialista Democrática Cubana, alternativa al régimen.

En 1993 comienza a trabajar también en la Comisión de Derechos Humanos y Reconciliación Nacional, la más prestigiosa de las organizaciones de derechos humanos en Cuba, hasta el año 1996 en que fue electo Secretario General de la Corriente Socialista Democrática. Funda, en 1998, junto a otras organizaciones políticas, cívicas y sociales, la Mesa de Reflexión de la Oposición Moderada, que fue disuelta en 2003, y de la que surge un programa llamado Plataforma Común.

En 2002 funda el Arco Progresista, organización que actualmente preside, que reúne a organizaciones de naturaleza socialdemócrata, hasta entonces dispersas, de dentro y fuera de Cuba. Trabajó con otros activistas y organizaciones en la recogida de 35 000 firmas para la elaboración de una Carta de Derechos y Deberes de los Cubanos en 2003.

Actualmente, junto a otras organizaciones y ciudadanos, coordina la Plataforma Nuevo País, una alternativa plural basada en el ciudadano que busca refundar el proyecto de nación y el modelo político cubano. Coordina asimismo, junto a otros activistas, el proyecto Consenso Constitucional que ha logrado la participación de la mayoría de las organizaciones pro democráticas, cívicas y de derechos humanos dentro

MANUEL CUESTA MORÚA

ENSAYOS

PROGRESISTAS

DESDE CUBA

**Los escritos que el régimen
consideraba un atentado
contra la paz internacional**

Prólogo de Haroldo Dilla Alfonso



Cuesta Morúa, Manuel

Ensayos progresistas desde Cuba : Los escritos que el régimen consideraba un atentado contra la paz internacional. / Manuel Cuesta Morúa ; con prólogo de Haroldo Dilla Alfonso. - 1a ed. - Buenos Aires : Fundación Cadal, 2014.

160 p. ; 22x15 cm.

ISBN 978-987-23446-6-5

1. Instituciones Políticas. 2. Cuba. I. Dilla Alfonso, Haroldo, prolog. II. Título
CDD 306.2

Fecha de catalogación: 11/11/2014

© 2014

ISBN 978-987-23446-6-5

Impreso en la Argentina por La Imprenta Wingord

www.wingord.com.ar

Diseño y diagramación: Fernando Jiménez

Hecho el depósito que establece la ley 11.723

Prohibida su reproducción total o parcial, incluyendo fotocopia, sin la autorización expresa de los editores.

Noviembre 2014

Índice

Prólogo	7
Maximalismos y minimalismos: Cuba, las estrategias alternativas de transición en perspectiva (1998)	13
Institucionalidad política y cambio democrático (1999).....	31
S.O.S. El racismo que se lleva dentro (2003)	37
Cuba07: abierta a sí misma (2007)	53
Cuba profunda, habla: las auténticas consecuencias de la identidad (2009)	65
50 años después: un nuevo contrato para Cuba ¿por qué un nuevo país? La aproximación política (2010)	75
Zapata se escribe con Z (2010)	99
El castrismo cultural (2010)	121
La gran convivencia (2011)	141
Estado de ilegitimidad: el artículo 5 (2012).....	149
Hacia la democracia deliberativa: la democracia radical en marcha (2013)....	159
Cuba y las democracias en América latina (2013)	167
Cuba: la derrota estratégica (2014)	171
El debate constitucional en Cuba: dos alternativas (2014)	177

Prólogo

HAROLDO DILLA ALFONSO

No conozco personalmente a Manuel Cuesta Morúa. Nunca lo conocí mientras viví en Cuba. Hasta los 90s nos movíamos en espacios diferentes. Y desde entonces anduvimos cerca pero separados. Por aquellos tiempos Cuesta Morúa daba sus primeros pasos en la Corriente Socialista Democrática, y yo estaba engarzado en un proyecto intelectual que se llamó el Centro de Estudios sobre América y que fue brutalmente diezmado por el Partido Comunista en 1996.

Por entonces yo era una víctima de la fragmentación verticalista que sufre la sociedad cubana, y que impide a unos ciudadanos conectarse con los otros, y a todos conocerse. Pero también es probable que aún si hubiera llegado a saber de Cuesta Morúa, me hubiera resistido a conocerlo personalmente, pues también yo era víctima del sometimiento a las normas autoritarias de lo políticamente correcto que convierte el contacto con un opositor en razón para perder el salvoconducto que permite opinar en los breves espacios de la opinión pública.

De cualquier manera mi salvoconducto terminó en 1999, cuando fui expulsado de mi trabajo y del Partido Comunista (en este caso por “traición a la patria”), se me impusieron limitantes para viajar al exterior (los dirigentes cubanos siempre han creído que permanecer en Cuba es un castigo) y fui amenazado con el inicio de un proceso legal al amparo de una ley con un nombre extremadamente largo que ha sido acortado por una denominación gráfica: la ley mordaza. Y fue desde fines del 2000, exiliado en República Dominicana, cuando comencé a leer a Cuesta Morúa, entonces empeñado en la fundación de la convergencia socialdemócrata *Arco Progresista* y en el funcionamiento de la *Mesa de Reflexión de la Oposición Moderada*, el más ambicioso proyecto concertado de la oposición, finalmente disuelto en 2003.

Porque lo he leído, porque he seguido su trayectoria política, y porque de alguna manera estoy al tanto de cómo funciona el sistema político cubano, entiendo lo que otros consideran un sinsentido: su sometimiento a una medida cautelar al calor del artículo 115 del Código Penal acusado de atentar contra la paz internacional. Por ella

Cuesta Morúa no pudo abandonar el territorio nacional por espacio de 10 meses y 15 días, y tuvo que acudir durante todo ese tiempo a una estación de policía a firmar un documento que así lo probaba. También entiendo que, contra la propia ley, la medida cautelar se excedió del plazo de los seis meses, sin que se iniciara una causa judicial, para que al final se sobreesayera el proceso, en un sistema, el cubano, que no solo funciona sobre la base de leyes draconianas, sino sobre sus violaciones arbitrarias cuando conviene al poder.

Por supuesto que Manuel Cuesta Morúa no atentó contra paz internacional alguna. Es un partidario de la concertación pacífica y tiene la valiosa cualidad de diferenciar matices y tender manos. Pero justamente por eso Manuel Cuesta Morúa es absolutamente peligroso para el totalitarismo político cubano.

Lo es, obviamente, porque por un cuarto de siglo ha sido un activista incansable de la oposición. Pero también lo es, porque ha sabido hacerlo evitando las polarizaciones binarias, y asumiendo que existió un hecho revolucionario que marca el presente cubano y que debe ser incorporado como realidad constitutiva del presente y del futuro. Porque matiza la política y es capaz de percibir “mutaciones definitivas” en la sociedad de las que se requiere tomar nota y sobre las que se debe actuar. Porque es capaz de declarar sin sonrojos que un posicionamiento del periódico oficialista Trabajadores es “un evento en los medios oficiales que merece acercamiento”. Pero sobre todo, y aquí radica la singularidad de Manuel y del equipo con que se vincula, porque ha entendido que no se trata solamente de producir una apertura democrática o de dismantelar los candados sobre la economía, sino de plantear una alternativa holística que implica, por encima de todo, una nueva *cultura de convivencia*. Es justamente esto lo que el lector podrá encontrar en los 14 artículos, escritos y ensayos que componen este volumen y que el autor redactó entre 1997 y la actualidad.

Incapaz de reseñar cada uno de estos documentos, quiero detenerme en lo que resulta uno de los leitmotiv del libro: el asunto de la construcción de la democracia. Por razones obvias, el tema cruza todos los artículos, y capta toda la atención de algunos de ellos.

En *Institucionalidad política y cambio democrático*, escrito en 1999, Cuesta Morúa hace una de disección tan aguda políticamente como incitante intelectualmente sobre el socorrido tema de la transición. La transición -un proceso que percibía como multidimensional y de plazos no sujetos al voluntarismo- ya se estaba produciendo:

“Cuba, afirma, está en transición porque se están produciendo mutaciones definitivas en las dimensiones ideológica, cultural, sociológica, económica y política... Por eso hablamos de post-totalitarismo; pero esas mutaciones se están produciendo en áreas importantes al margen de la influencia real de los movimientos alternativos; sin crear una contestación significativa por parte de la sociedad y bajo la aparente continuidad del régimen político”.

Obviamente, muchas de las razones que conducían a este resultado continuista se ubicaban en la propia debilidad de la oposición y en la naturaleza de un sistema político que generaba un dramático espacio no cubierto entre “la certeza moral y el ciudadano político atrapado por el totalitarismo”. Pero también conspiraban en esa dirección las maneras como el tema cubano era tratado internacionalmente y eran interiorizados por la *disidencia*. “La estrategia democratizadora que prevalece internacionalmente es un doble freno a la transición cubana” resaltaba, y en particular el protagonismo político norteamericano “deslegitima la construcción de los mínimos institucionales del cambio democrático y legitima doblemente el modelo político actual en Cuba”, debilitando las opciones de la sociedad civil.

Cuesta Morúa vuelve sobre el tema en ensayos posteriores, en los que irá refinando su percepción holística de la transición democrática, y focaliza en lo que constituye un punto fuerte de su meditación: la construcción de la ciudadanía.

Como antes anotaba. Manuel nunca fue un comensal del giro binario de Carl Schmidt sobre amigos y enemigos en la política. Probablemente porque ha conocido de cerca los reiterados fracasos de algunos sectores de la oposición –interna y emigrada- cuando han recurrido a modelos maniqueos de explicación y acción. Y seguramente porque sabe de los estragos que esto ha generado desde la élite cubana postrevolucionaria. Y desde aquí logra plantear a la sociedad cubana una propuesta de construcción ciudadana que no solamente supera la visión decimonónica del Estado cubano, sino las mismas formulaciones que han emergido de la franja de la sociedad civil cubana que en otros lugares he denominado “acompañantes críticos consentidos”. Franja esta última, digo de paso, donde se reúne una parte sustancial de lo mejor de la intelectualidad cubana.

En su artículo “Hacia la democracia deliberativa: la democracia radical en marcha”, somete a crítica las visiones liberales tradicionales de la democracia representativa

y del uso de las mayorías. Y en su lugar propone lo que denomina una visión incremental de la democracia que apoya en tres ideas básicas: multiculturalismo, equidad distributiva y auto reconocimiento individual a partir de derechos. Aunque el artículo está principalmente dirigido a analizar algunas experiencias latinoamericanas, realiza alusiones vitales a la sociedad cubana donde el régimen político de corte totalitario no puede convivir con diferencias sustanciales, por lo que ha estado obligado a invisibilizarlas, o disciplinarlas cuando se ha visto obligado a digerirlas, de lo que el actual movimiento oficialista LGTB es un ejemplo manifiesto.

La propuesta de una democracia radical basada en la perspectiva pluralista de la ciudadanía cultural e identitaria constituye un paso de avance teórico y político de primer orden, al revalidar la noción originaria de ciudadanía como compromiso con la *república* y romper con la santísima trinidad westfaliana territorio/pueblo/estado. Una revalidación al estilo de cómo Chantal Mouffe preveía el “retorno de lo político”: “la ciudadanía como una forma de identidad política creada a través de la identificación con los principios políticos de la democracia pluralista moderna, es decir, la aserción de la libertad y la igualdad para todos”

No creo que Cuesta Morúa –el político y el intelectual- tuviera otras opciones teóricas tras involucrarse no solo en la crítica al monismo político, sino también al racismo prevaleciente en las élites culturales cubanas, una disección brillante de lo cual puede hallarse en el ensayo “El racismo que se lleva adentro”. Entendernos como resultados de “injertos pluriformes” que resaltaba Manuel, es la única opción para dar cuenta de la emergencia de identidades en la sociedad cubana –étnicas, genéricas, espaciales, etc.- sobre la base de la concertación igualitarista. Y abre una puerta para colocar a la sociedad cubana ante un hecho inevitable: su carácter transnacional.

Pudiera extenderme muchas páginas, recreando lo que fue una gozosa lectura de un pensamiento renovador que dice mucho a la sociedad cubana y latinoamericana contemporánea. Pero sería vanidoso de mi parte creer que puedo hacerlo mejor que como lo hace Manuel en este interesante libro que CADAL ha tenido el acierto de publicar. Ojalá estas ideas pudieran circular extensamente en esa sociedad cubana que despierta y merece, para poder decidir sobre su futuro, conocer estos otros puntos de vista que son escamoteados al público, unas veces por vocación represiva, otras por oportunismo, y otras por una lealtad que hace tiempo se ha trocado en complicidad vergonzante.

Como el propio Manuel Cuesta Morúa lo proclama en uno de sus artículos y lo realiza desde un activismo incansable que ahora enfoca su quehacer en la organización de debates ciudadanos sobre la necesidad de una nueva constitución y una nueva civilidad:

“Esa es nuestra alternativa. Proporcionar unas herramientas, horizontales, sin jerarquías, ni jefes o caudillos, sin notables ni sabios arrogantes, a través de las cuales los ciudadanos, dentro y fuera de Cuba, —los cubanos de afuera importan para algo más que enviar o traer dinero— puedan definir cómo quieren que las leyes expresen sus derechos, sus inquietudes y el modo en que el Estado y el gobierno debe tratarlos”

Algo muy democrático y por eso muy peligroso para una elite política que en nombre del socialismo y de la nación prepara la restauración autoritaria del capitalismo y su propia metamorfosis burguesa. Como acostumbra a decir el General/Presidente *sin prisa pero sin pausa*.

Santiago de Chile, 17 de noviembre de 2014

Maximalismos y minimalismos: Cuba, las estrategias alternativas de transición en perspectiva

Este trabajo fue concebido y redactado en 1998. En ese entonces me preocupaba el apuro por los cambios democráticos en Cuba alejados de las condiciones reales del país. Por eso titulé el trabajo Maximalismos y Minimalismos. Me parecía que un sector mayoritario de demócratas tanto cubanos como extranjeros pretendía en aquel momento que Cuba siguiera el curso de los países de la Europa del Este sin ninguna de las condiciones que propiciaron el súbito arribo de la democracia en aquellos países.

Mis ideas no fueron muy escuchadas en los círculos disidentes y opositores. El voluntarismo, que en nosotros es una característica más cultural que política, pretendió que todo mi análisis estaba fundado cuando menos en el error; cuando más en la componenda con el régimen. Siete años después, creo que mis juicios eran correctos. Cuba no es hoy más democrática que entonces, ni el Proyecto Varela, un maximalismo sonado, logró adelantarnos en esa senda.

Sólo por esta razón, ofrezco a la consideración del equipo de redacción de Consenso y a sus lectores este ensayo escrito, e inédito, hace casi una década. Un poco corregido ahora como cabe esperar. Mi interés es contribuir al análisis más objetivo de nuestras condiciones reales para evolucionar efectivamente hacia la democracia.

En algún punto de la historia de las sociedades de occidente, ciertos hechos, que yo llamo acontecimientos originarios, van a expresar y a proporcionar un tono particularmente definitivo a todos los procesos que se dan posteriores a su surgimiento.

La concepción binaria de un antes y un después, rica en su superficialidad, refleja con nitidez dogmática el alcance telescópico que tales acontecimientos originarios tienen en las sociedades que se producen.

Esto es así porque ellos combinan, tanto a nivel real como subjetivo, –y lo subjetivo es también realidad– cuatro elementos básicos en los desajustes y ajustes sociales:

la ruptura, la explosión de demandas insatisfechas, el ritual simbólico a través de referencias históricas para legitimarse en el pasado y el manual de ideas sin el cual estos acontecimientos serían meras rebeliones del instinto.

Vale decir que el acontecimiento originario se muestra en el acto político de la revolución sin ser, empero, su equivalente real y conceptual, lo cual marca la diferencia entre las revoluciones.

Aquella revolución que no tiene o pierde fuerza legitimante frente a la contrarrevolución que inevitablemente genera, no puede ser considerada un acontecimiento originario porque o bien es incapaz de absorber las exigencias sociales e históricamente positivas de la contrarrevolución, o bien plantea metas en claro divorcio con la realidad histórico-cultural precedente. Puesto del revés, la contrarrevolución infructuosa expresa un vacío de su legitimidad, o su incapacidad para interpretar los principios legitimadores de la revolución.

Una revolución lo es la inglesa, donde el extremismo de Cromwell fue gloriosamente corregido por sectores y clases que por otra parte aceptaron parcialmente sus demandas. Un acontecimiento originario lo es la revolución francesa, donde los sectores tradicionales no sólo despreciaban los principios republicanos de dicha revolución sino que parecían perder, en lo alto de su representación simbólica, la idea de Francia.

Podría afirmarse consecuentemente que, a diferencia de la revolución –no en oposición a ella– un acontecimiento originario es aquél en el cual se cubren las expectativas pasadas y presentes de una sociedad; replanteándose al mismo tiempo todos los fundamentos y presupuestos del contrato social, cultural y político hacia el futuro.

Ello implica otras dos diferencias en el acontecimiento originario: la doble legitimidad, hacia el pasado y hacia el futuro, que lo fundamenta y el dominio del campo de legitimación por parte de sus actores. Dentro de determinadas circunstancias un acontecimiento originario es pues irreversible.

La república francesa, con todas las inestabilidades que sufrió hasta bien entrado el siglo XX –imperio incluido– constituyó el principio unificador contra el que se estrellaron los intentos restauradores de la monarquía. La realeza francesa pereció en los hechos porque la monarquía había muerto ya en la cabeza de los franceses. La

república era Francia. En el sentido de una nación que dejaba de ser “un conglomerado de pueblos inconstituidos” como la calificó un contemporáneo y en el sentido igualitario del patriota.

De este análisis puede inferirse lo siguiente: un acontecimiento originario es a la vez conservador y revolucionario. Conservador en la medida en que protege y reivindica necesidades históricas y suprasociales, y revolucionario en tanto expresa demandas de progreso.

Definido en la antigua dicotomía romana este acontecimiento habla a la vez del *populus* (todos los nacidos en un territorio) y de la plebe (las clases y sectores más pobres de ese territorio). Esto lo hace a un tiempo más rico y contradictorio que una revolución. Lo que proporciona carácter irreversible a los acontecimientos originarios en la medida en que estos logran una combinación *sui generis* entre lo que proponen, conservan y rescatan.

La pregunta que a continuación quiero hacer es la de si podemos considerar a la revolución cubana como un acontecimiento originario.

Una nueva escuela de pensamiento histórico en Cuba está buscando nuevas claves y categorías que permitan entender e interpretar a la revolución cubana a la luz de su perdurabilidad; más allá del derrumbe de la Europa socialista.

En espera de un resultado más o menos convincente, podemos aprovechar este nuevo concepto de acontecimiento originario para poner en perspectiva las posibilidades de una transición en Cuba.

En efecto. Podemos captar en el 59 dos de las características puntuales en el acontecimiento originario: su doble legitimidad y el dominio hegemónico del campo de legitimación por parte de sus actores; esto último facilitado por la impermeabilidad de la mayoría de la contrarrevolución a los principios que legitimaron a la revolución.

La revolución del 59 es un hecho histórico-político y sólo a continuación un hecho político en su dimensión social. En el primer sentido, constituye un reajuste de los términos independencia-nación-Estado. Es por tanto conservadora pero no porque restaure el hecho de una independencia suprimida –nuestra independencia política después de eliminada la Enmienda Platt es cuando menos problemática– sino porque instaura la antigua idea de independencia como hecho. En el segundo sentido, sociedad-economía-Estado, es un replanteo del papel de los distintos sectores socia-

les en la modernización de la sociedad en una visión estatista de la economía. Fue socialista en su proyección más retórica que real, pero pudo haber sido simplemente nacionalista dentro del modelo nasserista en Egipto.

El resultado fundamental de este proceso es doble: primero, ambos sentidos fortalecen al Estado haciendo impensable una sociedad civil distinta de éste y segundo, la razón emancipatoria –Cuba como país independiente– absorbe y reduce a la razón instrumental –Cuba como país próspero–, supeditando los procesos horizontales de la sociedad al proceso vertical de la historia.

Tan importante es percibir esto cuanto difícil resultó que se advirtiera en el campo de la contrarrevolución, y de los que se oponían a la revolución aceptando sus premisas fundamentales, en el contexto de una clara superposición de las ideologías y sus consiguientes actos.

Restauración democrática, justicia social, emancipación del negro, limpieza del cuerpo administrativo eran propuestas indiferenciadas en el discurso político de la independencia. La nación y la sociedad aparecían como emancipándose en un mismo acto; exigiendo de las alternativas discrepantes la sagacidad y la sabiduría políticas necesarias para corregir los excesos de la revolución a través de la participación en su discurso histórico de emancipación nacional.

En otras palabras, la revolución era un hecho histórico-político con un fuerte fundamento de legitimidad en el pasado a la que sólo se podía franquear, perspectivamente, mediante un pacto tácito o explícito por la independencia política de nación.

Si para el 59 como cuestión económica y social no se podía exigir unanimidad desde cualquier criterio democrático, esto podría haber sido a condición de que el 59 como cuestión nacional fuera indiscutido. Fragmentación positiva esto es, mayoría-minoría en el primer caso, adhesión total en el segundo. Fórmula de difícil pero no imposible resolución. Por eso cuando los adversarios abandonan nuestro territorio, solicitando auxilios externos, convalidan la hegemonía de los protagonistas de un acto esencialmente político que se valida también y fundamentalmente en el pasado. Por eso, para lo que sigue, conviene retener este concepto: 1959 es esencialmente un hecho político que busca dar contornos claros a la nación cubana desde una definición negativa. Ello quiere decir Estados Unidos.

Se repite así, en un escenario diferente, el fenómeno total de la revolución francesa. Lo que para los franceses es la república, para los cubanos es la independencia. Dos fenómenos sin reversos que sustentarán las crisis de sus respectivos adversarios.

Las consecuencias de este hecho no han sido aún rigurosamente valoradas. Tres de ellas deberían identificarse por una doble connotación: las tres son básicas para los procesos políticos actuales y las tres se complementan para otorgarle a la esfera política en Cuba una presencia que envuelve hasta lo efímero y cotidiano de cada vida particular.

En primer lugar, el completamiento de la nación a través de la independencia política cambia esencialmente la relación Cuba-exilio.

Si durante todo el siglo XIX y bien entrado el XX en el exilio y desde el exilio se producen muchos de nuestros proyectos emancipadores, 1959 marca el punto inflexivo para internalizar los procesos políticos en Cuba. La razón de esto es bastante simple: hasta 1959, el concepto de patria es la utopía cubana. Un concepto que recoge positivamente nuestros modos específicos de ser y querer ser, pero que se conforma contra una sujeción y dominación política extraña que es necesario suprimir por la independencia.

Patria es dos cosas: nuestro lugar en manos parcial o totalmente extranjeras y nuestro proyecto dondequiera que estén los cubanos. La patria es por tanto ese espacio poroso al que legítimamente penetran hombres e ideas, independentismos y revoluciones que buscan cerrar, con la independencia política, el ciclo de la nación-Estado.

A partir de 1959, nuestro concepto es entonces el de nación-Estado. No sólo en el sentido débil e institucional de representación diferenciada hacia el exterior, sino en el sentido fuerte de autodefinición política frente al exterior. Se sella así, con la nación-Estado, la porosidad de la patria y se redefinen con ello los roles del exilio.

Desde el concepto de patria, el o los exilios, utilizando las sólidas cartas de quebrar una dominación extranjera, adquieren una preeminencia política irreplicable cuando, desde el concepto de nación-Estado, los valores e intereses en juego no pueden transgredir –y esto es una realidad internacional incontestable– los límites geográficos y territoriales de su existencia. Por eso el debate entre cubanos por la soberanía, no sólo política, tiene fundamentalmente un carácter interno.

En segundo lugar, como hecho esencialmente político, la revolución de 1959 no independiza la modernización económica. Tanto por la “suficiencia teórica” del marxismo-leninismo como por la supervivencia de un Estado que pone todo en función del concepto organicista de independencia, la economía en Cuba no pueda verse como un campo autónomo dentro de una sociedad civil ni, por tanto, medirse con los criterios de las economías occidentales o de la “racionalidad” económica de los países del otrora campo socialista. Al igual que la independencia, la economía en Cuba es una esfera heroica que se nutre más de la voluntad y el esfuerzo del conjunto que de la aportación individual o grupal a partir de mediciones e intereses racionales. Atravesada por la lógica emocional, afectiva y de pertenencia del sentimiento de independencia, la economía era (es) un modo de reafirmar en el nivel de las necesidades materiales, la autosuficiencia mostrada en el nivel de las proyecciones políticas. Autosuficiencia, no de los recursos, sino de los modos de administrar su gestión y asignación. La carta de racionamiento no es sólo un mecanismo “excepcional” para asignar recursos limitados, es también la manera en que el Estado “independiza” económicamente a los ciudadanos mediante la satisfacción o insatisfacción regulada de sus necesidades básicas. El cubano se “libera” del racionalismo que supone un mercado regido por la oferta y la demanda y para un proceso que exige plena disponibilidad política.

Y como no son independientes el uno del otro, las crisis económicas nunca van a suponer crisis políticas. Para que aquéllas se transfieran a éstas es necesario una condición: la autonomía de ambos procesos; cosa natural en las sociedades occidentales. Ello explica dos cosas: que la crisis y la crítica económicas en Cuba hayan sido siempre “superadas” políticamente y la importancia que adquiere en Cuba un replanteo fundamentalmente político de nuestros procesos de cambio.

En el primer caso, toda crisis es una acentuación del modelo político porque aquélla no es percibida desde referencias economicistas sino como manifestación de causas o móviles externos dirigidos precisamente a destruir el modelo (embargo contra revolución). De aquí, la relativa facilidad con que se reciclan modos de gestión concebidos como estructuras de defensa. La crítica económica, en consecuencia, es asumida con desenfado por el gobierno revolucionario. Para él la modernización tiene que ser compatible con una lectura muy particular de la independencia. Esa es la razón del escaso valor político que tiene hacer la crítica económica del presente desde referencias económicas pasadas. Un nacionalismo duro —y éste lo ha sido— casi siempre hará

la siguiente pregunta retórica y demagoga: ¿cuál es el valor de todos los artefactos modernos de bienestar en un hogar que no es mío? Por todo ello, y estamos en el segundo caso, no hay ni acceso diferenciado a la sociedad ni solución estable de problemas sociales si no hay acceso a la política en su acepción dual: instancia superior para la gestión de la comunidad y espacio cultural abierto para las alternativas.

Por último y en tercer lugar, la permanente confrontación con el contrario-que-define hace que la sociedad cubana viva en una constante reproducción de los orígenes. En los orígenes de nuestros procesos políticos más importantes han estado la idea y el hecho de la independencia. Esta continúa siendo, en el código político cubano, el único referente orgánico presentado y presentable de suma importancia para sociedades cuya primera experiencia con la libertad, como algo a conquistar, pasa por la comunidad y no por los individuos. El movimiento perpetuo alrededor de nuestros orígenes –un nacionalismo defensivo constante e inflacionariamente alimentado– marcó las posibilidades de aquellas repúblicas tuteladas y de la revolución de 1959. Marca y marcará asimismo, las posibilidades y los límites contractuales de los procesos de cambio por fin instalados en el imaginario de nuestra sociedad.

El presente resume un estado de cosas lógicamente derivado de aquellas consecuencias producidas por el elemento definitorio de la independencia: un tipo de independencia indiscutido como hecho pero actualmente problemático en el nivel de la mentalidad, la conciencia y la identidad nacionales, así como en el nivel de la realidad socio-política de la nación.

Ausencia de sociedad civil; fragmentación individual de los intereses; desaparición de una cultura de referencias; débil conciencia de unas clases que no se encuentran en la sociedad sino que están atrapadas por el Estado; omnipresencia de los cuerpos coercitivos del país; corrupción al detalle de las relaciones humanas debido al déficit ético de la sociedad; pobreza endémica de los factores económicos; marginalización social e institucional de la diferencia e ideologización de la pertenencia social y corporativa; desencanto político e ideológico de los sujetos de la nación; rápida disolución del imaginario nacional mediante el escape interior y exterior de la sociedad y debilidad de las propuestas alternativas son otros tantos derivados de una independencia-Estado que, politizando todos los tiempos y espacios de la isla, despolitiza a los cubanos en casi todas las acepciones que recoge el concepto.

Paradojas si las hay, la politización de Cuba oculta y expresa nuestras carencias políticas en el nivel de la conciencia y en el nivel de la cultura. Esa politización que deriva de la independencia, la debilita y la amenaza en aquellos niveles en que la sociedad política se ve constantemente rechazada y expulsada por la política del Estado. Y este proceso lleva en sí mismo una debilidad cíclica: mientras más se debilita la conciencia y la cultura políticas, más porosa será la independencia lograda y cristalizada en el Estado-nación.

Y esto nos coloca ante un dilema de simultaneidad inaplazable: es necesario reafirmar en los hechos y en las ideas la independencia de la nación cubana y es necesario, al mismo tiempo, superar su discusión y existencia críticos a través de un concepto y un proceso de nación incorporativos. Esto supone democratización.

Expresado en términos más directos. La necesidad de democratización en Cuba es doble: es una necesidad misma de la independencia como realidad histórica y es una necesidad de la nación como realidad sociológica. Ello significa proteger hacia el exterior la soberanía de los sujetos políticos y dar espacio hacia el interior a la soberanía política de los sujetos nacionales.

Ante esta perspectiva, ¿qué papel juegan las alternativas del cambio?

UNA BREVE HISTORIA

La disidencia y la oposición en Cuba han sido variopintas. Históricamente lo que habría que constatar, ante todo, es el nacimiento de una oposición política que no disiente de la revolución sino que pretende destruir al nuevo régimen apelando al mismo expediente de violencia que lo había instaurado.

Frente al nuevo régimen, esta oposición es débil en más de un sentido. Primero, no cuenta con la fuerza y las condiciones suficientes para satisfacer la simetría de los medios que emplea. Segundo, mina su propio espacio de legitimación desde el momento en que convoca y se alía a la potencia extranjera que, exactamente, va a otorgarle al nuevo poder la legitimidad real y simbólica que aún posee en términos de nación. Tercero, no estructura, en época de ideologías, un conjunto de ideas y conceptos que le permitan auto presentarse como una nueva derecha —si es exacto referirse a ella desde este

concepto— al estilo de las surgidas en Francia o en los mismos Estados Unidos. En este último punto hay, desde luego, excepciones no predominantes, incapaces de evitar que esta oposición no repita la misma historia de los partidos tradicionales en Cuba: coalición de intereses más que coalición de ideas. Sin base territorial legítima, sin fundamento intelectual coherente, sin fuerza física real y amplificados por poderes extraterritoriales la oposición inicial fracasa en todas las líneas de confrontación con el nuevo régimen.

Goza de otra debilidad: se opone a la revolución per se. Pierden capacidad de contraste, de este modo, los argumentos que esgrime cuando, júzguese positiva o no, el nuevo régimen despliega su propia obra de gestión social y redefinición política. Infructuosamente aferrada al entramado inicial del conflicto, esta oposición pierde el sentido de temporalidad sin asumir que también había perdido la realidad del espacio. Triunfa sin embargo en un punto: fijar los términos de confrontación.

Ello explica el siguiente hecho. Cuando casi al mismo tiempo surge —anonadada por la astucia de la razón puesta en juego por el nuevo poder— una primera disidencia-oposición política, ésta sólo tendrá por meta destruir el nuevo poder al que contribuyó y por los mismos medios “legítimamente violentos” que se revelarían de antemano infructuosos. Pero si los medios violentos fracasan, no sucede lo mismo con los términos de confrontación.

Ruptura con el nuevo orden, demonización y negación totales del adversario, defensa argumental desde el pasado como desquite retórico a la crítica total que de ese pasado hace el poder revolucionario, pasión como instrumento privilegiado de la política, trivialización del factor norteamericano en la historia de Cuba; violencia verbal como sustituta, no siempre, de la violencia física; descalificación moral de la negociación en tanto esencia del arte político e instrumentalización de los intereses en el marco de las políticas de otro Estado constituyen, entre otros, la base y los límites del contrapunteo político.

Hay en esto, dando por descontado el peso de nuestra historia, una transferencia simétrica de estilos —entre los revolucionarios y sus oponentes— que no corresponde del lado de la oposición inicial con las condiciones reales en que se desenvuelve. En cualquier caso, esto significa que en lo adelante toda oposición posible debe pasar por el rito iniciático del estado de guerra simbólico con el poder real. Todo un adiós de facto a la política en su dimensión cultural.

El marco está así diseñado. Y atrapa, pasiva o activamente, al movimiento disidencia-oposición de la tercera ola. Tercera ola que nace de un inventario instintivo o intelectual del hecho revolucionario y que brota de la única manera en que esto puede suceder en una sociedad totalitaria: como disidencia. Lo cual quiere decir que surge en el vacío de la cultura política y en el vacío de la sociedad civil. Su existencia es un acto heroico-defensivo que, asumiendo los duros costes de la represión política, privilegia a los derechos humanos y a su corolario inevitable: la lucha pacífica por cambiar la relación Estado-sociedad o por crear un Estado desde una sociedad civil que hay que forjar.

Derechos humanos y lucha pacífica implicaban que algo nuevo sucedía dentro de Cuba. Constituían una ruptura creativa con nuestro pasado-pasado y nuestro pasado-reciente por medio de una declaración anticipativa de nuestros actos. Como tal declaración, la lucha pacífica asimila instantáneamente la necesidad de conversión de los más a las ideas que se defienden, de fundamentación de esas ideas y su articulación en un proyecto positivo de cambio, de búsqueda de espacios para publicitar dicho proyecto y de estrategias que permitan ponerlo en práctica. Es en el límite de la imposibilidad para lograr estas metas donde se define la dicotomía disidencia-oposición.

En términos de disidencia, la lucha pacífica es un imperativo categórico al que no se puede escapar porque se trata de defender las propias convicciones con independencia de su grado de verdad. La disidencia adquiere con esto una connotación moral, casi religiosa, que perdería si trata de imponerse por la violencia. Que sea disidencia, no depende de su voluntad sino del escenario político en el que surge. La disidencia es pues un fenómeno de los Estados totalitarios que no admiten, por naturaleza, alternativas a su poder en ninguno de los niveles de la sociedad. Si es pacífica es porque, aunque no quiera, no puede dejar de serlo. En términos de oposición, por el contrario, la lucha pacífica es optativa. Es una elección de partida que depende de unos valores, de una reflexión intelectual o del simple reconocimiento de impotencia para poner en práctica, por otros medios, la propia verdad de las alternativas.

La particularidad en Cuba es que en su mayoría la disidencia-oposición, difícil pero no imposible de distinguir en la realidad, asume la lucha pacífica en ambas fases pero, y al mismo tiempo, los viejos términos del conflicto. En la realidad es una disidencia que quiere ser oposición desde criterios pacíficos y en sus proyectos una oposición que no comprende que es imposible ser disidente desde códigos ritual y simbólicamente violen-

tos. Desgajada de este simbolismo es que nacerán las tendencias rupturistas a diferencia de las tendencias gradualistas que se nutren de la filosofía estrictamente disidente.

Es sobre los criterios de lucha pacífica, codificación simbólica de la ruptura y graduación evolutiva de los cambios desde donde ha de entenderse la definición siguiente que nos parece definir a la comunidad disidente-opositora: la distinción entre Maximalistas y Minimalistas.

Es preciso aclarar que esta distinción no sigue líneas ideológicas. Ni es la izquierda minimalista porque sea izquierda ni es la derecha maximalista porque sea derecha. Tampoco sigue líneas espaciales. Ambos límites se presentan tanto en el exilio como en Cuba. Aunque allí forman una legión bien compacta los que no se dejan definir dentro de estas categorías porque o bien pretenden que el régimen simplemente desaparezca, si es de súbito mejor; o bien pretenden que nada debe cambiar.

Esto, exige una definición.

Partiendo ambos de la lucha pacífica, el maximalismo busca el cambio político a través de la sustitución simultánea de las instituciones del Estado y de la sociedad para introducir la democracia desde y dentro de los esquemas modélicos hegemónicos. Tal y como lo vemos es maximalismo por la estructura de su propuesta política y porque eleva las exigencias y expectativas de cambio al máximo de sus supuestas posibilidades.

Para los maximalistas, la democracia empieza con las primeras elecciones multipartidistas. Por ello, el maximalismo es casi por definición plebiscitario y referendista. Sus propuestas van a buscar siempre el sello electoral de la sociedad para legitimarse a través de mecanismos de resolución inmediata. Es, por otra parte, básicamente restaurador. Sus referencias democráticas se encuentran entre la constitución cubana de 1940 y la constitución norteamericana. Como tiene una democracia lista-para-usar, le imprime velocidad política a sus proyectos. Para el maximalismo el tiempo es la sola dimensión cronológica en el que los hechos se suceden. La gradualidad es para él la sucesión por etapas cronometradas de las fases del cambio.

Todo esto matizará el concepto de transición. Concepto reciente en el vocabulario político cubano que constituye el criterio de cierre desde el cual definir al minimalismo y al maximalismo.

En este último, la transición es el proceso negociado del cambio democrático. Es el antes que prepara el escenario preliminar para las elecciones y en el cual, las alternativas políticas se preparan para competir por el Estado. Los maximalistas llegan a su propuesta porque enfatizan la dimensión moral de la democracia. Y esta es una nota clave del maximalista: su moralismo. Si no hay otras vías para solucionar la crisis general de la sociedad, entonces es un imperativo moral para el gobierno cooperar con, mediante un proceso negociado, la transición hacia la democracia. En esta visión, crisis y democracia son dos polos que se retroalimentan. Ello conformará la estrategia simbólica del maximalista de cara a la comunidad internacional.

El diseño global de postguerra fría tendiente a desideologizar la relación entre Estados –que en el caso de Cuba intenta configurar un clima de cooperación crítica–, es un inconveniente para el esquema maximalista porque ayuda a remontar la crisis, es su percepción, y con ello lentifica, cuando no impide, la introducción de la democracia. El maximalismo es escéptico en cuanto a la voluntad del gobierno, pretende obligarlo moralmente y desconfía de las políticas inclusivas. Orienta, por tanto, su estrategia hacia los diseños de presión independientemente de su connotación geopolítica.

Por su moralismo, el maximalista es, desde otro ángulo, un condicionador. Por eso participa en una ilusión de simetría que lo lleva a poner condiciones interiores en las propuestas que plantea; completando el vacío social de su proyecto con la carga moral que lo legitima.

Legitimado más moral que socialmente, el maximalismo se desespera ante el doble silencio político de la sociedad y de las instituciones. Como observa una escasa respuesta institucional y sociológica a su conciencia instintiva e intelectual de la crisis, el maximalista responde con la intensificación psicológica de su papel, en contraposición al silencio de las instituciones y a la lentitud de la psicología social. Y para no olvidar que hay una crisis, busca fundamentar sus esquemas de oposición en una verdad histórico-intelectual más que en una verdad política-acontecimiento. Cae, pues, en la tentación de romper la unidad entre el lenguaje político y los esquemas de transición que propone; corriendo así el riesgo de desgastar sus proyectos y de minar las bases mismas de la transición pacífica: el diálogo y la negociación. El maximalista actúa en fin como si controlando la realidad, ésta lo traicionara. Olvida al Talmud cuando dice: si quieres la paz, no busques la verdad.

Otra es la naturaleza y el sentido del minimalismo.

Este busca los cambios mediante la apertura del sistema político para la democratización de las instituciones y la reestructuración civil de la sociedad desde y dentro de los esquemas modélicos diferenciales. Es minimalismo porque la estructura de su propuesta política no plantea la sustitución de las instituciones sino la creación de nuevos espacios, y porque rebaja las exigencias y las expectativas de los cambios adecuándolas a las condiciones posibles. El minimalista pluraliza el concepto de cambio. Por eso no exige simultaneidad en la transformación de los diferentes campos sociales e institucionales.

Para el minimalista, las primeras elecciones libres son el punto final de la democracia. Ve a ésta por tanto, como un proceso donde la competencia política puede ser multipartidista pero también cuatripartidista. Para él, el multipartidismo es una exigencia teórica de la democracia a condición de que sea una invención social. Prefiere hablar en consecuencia de democratización y la observa, allí donde las posibilidades abiertas deben ser llevadas a su lógica conclusión.

El minimalismo no es, por su propia lógica argumental, ni plebiscitario ni referendista. Es, por encima de todo, constitucionalista. Sus límites de actuación están encuadrados en las posibilidades que da la constitución actual.

Tiende así, a buscar fórmulas políticas que no tengan necesariamente que ser validadas por mecanismos legales o extralegales, sino por el respeto debido de las autoridades a la constitución. En congruencia, sus propuestas quieren el sello de la sociedad para fundar, sociológicamente, una alternativa visible y asumida; no para la inmediatez del cambio institucional sin consenso.

El minimalista no es en sentido alguno un restaurador. Sus referencias democráticas no están ni en la constitución de 1940 —entre otras cosas porque falta el campo sociológico que la hizo posible— ni en la constitución norteamericana.

Como tiene una democracia lista-para-inventar, el minimalista no le imprime velocidad política a sus proyectos. Para el minimalismo, el tiempo es el tempo político de adaptación cultural, mental y psicológica a la necesidad de las reformas. La gradualidad no es otra cosa para él que las reformas escalonadas en estrecha relación con el tempo político. Todo lo cual matizará el concepto de transición.

Para el minimalista la transición es el proceso, bien contradictorio, en el que, buscando o no los cambios, se cambia. Es el proceso en marcha desde el que la mera introducción de reformas, conceptos y variables inéditas moviliza el status quo, y dentro del cual las alternativas políticas buscan dos cosas en una: estimular la modernización donde quiera que se anuncie y transferirla al campo político mediante la creación constante de escenarios. Por ello el minimalismo apura el diálogo político y social, en correspondencia con el sentido y la naturaleza de las inevitables reformas.

Los minimalistas llegan a su propuesta porque enfatizan la dimensión práctica de la democratización. Su nota clave es por tanto el practicismo. Si no hay otras vías para solucionar la crisis general de la sociedad, entonces es un imperativo práctico para el gobierno continuar donde se haya iniciado e iniciar donde no, la democratización. En esta visión, crisis y democratización no se retroalimentan. La crisis es tan compatible como incompatible con la democratización. El minimalismo quiere la democratización para desideologizar la democracia.

Se comprenderá entonces la estrategia simbólica del minimalista de cara a la comunidad internacional. La cooperación crítica con Cuba, resultado de la desideologización de las relaciones interestatales de la postguerra fría, es saludada por el minimalista porque, ayudando a remontar la crisis desde otros conceptos, posibilita la democratización como proceso necesario para nuestra democracia.

El minimalismo es también escéptico en cuanto a la voluntad del gobierno, pretende que éste supere su propia contradicción y confía en la capacidad de las políticas inclusivas. No dirige por tanto su estrategia internacional hacia los diseños de presión, entre otras cosas, por su connotación geopolítica.

Por su practicismo, el minimalista no es, por otro lado, un condicionador. No participa en consecuencia de la ilusión de simetría cuando no condiciona sus propuestas más que a su reconocimiento como alternativa. Completa, así, el vacío social de su proyecto con la realidad práctica que lo legitima.

Legitimado más práctica que socialmente, el minimalismo no desespera ante el doble silencio político de la sociedad y de las instituciones. A la nula respuesta institucional y escasa respuesta sociológica, el minimalista responde afinando la viabilidad de sus propuestas. No sicologiza su papel y más que recrear sus esquemas de oposición so-

bre una verdad histórico-intelectual, busca el valor del acontecimiento para el diseño político. Evita de este modo romper la unidad entre lenguaje político y esquemas de transición, porque cree saber que sin seguridad en las instituciones no es posible un debate sobre los fundamentos. Aleja, pues, el riesgo de desgastar sus proyectos y protege, sobretodo, las bases de la transición pacífica: el diálogo y la negociación. El minimalista actúa sabiendo que sólo controla, y esto hasta un nuevo aviso del poder, su propia realidad.

Están presentadas aquí, más o menos equilibradamente, las diferencias entre Maximalistas y Minimalistas.

En aras de la neutralidad, que es siempre una pretensión inalcanzable cuando se es parte de un arte, se ha intentado evitar en lo posible la calificación o los juicios de valor. Se trata más bien de expresar en términos conceptuales y descriptivos la configuración presente de las alternativas políticas, sin especificidades, en o hacia Cuba.

Hay en ella al menos un concepto que dice muy poco desde su simple enunciado. Debe especificarse mejor; y el hacerlo ahora, permitirá ofrecer finalmente nuestra apreciación sobre uno de los escenarios definidores en el que se desenvuelven tanto el maximalismo como el minimalismo.

Al hablar de esquemas modélicos hegemónicos y esquemas modélicos diferenciales, queremos marcar la diferencia entre modelos de democracia que parten de una realidad particular y se universalizan, convirtiéndose en referencias hegemónicas; y modelos de democracia que partiendo de otra realidad particular han adoptado y se han adaptado a las diferencias específicas de su sociedad en todos sus niveles.

Siendo una invención de su sociedad, la democracia y la constitución norteamericanas constituyen un esquema modélico hegemónico. Por el contrario, la democracia y la constitución holandesas, otra invención, son un esquema modélico diferencial. Ambos esquemas comparten los elementos básicos de una democracia, pero hasta aquí. El resto es la adecuación de los contenidos sociológicos y culturales de los respectivos países.

Cuando los Maximalistas, no todos por cierto, toman como referencia a los Estados Unidos, están privilegiando un modelo hegemónico. Y cuando los Minimalistas to-

man como referencia, por ejemplo, a Holanda, privilegian un modelo diferencial. Sin embargo lo hacen, no en una dirección mimética o imitativa sino en un sentido más profundo: la capacidad de invención desde la propia realidad.

Algunas alternativas maximalistas, y este es un punto fuerte, tienen una referencia propia: la constitución de 1940. Pero con ella suceden varias cosas. Primero, ésta contiene todo un programa social. Lo cual puede parecer y es muy positivo, solo que dicho programa está en mal lugar. Si se intentara aplicarla, toda la nación estaría en la ilegalidad y esto no es saludable. Un programa social es propio de un partido político, no de una estructura constitucional. Y aunque para un proyecto de izquierda sería muy seductor la constitucionalidad de un programa social, resulta de todo punto negativo vivir permanentemente en la demagogia constitucional.

Segundo, si desgajamos a la constitución del 40 de su contenido social quedaría al desnudo una estructura que no respondía a la fuerza sociológica de determinados partidos ni representaba a distintos sectores socioculturales con fuertes raíces en la sociedad cubana.

Tercero, pasado ya más de medio siglo habría que reformar a tal punto dicha constitución, adaptándola a las condiciones y al campo sociológico actuales, que parece mejor tomarla a título de inventario.

Cuarto, habría que explicar cómo introducir otro ordenamiento dentro de un escenario de estabilidad política y con su propio andamiaje jurídico. A menos que la transición se defina como una cuestión de vencedores y vencidos, no vemos como superar este problema.

Y quinto, las referencias al pasado no toman en cuenta un factor muy importante en Cuba: nuestra psicología política.

De cualquier manera, la referencia que algunos maximalistas hacen a la constitución del 40 tiene un fundamento analítico más rico que lo que podría sugerir el análisis anterior. No obstante, ella permite introducir, por su fuerza y persistencia, la última diferencia significativa entre maximalistas y minimalistas: la lógica de ruptura frente a la lógica de superación.

¿Cuál es uno de sus escenarios? Los minimalistas lo vemos así.

Ahora mismo hay unos datos políticos que complejizan el escenario para la oposición. Si partimos del concepto clave de transición, no puede soslayarse un hecho: las transiciones de la tercera ola en la Europa totalitaria se produjeron, con una velocidad pasmosa, hace más de diez años. De ellas algo hemos aprendido nosotros, pero también algo ha aprendido el gobierno. Ello significa que, en un aprendizaje por inferencia, las autoridades del país están en condiciones de autoprotegerse contra los factores que allí llevaron al cambio. De este modo, se pervierten las condiciones en las que podríamos movernos para inducir la transición. Utilizando la metáfora de la caja de caudales: todos, el gobierno y sus opositores, conocen los números que posibilitan la combinación pero sólo el gobierno la domina y puede cambiarla a su antojo.

Pero si nuestro aprendizaje ha sido el correcto, habrá que darse cuenta que las transiciones en la Europa totalitaria siguieron la modalidad del vencedor y del vencido en una lógica de suma cero en la que las ganancias de unos fueron las pérdidas de otros. Ello estaba inscrito en la velocidad de un cambio que, para asombro de la civilización, se verificó pacíficamente en la mayoría de los casos.

Sabiéndolo o no, sin embargo, el concepto de transición que manejamos tiene más que ver con los países que transitan del autoritarismo a la democracia que con los países que transitan desde el totalitarismo. Y aquí empiezan las dificultades. Tenemos la mentalidad de los sin poder de los que habla Václav Havel y pretendemos la transición, digamos, española. Pero entre los habitantes del totalitarismo y los animadores de la transición española, hay una diferencia que va de la economía a la mentalidad. Y esta mentalidad exige flexibilidad, cultura política y de gobernabilidad, capacidad para el consenso y espíritu de negociación.

Esta diferencia, que implica la ausencia de estos requisitos, se presenta en nosotros con una clara nitidez. Se observa un desajuste, muy visible en el lenguaje, entre mentalidad y esquemas de transición. Es necesario, pues, apropiarnos de aquellos requisitos del mismo modo que es necesario adaptar la transición adoptada; cualquiera esta sea.

Porque hemos adoptado pero no adaptado el concepto de transición. En él no sólo vemos un término sino unos contenidos específicos de otras circunstancias. A la transición posible –y toda transición está atrapada en los marcos de lo posible– hemos antepuesto una transición deseable. Colocamos así el debate en los términos de revolución, cuando lo único posible parece ser una «refolución». Para esta «refolu-

ción», la oposición estructural que constituimos está ante el reto de romper los viejos esquemas y los viejos estilos que están montados sobre 45 años de odios. Demasiado tiempo para un sentimiento tan corrosivo.

Este trabajo intenta, precisamente, superar el odio por la reflexión. Aquella reflexión que pedía el liberal Jean Francois Revel para impedir que en el debate político —la palabra debate aquí no es casual— la discusión intelectual y política de los argumentos fuera sustituida por la destrucción moral del adversario. Si algún valor tiene este trabajo es, pues, el meramente reflexivo. De él no se podrían derivar más conclusiones que las estrictamente especulativas. Aun cuando siete años después de redactado los acontecimientos demostraron el desajuste político del maximalismo.

Pero si la dirección de los acontecimientos toma un curso maximalista o minimalista, esto no es determinable en un marco donde las ventajas o desventajas de uno u otro extremo están absorbidas por el inmovilismo tanto posttotalitario como político de las autoridades y la regresión sin coberturas a los modos coloniales de dominación. Ellos sólo inducen la virtualidad de qué clase de democracia podríamos tener en el futuro. Y para acercar ese futuro, nada mejor que comenzar un proceso de reflexión para aprender a imaginar dos cosas: un proyecto definitivo de nación y una democracia sostenible y viable.

Institucionalidad política y cambio democrático

En Cuba, la institucionalidad política del cambio democrático es una condición necesaria y deseable. Para ilustrar esta afirmación basta recordar que: (...) durante los cien años de existencia de Cuba como república, sólo dieciséis años han sido bajo cuatro presidentes civiles...Durante los otros ochenta y cuatro años, el país estuvo controlado por hombres de las fuerzas armadas o, como en el caso de Castro, un revolucionario que impuso una dictadura totalitaria¹.

¿Y qué se requiere para tener un gobierno democrático?

Una clase política democrática, una clase política incorrupta por venalidad, la subordinación militar a un gobierno civil, la difusión de los valores democráticos en la sociedad, un estado basado en la Ley².

La carencia de esos cinco requisitos a lo largo de cien años revela las limitaciones que han impedido nutrir una tradición que impulse una transición, de algún modo contraria a nuestra historia política. Pero los análisis sobre cambio político en Cuba han puesto más el acento en las referencias a procesos externos que en las dinámicas internas y en la institucionalidad del cambio democrático. Así, análisis y propuestas políticas han adolecido de lo que los sajones llaman pensamiento desiderativo; con la consiguiente frustración ante las débiles y tenues reformas producidas en la Isla. Teniendo en cuenta lo anterior, parto de una hipótesis central: una transición democrática exitosa requiere la existencia de mínimos institucionales.

Necesidad de espacios institucionalizados principalmente para:

[1] La fluencia e intercambio de información y proyectos que den estabilidad, cohesión y sentido a los cambios que se proponen.

[2] Facilitar el carácter secuencial de unas transiciones que, mayoritariamente, son ajenas a la violencia y acuden al pacto, implicando a diversos sectores que requieren

¹ González, Edward; Después de Castro: Regímenes alternativos y política de Estados Unidos; rand Corporation, 2002, pp. 14-15.

² *Ibíd.*

canales de expresión para garantizar el éxito de una negociación que sólo puede ser institucional.

[3] «Imponer» el sentido de realidad, ajeno casi siempre a poderes largamente enraizados, e impedir la subestimación de adversarios que de otro modo serán socialmente invisibles.

[4] De-moralizar el debate, flexibilizar a los adversarios, despersonalizar las alternativas y darle fuerza negociadora a los liderazgos.

[5] Constituirse como garantes de la compleja institucionalización de la democracia, que incluye fundamentalmente la institucionalización del proceso constitucional.

[6] Procesar conocimientos e información clave en cualquier transición.

[7] Regular y moderar los conflictos de una transición, definir los roles de los actores políticos y sociales, y facilitar los consensos mínimos necesarios en sociedades en cambio.

Estas condiciones faltan en Cuba como premisas para desvirtualizar el proceso de transición democrática, lo que impide aprovechar con eficacia el contexto y las fuerzas internacionales en dirección a la transición.

En los países que experimentaron algún tipo de transición se notan otra serie de peculiaridades:

[1] Las transiciones clásicas no fueron teóricamente pensadas antes de iniciarse.

[2] Son eminentemente políticas.

[3] La economía es un factor independiente.

[4] Los referentes democráticos no estaban cuestionados.

[5] No pudieron utilizar como coartadas la seguridad nacional o la soberanía para congelar movidas políticas.

[6] Se produjeron en países de fuerte sociedad civil y de movilidad creciente: física y social.

[7] El exilio sólo define un lugar físico y una condición circunstancial.

[8] No tuvieron que reinventar la tradición diversa de doctrinas políticas que fundamentaran la pluralidad democrática.

[9] Ninguna se enfrentó a la fuerte capacidad simbólica de los mitos políticos.

[10] Todas contaron con un suelo ético más o menos sólido que sirvió de paradigma al juego social y político.

Estas diez constantes son importantes de contrastar por una razón básica: la transición en Cuba parece, y sólo parece, que seguirá el camino más o menos clásico, pero sin ninguna o muy pocas de las condiciones que facilitaron el cambio democrático en otros países.

Cuba está en transición porque se están produciendo mutaciones definitivas en las dimensiones ideológica, cultural, sociológica, económica y política.

Por eso hablamos de posttotalitarismo; pero esas mutaciones se están produciendo en áreas importantes al margen de la influencia real de los movimientos alternativos; sin crear una contestación significativa por parte de la sociedad y bajo la aparente continuidad del régimen político. La dinámica propia de la transición y los cambios sui géneris que se vienen produciendo complejizan su proceso mismo y hacen impredecibles los escenarios. Esto supone retos y riesgos políticos para la oposición cubana.

¿Cómo insertarnos primero y dirigir después la transición en un sentido realmente democrático? Esto es posible sólo a través de la institucionalidad, lo que estaría demandando de nosotros una apuesta por la política-proceso más que por la política-acontecimiento.

Sin las condiciones presentes en las transiciones clásicas que crearon las bases para la institucionalidad del cambio democrático, Cuba se enfrenta a fuertes exigencias de cambio: se maximizan las demandas de la transición frente a una débil oferta interna para satisfacer las necesidades de un virtual mercado político. Y el tipo de cambio exigido o prevaeciente no es el que potencia las premisas institucionales de la transición democrática; es el que solicita un cambio de régimen en términos clásicos.

En efecto, la transición en Cuba se ha remitido en los últimos tiempos al modelo español, con fuertes referencias estadounidenses que establecen el tipo y ritmo de la misma: transición rápida, sustitutiva y privilegiando los procesos electorarios.

La preeminencia de este esquema global está desfasada de la dinámica interna de Cuba. De donde extraigo una segunda hipótesis: La estrategia democratizadora que prevalece internacionalmente es un doble freno a la transición cubana.

¿Cuál es esa estrategia? En el tiempo ha sido ambivalente, pero la describo así: presión política sobre el gobierno cubano para que adopte esquemas internacionalmente avalados de transición democrática, con énfasis en los procesos electorarios, y apoyo político a propuestas que cumplan los requisitos de esa estrategia.

La viabilidad de ésta ha querido combinar la certeza moral con los mecanismos políticos: [a] el gobierno debe convencerse de que su modelo, inviable, no funciona, y [b] no hay inserción de Cuba hasta que el gobierno no dé pasos en las direcciones indicadas por la estrategia. Y el ciudadano político necesario para sustentarla se ha visto, según ella, en alguna parte, atrapado por el consenso involuntario que produce el totalitarismo.

Pero, precisamente, el espacio que hay entre la certeza moral y el ciudadano político atrapado por el totalitarismo es el necesario para potenciar el proceso de institucionalización del cambio democrático; proceso definitorio para cualquier tipo de transición que se produzca.

La hegemonía de la estrategia antes descrita ha tenido dos efectos: rearme político del régimen para neutralizar cualquier desafío legítimo a su poder y debilitamiento de las alternativas de la sociedad civil en Cuba.

La tentación de seguir semejante estrategia ahoga físicamente el proceso de institucionalización del cambio democrático y lo deslegitima políticamente, al otorgar mayor relevancia en el proceso a Estados Unidos: un actor geopolítico y geoestratégico, absolutamente contraproducente para la democratización de Cuba por cuatro razones: una razón histórica, vinculada a su difícil relación con Cuba; una razón cultural: Su modelo de democracia no es practicable atendiendo a la tradición cubana; una razón de mentalidad política: Los estadounidenses son buenos en cambios rápidos, bruscos y de sustitución hegemónica, amparados en el tipo de diplomacia punitiva y de protectorado que prac-

ticán, pero no están preparados para procesos de transición graduales como es el caso de Cuba; y una razón geoestratégica: como es una nación con intereses globales en el gran tablero mundial que describe Zbgniew Brzezinski, Estados Unidos tiene imperativos más acá de los valores humanos y políticos que dice defender. La necesidad de alianzas y enroques con países y regímenes ajenos a esos valores, para defender una ruta estratégica en cualquier punto del tablero, le quita fuerza moral para promover democracias y respeto a los derechos humanos en otros puntos de ese mismo tablero.

La incontinencia hegemónica de Estados Unidos es, sin embargo, cultural. Y el resultado de ella en Cuba ha supuesto históricamente una deslegitimación política de las instituciones del cambio democrático.

Extraigo por tanto una tercera hipótesis evidente: el protagonismo geopolítico de Estados Unidos dentro de la estrategia internacional para promover la transición en Cuba deslegitima la construcción de los mínimos institucionales del cambio democrático y legitima doblemente el modelo político actual en Cuba.

Creo, por tanto, que se requieren otros actores geopolíticos distintos y con una estrategia diferente, con el fin de impulsar lo que considero fundamental para la transición en Cuba: la institucionalidad del cambio democrático.

¿Cuál podría ser esa estrategia diferente?: la hegemonía del diálogo crítico, como fórmula por excelencia para aproximarse a Cuba, lo cual posibilitará la necesaria institucionalización del cambio democrático. Esto exige un enfoque más reposado que permita desplegar una agenda multilateral sobre bases críticas, constructivas y vinculantes, al mismo tiempo que ampliadas a la emergente sociedad civil.

La idea fundamental detrás de esta estrategia es que sólo las políticas gradualistas han producido los mejores resultados en procesos de democratización complejos. En este sentido es importante «no confundir una visión clara con una distancia corta... esa sensación de estar parado en la cima de un acantilado, mirando por encima de un gran bosque a una montaña distante que es la meta. La cumbre está tan cerca que parecería que uno podría extender la mano y tocarla. Eso es así, hasta que uno se mete en los árboles y empieza a abrirse camino hacia la montaña»³. Este error de perspectiva ha ocurrido demasiado con y en Cuba.

³ Saffo, Paul; «Paul Saffo and the 30 year-Role», en: *Design World*, 24, 1992, p. 18; en: Fidler, Roger; *Mediamorfosis, comprender los nuevos medios*; Ed. Granica, México, 1997.

Esta estrategia obliga a nuevos enfoques. Sólo expondré los que me parecen más relevantes:

[1] Un enfoque integral de los derechos humanos. El único productivo en Cuba. Es éste uno de los propósitos de la Coalición Diálogo Pro Derechos.

[2] Una política, pese a los últimos y graves acontecimientos ocurridos en la Isla, vinculante, de diálogo y de no aislamiento del gobierno de Cuba.

[3] Una potenciación de los intercambios y los proyectos dirigidos hacia la institucionalización del cambio democrático.

[4] Una aproximación política basada en una Plataforma de Mutuas Garantías entre todos los sujetos del cambio democrático. Los trabajos del Grupo Memoria, Verdad y Justicia son una importante contribución en este sentido.

La comunidad internacional, si quiere tener una mayor y mejor influencia en el escenario cubano, debe tener en cuenta estos enfoques.

El reto de la comunidad internacional está aquí ahora mismo. Todas las preguntas sobre el poscastrismo tienen respuesta en la clase, la fuerza y el grado de institucionalidad democrática que tengamos, para afrontar los desafíos de una sociedad que casi está obligada a reinventar su tradición democrática. Hoy no hay otra alternativa que comenzar la construcción del futuro. Ahora mismo. Pero quizá resulte obvio decir que, en términos de gobierno y de fuerzas políticas, sólo Europa y América Latina tengan ofertas disponibles para poner en práctica esta estrategia.

S.O.S. El racismo que se lleva dentro

Leo y releo la conferencia *Cuba, la que llevo dentro*, presentada por Monseñor Carlos Manuel de Céspedes el 25 de noviembre de 2004 en el Aula Fray Bartolomé de las Casas del Convento San Juan de Letrán, uno de los lugares más respetables de La Habana, y estoy francamente alarmado. Alarmado, después de apagada la extrañeza y sublevación que me produjo su primera lectura.

Como no pude acudir en la ocasión, cosa que hago con frecuencia, a las presentaciones que se hacen periódicamente en dicha Aula, sólo tuve noticias de esta conferencia por el No. 137, enero 2005, de Palabra Nueva, la vox autoritas del catolicismo habanero. De modo que mi tardía sublevación y mi alarma tienen que ver más con la velocidad en la comunicación de las ideas que con mi rapidez o lentitud mental.

Comenté esta conferencia con amigos y amigas, entre ellos algunos de los animadores de Consenso, la revista digital de los progresistas cubanos, y me invitaron a hacer una réplica de y con rigor para uno de los próximos números de esa revista digital. Trato hecho. Sin embargo, el asunto me parece de una gravedad tal que, con ésta, adelanto a los medios y a algunos círculos una versión de mi réplica. Creo que la connotación cultural y política del asunto lo exigen.

¿Qué es lo que se lleva dentro? La psicología y el psicoanálisis, la historia de las mentalidades y los talk shows son los grandes develadores modernos de lo que guardamos dentro, a veces como un tesoro. El desarrollo de estas ciencias y técnicas en la época moderna nos ha hecho más libres y mejores en la medida en que nos libera de nuestros recovecos y escondites internos. Las culturas de psicología y mentalidad menos enrevesadas son aquellas en las que lo que se lleva dentro está casi todo el tiempo disponible fuera. No siempre esto es posible, pero es claro que el clima mental de esas culturas es envidiable.

La nuestra no es exactamente una de esas culturas. Lo que se lleva dentro no siempre se sabe, no siempre coincide con lo que tratamos de demostrar fuera y en muchas ocasiones lo logramos enmascarar con algunas de las actitudes que los sicólogos recogen bajo el nombre de proyección: la denuncia de nuestros defectos a través

de los otros, o la altisonante y rotunda afirmación de que poseemos lo que precisamente carecemos. De modo que en Cuba, y esto es un dato científico, es difícil saber qué pasa en realidad por la mente profunda de los cubanos. Tres efectos poderosos tiene este hecho: la represión constante de los sentimientos, la constante y rápida reproducción de los prejuicios y el descubrimiento sorpresivo de nuevos rasgos en la personalidad de los otros.

En Cuba, la que llevo dentro, esto brota tras las sutilezas de un texto muy bien escrito por una persona admirable. Y aunque aparezca en primera persona, me interesa menos quien lo escribe que la corriente intelectual y de opinión que podría reflejar. Me importa, y mucho, los aplausos que habrá cosechado al ritmo de su lectura. Si Cuba, la que llevo dentro es una constelación individual de ideas, descansaría mejor aun cuando mi réplica fuera interpretada como un ataque personal, que no lo es. Tras ello querría pensar que en este punto el discurso de Monseñor de Céspedes constituye una reminiscencia del viejo catolicismo, ya caduco y anquilosado, en un hombre de muchas vastedades. No obstante, en este y en todos los casos, parafraseando a los retóricos, prefiero dialogar con la mayor.

La estructura del artículo de Monseñor de Céspedes es simple: un despliegue seductor de erudición a la entrada que acomoda al lector en una empatía con lo vernáculo: la simetría entre nuestra naturaleza y nuestro carácter recuerda a Domingo Faustino Sarmiento, el argentino, el presidente y autor de *Facundo*, un libro clásico, quien conectaba clima y carácter cuando se trataba de describir la exaltación y volubilidad de los pobladores de la Pampa. Probablemente nuestras formas de ser tengan tan poco que ver con el comportamiento de nuestra naturaleza como nuestras ambiciones egocéntricas y mesiánicas con la densidad y dimensiones geográficas de la Isla. Es, empero, atractivo para la imaginación saber que el caimito y la yagruma (dos especies de nuestra naturaleza floral) guardan estrecha relación con nuestros humores y veleidades de temperamento. Cuba no es por gusto y para mi agrado un país de poetas, pero desde luego esta relación no es científicamente demostrable en el caso de los cubanos. El tiempo para que naturaleza e individuo se confundan se mide por milenios, siempre y cuando la tecnología no se interponga. Visto así, los cubanos no podemos exhibir en este punto la riqueza de los Aztecas de México o los Topekas de las Dakotas en Estados Unidos. Me temo que la metáfora floral es tan poderosa como engañosa.

Y de la naturaleza a la cultura. El asunto aquí se complica en dos rutas: por un lado, la lógica interna del texto se monta tras la siguiente falacia: *pos hoc, ergo, propter hoc*, (por esto, a consecuencia de esto) que traducido al castellano viene a significar algo así como que: aquellas aguas, trajeron estos lodos. Cuando usted consume el texto debe haber aprendido que la baja moralidad de nosotros los cubanos está vinculada a algunas prácticas provenientes del entorno cultural africano —el motivo subyacente de la conferencia— que por mal tratamiento y contagio, por acercamiento insuficiente o deficiencias en las élites directoras amenazan la solidez de nuestra identidad nacional al debilitar su matriz.

¿Cuál es esa matriz? Segunda ruta complicada. Nuestra matriz es indiscutiblemente hispana, se dice en el artículo. Lo cual es cierto a condición de que podamos afirmar que nuestra matriz es también indiscutiblemente africana. ¿Y sobre qué bases se pretende demostrar aquella afirmación? Escasa población aborigen; población sustancialmente española, con su consiguiente armazón cultural y su fe religiosa moldeada en el cristianismo católico peculiar de la península ibérica; el idioma español, claro está, y el Renacimiento más el Siglo de las Luces transportados por la marina española lo que es, desde luego, otra discusión.

A esta matriz se adhiere el pluriforme injerto africano. Fijemos la desproporción y la manipulación en la técnica retórica. Matriz hispana es un concepto conciso, cerrado, compacto, mayestático y unitario. Parece de verdad tronco. Pluriforme injerto africano, por el contrario, es más laxo, abierto, indefinido e inasible. De verdad parece algo que sólo se puede embutir para matizar.

Es muy probable que la pluriformidad sea más demostrable en los españoles que poblaron la Isla que en los propios africanos. Hablar de matriz hispana no se puede hacer ni siquiera en España. Lo hispano tiene como sustrato una variedad tan rica e influida por lo morisco es decir, por lo africano, que proyectarlo así sin más como tronco de otra nacionalidad equivale al intento, puramente intelectual, de fundar una Utopía desde otra Utopía que se fue haciendo desde la reconquista, la contrarreforma y la conquista de América misma. Si en los siglos XV, XVI, XVII y XVIII la hispanidad se está estructurando como un proyecto desde arriba, ¿cómo es posible que lo que no es aún sea la matriz de otra nacionalidad que asimila otros componentes? Hispania es un topónimo, un nombre dado a la península por los romanos de la antigüedad, que se extiende sobre una diversidad cultural unificándola en el proceso sin destruirla.

Esta unificación de la diversidad peninsular en lo hispano es lo que la distingue de lo pluriforme africano, pero la identidad de las culturas de conquista tiene menos que ver con los procesos unificadores y más con sus interacciones específicas. Lo hispano en Cuba se reduce a esto: el idioma, el catolicismo, el barroco y la escolástica, el derecho, la administración (la política), y el ejercicio permanente de la intolerancia y la violencia, más la disidencia intelectual inaugurada por el Fraile Bartolomé de las Casas. Todo ello tendrá efectos poderosos sobre la nacionalidad, sin duda alguna, pero sin la fuerza hegemónica que se exige para ser matriz única de nuestra identidad. A sus efectos es más propio hablar —con toda la riqueza de esta variedad— de gallegos, asturianos, vascos, andaluces, canarios, catalanes, etc. y de africanos en las diferentes etnias que fueron traídas a Cuba; esto para referirnos a las matrices más relevantes. Concepto este de matriz, por cierto, que no capta el fundamento básico de identidad en las culturas forjadas por conquista.

Pero cuando se habla de pluriforme injerto africano, no sabemos qué define lo africano. Mientras la matriz es descrita en sus influencias, no se sabe en definitivas cómo influye el injerto. Luz y sombra como técnica retórica que oscurece —¿más?— lo que se vive como problema y conflicto al mismo tiempo. Ni siquiera se hace mención a los artefactos de la cultura; pero se pierden de vista, fundamentalmente, tres dimensiones básicas de cualquier identidad: la mentalidad, el comportamiento y el estilo de convivencia. Las tres son básicas porque determinan el repertorio de respuestas de una cultura ante las circunstancias: por eso los franceses, los italianos, los españoles y los cubanos somos diferentes independientemente de nuestra común matriz latina.

¿Qué conceptos antropológicos se están manejando en el texto? Matriz, tronco, identidad nacional, armazón, injerto, evolución, mestizaje, primitivismo irracional son los más recurrentes y modelan el artículo, su concepción y conclusiones relevantes. Dentro de ellos, los de matriz, armazón, tronco e injerto son los más fuertes, digamos que los conceptos más productivos.

Pues bien, ninguna antropología seria utiliza o combina estos conceptos para captar, analizar y describir la identidad de una cultura. Por una doble razón: no son conceptos fluidos ni interactivos. Está claro que si usted coge un tronco de mata de naranja y le injerta un trozo de limón obtendrá un fruto estático de naranja-limón, donde de seguro predominarán la forma y el zumo de la naranja con un ligero sabor amargo. Nada más. La función del limón aquí es casi la del aliño en las suculentas y bien pre-

paradas comidas. Y si la identidad cubana describe esta operación, simplemente no existe. Estaríamos coexistiendo en la Isla hispanos, africanos y algunos fragmentos más tratando de convivir dentro de una armazón que se resiste a ser rearmada. Quiero hacer ver de este modo, y por extensión, que el uso metafórico de los conceptos es harto peligroso.

Armazón: el concepto-llave que abre las puertas a la estructura cultural de Cuba, la que llevo dentro.

En efecto, armar es el *modus operandi* de las clases directoras en la invención de Cuba. Tanto las élites pragmáticas como las románticas trataron de inventar Cuba y lo lograron. En términos políticos no podía ser de otro modo. Lo que ellas no pudieron inventar ni podrán hacerlo jamás es la cadena nacionalidad-identidad-cultura. Sin embargo el problema fue, y siempre ha sido, que se propusieron también inventar esa cadena y nunca han dado en el clavo. Pero han sido obstinadas. Una obstinación que tiene el sello del viejo catolicismo y que proyecta la identidad y mentalidad católicas de la época como la estructura dentro de la que debe ser armada la identidad nacional. Y debo aclarar que identidad y mentalidad católicas no se refieren a los mismos sujetos; a veces incluso comprende a sujetos que han sido enemigos, o se autoperciben como tales, aunque compartan el mismo encuadre mental.

Por eso en un sentido Cuba, la que llevo dentro tiene razón: la identidad de las élites motrices en Cuba, su alma, siempre ha sido hispana en el sentido originario expandido a América con la conquista: blanca, católica —por identidad o mentalidad—, machista, intolerante y racista y sin la flexibilidad de la otra élite, la Wasp, (por sus siglas en inglés y traducible como Blanco, Anglosajón y Protestante) que dominó y modeló los Estados Unidos.

Estas élites que dominan toda la historia de Cuba, desde la etapa colonial cuando éramos mera provincia de España hasta la actualidad cuando estamos amenazados en nuestra continuidad como nación política, han concebido una Cuba así:

-En términos políticos

Como una república de ciudadanos de primera línea por tanto cultos, católicos e instruidos, propietarios y conectados a dos dinámicas culturales de avanzada: Euro-

pa —vía España algunos, otros al margen de ella— y los Estados Unidos. Después de 1959 sólo habría que sustituir, nominalmente, católico por comunista y, realmente, propietarios por proletarios. Efectuado el cambio, la lógica sigue siendo la misma. La velocidad y el referente que exige este proyecto de República, que todavía no cuaja ni cuajará por su falta de comprensión de las bases culturales de la nacionalidad e identidad cubanas, no asimila bien al negro.

-En términos culturales y por consiguiente de identidad:

Como un espacio que debe ser moldeado por un tipo de moral prohibitiva, rígida, paternalista, con un fuerte sentido de la culpa, regañona y reacia a la diversidad que representan los otros. Para estas élites la identidad de Cuba no se establece en base a elementos estéticos y de mentalidad. La identidad de Cuba es ética y, como tal permanecerá siempre en estado de proyecto hasta que los cubanos no seamos moldeados por la ética cristiana, en versión católica o revolucionaria: las poderosas imágenes de la moral de Cristo y de la moral del Che se contraponen en sus orígenes, desafíos, contenidos y consecuencias, pero no en su estructura ni en sus bases. Estas imágenes, que merecen todo mi respeto, poco tienen que ver con la Cuba profunda, aunque sí con la más visible. Y si la nación cubana está incompleta, lo está para estas élites porque la ética que han propuesto no puebla todas y cada una de nuestras cabezas. En este proyecto el negro tampoco es bien asimilable a menos que sea evangelizado —y esta condición ni siquiera es suficiente— por la Iglesia Católica o por la indefinible y novísima Batalla de Ideas.

Todo lo anterior requiere armar o construir, rearmar o reconstruir la identidad de Cuba; en muy pocos casos en relación a sus elementos reales; en la mayoría, desde el mero artificio político o cultural.

Si este proyecto ha de prevalecer, es necesario cuidar y proteger la matriz: moral, política e intelectualmente. Y aunque parezca contradictorio, la matriz puede protegerse igualmente del modo que propone Cuba, la que llevo dentro o del modo que critica. En ambos casos el negro es visto como ese extraño familiar que hay que lavar y domesticar, o que hay que manipular si sus resistencias culturales resultan tan fuertes como parecen ser.

La nota descollante del proyecto moral y político de nuestra historia republicana hasta hoy —proyecto cuajado desde la etapa colonial— es así profundamente racista; y en

verdad que nunca había leído una defensa católico-cristiana de ese proyecto hasta que me encontré con el texto de Monseñor de Céspedes.

¿Dije racista? Sí, pero de un racismo peculiar. Un racismo interrumpido por la mortificación de la carne india, negra y mulata. La traición de la libido descolocó todo el racismo hispánico.

Los españoles detestaban todo lo indígena y africano: su religiosidad, su plasticidad mental, su desconocimiento hacia el Dios Único y su politeísmo; excepto los briosos y perfilados cuerpos de las indias, negras y negros de nación. Ahora bien, la identidad de Cuba comienza en el intercambio que resulta de esta violencia del cuerpo del diferente: comienza física y simbólicamente en ese momento: con o sin parto, con o sin aborto y con ese primer mestizo o esa primera mestiza que nacen de la relación blanco-indio-negro y de la súbita aparición del mundo del otro, lo que significa una quiebra natural de las barreras entre poblaciones de raíces diversas.

Así nace la identidad en las culturas forjadas por conquista: del flujo entre mundos diferentes y de la resistencia de los dominados y conquistados. Como saben todos los antropólogos serios, la resistencia en cuestiones de cultura influye más a la larga en la formación de las identidades —asunto siempre del largo plazo— que los modelos introducidos e impuestos por las élites. Expongo una sola y sencilla razón, de psicología individual y colectiva: la imposición bloquea los mecanismos profundos de asimilación mental y construye imágenes falsas aunque muy sutiles de pertenencia, que han sido siempre el dolor de cabeza de antropólogos y sociólogos. Esto afianza, más que destruye, los rasgos culturales que reproducen los grupos. Casi cincuenta años de marxismo impuesto no lograron convertir a los cubanos a esa religión política. Casi el mismo tiempo de suprimidas las navidades, hoy son celebradas por generaciones que nacieron después de los años 60 del siglo pasado. Confundir cultura de dominación con identidad cultural ha sido siempre, y en consecuencia, el error intelectual, cultural y político de las élites de poder en Cuba; demasiado rígidas y por eso mismo incapaces para modelar nuestra identidad.

Cuba se constituye, como identidad, quebrando toda matriz. La proliferación de lo diverso es nuestro signo. En ese contexto irrumpe por ejemplo, —para referirme al mundo estricto de la religión—, la diversidad que representa el protestantismo, a fines

del siglo XIX; reestructurando todo el paisaje de una dimensión tan importante en la formación de todos los pueblos de Occidente.

Nación del Occidente, Cuba tiene un molde occidental. Verdad de Perogrullo y petición de principio que me atrevo a reproducir para distinguir hispanidad de occidentalidad. ¿Cómo distinguirlos en el caso de Cuba? De muchas maneras. Para el asunto en discusión vale decir que el hispanismo aquí no ha alcanzado hegemonía sociológica en ninguna de sus dimensiones porque Cuba nace de las múltiples tensiones en la formación cultural misma de Occidente. No digo, para que no se me malinterprete, que nuestro país está en el centro de la modernidad occidental, sino que nace de sus contradicciones. ¿Explotar indios es pecado?, pues traed negros; ¿qué los negros son muchos?, pues traed más blancos; ¿que no hay brazos?, pues importad haitianos, jamaicanos y culies chinos. Demasiada velocidad histórica para que una cosmovisión Única, vinculada al catolicismo, tenga tiempo de moldear una identidad. Demasiada diversidad cultural para que la combinación entre cultura de élite y dominación logran a la larga imponer su modelo. Digo absolutamente que el pluralismo cultural y religioso es nuestra identidad.

En este proceso veloz y diverso, ¿quién moldea a quién y quién modela la identidad? Si la identidad está en las universidades, en los centros de formación, en los lugares bien y en el sempiterno discurso de las élites, pues casi no hay discusión: nuestro molde es predominantemente hispano: su personal, blanco y blanqueado, y las bases escolásticas de su proyección cultural y pedagógica así lo testimonian. Sabemos muy bien que la presencia negra en los centros de alta cultura en Cuba dejó y deja mucho que desear. Hoy mismo, según algunos datos que debo confirmar, el 92% de los estudiantes universitarios en Cuba es de lo que aquí llamamos raza blanca. Me imagino que en los centros de formación católica —lo que no es buena noticia— la relación porcentual esté algo por encima.

Ahora bien, si la identidad está en la comunidad, el cuartón y el barrio, donde viven o a donde van incluso nuestros descendientes hispánicos, la matriz está en problemas... y muy graves, como muy bien saben los más serios antropólogos cubanos. Monseñor de Céspedes, sin ser antropólogo, lo sabe. Pero donde él ve un retroceso o una involución, aquellos ven una manifestación del modelo de nuestra identidad: el permanente trasiego de valores, elementos, gestos y maneras de expresarnos que conforman la cultura cubana. La moralización de la identidad es un mal camino para entender qué pasa en Cuba y quiénes somos los cubanos.

Esto me lleva a un punto central. La nación cubana no es una prolongación política de una nación étnica. No es la reunión de etnias germanas en una entidad política llamada Alemania ni expresa la continuidad de los nipones del Japón. Ningún descubrimiento, por cierto. Pero no nace tampoco ni siquiera de la confluencia pacífica o forzada de la diversidad como en el caso mismo de España. En España la diversidad fue trabajada durante siglos por el catolicismo y tuvo y continúa teniendo el obstáculo y la riqueza de que esa diversidad, forjada también durante siglos, tiene una expresión territorial: la Vascongada, Catalunya, Galixia, etc. Lo segundo es decir, el catolicismo, facilitó la unidad por encima de lo primero es decir, la diversidad; todo lo cual permitió el nacimiento de lo Hispánico. A la larga, de la unidad en la mente y en la fe, nace España. Sin embargo, se llegó a un pacto por el cual la nación política, identificada no solo en la fe, asume a las diversas naciones étnicas expresadas en la cultura.

El nacimiento de Cuba es político a secas, en lo que tiene que ver primero con su nacionalidad y después con la nación. Cuando este esfuerzo de darnos una nación se topa con las cuestiones de identidad no tiene un problema de política, sino de cultura: el de cómo abrir las puertas de acceso a la diversidad nacional y no el de cómo convertir en nacionales a la diversidad étnica. Para entonces ya la identidad nacional está cuajada en las tardes o noches del barracón, en las prácticas múltiples de la religiosidad, en la penetración silenciosa del indígena ausente, en el pragmatismo como filosofía de vida, en la adaptabilidad frente a referencias históricamente adversas para nuestra realización individual y colectiva, y en muchas cosas más que todo el mundo sabe, y sobre todo, vive.

Concediendo, en una hipótesis extravagante, que lo hispánico expresara alguna continuidad étnica, esto sólo se conecta en Cuba con el esfuerzo de la metrópolis de construir su vasto imperio y para el cual éramos una mera provincia. El catolicismo, en su expresión múltiple, tiene un fuerte significado para este esfuerzo de hispanismo universal respaldado por el Universo de la Iglesia católica. Pero para cuando Cuba despunta como nación, lo hispánico está sabotado en todos sus niveles por lo indígena y lo africano. Cuba simplemente no podía ser desde el incesto étnico. La función centrípeta de la matriz, de todas las matrices, desaparece. Lo hispánico y su moral, que garantizaban una isla siempre fiel a España, constituyen un espacio más, importante sin dudas, dentro del vitral que expresa la nación cubana.

Se ha hablado y teorizado poco, pero soy de los que piensa que el molde integrador de los cubanos no proviene ni podía provenir de las identidades culturales sino del

ámbito político del republicanismo, que tuvo una deriva muy fuerte e históricamente perversa en el culto a las revoluciones. La pluralidad cultural logra algunos niveles de integración, sobre todo en lo estético, y desencuentros insolubles en la religión, con una que otra superposición más o menos confusa en este ámbito. En la Cuba de siempre se practican ritos diversos, religiones de casi todo el mundo, hermandades de diversa procedencia y cristianismos de múltiples interpretaciones; a veces todo entrecruzado. Hay y hubo también siempre muchos ateos. ¿Qué tiene que ver todo esto con la matriz hispánica?

Frente a todo aquello sólo podía ocurrir lo siguiente: por un lado, la mutua penetración de las culturas y por otro, su mutua neutralización. El ámbito de lo político era y es el único que podía ofrecer una cierta unificación de la diversidad, a condición de disolver su matrimonio de hecho con cualquier esquema de control y dominación cultural de esa diversidad indómita. La élite hispana en Cuba necesitaba y necesita en este punto la flexibilidad de la élite Wasp que logró integrar más a su minoría negra, en niveles sociales y públicos, porque no se le ocurrió hacerla puritana. Flexibilidad que parece imposible, por supuesto.

¿Qué conectaba y conecta nuestra diversidad o fragmentación cultural? Un cemento anti-hispano que muchos en Cuba no quieren admitir como un rasgo fundamental de la identidad cubana: la combinación entre practicismo y pragmatismo. Sabemos, a pesar de nuestras resistencias, que los Usos del Espíritu es un libro que se le debe a la cultura cubana. Porque los cubanos, en sentido general, no están al servicio del Espíritu sino que ponen a todos los espíritus como gerentes del más allá, para la mejor gestión de sus vidas personales, familiares y colectivas: una lectura de la vida divorciada de su matriz hispana y que tuvo y tendrá consecuencias fundamentales para pensar nuestro proyecto de nación.

Pero en las premisas del proyecto de nación que se ha definido hasta hoy día, el negro sobra. Así sin más. El problema para estas premisas es que el negro no sobra en la nación real, esa que existe y forjó su identidad como pudo. Y la realidad siempre introduce matices que diversifican los enfoques.

Un sector de la élite, despreocupada por los asuntos históricos y culturales, pensó y piensa que los negros deben ocupar su lugar, ¿cuál?; que nada de mezclas y que se debe hacer un esfuerzo intelectual, económico y político por legitimar una suprema-

cía de hecho en la sociedad. Un enfoque que no tiene intelectuales con coraje para asumir el desafío público necesario y que hasta ahora sólo se expresa con gestos: de autoafirmación y desprecio hacia el negro.

Otro sector de la élite, con una mínima sensibilidad cultural e histórica y algo atraído por el mestizaje, piensa que los negros deben ocupar un lugar que los haga sentirse partícipes e integrados, que para ello deben ser lavados, sin exagerar con el baño; pero que todo ello debe hacerse evitando su entrada permanente a los circuitos básicos de la élite para evitar una contaminación que debilite una dominación heredada por cultura y esfuerzo de los “padres fundadores”. Para este sector, los negros dentro de los circuitos periféricos muestran el éxito de su proyecto e ilustran el valor, funcionalidad y modernismo de su obra pedagógica.

Claro que hay negros, la mayoría, fuera de aquellos circuitos periféricos. Permitirles que se reproduzcan simbólicamente en sus ghettos rituales y filtrar su cultura para uso folclórico y estético del poder es un buen dispositivo de control a distancia que garantiza tranquilidad a su proyecto, buena conciencia en relación con la inevitable inferioridad del negro y modernidad necesaria a su imagen externa. Y muchos negros y mulatos están contentísimos con su calidad simbólica e instrumental.

Por último, un tercer sector de la élite, con un máximo de sensibilidad cultural e histórica, piensa que los negros deben ocupar su lugar en un lugar que no distorsione el curso de los paradigmas de la cultura cubana. Sabe que el lugar de los negros cubanos es Cuba y que por tanto debe asumir lo africano. ¿Y cómo lo hace? Con una extraña culpa por lo que hicieron sus antepasados, asume una responsabilidad que no le corresponde por la trata y la esclavitud. Pide disculpas a la nación por aquel error histórico y desde esa ubicación retrospectiva quiere corregirlo en el presente. Para ello propone al negro la siguiente transacción: yo asumo la riqueza estética de tu cultura y la gracia y soltura de tu movimiento, y a cambio tú te deshaces de ciertas prácticas primitivas del mal salvaje, y de algunas concepciones que para nada tienen que ver con nuestro molde nacional y con el proyecto fundado y legado por hombres morales, regios y visionarios.

Estos hombres, al traerte aquí, se enriquecieron y tuvieron el tiempo y la disponibilidad necesaria para imaginar una nación, pero no se dieron cuenta que con tu arribo minaban su propia obra. Ahora, después de tantos intentos fallidos, nuestro proyecto

perece por corrosión y es necesario que tomes conciencia de que la cultura cubana ya te ha asumido en lo que vales, en tus aportes —África la llevamos dentro— pero no tiene la capacidad ni la posibilidad, para no dejar de ser, de asumir todos aquellos atavismos que debilitan sus bases y su matriz.

Así se proyecta el sector culturalmente más sensible de la élite. Por eso se deja ver de cuando en cuando con algunos negros y negras y dialoga con los otros a través del mestizaje asumible: el de cierta música, cierta pintura y el del mulato o la mulata caucásicos.

No se puede perder de vista que este tercer sector está muy preocupado con el desbarajuste social en nuestras comunidades, con el debilitamiento moral y ético de nuestra sociedad y con sus consecuencias, ruidosas para la paz ecológica de nuestra convivencia y básicamente criminales, que se incrementan en nuestras calles. De ahí el malestar que experimenta con la negligencia del segundo sector de la élite que, es su parecer, permite la reproducción de la excrescencia social detrás de la reproducción del primitivismo ritual y la estetización y exaltación del injerto.

El trabajo de Monseñor de Céspedes, sin representar intelectualmente al tercer sector, refleja sus preocupaciones. Su dilema expresa la contradicción, en el nivel de las ideas, que ilustraban en la convivencia cotidiana muy bien aquellos españoles que amaban el cuerpo del otro con la misma vehemencia que detestaban su mente. Un racismo de mezcla que funda la cubanía como incomodidad permanente con lo que en realidad somos.

Y este racismo de mezcla se escandaliza con eso que somos. Por ejemplo, las preocupaciones de Jorge Mañach con el choteo de los cubanos es la perplejidad de la alta cultura frente a lo Cuba que es. El ideal romano, francés o norteamericano de república que sirvió de referencia a la élite cubana se veía constantemente desinflado por la sorna, la burla y la indiferencia de los otros.

Mañach, que junto a Fernando Ortiz, Enrique José Varona y otros era muy serio, cometió el error de juicio de pensar que la élite a la que pertenecía era también muy seria, y le faltó comprender que el choteo era parte de nuestra identidad porque era la respuesta acumulada a través de generaciones de cubanos, desde la época colonial, a la fatuidad inflamada de aquellas élites que exigían de los demás la gravedad moral

que les faltaba. ¿Quién inauguró aquello, para referirme a un plano tan importante como el del derecho, de que la ley se acata pero no se cumple? Todos lo sabemos. Pues bien, el choteo es la respuesta impotente de la cultura de resistencia al choteo serio de las élites cubanas hacia su propio proyecto. En tanto respuesta acumulada se transmite por generaciones y se convierte en identidad. Cierto, el cubano es burlón porque, y aquí está el origen del asunto, quienes los han dirigido hasta ahora nunca han merecido que se les tome seriamente. Y esto lo sabía, por anticipación, el presbítero Félix Varela.

Del choteo a la delincuencia y al crimen, las élites transfieren a los otros el fracaso del proyecto nacional. Y como son, conscientes o inconscientemente racistas, criminalizan la cultura.

En este punto, sin novedad en el frente. Los Abakuas (una hermandad de origen africano) fueron estigmatizados para siempre como sacrificadores de niños. Su dignidad, la que ellos creen tener y que los funda, sufre el rechazo cultural, incluso de aquellos que reconocen su participación en la Historia, (así, con mayúsculas), de Cuba; y los folclorizan por aquello de la política hecha con corrección.

Por eso a este sector de la élite se le ocurrió, en su proyecto nacional y para mejor cuidado de sus orígenes, que el mestizaje como propuesta podía encajar en una especie de flexibilización de la matriz. Ahora bien, el mestizaje físico no es el mestizaje cultural, por lo que apelar a él era un racismo que difería el blanqueamiento de la tez nacional pretendiendo que ello llevaría a la hegemonía de lo hispánico. Fracaso del proyecto, porque el mestizaje se hace no en la cabeza de los que intentan conducir una nación sino como resultado de la pasión irrefrenable entre diferentes. En muchos casos el mulato y la mulata son resultado de ese proyecto racista —en el que participan tanto negros como blancos— que pretende el blanqueamiento de segundo y tercer grado, en dependencia de los matices de la mezcla, pero que no logra que los cubanos dejen de comportarse como tales. El resultado es y ha sido que nuestra identidad sigue su curso al margen de los experimentos étnico-éticos del proyecto de nación que hemos heredado.

Frente a este fracaso protesta el prestigioso y bien prestigiado Monseñor de Céspedes. Vive el mestizaje como un pesar, lleva el África dentro, siente un profundo malestar por las consecuencias de esta mezcla endemoniada y se le ocurre nada más y nada

menos que el retorno a una invención y pretensión arcaicas que nada tiene que ver con Cuba: la reconstrucción moral de la nación a partir de una matriz hispánica. No importa que la satisfacción del despropósito implique desconocer que en la formación de las identidades el número y la presencia pueden ser tan engañosas como las metáforas florales: Cuba tiene tanta influencia indígena como estadounidense, a pesar de que sus poblaciones entre nosotros sean tan débiles.

¿Cómo lograr aquel propósito? En un intelectual, la primera operación es con las ideas y con la cultura. Pues retomando el camino de lo que yo llamaría una especie de racismo lombrosano. Conocido es que Cesare Lombroso era un reputado antropólogo y criminalista italiano a quien se le ocurrió la teoría de que había una relación entre el crimen y los tipos de seres humanos. Y que yo conozca, este es el primero texto que se atreve dentro de la Isla a establecer una relación entre lo que se define como primitivismo irracional y la marginalización social y penal que sufren los negros en Cuba; también, entre los componentes menos felices de nuestras maneras de ser y su pluriforme injerto africano. Honestidad y coraje tanto personal como intelectual que reconozco y agradezco.

Pero, asunto serio: la criminalización y desmoralización intelectual de un fragmento básico de nuestra identidad es el primer paso para la legitimación futura de un proyecto de nación racista, que ya está en marcha en algunas capitales y en muchas ciudades, incluyendo La Habana, y para la convalidación de la discriminación penal y policíaca que hoy sufre el negro en Cuba.

Y, asunto grave: en un país donde sus mayorías, según datos del Banco Interamericano de Desarrollo, están constituidas por lo que mal denominan afrolatinos, semejante retorno intelectual a la matriz puede resultar peligrosa.

Cuba es plural: plural es su identidad, plural es su matriz y plural es su imaginación. Lo que nos hace cubanos y lo que estuvo en las bases de nuestra posibilidad como nación fue la combinación virtuosa y defectuosa de nuestro diverso origen. A decir verdad, el molde de las culturas y las naciones, en lo que tienen de particular, tiene más que ver con la mentalidad, el comportamiento y la convivencia que con lo que pretenden ser. Es bueno pretender algo. Nuestra virtud estará en no pretender que la arrogancia de la conquista y la evangelización forja naciones. Los negros son también matriz de Cuba, aunque hayan entrado por la puerta trasera del país.

Admito, como muchos en Cuba, que estamos muy mal como nación precisamente porque ciertas élites dicen que estamos muy bien. Una muestra de que a ellas, muy irresponsables, les gusta perseverar en el error cuando se trata del país que dominan y en el que viven.

Creo que debemos luchar por una Cuba mejor; de hecho muchos lo hacemos. Pero no se logrará jamás con el despliegue de un racismo menor proveniente de una matriz que ha sido también vista con desprecio por otros racismos mayores. La integración, que no es el mestizaje, sólo exige el respeto por los otros, con los que no se comparten determinadas visiones del mundo ni sacrificios de cabras, gallinas y gallos.

Por suerte, conozco muchos católicos cubanos, dentro y fuera de Cuba, dentro y fuera de la élite, que comparten una visión más positiva, rica y sutil sobre los injertos y distribuyen las cargas terribles y defectuosas del país entre todas las razas. ¡Que del diablo son también los hispano-cubanos, aunque solo ingieran vino y hostia!

Cuba, la que llevo dentro es, negativamente, un S.O.S. por la integración nacional desde el único ángulo que creo puede ser: un laicismo republicano que dé espacio a todas las visiones del mundo, de dios o de los dioses y a todas las razas por igual, y que separe efectivamente al Estado del modelo cultural que heredamos y que tantas fragmentaciones ha provocado en la nación.

Una cosa me parece clara después de leer esa conferencia: el fracaso de nuestro proyecto nacional se explica por las pretensiones hegemónicas de la antigua hispanidad nacional-católica que sobrevivió en Cuba con la fundación de la república, y tuvo una no tan extraña continuidad en el comunismo cubano desde la segunda mitad del siglo XX hasta hoy. En estos momentos, ambos parecen unirse en algún punto a través del pacto tácito de reanimar el proyecto nacional volviendo a los orígenes. No es rara en tal sentido la pugna simbólica entre todas las élites, las que piensan, por controlar la interpretación reanimada del pasado. Por eso mismo reproducen, con o sin intenciones, su lógica racista.

El reto está en que negros, blancos y mestizos definamos, desde nuestras diferencias y desde nuestra común matriz cubana, una modernización laica de Cuba desconectados de los dos grandes relatos de nuestro fracaso cultural y político: el antiguo catolicismo y el comunismo en todas sus edades y versiones.

Cuba07: abierta a sí misma

Cuba, hoy, debate, se debate y se bate por su mejor futuro.

El flujo de las ideas, el movimiento de la sociedad y las peripecias de sus ciudadanos no siempre coinciden. En determinados momentos en la historia de lo que, por ausencia de imaginación, aún llaman Revolución Cubana, las ideas se han movido con efervescencia, mientras la sociedad y los ciudadanos han estado expectantes.

Al inicio de lo que entonces sí podía ser llamado proceso revolucionario, se movía la sociedad, pero las ideas y los individuos estaban paralizados: en una especie de estupefacción positiva, casi sin discusión, la masa festiva celebraba el triunfo engullendo a la persona concreta. Un primer momento de asincronía después de 1959.

Un poco más tarde, el movimiento se verificaba en las ideas, pero no en la sociedad y menos en los ciudadanos: en ese momento, y bajo la circunstancia específica de la guerra civil aupada por Estados Unidos, Cuba fue sorprendida por las balas desde Girón y por el socialismo desde el poder revolucionario. Entonces, Estado, sociedad y ciudadanos fueron atrapados in fieri por una ideología que descendió sin preparación y aviso previos, y quedaron petrificados por una dura tensión, mientras las ideas intentaban moverse en *Lunes de Revolución*, los restos del movimiento Orígenes y el malogrado proyecto de la revista *Pensamiento Crítico*. Un segundo momento de asincronía de la historia en la segunda mitad del siglo XX.

En un tercer momento de discordancias entre ideas, sociedad e individuos, la dinámica se produce a favor de estos últimos: ideas y sociedad comenzaban a anquilosarse, atrapadas las primeras en el eslogan antiintelectual «Dentro de la Revolución todo, contra la Revolución nada», y la segunda, en una estructura jesuítica que se desconecta para siempre de las profundidades de la Cuba cultural: la dura reacción contra el documental PM, es toda una revelación del subconsciente jesuítico. A finales de los años 70 del siglo pasado se inicia el mercado negro de las ideas, de las opiniones, del cuerpo y de las mercancías; mercado que, con altas y bajas, sigue siendo indetenible hasta hoy, transformando a Cuba de abajo hacia arriba y de arriba hacia abajo con la agresividad de todo proceso caótico y el desgaste de unos ciudadanos que han vivido

a hurtadillas, engañándose mutuamente en las convenciones de la gran sociedad y en relación con el Estado. Un Estado duro en sus estilos y débil en sus alcances.

El cuarto y último momento de desencuentro entre ideas, sociedad e individuos es ya un momento de descomposición bajo la apariencia tranquila de un claro proyecto de dominación y reconquista culturales. Sostengo la hipótesis de que la aparente profundización del «proceso revolucionario» constituye, en realidad, un proceso que intenta reestructurar a Cuba sobre la base de las pautas culturales de la España Eterna, esa que se conforma tras la Reconquista, en el espíritu de la Contrarreforma. Ello explica que la «Revolución Cubana» se haga de espaldas a Cuba y a pesar de los cubanos: la Crisis de Octubre, de 1962, está ahí como un monumento inocultable del sacrificio político de la nación en el altar del espíritu de Hernán Cortés. Para protegerse, el Estado tiene que, en lo sucesivo, recolonizarse culturalmente, independientemente de sus máscaras ideológicas, como único modo de defenderse de los cubanos. El blanqueamiento progresivo del Gobierno es la ilustración psicosomática de este proceso que encarrila a ambos: al Estado, sobre la base de la estructura prerrepública, y a la sociedad, como ese sujeto público premoderno, cuyo vínculo con ese Estado es de agradecimiento y obediencia. Si la Revolución perdura, es gracias a que puede echar mano de la España Eterna, y a costa de ser menos cubana en sus líneas maestras y en su discurso rector.

La virulencia del desencuentro a partir de los años 80 del siglo pasado es, pues, desgarradora, e invierte el flujo sociológico de Cuba. La sorpresiva emigración de los años 80 por el puerto del Mariel fue vista como reflejo e impacto de un proceso político moderno que fallaba en algún punto, y no como lo que era: la explosión social de un proyecto de nación que comenzaba a desintegrarse en su auténtica base cultural. Sin embargo, ella es crucial porque alumbra con claridad la amenaza al proyecto de nación que se inscribe en la dinámica revolucionaria, permitiendo entender, a su vez, la desconexión profunda entre las ideas, la sociedad y el individuo en Cuba, que se acelera en lo adelante. En esa década, la llamada Revolución Cubana se torna más discursiva y retórica, moviéndose en círculos cada vez más apretados, ininteligibles e indescifrables alrededor de sus propias palabras, esto es: la Revolución habla mucho y casi no se le entiende, a pesar de proyectarse en el lenguaje llano de la gente.

La sociedad intenta, por su parte, seguir su propio curso institucional y burocrático, generando al mismo tiempo sus particulares convenciones para enmascarar las mentiras

públicamente compartidas y fragmentándose en un montón de espacios que pugnan tanto por los favores de la «Revolución» como por desplegar su racionalidad específica. El intento desesperado y patético de los ideólogos para que la «Revolución-Estado» los escuche, y de los científicos, para vivir de acuerdo a las conclusiones propias de su saber académico, expresan esa situación absurda que los lleva a divorciarse cada vez más de esas palabras del poder que los embruja y domina, y del individuo que no les cree ni necesita.

Como no pueden ser sujetos de una «Revolución» que no los representa culturalmente, los individuos se ven obligados a vivir bajo la reproducción de la vieja relación entre el arquetipo del español, que coloniza con la nueva cruz y la nueva espada, y el arquetipo del criollo que se forja: complicidad tácita, obediencia teórica, pragmatismo material, desobediencia privada, choteo del poder y creación sintética de modos y mundos culturales que, en este caso, no tienen que inventar, sólo recrear, de hecho, a partir del encuentro de una tradición preexistente. Es por eso risible cómo se pretende imponer, sobre un entramado individual que todavía no logra hacerse sociedad, pero que marca culturalmente las únicas tendencias posibles de la sociedad cubana, un proyecto ideológico que busca y se aferra a referencias y paradigmas antropológicamente opuestos al ritmo de la Isla. Si la condición posmoderna de Cuba admite de todo, como en botica, ello sólo puede ser a condición de una relación horizontal, no jerárquica, del mundo de la diversidad cubana. Marx, Lenin, Gramsci, Ernesto Guevara; ¿se cree que ellos en verdad tienen que ver con la antropología mental, social y cultural cubana?

Es esta desconexión entre ideas, sociedad e individuos en Cuba la que comienza a desaparecer en este año largo. Todo en la medida en que Cuba empieza a abrirse a sí misma como resultado del cambio de poder que se verificó el 31 de julio de 2006, fecha en que termina el siglo XX cubano. Con la ascensión de Raúl Castro a las riendas del Gobierno es que comienza el siglo XXI para Cuba. Hasta esa fecha, nos debatíamos entre el siglo XIX español y el siglo XX duro y concentrado en el que la cubanidad no logra cuajar. A partir de ella, empezamos a debatirnos entre el siglo XX tardío y las tendencias descritas en él para el siglo siguiente.

Y si para muchos Raúl Castro significa la *Via Appia* de ese pragmatismo que quiere evitar la liquidación completa del llamado proceso revolucionario, para otros, entre los que me encuentro, Raúl Castro abre la era en la que Cuba, abierta a sí misma, puede reencontrarse en el punto más o menos exacto en el que se congeló el proceso

de completamiento nacional: 1959. Es por eso que, para mí, lo que está en juego es qué tipo de proyecto de nación podemos construir como preámbulo de un proyecto social. Desde luego, si se enfoca desde la política, el desafío es simultáneo: completar la nación y el proyecto social; pero desde los fundamentos de país; la discusión es nacional, no de ideologías compartimentadas.

Ese proceso parece facilitarse ahora mismo. Por primera vez en 50 años, debate, sociedad e individuos comienzan a confluír en un mismo torrente. No por voluntad del poder, sino por voluntad de los individuos que se van haciendo sociedad. El proceso es culturalmente fascinante, y para un observador externo algo desprejuiciado, Cuba podría ser vista como uno de los últimos territorios que, a duras penas, se descoloniza del espíritu de la España Eterna, la inquisitorial y la del Índice de libros prohibidos.

Reconózcase o no, el debate comienza por la rendición de un poder machista frente a la homosexualidad. La silenciosa revolución de las lesbianas y los homosexuales es la que, en definitiva, ha venido a liquidar a la Revolución Cubana. Ninguno de los segmentos importantes de la heterogeneidad social y cultural en nuestro país ha logrado expresarse, desde sí mismo, en todas sus consecuencias. La religión, los negros, los distintos espacios culturales, los intelectuales y el mercado informal han sido todos, de una manera u otra, cooptados por el poder. Gays y lesbianas, no. Y por dos razones muy sencillas: por un lado, están haciendo lo que no logran las mujeres en Cuba: feminizar la convivencia social, suavizando y cambiando tanto las relaciones de poder social como la naturaleza de su ejercicio y, por otro lado, en una consecuencia de lo más lógica, no pueden ser socialmente atrapados por las constricciones del poder. Cuando los negros logren hacer otro tanto, —de alguna manera eso viene sucediendo—, podría decirse que la llamada Revolución Cubana será sólo un eco retórico de sí misma; por otra sencillísima razón: la invasión de los negros, desde su propia cultura no folclorizada, sólo puede aportar tolerancia. Y sabemos que Revolución y tolerancia se contradicen desde sus propios enunciados.

Entre la revolución-revelación de la homosexualidad, el tímido despertar de una conciencia negra, el mercado informal, las minisociedades culturales, el desencanto burocrático, las conversiones religiosas, la terapia de choque individualista, la absorción de Ernesto Guevara por el mercado y la contracultura, el debate intelectual de cámara —curioso que el grito intelectual más reciente haya sido protagonizado desde la homosexualidad—, el cinismo ciudadano y de elite; sumado todo ello a las disfunciones acumuladas de

la sociedad en su estructura económica, en la creciente desigualdad entre el campo y la ciudad, en la violencia que invade, la emigración que desangra y el envejecimiento que ancla la improductividad social, el poder acepta el principio de realidad y admite que tiene que cambiar. Los discursos de las autoridades comienzan a rozar, abriéndose, los discursos del cuerpo semidesnudo y reguetonero de las jóvenes cubanas que sólo quieren escuchar a su cantante preferido en sus iPods y Mp4s, y de aquellas amas de casa que corren tentadas hacia las novelas mexicanas para comentar al día siguiente el dramatismo de otra sociedad destapada como la del «México lindo y querido».

Cuba se abre a sí misma en tanto que el poder intenta ponerse a tono con una sociedad que se democratiza en forma caótica. Es interesante, en ese sentido, la naturalidad con la que el cuerpo social asimila a la oposición y a la comunidad prodemocrática, y convive públicamente con ella, sin importarle mucho su discurso, pero sin rechazar espontáneamente su presencia.

¿Qué intenta hacer el poder en esa apertura a Cuba? Cooptar la espontánea democratización social y cultural, abriéndole canales hacia arriba para neutralizar la fuerza de sus demandas y para asumir un nuevo rostro con vistas al siglo XXI. Mariela Castro Espín está a la vanguardia revolucionaria de ese proceso con su defensa de las minorías gays; otros intentan venderle al poder proyectos de racialidad, de cultura y hasta de economía en la búsqueda infructuosa de un aggiornamento revolucionario algo tardío, porque coincide con la liquidación de las pautas culturales y de los hábitos de la Revolución y con el agotamiento físico del poder de los revolucionarios en el poder —cabe distinguir a los burócratas de la Revolución, de los revolucionarios propiamente dichos. Estos últimos son los que se agotan. Los primeros sólo reproducen un heroísmo simbólico, bien vestido y mejor alimentado, y a distancias bien seguras del peligro real que siempre asume todo cuerpo épico.

Cuando el presidente cubano Fidel Castro se apura en ofrecer un concepto de Revolución tan vasto como el que aparece en muchas vallas y pintadas oficiales del país, nos está diciendo dos cosas interesantes: una, que la Revolución está vacía y, otra, que ella intenta posarse y legitimarse, en cualesquiera de los desarrollos futuros de Cuba. Hábilmente, Raúl Castro cierra su discurso del 26 de julio de 2007 sobre los cambios estructurales y conceptuales, con algún fragmento ajustable dentro de ese concepto de Revolución. Por aquí, ¿quién dice que la Revolución no admite el pluralismo político, como ayer admitió el dólar y el capitalismo de acumulación?

¿Cómo intenta el poder abrirse a Cuba? Ahí empiezan los problemas. El progreso de las ideas no traduce siempre el progreso de las mentalidades. (Donde mejor se ve eso es en el campo mismo de los luchadores prodemocracia, en el que las prácticas al uso no disimulan su desencuentro con los propósitos). Castro se opone a Castro porque intuye muy bien que los cambios estructurales y conceptuales dentro la «Revolución» pueden convertirse en la coartada retórica para su rendición honorable ante el país. Un problema insoluble que ha detenido, por más de un año, las mínimas reformas económicas de sentido común que den un poco de sosiego a los cubanos.

Si se mira a la realidad, es evidente que la expresión cambios estructurales y conceptuales es un tardío reconocimiento público de los cambios desestructurados y de los nuevos conceptos dentro de la sociedad cubana. Lo único que ha hecho un sector del poder, que tiene o ha adquirido de pronto cierto sentido de responsabilidad, es ir poniendo de acuerdo de manera cada vez más pública el discurso oficial con la sociedad real. Y eso es un progreso de las ideas muy interesante que, no obstante, corre con mucha disparidad respecto al progreso de las mentalidades. ¿Por qué? Porque si ya no cabe discusión sobre la necesidad de cambios en Cuba, estos se pretenden encauzar por la ruta superestructural de la «Revolución». ¿Es posible? No, absolutamente.

En primer lugar, la «Revolución» no es una superestructura; es un poder simbólico y militar que no genera pertenencias ni cohesión. Quien haga el ejercicio intelectual de discernir las fórmulas estratégicas de la «Revolución» habrá averiguado mucho sobre familias políticas, discursos inmediatos e intelectuales más o menos imaginativos, pero nada de la densidad de un tejido estructural con ideas compactas y contrastables que represente la sociología del país. En términos de representatividad política, podría decirse que en Cuba domina una minoría de un millón y medio de personas sobre una población diversa, heterogénea y fragmentada de más de once millones, que poco sabe sobre lo que, en realidad, se cuece en la jerarquía del Estado. Pero esto es también una ilusión, porque un millón y medio de militantes comunistas decidiendo las estrategias de Cuba sería un progreso democrático impresionante para los estándares cubanos.

En segundo lugar, los problemas de Cuba no tienen que ver ya con el debate entre percepciones ideológicas en competencia por construir un proyecto social, político o económico. Cuando la «Revolución cubana», que siempre fue un capitalismo de Estado, necesitó abrirse al capitalismo de acumulación —esa mezcla caótica entre inversión extranjera, mercado cautivo, trabajo individual y mercado negro—, con el propósito

de sobrevivir a toda costa, puso en segundo plano la discusión meramente ideológica sobre modelos de sociedad dentro de un país, para tensar los fundamentos mismos de la nación cubana. La discusión más fundamental en Cuba tiene que ver ahora con el sentido de la convivencia entre cubanos, con la relación con su territorio de pertenencia, con la integración de su heterogeneidad racial, con el modelo político que dé cabida a su diversidad política y con su control de la soberanía. Y estos son problemas que ponen a la Revolución, que en Cuba es una entidad metafísica medieval, contra la nación, que es un proceso todavía en conformación a partir de sujetos modernos y posmodernos, diversos y reales. La discusión básica para los cubanos es una de tipo político-cultural centrada en qué proyecto de nación nos vamos a dar, una vez que en julio de 2006 se puso fin a nuestro siglo XX.

Y que todo lo anterior es así, se comprobaría fácilmente si la «Revolución» terminara por admitir que su virtualidad en términos demográficos y poblacionales depende sólo de la existencia de controles de salida. Si la Revolución es un aparente fenómeno masivo, se debe a la tarjeta blanca.

Desde este punto de vista, los inevitables cambios sólo pueden y deben ser «revolucionarios» atendiendo a tres necesidades fundamentales de la sociedad cubana: la tolerancia, la reconciliación y el diálogo. Ellas son las vías a través de las cuales la metafísica revolucionaria en el poder le puede abrir paso, suave y pacíficamente, a la nación real.

Esto nos remite a dos sujetos claves en este proceso: la sociedad civil y la sociedad política alternativa, de una parte, y la comunidad internacional, de la otra.

Los cambios, en el concepto de los revolucionarios; la transición, en el concepto de los demócratas, se verifican inexorablemente. ¿Cuáles son los desafíos para nosotros dentro de una Cuba que se abre a sí misma?

Hay varios. Uno es de lenguaje. El lenguaje de la confrontación reproduce una situación superada en los años 60 del siglo pasado y resuelta a favor del Gobierno. Preludia, asimismo, una confrontación inviable y de pocos réditos para el cambio pacífico hacia la democracia. Como actitud y lenguaje, el anticastrismo estuvo controlado por Castro, quien hoy se le escapa a los anticastristas por el inevitable paso del tiempo. Por otra parte, está superado por la sociedad cubana que muestra una indiferencia pasmosa

y extraña, como extranjera, al Mito-que-reflexiona, su lenguaje y al contralenguaje de idéntica estructura que provoca. Un cambio de retórica está más a tono con la dinámica social, con la Cuba que se abre a sí misma y con los fines de la reconciliación y la transición pacífica.

Otro desafío es el del enfoque de la transición. Todavía hay un debate a lo largo del par confrontación-diálogo. Ese debate es desorientador —aunque necesario intelectual y psicológicamente— porque supone que confrontar al régimen cubano es técnicamente viable. No hay pruebas en ningún lugar de que los regímenes totalitarios cayeran. El enfoque de la confrontación tenía sentido en una situación de inmovilismo, como modo de llamar la atención sobre la naturaleza de regímenes duros que, sin embargo, lograban vender una buena imagen. A mi modo de ver, la única alternativa en Cuba es la del diálogo, y la discusión adquiere sentido en relación con qué tipo de diálogo es posible y cuáles son las condiciones necesarias para provocarlo. El par confrontación-diálogo queda como la discusión entre los partidarios de no hacer nada, excepto clamar alto en la intransigencia verbal, y los partidarios de abrir el juego de probabilidades para propiciar las condiciones sociometales, culturales e intelectuales necesarias para el cambio. El diálogo es, finalmente, lo único capaz de facilitar la inclusión sociológica al cauce de cambios estructurales en una sociedad posmoderna, al tiempo que conservadora, como la cubana.

Un tercer desafío es el de la adaptación vinculada a la capacidad de gobernabilidad. En vez de intentar que los individuos atomizados se adapten e imiten a sus héroes, es más viable e importante que, junto a nosotros, se conviertan en ciudadanos. Eso requiere recrear las demandas y expectativas en consonancia con el movimiento de la sociedad, no adelantarnos demasiado al pelotón para evitar desconexiones fatales y psicológicamente depresivas. Esto se relaciona con un hecho fundamental: la relación entre conocimiento y protagonismo en democracia. Ahora mismo, cuando Cuba se abre a sí misma, corremos el riesgo de que el poder se apropie de nuestros discursos y del saber-hacer disponible para todo el mundo, deslegitimando operativamente a la sociedad civil y política alternativa.

Un cuarto desafío es el de disolver la razón cínica que se ha incrustado en la tradición democrática, no sólo en Cuba. La razón cínica nos dice que, siendo cierto que queremos la democracia, no debemos perder del horizonte que, en términos del realismo político, es necesario, casi imprescindible, echar mano a dispositivos antidemocráticos

para lograr los fines de sociedades abiertas. Por este camino se llega a destruir —en el caso de Cuba, no se trataría ni siquiera de eso— el entramado ético que es la base extrademocrática que garantiza sus raíces y perdurabilidad. Democracia como método más que como fin, es nuestra mejor carta de triunfo frente al poder y nuestro mejor aporte al futuro desde el presente.

Un quinto, aunque no último desafío, es el de la nación. No hay que asombrarse por las últimas noticias del poder «revolucionario» en relación con nuestra nación, en su intento de anexarla a Venezuela con el propósito de lograr la supervivencia de la «Revolución Cubana», empatándola con la llamada «Revolución Bolivariana». Todo un fraude monumental y peligroso que repite la tradición histórica de las elites políticas en Cuba. Sólo hay que estar alertas e incorporar al discurso democrático el discurso de la nación. Más allá del auténtico nacionalismo, ¿cómo olvidar que el ejercicio posible de la democracia sólo se alcanza en los límites de la nación?

Esto nos lleva, finalmente, al tema de la comunidad internacional.

Asombra todavía que en ciertos círculos se siga apostando por la presión, el aislamiento y el acoso del régimen cubano para impulsar la democracia. Los partidarios de la confrontación, en términos internacionales, tienen un defecto sociológico que no se asimila en Cuba ni para Cuba: son los aliados, a la derecha, de la política de Estados Unidos hacia Cuba, cualquiera que sea su sesgo ideológico: liberal o conservador. Ahora bien, aliarse a la política de Washington en este sentido es, ha sido y será el camino más seguro para obstaculizar los cambios democráticos en la Isla en lo que al contexto exterior se refiere. Esa política no es el problema principal de Cuba, debo aclarar. Esa política es un dispositivo fundamental para la reproducción cíclica del régimen, y, por consiguiente, un problema para los cubanos.

Hasta ahora, semejante política ha alimentado un nacionalismo falso que no tiene su base en la nación mirada desde dentro, sino en la cultura heredada del complejo español del que nos hablaba Raymond Aron, al estudiar los resortes disparados en España después de la pérdida de sus colonias. El Desastre del 98 se redime en Cuba, la última de las colonias y la más cercana culturalmente, en la Revolución del 59. El pacto de no agresión entre Castro, el antifascista, y Franco, el anticomunista, ayuda a entender lo que la politología ha subestimado por mucho tiempo: el fundamento cultural de las posiciones políticas, algo que hoy toman en cuenta los teóricos de la

inteligencia emocional. Por eso es que la virulencia del gobierno cubano contra José María Aznar no responde a la ideología, de lo contrario no se explica la relación con Manuel Fraga, sino a la ruptura de un pacto cultural tácito entre Cuba y España que los gobiernos socialistas españoles han sabido respetar. Cuestión de familias culturales, no nacionales.

Por otra parte, la confrontación geopolítica pone en primer plano a un actor importante para Cuba, pero quemado históricamente en su condición de actor geoestratégico. Eso significa que Estados Unidos tiene poder de convocatoria internacional para acontecimientos puntuales, coyunturales, de restablecimiento del orden en cualquier punto del tablero mundial. Les resulta difícil, por esa misma condición, dibujar una entente internacional para una misión perdurable y de largo aliento como la democratización de regímenes duros y enraizados. Ellos son buenos para llegar a última hora, en el momento cronológico del cambio, y ofrecer ayuda, no para concitar los cambios desde el interior de las sociedades. No conozco ejemplos de esa capacidad, y admito que pueden existir un par de ellos, pero serían la excepción a una regla que no se verificaría en Cuba por razones históricas y por el nivel de implicación que Washington ha tenido en La Habana, Banes y Birán: esas regiones algo mágicas de Cuba.

La confrontación, finalmente, ha tenido un tiempo envidiable para el éxito: medio siglo, y ha fracasado en toda la línea. Su único éxito, y esto en virtud de la relevancia del actor, ha sido llamar la atención sobre determinadas realidades detrás de la frontera cerrada de la utopía cubana. Más allá de eso, en su esquizofrenia, Cuba y Estados Unidos han coincidido de forma espantosa.

El diálogo es la única opción para influir en la transición cubana. Mucho más desde el exterior, en la medida en que la comunidad internacional no puede ser sujeto interno del cambio en Cuba. Como, por las razones que sean, el diálogo no ha sido el modo natural de nosotros, la mayoría de la oposición cubana piensa e identifica el diálogo como una agradable conversación entre amigos, como un premio inmerecido por determinados gobiernos. A tal punto, que aquellos que en Europa apuestan por el diálogo se han visto obligados a ponerle el apellido de crítico. Cuando defendiendo el diálogo lo hago en todo el registro de matices posibles: como una conversación entre amigos y socios que hace tiempo no se ven, y para la solución de conflictos, según se asume en la teoría de las relaciones internacionales. Lo cual quiere decir que, en términos políticos, dialogar supone la existencia de uno o más conflictos. En tal sentido,

es un instrumento de mutuo reconocimiento entre actores políticos, en igualdad de condiciones, para llegar o no a determinados acuerdos en zonas importantes de dife-rendo o confrontación. Entiendo que dialogar es dialogar sin necesidad de nombres compuestos, defensivos.

En ese sentido, el diálogo no ha fracasado porque los diálogos no fracasan. Fracasa tal o más cual ronda de diálogo en determinado momento, por un conjunto explicable o inexplicable de circunstancias, pero dialogar es la única vía congruente con la solución pacífica de los conflictos como lo demuestran todas las guerras cuando terminan, no en un armisticio humillante, sino en la mesa de diálogo. En todo caso, el diálogo está, por su propia naturaleza, en condiciones de exigir el tiempo que la confrontación no podría demandar como puro juego de fuerzas. La confrontación debe producir su resultado ya, donde el diálogo va produciendo soluciones como un proceso.

El Arco Progresista ha adelantado varias propuestas en ese sentido. Entre otras, el Grupo Mediático Consenso, que intenta participar con fuerza en el debate de opinión que se articula dentro y fuera de Cuba en esa dirección; la Red Ciudadanos por el Cambio Tranquilo, que trabaja con la gente desde su comunidad, y en el Foro Debate, que viene produciendo un Consenso País con otras fuerzas políticas y organizaciones de la sociedad civil, por encima de ideologías y privilegiando la necesidad del completamiento de la nación cubana.

Al abrirse a sí misma, Cuba tiene su oportunidad. ¿Podremos y sabremos aprovecharla?

Cuba profunda, habla: las auténticas consecuencias de la identidad

Un proverbio yoruba reza: “La mentira puede correr un año, la verdad la alcanza un día”. Así comienza el mensaje de respuesta de ocho intelectuales cubanos, del 3 de diciembre de 2009, a la declaración de un grupo de 59 líderes afro-norteamericanos en la que se critica la persistencia del racismo en Cuba.

Y un proverbio remite al valor profundo de la sabiduría encerrada en palabras simples. Aquel, que viene de la lejanía de los mundos y los tiempos, refleja el vuelo universal de las ideas y cómo, desde la cultura de los otros, se pueden y deben extraer conceptos y enseñanzas para organizar la convivencia de hombres y mujeres.

En el caso de los yorubas, esto es obligado si la identidad histórica, social y política de las naciones debe corresponder a los elementos profundos de su cultura que, tratándose de Cuba, atesora una diversidad que va de Jerusalén a Ibo, de Galicia a Barcelona, del Caribe a Siria y del Congo a Cantón.

Visto así, ya estamos ante algo mejor para Cuba que aquella meta anticultural —si somos todo aquello—, de que hoy, 50 años después, nosotros seríamos como el Che. Si la verdad alcanza a la mentira un día, dicen los yorubas y los cristianos, y también quienes animan una ética cívica, entonces la verdad compartida por nuestra rica diversidad ha alcanzado a la mentira del hombre único que impidió ver, con claridad, cómo el racismo se escondía tras el encanto positivo de sus palabras.

No obstante, y con menos sacralidad, la historia de las palabras es diáfana: los hechos encuentran siempre los términos necesarios cuando quieren aparecer como La Verdad. Solo requieren, en principio, las garantías mínimas para la repetición constante e imperturbada de sus propios enunciados, y así lograr que sean mirados en toda su pretensión.

De modo que, y con el paso del tiempo, otros hechos, que nunca pudieron ser repetidos porque no disfrutaban de las mismas garantías, no encuentran su camino propio hacia la certeza absoluta. De tal suerte, lo que es percibido como verdad puede sacarle una

inmensa ventaja a lo que es percibido como mentira: a esta le resulta bastante difícil alcanzarla. En su carrera veloz, y protegida por toda clase de dispositivos, —que van desde la escuela, pasando por las comisarías culturales y las técnicas comunicacionales de alienación, para terminar en la policía del pensamiento y las turbas de intimidación rápida— las verdades establecidas dejan poco lugar en este mundo a las verdades por establecer, y así comienza el mito: el triunfo casi absoluto de las palabras del poder.

Las palabras del poder logran por esta vía el sueño de los filósofos: convertirse en La Verdad. El resto es mentira: una mentira que, paradójicamente, regresa ahora como verdad en la filosofía que encierra, filosofía moral por cierto, un proverbio yoruba. ¿Significa esto el regreso de los yorubas, de los cristianos, de los islámicos o de Confucio como filosofía moral para proporcionarle una arquitectura diversa e identitaria a la identidad cívica cubana? ¿Significa que ya por fin la historia podrá ser contada desde las verdades por establecer en diálogo con las verdades establecidas?

EL VALOR DE LAS PALABRAS REPRIMIDAS

Hay serios problemas raciales en el paraíso. Menos mal que sin odios. El mito de Cuba como propuesta incompleta para poner fin al racismo se ha roto con la visibilidad que ahora han adquirido las palabras reprimidas, esas que nunca lograron establecerse como verdad porque no contaban con dispositivos protectores. Que aquellas palabras adquieran relieve al ser pronunciadas por afronorteamericanos es un hecho importante que revela, sin embargo, una derrota del sur: ya otros, —cubanos, afrocaribeños, afrobrasileños y africanos— habían pronunciado las mismas palabras sin parecidos efectos. Y entonces, esas verdades por establecer son criticadas y atacadas no con el poder evocativo de una frase marxista, sino con el saber que engloba un proverbio yoruba.

Pero, ¿dónde estaban los yorubas cuando se definió el mito duro del hombre nuevo?

Los que suscribimos esta vindicación expresamos el valor de esas otras palabras históricamente aplastadas en la Cuba profunda, por el poder edulcorado del mito duro.

Y fue este, no el saber yoruba, el que llevó a los cubanos a nuestras guerras africanas. La memoria de esos hombres que allí murieron debe ser preservada para siempre. Pero ellos no fueron allí en un combate cubano contra el racismo. No se combate al

racismo en una guerra lejana librada entre hombres de la misma raza, sino con un proyecto cultural y político desplegado en casa. Los 70s y los 80s del siglo pasado vieron morir a nuestros hijos, amigos, hermanos y vecinos en otras tierras, exactamente en el mismo tiempo en el que el racismo en Cuba se reenquistaba en todos los huesos del proyecto social. ¿Por qué la inyección negra en el poder y la política de cuotas de la segunda mitad de los 80s? ¿Por qué brillan por su escasez los generales negros de unas guerras libradas mayormente por cubanos negros, para “liberar” a sus hermanos negros de África? La participación cubana allí revela el mismo patrón histórico y cultural de las guerras regulares cubanas por la independencia, con las excepciones de la historia: negros al combate y blancos al poder total. La reescritura necesaria de la historia cubana debería comenzar por una crítica madura de sus patrones culturales. Esos patrones ayudaron, puede ser cierto, a liberar a la Sudáfrica de Nelson Mandela, y nos impiden, esto es más verdad, leer el pensamiento de Nelson Mandela.

De la guerra a la educación y a la salud, el mismo proyecto. Toda nación puede agradecer que sus hijos sean alfabetizados, instruidos y curados. De África a América Latina, Cuba ha contribuido a esta labor imprescindible para el desarrollo de las sociedades. Pero este proyecto nada tuvo ni tiene que ver en la lucha global contra el racismo. ¿Con qué instrumentos educacionales podía y puede el gobierno cubano contribuir en esta dirección, cuando estos instrumentos no existen para combatir el racismo en Cuba? Contrario a los conocimientos técnicos, la lucha contra el racismo activa un conocimiento y unas prácticas culturales que deben ser incorporados. La solidaridad en este punto no puede seguir, siquiera, la tradición que anima el gobierno cubano en un asunto tan sensible como la salud: más hacia fuera, poco hacia dentro. En aquel caso, como recomendaba Carlos Marx, los educadores necesitan, ante todo, ser educados.

No es casual que muchos estudiantes africanos y latinoamericanos de origen indio, con excepción de los políticamente correctos, se quejaron y quejen del racismo en Cuba. Aunque gocen de plena salud, porque en este caso la discriminación no sigue criterios raciales sino nacionales: los extranjeros primeros, los cubanos después. Una discriminación que refleja otro tipo de racismo y que se vincula con la precariedad histórica del concepto de nación en Cuba.

LA SUBLIMACIÓN INSTITUCIONAL DEL RACISMO

En esta precariedad reside precisamente la reproducción estructural del racismo. En 1959 se dismantelaron las bases jurídicas e institucionales de este flagelo para instaurar otras, y reproducir aquellas más resistentes.

Porque decir que existe el racismo en Cuba pero que no es institucional constituye una franca contradicción en los términos: el racismo es una institución en sí misma. Todo *ismo* implica la estructura social y política de su raíz. Capitalismo, socialismo, machismo, nazismo, feminismo suponen la estructuración de su naturaleza para que puedan funcionar y legitimarse. Del modo que cada uno de ellos lo haga, depende de muchas circunstancias. Lo innegable es que todas funcionan directa o indirectamente, abierta o sutilmente. La pretendida distinción científica entre racismo y prejuicios raciales, que no resiste el menor de los análisis, no se da cuenta que los prejuicios raciales son una forma más del racismo como institución, que se mueve dentro de su particular contexto. Si no fuera así, ¿cómo explicar que tales prejuicios—la mala conciencia de la conciencia racista— hayan durado tanto como el racismo reconocido? Pero si los prejuicios raciales son el apéndice de ese cuerpo entero que es el racismo, bueno es recordar, con toda la inexactitud de las metáforas, que de apendicitis puede morir un ser humano.

Al afirmar que no existe racismo institucional en Cuba se quiere dar a entender que no tenemos racismo honesto: ese que tomó cuerpo legal en Sudáfrica, Estados Unidos, la Alemania nazi o Bosnia. Esas formas de racismo descaradamente autoreconocidas que, de paso, facilitaron el combate frontal contra ellas. Pero pensar así equivale a establecer una correspondencia entre institución y ley; y el racismo como institución no es reconocible solo por sus excepciones legales. Exactamente porque existe como institución cultural, el racismo en la mayor parte del mundo y a través de su historia no ha requerido de las leyes; incluso, puede necesitarlas como máscara jurídica para facilitar su labor en la realidad. Fundamentalmente en países y culturas como la cubana en las que, durante siglos, las leyes se acatan pero no se cumplen.

El machismo y la homofobia no han necesitado de las leyes en Cuba para discriminar a las mujeres, y a los homosexuales y lesbianas, respectivamente, y nadie negará que estamos frente a dos instituciones culturales de las más robustas.

El racismo en Cuba es institucional porque articula una mentalidad en torno a una ideología con mala conciencia, y a unas prácticas cada vez más sutiles que van desde la televisión y la definición posible de las jerarquías de nuestra rica diversidad hasta la pedagogía; el humor cotidiano; las bases de la enseñanza de la historia y la cultura; los criterios sociológicos; el establecimiento de los temas y límites del debate; la discusión de las amenazas a la seguridad nacional y la definición del proyecto de nación posible; el mantra del hombre nuevo; el uso político de los símbolos de la cultura; la invisibilidad y filtración de la participación negra y mestiza en la imagen cultural; la estructura del panteón histórico; el uso moral contra negros y mestizos de la emancipación otorgada por el poder, y el perpetuo estado de negación psicológica que se resiste a reconocer su propia mentalidad.

Ideología esta que termina legalizándose doblemente: primero en un código penal que penaliza la actitud y disposición “predelictivas”, algo que en Cuba solo es posible en base a un “prejuicio” cultural que identifica al negro con la delincuencia, —y que además castiga los mecanismos sociales de supervivencia— y, segundo, en una constitución que establece criterios de superioridad cultural como fundamento para la formación de la voluntad política del Estado.

De hecho, sin el racismo como institución no serían entendibles los Artículos 72, 73.1 y 73.2 del Código Penal (actualizado) Ley 62/87, del Ministerio de Justicia con fecha de 2004, que institucionalizan jurídica y disimuladamente toda la mentalidad recogida en la antropología criminal cubana, ni el Artículo 5 de la Constitución que coloca la visión marxista —una más— como superior a todas las demás visiones culturales que son base y fundamento de nuestra nacionalidad.

¿Por qué Marx o Lenin son superiores a Olofi, o Jesucristo; o a Buda, Confucio o Mahoma? Desconocer que el orden cívico, que da paso al auténtico orden político, nace de ese mundo ético que se ha alimentado en la diversidad de religiones, cosmovisiones y mundos morales correspondientes, es lo que lleva a la profunda arrogancia cultural de que un partido claramente ideológico, que solo representa a un millón de ciudadanos, establezca una relación jerárquicamente superior respecto a la diversidad de mundos morales y cívicos que agrupan a más de seis millones de cubanos en su conjunto, privándoles así de articular su propia visión del orden político. Evo Morales, presidente de Bolivia, podría hablar mucho de esto. Si en Cuba gobierna una minoría, solo puede ser por la legitimación cultural de la superioridad aceptada o incorporada por las mayorías en nombre del bien común. Eso es racismo.

Semejantes atrofas constitucionales, culturalmente ilegítimas en términos de nacionalidad cubana, son solo viables sobre los pilares del racismo institucionalizado: concepto que expresa más la diferencia cultural y de visiones del mundo, con propósitos de discriminación directa o indirecta, que las diferencias de origen étnico a de color de la piel. Por cierto y por eso, el uso de un gentilicio —palestinos— como clasificación discriminatoria contra los que en Cuba han nacido en su región oriental, es la expresión más nítida del contenido esencialmente cultural del racismo. De paso, demuestra la instalación de los nuevos racismos en nuestro país.

¿Por qué no asumir, en congruencia, que los proverbios yorubas son reflejo de un pensamiento yoruba que puede aportar, dentro de nuestra rica diversidad, a la formulación del espacio cívico y político de Cuba?

¿Por qué pudo el Estado, en fin, promover la apertura de sendas catedrales ortodoxas en Cuba para un número de feligreses que no deben superar el 0,01% de la población, e impide la fundación de templos religiosos yorubas, y de otras denominaciones, que representarían un número difícilmente identificable de cubanos y cubanas de todas las razas y colores?

El uso conveniente de la riqueza cultural de los otros es precisamente una antigua regla del racismo en Cuba. Los yorubas, y otras expresiones de nuestra cultura, deben dar para algo más que el empleo de la frase apropiada y el baño antropológico frente al extranjero.

EL RACISMO COMO PRECARIEDAD DEL PROYECTO DE NACIÓN

Ese baño antropológico forma parte de la identidad de nuestros racismos. En la colonia, en la república y en la revolución. Folclor, música, arte, deporte y religiosidad filtrada son los confinamientos destinados para negros y mestizos desde los orígenes, —en el barracón—, hasta hoy, —en las escuelas de música, arte y pintura, y en los deportes y la imagen caribeña frente al norte. Y claro, colonia, república y revolución admiten su tercio de negros y mestizos (i) lustrados para compartir algo del poder y algo de las ideas, a cambio de la asimilación y de la negación de todas las consecuencias lógicas de la diversidad, en lo que podríamos llamar el histórico proceso de blanqueamiento del mestizaje cubano. Con ello el racismo logró concluir exitosamente su proyecto: ser negado por muchas de sus víctimas... hasta la actualidad.

Por eso, ciertas realidades persisten en esa larga duración, culturalmente ininterrumpida, que va de la época colonial a la revolución: la imposibilidad para negros y mestizos de legitimar su condición de sujetos económicos; las dificultades históricas para rearmar sus espacios cívicos sin ser acusados de racistas; la pobreza recurrente en las periferias de la economía, las ciudades y el poder; la circularidad permanente entre la marginalidad y la cárcel; el desprecio que generan en los agentes del orden de todas las épocas; la incapacidad de legitimación civil de una religiosidad ya multi-racial; la extrañeza frente al debate de la nación; la mentalidad de agradecimiento frente a las dádivas del poder; la autoestima dañada y el racismo de retorno como instrumento peligroso de defensa.

Frente a esta realidad, que dura 400 años más 50, se han alzado voces y proyectos: conformados por negros, mestizos y blancos, sin distinción. El debate comienza a conducirse desde entonces en la plaza por excelencia para superar las fracturas, entre otras, del racismo: la plaza cívica como aduana para el intercambio de ideas y proyectos. El progreso lento de este debate llevó a la existencia de más de 286 organizaciones que testificaban la conciencia crítica y la imaginación práctica para arrinconar el racismo, desde la identidad asumida, en sus reductos básicos: la cultura y el poder, y como testimonio claro de otros progresos fundamentales en la cultura, sin los cuales no habrían Muñequitos de Matanzas ni Folklore de Camagüey.

Hasta 1959. A partir de esa fecha, debate y sociedad civil son aniquilados. Y negros y mestizos comienzan a ser objetos de emancipación y sujetos del folclor... y del deporte.

Por eso el racismo se reproduce con las virulencias del silencio y tras los espejismos sociales de una sociedad de "iguales" ante la ley, las oportunidades y la redistribución de la riqueza. Negados todos por las realidades de Centro Habana, El Cotorro y San Pedrito, barrios de La Habana y Santiago de Cuba; por el Combinado del Este, Valle Grande o Boniato, prisiones manchadas *de color*, y por cualquiera de las numerosas estaciones de policía que intentan encerrar el *desorden* de la ciudad.

Atrapados en sus ghettos sociales y culturales, la mayoría de los negros y mestizos tiene una dificultad más: su acceso al ámbito político exige previamente un proceso definitivo para el actual proyecto político: la lustración cultural de los emancipados. Meta racista imposible, y razón por la que pocos emancipados colorean el poder.

Todo intento, después de 1959, de reabrir el debate ha chocado con las pautas racistas del modelo cultural de nación heredado, que reproduce el proceso revolucionario: el supuesto histórico de que el debate racial divide a la nación. ¿Qué nación? Precisamente la que necesita integrarse desde el debate racial. A partir de esa fecha se genera un círculo vicioso que castiga, suprime y condena a la posteridad toda aproximación seria para la discusión creativa del problema en Cuba: convirtiéndolo, con notoria evidencia en el presente, no solo en un problema de seguridad nacional, sino en un abismo, esperamos que salvable, para la redefinición del proyecto cubano de nación.

Y son muchas las personas e iniciativas que desde los mismos inicios, allá por 1959, han venido intentando llevar la discusión a los circuitos fundamentales del poder. Sin éxito.

El destierro de Juan René Betancourt, la parametración de Walterio Carbonell y su no rehabilitación pública, la satanización de Carlos Moore, el silenciamiento de múltiples voces, entre ellos de sindicalistas que se vieron obligados a abandonar el país; por otra parte, el proyecto del grupo literario El Puente, los debates de la cátedra José Luciano Franco, las discusiones abiertas en el espacio cultural La Madriguera en los años 90, el proyecto, en la misma década, de la Fundación Pablo Milanés, los amagos para fundar un teatro negro, los espacios de reflexión de la Sociedad Yoruba en los años 2005-2006, los intercambios Unión en la Sala Rubén Martínez Villena de la Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba; los cursos en la Biblioteca Nacional o en la Casa de África, los encuentros vigilados de la revista Temas, y el proyecto Color Cubano, entre un sin fin de propuestas menos conocidas, todos han caído, o son puestos en cuarentena, como fichas molestas de un dominó que no quiere ni puede ser jugado por la llamada revolución cubana. Ella carece de los instrumentos intelectuales, políticos y antropológicos, y del tipo de pensamiento complejo, necesarios para poner sobre el tablero un problema que exige un replanteo general del actual orden de cosas.

Lo cual explica por qué esos intentos de debate de cámaras, conducidos en buena parte por gente honesta —que desafortunadamente ha sufrido su ostracismo de turno—, corren paralelo a la reestructuración económica del racismo, al maltrato cotidiano de la policía a quienes tipifica racialmente dentro de la peligrosidad, y al pulso por acallar las voces y proyectos independientes en todos los ámbitos que conciernen a la discusión racial; entre algunos datos de un complicado prontuario.

Razón por la que, sin debate, las soluciones posibles del problema racial pasan a la lenta y probable erosión del tiempo cultural. Probabilidad desmentida en todos los lugares, sin embargo, por la reproducción cierta de los flagelos humanos que no son objeto de la discusión abierta y permanente de los ciudadanos. Porque en el fondo la lucha contra el racismo no es materia primordial del tiempo sino una cuestión de enfoque, apertura y autoreconocimiento.

Denunciar el racismo existente en Cuba no debe entenderse como un ataque a personas concretas. Sería absolutamente irresponsable, y constituiría una derrota intelectual adelantada, definir un problema en la cultura como un problema personal. Semejante individualismo metodológico personalizaría un asunto que es propio de las ideas y de los legados. Lo que concluiría en un fracaso cantado.

La pregunta no es: ¿por qué sigue siendo así?; la pregunta es: ¿podría ser de otro modo? Y la respuesta es, no. Y creemos que no porque la persistencia del racismo en Cuba y en el mundo es una cuestión cultural, síntoma de la crisis de unos paradigmas globales y de un proyecto de nación que estalla en todo el mundo —desde Sudáfrica a Bolivia, a los Estados Unidos—, dondequiera que la diversidad esté obligada a convivir en un mismo territorio político.

Por mencionar uno, y para nuestro caso específico, el paradigma de la emancipación está muerto. La emancipación es la libertad otorgada por los vencedores con arreglo a sus propios intereses y reflejos adquiridos. Ella conlleva nuevas cadenas a través de una serie conectada de ficciones políticas, sociales y culturales que terminan, cuando son detectadas, con las humillantes acusaciones de ingratitud ante la más mínima de las inquietudes e insatisfacciones manifiestas. Lo cual revela el viejo contrato de la nueva colonización interna con manto progresista: yo te libero, y tú me debes eterno agradecimiento. ¿Y la libertad? Pues bien, ella solo es posible, así lo consideramos, desde la autoemancipación.

Ni los pueblos, ni las mujeres, ni las minorías, ni los discriminados o marginados gozan de libertad si esta no la definen y alcanzan ellos mismos. Este es el mensaje básico: la autoemancipación es el instrumento para poner fin al racismo y al largo proceso de descolonización cultural y mental.

Si la llamada revolución cubana permitió la organización específica de mujeres, jóvenes y trabajadores fue porque en un nivel político se trataba de actores tradicionales, asumidos sin dificultad dentro del viejo paradigma emancipatorio.

Permitir la organización de los negros y mestizos en el ámbito civil, aunque fuera manipulada, significaba legitimar a actores con un propio sedimento cultural y un impacto específico en el mundo civil y político como sucede hoy en toda América Latina, con el caso de los indios, y en el Brasil y en los Estados Unidos con el caso de los negros. Y ello pondría en entredicho el modelo de nación criollo en Cuba, intacto desde el siglo XIX.

La denuncia hecha por afrobrasileños, afrocaribeños y afronorteamericanos es, en este sentido, algo más que un gesto de solidaridad social y racial frente a unas negligencias políticas del Estado; ella constituye la actualización mediática de la crisis de un modelo de nación que hunde sus raíces en el siglo XIX cubano.

De ahí que el gobierno se niegue a una discusión profunda del tema racial. No solo porque no admite discutir seriamente cualquiera de los problemas estructurales del país, sino porque no tolera, clínicamente, cuestionamiento alguno a los fundamentos del modelo cultural del que forma parte. Un gobierno que opta por la vía más segura para debilitar a las naciones: la ocultación y transferencia de sus dilemas más agudos.

El acercamiento al problema racial exige, por esa y otras razones, responsabilidad. El enfoque esencial para afrontar el problema del racismo debe ser el de posracialidad; y la integración nuestra meta social, cultural y política; algo más y mejor que el mestizaje.

El empoderamiento ciudadano, el debate profundo que proponemos —un debate entre cubanos, no de frontera—, las acciones culturales que animamos y la apertura al intercambio respetuoso con todos los actores de la vida social, cultural y política del país expresan propósitos y oportunidades para reinventar un proyecto de nación inclusivo, y con el aporte de todos los ciudadanos y del mapa abierto de nuestras diversidades en pie de igualdad. Hay aquí un enfoque a compartir por yorubas y cristianos, ateos y existencialistas, congos y carabalés, marxistas y posmodernos, blancos, negros y mestizos, cubanos en principio, para un proyecto de nación ajustado a nuestras identidades. Todas sin excepción.

50 Años después: un nuevo contrato para Cuba *¿por qué un nuevo país? La aproximación política*

En un nivel profundo, el diagnóstico que aquí aparece se debe a un cerrado debate intelectual precedente, sostenido por un grupo de intelectuales cubanos, y no cubanos, —bajo el título de *25 plus 25, pensando la nación*— preocupados por el futuro de Cuba. Una preocupación compartida, afortunadamente, por más de un cubano.

La cuestión básica es precisamente esta: ¿a dónde va la nación cubana? Casi todo el mundo coincide, para decirlo popularmente, en que estamos seriamente embarcados. Y como del embarque hay que salir de un modo razonable y civilizado, algunos amigos, más allá de ideologías, nos dimos a la tarea de pensar y discutir, leer y releer, y sobre todo de imaginar. La conclusión de todo ello es una: necesitamos un nuevo país y la refundación de nuestro proyecto nacional. Una conclusión para la que no hay que estudiar mucho si se parte de la más sencilla de las premisas: Cuba es de todos los cubanos.

Esta premisa sencilla fue olvidada. Como hemos sido atrapados por procesos políticos muy duros, la gente se acostumbró y dejó impresionar e intimidar por la idea de que Cuba pertenece a un grupo “muy especial” de personas que se dan en llamar revolucionarios. Cubanos y extranjeros, todos, hemos aceptado esta clasificación, que puede tener mucha densidad y categoría, pero que no coincide con la cultura y la nacionalidad, que son las dos primeras condiciones de pertenencia a Cuba y a cualquier nación, y por encima de las cuales todo lo demás puede ser daño o beneficio colaterales, según el ángulo de posición.

Todavía hoy, después del desgaste casi grotesco de todos los significados más respetables del concepto de revolución —lo de la Venezuela de Hugo Chávez es de espanto—, mucha gente se pone a la defensiva por desear cambios para su país, diciendo que ellos no son contrarrevolucionarios cuando reciben el ataque psicológico del mentalismo revolucionario; sin percibir que el término contrarrevolución en Cuba puede adquirir ya la misma connotación que el término mambí, peyorativamente empleado por los españoles en el siglo XIX para referirse a los insurrectos cubanos,

es decir a los independentistas. Esto vendría a significar que todavía están atrapados por la clasificación de los otros, sin discernir que el poder de la semántica coincide aquí, no tan extrañamente, con el poder de las armas. Y así no se vale. Al menos en el campo de las palabras y de las ideas. Nos ha faltado en este sentido fuerza mental.

En todo caso, más allá de esta discusión, la pregunta fundamental que debemos hacernos para no dejarnos impresionar por nada ni nadie es: *quién define qué*. Y la nación no la define un grupo autolegido, sino el ciudadano: el único legitimado para tales empresas. Simplemente la revolución como fuente de derecho, tal y como la definió el jurista español Fernando Jiménez de Azúa, es una concepción reaccionaria. Lo que tal jurista y sus seguidores pasaron por alto, quizá convenientemente, es que llega el momento en el que las revoluciones se hacen del poder, y ahí desafortunadamente no han diferido ni de las formas ni de las justificaciones de los modelos políticos más tradicionales. En muchos casos —el de Cuba es especial en este sentido— han revivido modos y fundamentaciones que se suponían sepultadas por la modernidad. Una ironía simpática es que, una vez en el poder, las revoluciones utilizan sin tapujos y profusamente los conceptos de subversión y estabilidad para defenderse de sus adversarios. Los conceptos políticamente menos revolucionarios que podrían existir y que harían aplaudir a Metternich, aquel canciller austriaco que logró la confabulación más estruendosa y fina contra la revolución francesa.

La segunda cosa esencial es la constatación de que el ciudadano es el legitimador por excelencia si es que queremos evitar el regreso a los Estados de origen más o menos divino. Y el resultado entonces no fue solo discutir, leer y releer acerca de Cuba, sino trabajar por un nuevo país desde los ciudadanos. Claro, siempre es necesario un proceso de autorreflexión acerca del lugar en que nos movemos, en torno a quiénes somos, de dónde venimos, y del momento exacto en el que estamos.

Así nació este texto, como parte de un proceso de reflexión que intenta también definir la necesidad de un nuevo país por la historia, por los sujetos políticos y culturales, y por la mentalidad de sujetos y actores en y para el proyecto nacional que necesitamos. Además, y desde luego, la reflexión incluye una consideración sobre el contexto internacional para explicarnos nuestras opciones y posibilidades como nación; algo que en Cuba es fundamental porque nuestra nación se ha definido históricamente en términos negativos. A quién no debemos pertenecer, más que a quién pertenece la nación, es un antiguo dilema no resuelto. Cada una de estas reflexiones aparecerá

en un texto específico para entender el proceso en sus dimensiones concretas. La que sigue, fue y es una versión algo corregida de la primera de esas reflexiones: un diagnóstico del por qué necesitamos un nuevo país.

Finalmente, debo aclarar que aunque estas ideas son parte de un debate compartido entre cubanos que preparan sus Papeles de trabajo, como se dice actualmente, e intentan dar impulso al **Instituto Nuevo País**, lo que he expresado aquí, y expresaré en el futuro en cuanto al tema urgentísimo de la nación cubana, es enteramente mi responsabilidad; siguiendo los criterios de que todos tenemos la responsabilidad de pensar y trabajar por Cuba, de que uno no debe embarcar con sus testarudeces a los demás y de que, en lo adelante, a nadie se le ocurra la ridícula y peligrosa idea de que puede tener algo cercano a la verdad absoluta. Y por supuesto, un cuarto criterio es fundamental: no dejarnos intimidar por las palabras, su vehemencia acompañante o la violencia del poder.

EL HECHO DEL PLURALISMO: CONDICIÓN DE LA POLÍTICA CIVILIZADA

Una nueva era comenzó. Desde Pretoria, en Sudáfrica; pasando por la Paz, en Bolivia, hasta llegar a Washington, en los Estados Unidos. ¿Su fundamento? Un movimiento cultural que ha venido forjando nuevos contratos sociales y políticos para la mayoría de las sociedades. En el Norte y en el Sur.

El fin del apartheid en Sudáfrica fue la cruda expresión política de ese movimiento cultural, que mostró la inviabilidad ética de las hegemonías culturales en territorios poblados de diversidad. La solución reconciliatoria de Nelson Mandela captaba el mensaje de que el nuevo contrato sudafricano no podía basarse en una nueva hegemonía, que arrinconara a las diversas tradiciones dentro de una misma nacionalidad.

En el hemisferio occidental ese nuevo contrato empieza por Bolivia, con el ascenso de Evo Morales al poder como representante de la América ancestral olvidada y expoliada. Y aún cuando esta amenaza con repetir el mismo esquema de hegemonías contra el que luchó, su importancia está ahí: el hemisferio occidental se abre a ese movimiento cultural que define la nueva legitimidad de los contratos sociales y políticos del futuro: la diversidad cultural vehiculizada a través del ciudadano político.

La última y más vigorosa expresión de ese movimiento es el ascenso de Barack Obama al poder en los Estados Unidos. Y su llegada introduce un matiz que confirma la irreversibilidad de ese movimiento cultural: el ascenso de las minorías culturales, dada su capacidad para construir mayorías, al campo legítimo de las decisiones políticas.

La nueva era comienza pues con dos poderes conectados: el poder de la diversidad para la reconstrucción civil de los Estados y el poder de la imaginación que esta diversidad provee, para la solución de los problemas que el mundo ha heredado del exceso de hegemonías fundadas en criterios de superioridad. Es el triunfo claro de la nueva antropología y de su estética asociada, lo que tiene pocos precedentes globales.

CUBA: NECESIDAD DEL PLURALISMO POLÍTICO PARA COMPLETAR LA NACIÓN

Cuba, necesitada de firmar este nuevo contrato para estructurar un nuevo país, se aleja peligrosamente de esta corriente global, medio siglo después del fracaso de su propio esquema de hegemonías.

En julio de 2006 parecía que las autoridades cubanas se acercaban a la sociedad para entrar en esa nueva era, y para dar los pasos iniciales en dirección a este nuevo contrato. Cuatro años después, desaprovechan irresponsablemente la oportunidad, solo para contemplar cómo los Estados Unidos le tomaron la iniciativa dentro de este movimiento cultural.

Más allá del contraste o la comparación entre las dos sociedades, el asunto es capital, desde el punto de vista estratégico, debido al diferendo político y cultural que enfrenta al gobierno cubano con la clase política estadounidense, y a la importancia de las decisiones políticas de Washington para el tipo de respuestas defensivas del gobierno de Cuba.

La parálisis en el proyecto —que no proceso— de “cambios estructurales y conceptuales” que exige el país viene a reflejar, en todo caso, tanto la falta de imaginación de la actual hegemonía política de Cuba como su incapacidad para absorber la fuerza, los elementos y las consecuencias civiles de nuestra propia diversidad cultural, lo que estaría poniendo en peligro la continuidad de Cuba como nación viable en el mediano y largo plazos.

El peligro es también inmediato, aunque sus consecuencias sean estratégicas. La pérdida acelerada de confianza en el gobierno acelera la pérdida del tiempo-confianza en la sociedad y, lo más importante, la confianza-*país*. El hecho de que cada vez más ciudadanos estén dispuestos a dejar atrás la *ciudadanía revolucionaria* a favor de la doble ciudadanía es una muestra de desconfianza en las posibilidades de Cuba como nación. Un mensaje de que en Cuba se puede vivir como español, francés, norteamericano o italiano es decir, como ciudadano global, pero no como cubano.

Hay aquí una primera ruptura fundacional que en estos momentos se enfrenta a otros dos peligros: el primero, la ausencia de liderazgo y visión del gobierno para afrontar los desafíos del país en una época global; y, el segundo, su perseverancia metafísica en la idea de una “Revolución” que aceleradamente va perdiendo sus registros sociales para fortalecer sus registros punitivos. Ella se apoya en la policía más que en los filósofos. Da primero un pan, para ofrecer más tarde el castigo.

Ciertamente el gobierno cubano acumula mucho poder pero carece de liderazgo. La clase de liderazgo que demanda un país cuando se enfrenta, cumulativamente, a un desafío económico, a un desafío cultural, a un desafío sociológico, a un desafío de información, a un desafío del conocimiento y a un desafío generacional; más los peligros evidentes de toda nueva época. Aquellos desafíos podrían resumirse, por tanto, en el siguiente dilema: ¿cómo el gobierno logrará mantener un modelo político que se encuentra por debajo de la inteligencia básica, la experiencia acumulada de la sociedad cubana y el pluralismo cultural?

Ante ese dilema, el gobierno ha sacrificado las opciones posibles de un nuevo liderazgo ante la metafísica de la “Revolución”.

¿REVOLUCIÓN PROGRESISTA O REVOLUCIÓN CONSERVADORA?

Pero, 50 años después, ¿puede hablarse, más allá de un recuerdo y de un nombre, de Revolución Cubana? Desde el punto de vista de la convicción —un soporte psicológico—, no cabe dudas de que existe. Es el tipo de convicción que funda la existencia de las religiones y que solo cabe respetar en su dimensión específica. Pero desde el punto de vista de sus propuestas iniciales, la Revolución Cubana hace tiempo ya que

se disolvió en su único alcance asumible: la independencia y soberanía externas de Cuba. Quienes defienden al gobierno de Cuba con el expediente de la Revolución, nunca contestan satisfactoriamente estas dos preguntas: ¿es Cuba el único país donde existen la salud y la educación gratuitas?; ¿es legítimo que las actuales generaciones de cubanos se planteen la necesidad de otra Revolución? Una Revolución que bloquee la posibilidad de revoluciones futuras no está hecha por revolucionarios.

Pero los *revolucionarios* no se rinden, ni siquiera ante la clara evidencia de que la Revolución Cubana ya no existe. Y la Revolución Cubana ya no existe porque, más allá de la convicción y de sus propuestas, ella fue, por naturaleza, una revolución conservadora. Pongo el ejemplo por excelencia para los seguidores de los estudios culturales y su relación con la naturaleza de los modelos políticos: frente a tres sujetos que por su condición antropológica darían contenido a toda revolución “emancipatoria” en el siglo XX, y dentro de sociedades diversas, el gobierno cubano plantó una defensa activa que cerró las posibilidades de una modernización social, política y cultural coherente, en consonancia con la dinámica mundial: el feminismo, los negros y el movimiento homosexual y de lesbianas. Lo que constituyó una señal temprana de la naturaleza conservadora del proyecto del 59.

Por otra parte, el cierre de Cuba como respuesta inicial a la libertad que en los años 60 del siglo XX comenzaba a acercar a los ciudadanos de todo el mundo: la libertad de movimiento, fue el sello de ese conservadurismo que desconectó a los cubanos de su dinámica fundacional como país. Y su reacción ante el impacto de la tecnología fue y es antediluviana: comprobar el impacto político sobre el régimen de procesos tecnológicos que son democratizadores en sí mismos. Todavía hoy en Cuba se discute sobre estos asuntos, presentes aquí a pesar y contra las políticas del Estado, pero que están incorporados hace tiempo a la realidad de la mayoría de las naciones: desde Haití hasta Suecia.

Por su naturaleza, la Revolución Cubana es la expresión última, en el siglo XX y lo que va del XXI, del proyecto criollo de modernización, con sus dos modelos más claros: el modelo ampliado de plantación-economía exportadora-poder, y el modelo restringido de hacienda-bodega-dominación, más anclado este en la estructura de la conquista española de América. Ese proyecto de modernización inició su larga marcha por la invención hegemónica de Cuba en el siglo XIX. Y ese criollismo conservador se actualizó a través de una dictadura de benefactoría social que creó, con la Revolución Cubana,

el segundo Estado jesuita del hemisferio occidental, después del Estado del mismo tipo fundado por el Dr. Francia en el Paraguay del siglo XIX.

Sus más importantes logros tienen que ver con su capacidad para que la juzgaran a partir de lo que ella dice de sí misma, con su programa para detener la pobreza en los límites de la miseria que exhiben muchos países del Tercer Mundo y con su visibilidad confrontacional con la primera potencia del mundo: los Estados Unidos. Nunca fue un proyecto de futuro.

Estos éxitos de imagen y de cohesión mínima alimentaron cierto romanticismo de izquierdas y de derechas, muchas veces en el límite de la obscenidad política, del oscurecimiento de la historia antes de 1959 y del racismo cultural, y una visión de frontera posimperialista por su oposición constante a las políticas de los Estados Unidos. Ellos enmascararon la estructura conservadora de la sociedad que la “Revolución” animó, y el imperialismo revolucionario hacia el Tercer Mundo: en forma de misiones militares o de misiones médicas y educativas.

El éxito de esta revolución conservadora, por 50 años, permite entender cómo, con el paso del tiempo, la llamada Revolución Cubana se convierte en una revolución de expectativas decrecientes, que hizo de la cartilla de racionamiento una virtud, del afán de modernización una contrarrevolución y del intercambio con los Estados Unidos un problema de seguridad nacional. Esto último, llevado al límite, ha significado un debilitamiento cultural del país frente al desafío que representan los Estados Unidos en términos de continuidad cultural de la sociedad cubana, —podríamos hablar ya de la fruta madura cultural— y un agotamiento del proyecto criollo en su incapacidad para darle seguimiento y continuidad a sus políticas en una época de plena globalización. En la medida en que este proyecto criollo ha pretendido identificarse con los fundamentos de Cuba, pone en peligro también la viabilidad de la nación.

Como proyecto criollo, —con un pie puesto en la estructura de la España colonial, lo que permite entender la discriminación estructural del gobierno a los nacionales—, la Revolución Cubana es un proyecto de hegemonía y dominación que ha legitimado la “contrarrevolución”; solo que aquella hecha por los revolucionarios en el poder.

El contrato original de 1959, fundado en una complicidad positiva entre sociedad y nuevo poder revolucionario, se actualiza en 1961 perfilándose como socialista; lo vuel-

ve a hacer en 1976, con una Constitución que establece la hegemonía y superioridad de los comunistas; se quiebra en 1979 con la visita de quienes habían abandonado el país; se rompe en 1980 con los sucesos de la embajada del Perú y del puerto del Mariel; vuelve a actualizarse en 1992, con la admisión de otro universo moral dentro del partido comunista y con la laicización constitucional del Estado; se rompe una vez más en 1994, con los eventos del Malecón de La Habana; y trata de reactualizarse con la liberalización de los mercados agrícolas, y de otras áreas, que más tarde son distorsionados.

A lo largo de todos estos momentos el gobierno ha hecho lo uno y lo contrario para sostenerse en el poder, independientemente de que unas prácticas económicas, sociales o políticas hayan estado en contradicción absoluta con las anteriores o posteriores. Y todo en nombre de la Revolución Cubana. Cada una de estas “revoluciones” y “contrarrevoluciones” hechas desde el poder, le han divorciado cada vez más de la sociedad y le permitieron, finalmente, en 2002, replantear su relación orgánica con los ciudadanos.

Sí, “dentro de la revolución, todo”; pero “dentro de la contrarrevolución, también”: este parece ser el epílogo del proceso político iniciado en 1959.

Incapaz de hacer la crítica de sus fundamentos —a diferencia de las democracias representativas, la Revolución Cubana no permitió una discusión a fondo de sus pilares, lo que explica su falta de democracia— el gobierno emprende en 2002 una reforma constitucional —una auténtica contrarreforma política— que fue la última y definitiva ruptura del proyecto criollo con los ciudadanos cubanos —ruptura lógica y necesaria para poder establecer en el futuro un nuevo contrato y replantear la fundación nacional sobre el proceso ya más logrado de nación cultural.

Y al declarar constitucionalmente la irreversibilidad del “socialismo”, el gobierno pulveriza los precedentes constitucionales de la fundación de Cuba. Desde nuestros orígenes como proyecto de nación, estos asimilaron, sin contradicción, esa unidad de súbdito y soberano que está en la base del ciudadano moderno. Súbdito de la ley, soberano para conformarla, los cubanos perdimos con esa contrarreforma la condición de ciudadanos —que es pulverizada— y la relación orgánica con un Estado que solo sabe y le importa justificarse a sí mismo. A partir de aquí quedó claro que para el Estado los cubanos somos únicamente fuente de deber, no de soberanía. La naturaleza

republicana de Cuba se disuelve, estableciéndose un contrato cívico-político para impedir todo contrato futuro. Una aberración que debe tener pocos precedentes en la historia constitucional del mundo.

Si se quiere entender, entonces, por qué la relación de los cubanos con su Estado es fundamentalmente cínica, donde se supone que debe existir una relación ética, la razón puede encontrarse en esa fluidez estática que la Revolución Cubana ha establecido con su sociedad, hecha a base del supuesto de *que-lo-que-es-no-es*, pero *debe-seguir-siendo-como-si-fuera*, para lograr la supervivencia mutua en medio del apagón del futuro y la suspensión de toda perspectiva estratégica, tanto para el país como para los proyectos personales.

La complicidad y el engaño mutuo sociedad-Estado vienen a forjar, durante 50 años, ese *modus vivendi* que ha disuelto más de una esperanza y colocado al país en un callejón sin salida. La corrupción como zona de tolerancia compartida tanto por el poder como por los ciudadanos, en medio de una tensión vital, es el ejemplo claro del progresivo hundimiento nacional y de la desmoralización en picada de las bases decentes de la convivencia.

La última definición dada por Fidel Castro el 1ro. de Mayo de 2000 de lo que es la Revolución Cubana, solo viene a confirmar el diagnóstico: durante 50 años ella viene haciendo un costoso tránsito desde la justificación por sus esencias a la justificación por sus circunstancias. En tal sentido, “contrarrevolución” y “revolución” son palabras al vacío fijadas en el vocabulario general de la sociedad para el control psicológico, a las que los cubanos le temen por su capacidad para el ostracismo social, o que buscan como contraseña política para la admisibilidad también social. Fuera de esto, y solo para una ínfima minoría de hombres y mujeres honestos, tienen un sentido de comunión en la obra y defensa de un pasado, que no contradice la respuesta a esta pregunta: ¿qué es en definitiva la Revolución Cubana? Esto: el poder y sus circunstancias, definidos ambos por la picaresca de Estado.

DEL ESTADO MEDIEVAL A LA NACIÓN MODERNA

50 años después, Cuba necesita un nuevo contrato. Uno que nazca de políticas de Estado y que ancle en el ciudadano como fuente única de soberanía y de poder. El tipo

de Estado medieval que la Revolución Cubana inauguró, y que establecía al mismo tiempo dos fuentes originales de derecho y soberanía —la Revolución y el pueblo—, desquició la relación entre los cubanos y su Estado, colocando a aquellos al servicio de este. Cuando todo Estado moderno debe estar, en principio y por principio, al servicio de los ciudadanos, en Cuba se invirtió la relación y se enajena la fuente de legitimidad para terminar confundiendo propiedad y soberanía: la condición básica de todo Estado medieval. El hecho de que ningún cubano pueda demandar al Estado, a sus funcionarios o a sus órganos ante los tribunales es algo más que un abuso de poder: es el establecimiento del abuso de poder como un principio estructural. La humillación diaria del “ciudadano” frente a los que se supone son sus servidores públicos, es el índice más claro de la perversión que crea esta relación invertida.

El lapso de dos generaciones es tiempo suficiente para que las sociedades funden un nuevo contrato. El signo de vitalidad de una cultura radica en las preguntas fundamentales que cada cierto tiempo los gobernados le hacen al poder y a los que aspiran a ejercerlo. No se trata de un reajuste simple o de una rectificación cualquiera de los mecanismos de convivencia, sino de un repertorio de preguntas nuevas o dormidas que cuestionan a fondo pareceres, formas de control, modos de convivencia, estilos de vida y lenguajes de comunicación. Esto es algo más que la queja, el malestar o la inquietud; es la expresión de un desajuste básico entre la visión que el poder tiene de la sociedad y la que esta tiene de sí misma. De la comprensión de esto nace el liderazgo; de su desprecio, nacen la dominación o el caos.

En Cuba llevamos cuatro generaciones sin que las preguntas fundamentales que muchos cubanos han hecho y vienen haciendo encuentren algún tipo de respuesta satisfactoria. A cada pregunta generacional, el gobierno ha respondido con un desplazamiento del liderazgo a la dominación.

Este alejamiento continuado de la realidad viva de la gente ha provocado un divorcio con el país: del poder, a través de su encierro en la “Revolución” —que ya tiene su propio pasado desde el que puede y debe ser juzgada—, y de los cubanos, mediante su encierro en el mundo privado. De ahí que todos hayamos perdido la visión de la nación a favor de pertenencias más seguras como la familia, y en el peor de los casos, el yo-egoísta, y perdido también la visión de Estado por su remate en ese tipo de Estado patrimonial que sirve de asiento a tres tipos de familias: las familias consanguíneas de los hermanos Castro, —una dinastía sin cobertura divino-teológica pero con todos

los derechos de gestión irresponsable—, las familias guerreras de la Sierra Maestra encerradas en su burbuja guerrillera, y las familias políticas cooptadas que sobreviven como funcionarios sin un liderazgo socialmente construido.

CUBA: UN PAÍS FALLIDO

Como legado de la Revolución Cuba es, en consecuencia, un país fallido, sucesiva o simultáneamente rescatado por intereses foráneos que vuelven a encontrar aquí el espacio-*enclave* apropiado para el ejercicio de sus geoestrategias culturales, económicas, políticas y diplomáticas, no siempre en consonancia con nuestros intereses nacionales.

¿Por qué país fallido? Veamos.

El *país político* se rige por un estado segmentado en torno a varias familias naturales y políticas que mezclan poder económico, militar, político y simbólico con la toma de decisiones patrimoniales, alejados de los cubanos.

El *país institucional* se debilita a través de dos entidades, el partido comunista y la Asamblea del Poder Popular, que pierden su legitimación social por su incapacidad natural para expresar la multiplicidad de intereses, de voces culturales, ideológicas y políticas de los cubanos. El primero, el partido comunista, sigue reivindicado una superioridad y legitimidad auto otorgadas para poder ejercer el control sobre la diversidad de visiones del mundo, tradiciones culturales y opciones cívicas de la sociedad cubana; legitimando así, a través del Artículo 5 de la Constitución, el racismo institucional. La segunda, la Asamblea del Poder Popular, desconectó a los ciudadanos, —para destruirlos como entidad—, de su derecho legítimo para la formación de la voluntad jurídica, aceptando la subordinación legal de la voluntad popular que dice representar, a la voluntad política e ideológica que se construye en otros espacios de poder.

El *país económico* refleja un estado que la palabra desastre no logra describir. Una estructura de propiedad sin consistencia, por su dependencia patrimonial y discrecional del Estado —esto explica la crisis estructural de la agricultura y el daño estratégico a la seguridad alimentaria—; una planta productiva obsoleta; una estructura económica que no satisface ni las necesidades internas, ni la formación heredada de las capaci-

dades humanas, ni desarrolla o aprovecha las ventajas comparativas del territorio, ni logra armonizarse con los cambios mundiales: tanto en los enfoques creativos, en los niveles tecnológicos, en la estructura de los mercados como en la formación de capital. La venta desesperada de servicios médicos y educativos al extranjero, —en contradicción plena con los fundamentos ideológicos que los conformaron, y que los colocan en el circuito mundial del capitalismo—, no sirven estructuralmente para compensar las necesidades de una sociedad cada vez más improductiva. Si agregamos a esto el endeudamiento externo —Cuba es el segundo país más endeudado del mundo después de Indonesia— la economía cubana podría declararse ahora mismo en bancarota, si no hubieran venido en su rescate in-coordinado los capitalismos emergentes de Rusia, China y Venezuela, y las opciones abiertas por el capitalismo norteamericano.

El *país laboral* colapsa. Dependiente de una estructura económica y de propiedad que no favorecen la productividad ni la rentabilidad, el trabajo con el Estado no logra convertirse en una fuente de riquezas para la sociedad, ni en una condición para satisfacer la estructura de necesidades de las familias. No es un motivador social. Tanto el monto como la estructura salarial no cubren el precio de las mercancías en los “mercados” más dinámicos y estables de la sociedad cubana: el “mercado en divisas” y el “mercado negro”. Ni los “mercados” estatales ni la distribución racionada ofrecen estabilidad a la canasta básica de los cubanos. Los cubanos se ven obligados, por tanto, a buscar su economía dineraria fuera del Estado y a desarrollar su ética del trabajo fuera de la economía oficial. El enfoque del gobierno hacia el trabajo, un enfoque que reproduce también la mentalidad criolla, no concibe al trabajador en actividades autónomas e independientes que favorecen la libertad y movilidad horizontal del mercado laboral, y con ello la innovación, la rentabilidad y la riqueza, sino endosado a la burocracia y a los grandes conglomerados humanos, siempre improductivos, pero que garantizan un control extraeconómico sobre él, como en las antiguas haciendas españolas y criollas. La ética del trabajo del “gobierno” está más vinculada estructuralmente al gasto y derroche en proyectos simbólicos y suntuarios de valor político que a la productividad y capitalización para el ahorro. Por eso considera el trabajo como una obligación y un deber, donde el trabajo debería ser visto, en una época moderna, como motivación y responsabilidad: las únicas maneras de crear una ética laboral. Las salidas que el gobierno ha imaginado para responder a este colapso y hacerle frente a sus consecuencias económicas no pueden ser más contradictorias: la venta de trabajadores al exterior, creando artificialmente segmentos laborales privilegiados, y el castigo administrativo

e ilegal a quienes se niegan a reproducir su pobreza y a reducir sus expectativas según le propone la oferta estatal del trabajo.

El *país social* se fragmenta. La latinoamericanización de Cuba en el ámbito social es ya un hecho indudable, con una particularidad: las disparidades sociales no provienen de una participación desigual en la riqueza creada o en el mercado laboral, sino de un acceso desigual a los espacios de privilegio en Cuba: las remesas, el turismo, el poder, algunos sectores de la cultura, algunos sectores del ámbito profesional o los mercados de riesgo como la prostitución, el mercado negro y otros. Es por eso que la fragmentación del país social relega a dos sectores distintos: la mayoría de los profesionales y la mayoría de los sectores más pobres y racialmente identificados que no tienen acceso a las zonas de privilegio. La precariedad de la vivienda y la fragmentación de las familias son un resultado social de estos desarrollos. La igualdad de acceso y los beneficios que los cubanos obtienen en sectores como la salud y la educación ya atraviesan esta fragmentación y sufren la invasión de la economía dineraria o de privilegios. Hay incluso zonas de escándalo en los servicios, fundamentalmente médicos, con clínicas a las que los cubanos no pueden acceder. Por otro lado, se produce una discriminación estructural para muchos cubanos porque no podrán contar jamás, en las actuales condiciones, con los recursos para satisfacer su bienestar social, ni su disfrute, por ejemplo, en el turismo. El desfase de Cuba en este sentido es peculiar y puede ser ilustrado por el hecho de que un médico en seis meses puede garantizar, si viaja a trabajar al exterior, lo que otro médico y profesor, que no viajan fuera del país, no han podido satisfacer nunca en su vida laboral y social. Otra muestra del desfase estructural de Cuba.

El *país cultural* se enriquece fuera del Estado y se empobrece desde el Estado. Lo primero viene siendo lo único que ofrece cohesión al país. La posibilidad de reconocimiento simbólico de todos los cubanos en sus creaciones autónomas y diversas permite la reproducción de la capacidad creativa y de zonas de disfrute consistentes con ciertos valores y ciertas tradiciones compartidas. Lo segundo fragmenta y debilita la cultura porque cierra opciones que el Estado entiende como manifestaciones críticas, y manipula y obstaculiza otras que no entran en el circuito del poder. Así hay una cantidad de propuestas culturales que no encuentra un ámbito cultural autónomo que amplifique su alcance nacional y muestre su riqueza. Este ámbito es fundamental porque de él depende la visibilidad de ese movimiento cultural global que se desarrolla también

en Cuba, y que influiría más decididamente en el debate cívico y en la adecuación del ámbito político cubano a su diversidad cultural. Por otra parte, la excelencia de la cultura, en su dimensión estética, ha encontrado espacio oficial siempre que favorezca o no roce críticamente la estética del poder. Razón por la que ni siquiera toda la estética cubana puede ser disfrutada por la sociedad. El resultado es la diáspora cultural que daña la cultura cubana como consenso de valores y la cultura cubana en términos de valores. El retraso del país en la discusión sobre temas de raza, homosexualidad, feminismo, minorías, etc. es un ejemplo y un índice claro de la desactualización del debate sobre nuestros fundamentos culturales.

El *país moral* se debilita. En tres niveles distintos. La mentira de imagen y la mentira de supervivencia, ambas compartidas por el Estado y los ciudadanos indistintamente, divorcian el discurso social de su propia realidad e instauran la mentira estructural que sirve de base a la corrupción sistémica. La deshonestidad se ha instalado así como conducta social. Un segundo nivel es el de la desconexión entre los valores elegidos y la conducta propia, que desmoraliza al destruir los criterios de juicio que rigen la convivencia en sociedad. Y un tercer nivel es el de la disociación entre responsabilidades personales y sociales, y sus consecuencias. La desmoralización del país radica aquí en la imposibilidad de exigencia mutua entre individuos, y entre individuos y Estado, lo que permite entender los altos niveles de insensibilidad humana que inundan el país.

El *país ético* no existe. Disuelto el Estado ético, aquel es un asunto más difícil porque depende, por un lado, de la posibilidad de elegir entre alternativas diversas y, por otro, del respeto y el reconocimiento de la diferencia y en el diferente, partiendo de la tolerancia. Que Cuba no sea un país decente ha dependido mucho de que la ética como comunicación respetuosa entre diferentes y como incorporación de medios legítimos para alcanzar fines legítimos no son prácticas de la cultura cubana. En un nivel más crucial esta ausencia de ética se expresa en el conjunto de reglas tácitas y de consecuencias fundamentales que se relacionan con la palabra empeñada: una institución cultural que funda la confianza vital, permite la claridad en el espacio público y genera sociedades maduras.

El *país ambiental* muestra una paradoja. La obsolencia de Cuba como planta industrial ha permitido reducir los niveles de contaminación provenientes de la industria y de la explotación antiecológica del suelo. Pero se ha desarrollado un medio ambiente doméstico corrompido que provoca enfermedades y convierte a algunas ciudades

medianas, como La Habana, en ciudades-*basura* que acumulan desechos y dañan la higiene ambiental y personal.

El *país estético*, vinculado con el país ambiental, muestra la decadencia revolucionaria. La arquitectura de Cuba se viste en ocasiones pero refleja no solo la pobreza de una concepción de ciudad, —los repartos habitacionales construidos en toda Cuba están por debajo de la memoria arquitectónica y estética del país—, sino el declive productivo y constructivo que hemos sufrido. Excepción hecha de las vitrinas arquitectónicas, quizá la metáfora más viva del regreso cultural en materia estética sea la incompetencia del Estado para crear hábitats sostenibles, tanto desde el punto de vista estético como arquitectónico y ecológico.

El *país hogar* se pierde. Cuba no es vivible, esencialmente, para las generaciones nacidas a partir de los años 70 del siglo pasado. Este segmento poblacional es el que más emigra y el que muestra menor sentido de pertenencia al país. La identidad fundamental entre población, territorio y país se pierde a favor de nuevas identidades territoriales y de otras ciudadanía más sintonizadas con las exigencias económicas, sociales y culturales, y los ambientes de tolerancia que demanda una cultura desideologizada. Si algo pone en entredicho la legitimidad de la Revolución Cubana es su incapacidad para eliminar institucionalmente las ataduras forzadas que impiden la libertad de movimiento. La pregunta de legitimidad básica aquí es la siguiente: ¿cómo el soberano no es libre de moverse dentro y fuera de Cuba? A un nivel más fundamental, el sentido de pertenencia está destruido porque no hay vínculos serios de propiedad en Cuba entre la persona natural y jurídica, y el conjunto de bienes y servicios del país. La idea de que Cuba es un archipiélago-*patrimonio* de un grupo reducido de personas, no una isla, está incorporada en el saber y la conducta intuitivos de la mayoría de las generaciones de cubanos.

El *país demográfico* decrece. Los datos en este sentido son más visibles. Su consecuencia fundamental lo es menos. De continuar esta tendencia, Cuba se pierde como virtual enclave dinámico de productividad en un mundo que se globaliza velozmente, para convertirse en una sociedad rentista, pero sin la capitalización suficiente para sostener las exigencias geriátricas de una población que dura tanto como la de Noruega.

El *país psicológico y mental* se desajusta. El infantilismo ataca tanto al Estado como a los ciudadanos. Las actitudes maduras, que suponen una respuesta de nivel apropiado a la

implicación y consecuencias de los actos, y una asimilación de la realidad como hecho, no como deseo, son difíciles de articular en Cuba. Como no se asume la responsabilidad como elección sino como mandato de estructuras impersonales, se ha producido un desquiciamiento psicológico entre las demandas de la acción y las capacidades para satisfacerla. Ello genera frustraciones que desmotivan y destruyen los resortes para el esfuerzo. En otro sentido, la insatisfacción de necesidades elementales y la moral prohibitiva estabilizan el desasosiego, la inseguridad y la baja autoestima; ya dañada por la discriminación, el rechazo y la ausencia de reconocimiento, tanto a las identidades y a los derechos como al ejercicio de la propia voz. Semejante inseguridad ante efectos impersonales e incontrolables, — inseguridad edificada por demás sobre la represión del ejercicio público del criterio—, genera violencia en las actitudes y analfabetismo emocional para controlar el nivel de respuestas a los ataques de un medio adverso y muy violento. Los niveles de tensión, de psicofármacos y de alcohol que se consumen en el país reflejan la inadecuación psicológica a un ambiente que se niega a crear espacios ecológicos de reconstitución de la personalidad, según valores libremente escogidos. A diferencia de otras sociedades, el estrés de los cubanos tiene que ver con la acumulación de insatisfacciones y frustraciones, y con el desempeño obligado de papeles actorales como modo natural de existencia. Esta mascarada social explica el alto índice de complejos psicológicos y de desequilibrio mental que acusa el país.

El *país educacional* está en crisis. Más allá de la fatuidad de la propaganda, la desarticulación del proyecto educacional está mal disimulada por las fugas hacia delante de las autoridades y la cooperación que reciben para esta operación de organismos internacionales algo irresponsables. Niveles de conocimiento; materiales educativos; preparación profesional de maestros también en fuga, que han aumentado el déficit de maestros y profesores; condiciones en las escuelas; motivación estudiantil; honestidad evaluativa; burocratización del sistema e incomunicación de lenguajes entre padres, alumnos y profesores están entre los desajustes más visibles del sistema de educación, que no logran enmascararse bien con la universalización y gratuidad del acceso, tras el rotundo fracaso de la improvisación de maestros. Si a ello se agregan los déficits invisibles para la concepción educativa cubana, el problema tiene una gravedad extrema de cara a la educación futura. Tienen que ver estos déficits con la informatización global de la enseñanza que incluye el acceso a Internet; con la personalización del saber vinculada a la cantidad de información que una persona ya puede procesar por sí misma; con la orientación de la enseñanza para el aprendizaje de los instrumentos

del conocimiento, y para captar información para la formación; con la participación y conexión de los alumnos a la ciencia; con el replanteo de las ciencias humanísticas, que son las ciencias del futuro debido a la orientación global hacia los valores; con el conocimiento de las ciencias psicológicas para el desarrollo de la inteligencia emocional; con el énfasis en la antropología para propiciar la interacción creativa con las culturas diferentes; y con la superación del modelo autoritario de enseñanza basado en la reproducción de héroes de guerra, que es contrario a la cultura de paz como fundamento del conocimiento creativo y de la convivencia en diversidad. Todo esto entre otras cuestiones que, dentro del espacio mismo de la escuela pública, abrirían las opciones para optar por tipos de enseñanza diversos.

El *país sano* hace crisis también. Las condiciones generales en hospitales y policlínicas y la carencia de medicinas son poco compensadas con la excelencia formativa y la ética de médicos y personal paramédico. El tema de la salud es sin embargo más complejo porque compromete otras cuestiones que tocan al Índice de Desarrollo Humano, y poco tienen que ver con la infraestructura médica. Salud mental, salud genética, salud nutricional, enfermedades de estrés y enfermedades epidemiológicas están más relacionadas con la economía, la ecología social y ambiental que con las capacidades médicas asistenciales. Aquellas aumentan en Cuba en medio de un declive de la medicina preventiva y de la atención primaria. Sin embargo un punto esencial toca a la sensibilidad del Estado con la asistencia médica. La solidaridad mal entendida es decir, la solidaridad como política de Estado, tiene más que ver con los intereses políticos que con la solidaridad misma. Que la solidaridad empieza por casa es algo más que un sentimiento egoísta, es la prueba de que en materia de solidaridad el ser humano es visto desde la propia cercanía como autenticación del desprendimiento ante los demás. El Estado cubano ha roto este concepto y privilegiado sus necesidades de imagen política y de dividendos económicos, en detrimento de la solución de problemas de salud dentro del país y de la imagen con los cubanos. Instaurar dos sistemas de salud dentro del país y privilegiar a los extranjeros sobre los nacionales ha destruido el concepto universal y gratuito sobre el que se fundó el sistema de salud cubano.

El *país externo* se descentra y opera como pieza de un tablero geoestratégico que lo supera. Asegurado el país militarmente, las autoridades pierden la perspectiva de que en el siglo XXI, como coinciden en señalar muchos analistas, el lugar de un país en la escena mundial depende más de la velocidad del módem que de la velocidad y

alcance del misil. Superadas las guerras por el establecimiento de un orden compartido de valores, la cuestión para Cuba depende de su inserción en un orden nuevo. Ese orden implica el apego a las reglas que rigen los organismos internacionales, a la capacidad para respetar compromisos asumidos, a la participación plena en los resortes que estructuran a los bloques regionales, al privilegio de relaciones políticas de Estado, no basadas en la ideología; al vínculo estratégico con actores estratégicos y responsables, a la apertura a los bloques naturales, a la inserción económica que potencie las ventajas comparativas y a la apertura de fronteras al libre movimiento ciudadano. El gobierno cubano ha optado sin embargo por estrechar su repertorio internacional, por privilegiar actores poco responsables y culturalmente incompatibles, por el cierre de fronteras a los valores y por situar al país como esfera de influencia de potencias extranjeras, que se mueven con velocidad para satisfacer exclusivos intereses nacionales. Es lo que se llama una indefensión activa que debilita una definición de Estado en la política internacional, y que el gobierno aplica inútilmente en el campo de las comunicaciones. La movida más seria y de perspectiva tiene que ver con el Grupo de Río, pero esta es una movida internacional colocada en el haber de Brasil, un actor al que hay que mirar con cautela, y en el débito de la parálisis internacional del gobierno cubano, más interesado en defender un orden mundial cómodo, pero superado, que en activar un lugar político en un mundo globalizado que condena a la irrelevancia a quienes hablan de autarquía, guerra y confrontación. Ni China, ni Rusia, ni Venezuela son actores estratégicos estables para Cuba. El desajuste previsible en la variable norteamericana a partir de 2009, que nos asegura un ejercicio de poder blando, un conflicto intelectual y una apuesta cultural, estaría obligando con más urgencia a redefinir la política exterior del país.

El *país marginal* se retroalimenta. Desde las periferias incrementadas a la prisión, la marginalidad en Cuba aumenta, sin circular por los centros sociales más dinámicos del país. Eso indica una fractura clave porque la marginalidad circula desde el mercado negro, a los centros penales, pasando por el andamiaje jurídico y con el ejercicio de una violencia periférica que es invisible para los medios de comunicación oficiales, y acallada por la información que ofrece el poder. Zonas no incorporadas que recrean su propia cultura y son vistas como extrañas en los centros de poder y por las clases aristocráticas de la sociedad. Esta marginalidad reproduce en muchos casos el racismo y no encuentra espacio para el reciclaje social por la pobre oferta laboral del Estado. Es claro que han crecido la marginalidad criminal y la marginalidad social, que no necesi-

riamente se solapan. Esta última aumenta por la disminución de las ofertas atractivas del Estado y se reproduce con velocidad en aquellos sectores que no encuentran salidas sociales, ni a través de la educación, ni a través del trabajo mal remunerado. Las políticas coercitivas y punitivas del gobierno solo incrementan el problema porque lo trasladan de lugar, sin crear las condiciones estables que las debiliten.

El *país comunicacional* se diversifica y personaliza, pero al mismo tiempo no encuentra contrapartidas serias que la potencien en el sector público. Los medios de comunicación oficiales siguen paralizados en el tipo de comunicación de tiempos de la Guerra Fría, cuando la información se centraba fundamentalmente en la propaganda. Frente a la Internet y a la multiplicidad de soportes informativos personalizados, los medios oficiales en Cuba siguen apostando a la estupidización de los receptores, como si estos no tuvieran la posibilidad de información alternativa. Aunque esta última no sea sistemática y esté desigualmente distribuida por el país, la capacidad de contraste informativo aumenta para los cubanos y cuestiona la credibilidad informativa del Estado. El hecho de que Cuba sea uno de los países con menos acceso a Internet por habitante en el mundo, no significa falta de información sino opacidad informativa. La indefensión activa del Estado se ve con más claridad en el ámbito de las comunicaciones.

El *país legal* no se vertebra. Cuba no es un estado de derecho, en ninguno de los dos sentidos más comunes. En el primer sentido, las decisiones administrativas del Estado a todos los niveles posibles no responden fundamentalmente a la Constitución, ni al cuerpo de leyes complementarias. La cantidad de decretos, en un país donde no existe codificación de la ley, contradice en no pocas ocasiones el cuerpo legal y niega determinaciones jurídicas establecidas. La decretización de la conducta del Estado y de sus órganos administrativos ha generado una cultura de burla jurídica del estatuto fundamental del país, y fortalecido la cultura de ordeno y mando nacida en el campo político. Como existe una fuente de derecho por encima de la Asamblea del Poder Popular, muchas de las decisiones políticas del Estado no se detienen en los límites de la ley, creando, desde la legitimidad del poder político, un conjunto de actos precedentes, lo que podríamos llamar nuestro derecho consuetudinario, que sirven de base a conductas y decisiones administrativas posteriores en todos los niveles. Esto genera y fortalece otras actitudes: la de “crear derecho” para regular actos que no están previstos ni en la ley, ni en la Constitución. Esto es más visible cuando se tratan de considerar como delitos actos y actitudes que no convienen al Estado, o cuando se

trata de regular, para disuadir, derechos que asisten a los cubanos, como en los hoteles y centros turísticos. En el otro sentido, Cuba no es un estado de derecho porque la ley no está concebida para proteger al individuo, sino para proteger al Estado. Esta inversión del fundamento se resiste a adecuar la legislación cubana a los derechos humanos y a otorgar capacidades al individuo para defenderse del Estado.

El *país sociológico* combina y confunde la estructura de clases de una sociedad fundada en el privilegio, con la estructura de clases de una sociedad moderna, fundada en la capacidad y el mérito. A ellas se agregan los segmentos sociológicos propios de una sociedad posmoderna, que se abren paso en medio de las contradicciones de un modelo político arcaico, situado muy por debajo de la fluidez cultural de la sociedad cubana. Estamentos privilegiados y “naturales” a los que se accede por designación del poder, como los altos niveles del partido comunista, de decisión del Estado o de instituciones ligadas al poder en el mundo cultural; sectores obreros tradicionales que, dada la transición de la estructura económica cubana, son los más débiles en la cadena social; la meritocracia, fundada en la capacidad y la inteligencia, y que, junto a los sectores emergentes que obtienen beneficios externos por decisión del Estado, forman la baja clase media del país. A ellos hay que sumar los sectores perdedores que conforman la marginalidad social, más los sectores profesionales sacados del circuito porque no ofrecen réditos al Estado. Finalmente, los grupos o sectores de identidad que nacen como ámbitos culturales, raciales, sociales y estéticos, y que viven desconectados de las dinámicas políticas del Estado.

El *país integrado* se resiente. A las fracturas que surgen a partir de la participación en el bienestar, se agregan las que se fundan en la diferencia racial y cultural y en la incomunicación con los grupos de identidad. Ya no solo tenemos la fractura entre sectores privilegiados y no privilegiados, sino las que se crean entre la población extranjera, flotante y no flotante, y la mayoría de la población cubana. Esta fractura se estabiliza en la medida en que el turismo y la inversión extranjera se convierten en partes sustanciales de la estructura económica y estabilizan la discriminación estructural de los cubanos.

El *país simbólico* se desintegra. Amplios sectores sociales, sobre todo jóvenes, no se reconocen en los símbolos tradicionales de identidad de la nación. El rechazo al modelo político que, con poca inteligencia estratégica y más ambición de poder, intentó identificarse con la nación, ha conllevado a un rechazo de los símbolos más importantes

de empatía política entre cubanos. La pedagogía mecánica de las escuelas no logra evitar la ignorancia sobre el pasado, sobre los orígenes y sobre los significados simbólicos de la identidad cultural y política. Hoy hay un vaciamiento de sentidos porque los jóvenes no logran conectar sus pertenencias sociales y su destino propio con la interpretación forzada de la historia. Por su parte, la identificación forzosa de iconos globales con nuestra identidad nacional no ha ayudado a fortalecer las identidades. El debilitamiento simbólico es una consecuencia inevitable que viene a expresarse en dos silencios: el silencio social y el silencio del Estado ante el uso de la bandera cubana como trasfondo de esa iconografía global. La fusión entre la bandera nacional y la imagen de Ernesto Guevara es un contra-símbolo nacional que ataca en profundidad la identidad propiamente cubana. Y esto es algo que ninguna nación permite con sus símbolos, y un acto de irrespeto que es necesario denunciar y reparar con un nuevo pacto simbólico.

El *país del conocimiento* se retrasa. A la velocidad que se mueve el saber global, Cuba puede quedar estancada y desconectada de los próximos desarrollos tecnológicos y humanísticos. El franco deterioro de la investigación —excepto en biotecnología—, el pobre desenvolvimiento en las comunicaciones y la escasa circulación de ideas y proyectos amenaza con sacar a una sociedad inteligente como la cubana de los circuitos mundiales, en una época en la que el desarrollo acelerado de los servicios ha puesto en primer plano la sociedad del conocimiento y la economía de la mente. Es alarmante cómo estamos de espaldas a la transformación mundial tanto en las ciencias del conocimiento como en las ciencias humanísticas o en los estudios éticos, culturales y antropológicos. Una sociedad fascinada con el saber, todavía sigue trabajando con categorías superadas por la evolución misma del saber, y por el desarrollo de ciencias como la cibernética y la informática, que han derrumbado los viejos edificios del pensamiento que aún constituyen referencias en nuestras universidades e institutos. Cuando sabemos que en sociedades como la haitiana el saber simbólico y estético comienza a formar parte de la vida social, económica y de la estructuración política, podemos tener una idea del no-lugar al que se dirige Cuba en materia de conocimiento.

Finalmente, el *país global* se aleja. Desconectado de las redes mundiales de comunicación, alejado de la evolución del conocimiento, que es necesariamente acumulativo; reacio a una integración económica seria con el mundo; marginado de las corrientes de pensamiento más interesantes; negado a integrarse a las reglas básicas del dere-

cho internacional, que se mueven aceleradamente a proteger la persona humana, el gobierno cubano se desentiende de las nuevas órbitas mundiales que se mueven con la velocidad del módem. En una época global, constituye una ilusión pensar que la conexión de un país depende, exclusiva y básicamente, de las relaciones diplomáticas entre Estados como en época pasadas. El país global se aleja porque el gobierno no comprende que en el siglo XXI las relaciones diplomáticas solo garantizan la paz entre las naciones y un intercambio cautivo, pero no garantizan la fluidez de ese intercambio ni la integración, que dependen hoy cada vez más de actores no estatales. Esto pone en juego otros factores y circunstancias conectadas con la necesaria liberalización de la sociedad. Cuba sigue jugando con la imagen de que puede ofrecer algo al mundo del pasado pero, ¿tiene algo que ofrecerle al mundo del futuro?

Llegados aquí podemos entender que un país en crisis exige un reajuste de enfoques y una definición del rumbo. Pero un país fallido necesita un reajuste de enfoques, una definición del rumbo y forjar las bases de un nuevo contrato.

No es una exageración, ni debería ser una satisfacción, afirmar que la Revolución Cubana nos lega ese país fallido. Cuando una nación se acerca al punto de no poder generar internamente las capacidades mínimas para poner en marcha la vida de sus sectores y dimensiones básicos, estamos frente a un país fallido. Un país fallido no encuentra, en ninguno de sus ámbitos, los recursos que necesitaría transferir para satisfacer las dinámicas económicas y sociales fundamentales, que garanticen la viabilidad de su modelo y de su proyecto, ni está en condiciones, por consiguiente, de garantizar la coherencia dinámica dentro de esos ámbitos: todos demuestran gruesas fallas en su funcionamiento interno.

Desde luego Cuba es un país fallido, no un Estado fallido según los criterios tradicionales. Claro, si a esos criterios agregáramos el del control poblacional, Cuba puede empezar a considerarse ya un Estado fallido del mismo modo que lo fue, en 12 horas, el Estado de la antigua Alemania Oriental. Como en este, el gobierno cubano solo garantiza el control sobre la población por su cerrada política de fronteras y ante las compuertas de la *realpolitik* que regulan la entrada de los cubanos según los requerimientos de cada país receptor. No obstante, al presente ritmo de salidas al exterior y de segunda nacionalidad *in shore*, la implosión poblacional y de identidades en Cuba crecerá geoméricamente. El gobierno cubano se ha beneficiado, no obstante, de una operación de rescate internacional con pocos precedentes para Estados que no han

sufrido una guerra. Si los capitalismo más o menos solventes de Venezuela, China, Rusia y los Estados Unidos no hubieran venido en asistencia del gobierno —por sus consideraciones, intereses y estrategias específicos—, estaríamos al mismo tiempo frente al caso de un país, una nación y un Estado fallidos.

En el caso de Cuba, la situación tiene urgencias analíticas porque se ha roto la tradición histórica de capacidad cultural para remontar los desafíos de inflexión en el país. Pocas veces en nuestra historia se ha visto tan poca imaginación en tiempos de cambio; y si sabemos que, hoy por hoy, desde cualquiera de nuestros ámbitos se pueden generar y transferir recursos para dejar atrás la permanente retroalimentación de los esquemas de pobreza y la disfuncionalidad social y económica, es definitiva la necesidad de impulsar un nuevo contrato para un nuevo país con nuevos ejes de legitimidad. El debate pasa inevitablemente por el modelo de convivencia, no solo por el sistema político. Para lo que hay que dejar atrás el castrismo antropológico, una vez agotado el castrismo político y sociológico.

Zapata se escribe con Z¹

*“Hay ciertos rasgos que aparecen más visiblemente frente a la destrucción.
El hombre no actúa entonces según lo exige su conservación,
sino según lo exige su significado.”*
Ernst Jünger

El rostro negro de Orlando Zapata Tamayo constituye el dato antropológico que revela la muerte de la llamada revolución cubana en su dimensión estructural más resistente: la religiosa. Indica, desde luego, otro recambio en su interior: la mudanza de su sujeto retórico fundamental: el obrero. Cuando Zapata Tamayo decide abandonar el templo de la Revolución, estaba dejando su lugar al otro sujeto que con ritmo callejero ha terminado por convertirse en su sustento básico: el lírico.

Entonces el regetonero Baby Lores entra en escena para fijar definitivamente a quién pertenece la planta principal del templo: a la poesía. Notemos bien que este cambio de sujeto se había iniciado lentamente a finales de los años 60 del siglo pasado con Silvio Rodríguez y otros trovadores, fue continuado con otras líricas textuales representadas por el escritor, poeta y ensayista Cintio Vitier —con alguna compañía menor—, y termina su ciclo con una representación más o menos valuable del sonido *hip hop*.

El trayecto descrito es el del paso de la alta a la baja poesía. Si Silvio Rodríguez y Cintio Vitier componen una lírica compleja, estremecedora, rica, a veces ilegible para el común de los mortales y siempre interesante en el juego escolástico y barroco con las palabras, estaban garantizando sin embargo la entrada de la Revolución Cubana, entre mal y bienvenida, en el ámbito compartido por un número reducido de religiones universales o locales. Su impacto en las izquierdas confesionales de todo el mundo dependía mucho de ellos.

En efecto. La Revolución Cubana debe ser entendida como una fe. No en los contenidos, ni en la moral, ni en los fines o trascendencias de las religiones históricas. Hay un claro abismo que la separa de estas y que tiene que ver entre otras cosas con el lugar

1 El presente ensayo, ahora en versión corregida, fue escrito a pedido de la Revista ISLAS. Una revista de temas raciales que se edita en Miami, Estados Unidos.

del hombre en el mundo. Un religioso, atento a la naturaleza de su propia religión, no comulgaría con esta fe construida a marcha forzada.

Pero la Revolución Cubana sí es una fe por la estructura religiosa que da a la relación entre el Estado, el gobierno y los individuos. Nada más. Pretende, intenta y logra religar a un conjunto humano en torno a unas creencias, y castiga a quienes no aceptan sin más su liturgia, sus exigencias, sus “cartas pastorales”, sus valores y su visión rígida del mundo y de los hombres. Y contrario a las religiones que dejan al César lo que es del César, la religión de la Revolución es obligatoria para todos los que tienen acta de nacimiento cubana. De ahí la expulsión o fuga del templo de quienes no aceptan, clínicamente, sus mandamientos, y de ahí la protección de estos con el ejército y la policía.

Por eso han fallado todos los intentos de analizar a la Revolución Cubana desde los criterios modernos de la economía, la sociología, las categorías y el instrumental de la política. No hay modernidad plena en estos cincuenta años precisamente porque el Dios y el César se confunden en un mismo palacio. De hecho, como sucede con la fe, aquella se confirma en el fracaso. Convertir los reveses en victorias, que puede ser un recurso asumible de la pedagogía para las batallas de la vida, significa aquí el recurso de fortalecer escolásticamente la fe en la religión Revolución con cada fracaso de su mundo real. Por que, contrario a lo que se podría pensar, con la Revolución Cubana el éxito es la derrota. La identidad entre el mito (la Revolución) y el logos (la nación) abrió, por este camino, las puertas a un tipo específico de religiosidad nacional que gozó de los grandes favores de aquella alta poesía que muy bien expresan Silvio Rodríguez y Cintio Vitier.

Pero esta alta religiosidad se quiebra. De manera que con cierto *hip hop*, la Revolución refleja la necesidad de preservar su propia dimensión, aunque sea a costa de rebajar la profundidad de su lírica. De hecho, este rebajamiento es una exigencia de los tiempos. La vieja poesía descubrió el mercado de excelencia o entró en la gloria y, en todo caso, redujo su auditorio a ciertos sectores aristocratizados por la revolución continental y extra continental, alejándose del lenguaje de la gente común. Baby Lores tiene el lenguaje de la gente común y apuesta por mantener visible la mitra de la Revolución para las generaciones que vienen. Con el evidente disgusto de los viejos poetas.

Entre poesía alta y baja, la Revolución demostraba definitivamente su esencia religiosa. Mantener para el proceso político el nombre iniciático de Revolución es en efecto solo posible por la poesía y su pulsión vital asociada. Podría decirse que la Revolución Cu-

vana es un proyecto lírico que depende de la capacidad de sus poetas —en prosa o en verso—, dentro y fuera de Cuba, para mantener vivo el entusiasmo globalizado por la catedral. Por eso es comprensible que en el largo proceso de medio siglo, la Revolución Cubana haya logrado mantener más o menos intacta la lealtad de los poetas, y no la de los obreros. Por doquier esto es así. Los sujetos activos de este proyecto diseñado por y para la confesión y el castigo son el intelectual y el artista en su fase poético-religiosa. El sujeto que, poco a poco abandona, se llama Orlando Zapata Tamayo.

Lo brutal con la muerte de Zapata Tamayo, después de su resonancia humana, es que logra hacer estallar la catedral de un modo irremediable. Porque se supone que la Revolución, en su dimensión religiosa, no podía establecer un pulso con el cuerpo negro, humilde y proletario del primero de sus sujetos. Si bien la muerte de la Revolución en su dimensión política, social y económica había puesto una clara distancia de Zapata Tamayo, tomado como representación simbólica de un mundo obrero supuestamente reivindicado, la Revolución en su dimensión adoptada mantenía algo así como un fondo atávico, vinculado al mundo de algunas de las víctimas modernas —el negro, el humilde, el trabajador, el marginado— que la mantenía atada a su legitimidad de origen y al mundo concreto de los vivos.

Pero el pulso entre esta religión con un cuerpo humano ha puesto de relieve la crueldad de esta fe y, de paso, el vacío de la poesía. Y, ¿se puede mantener la dimensión religiosa de la Revolución sin poesía? Parece que no. Frente a Zapata Tamayo la poesía se ha retirado. Por una razón: ella no está en condiciones de poner en marcha la misión de toda lírica al servicio del poder: justificar y enmascarar la violencia, y cantar la hazaña de sus héroes.

Hay una ley política que debe contar, si la tiene, con pocas excepciones: mientras más lírico es un régimen, más violencia encierra. La frase bella, los fines estéticos de un modelo de sociedad y los Estados éticos que asumen como natural la representación social de la verdad se empaquetan en un lenguaje lírico para edulcorar, invisibilizar y sublimar la violencia que necesitan, sin embargo, para edificar su paraíso poético en la tierra. Es natural por tanto que los sujetos fundamentales de estos regímenes sean los que de alguna manera trabajan con la poesía. También con las armas. Lo que no significa que toda la poesía desemboque en la legitimación lírica de los regímenes totalitarios, sino que no hay régimen totalitario sin poesía. Y se puede demostrar que también hay poesía académica.

Pero, ¿qué violencia puede ser vestida con la percha de salón de la legitimidad poética? La violencia revolucionaria contra el enemigo estructural: el “viejo orden”, y la violencia contra la violencia de los emisarios de ese “viejo orden”. El resto de las violencias estructurales que por necesidad montan las revoluciones es ignorado por la poesía, so pena de que la visibilidad de las llagas disuelva el crédito moral de los poetas. Estos deben encargarse de esconder poéticamente la violencia física y estructural que la Revolución logra ocultar a la vista de todos. Y todo esto explica por qué la Revolución, en su dimensión religiosa, desemboca inevitablemente en los modos de la aristocracia: para desespero del resto de las izquierdas confesionales y críticas.

Y esta aristocracia de modales tiene un problema para poetizar, a favor de la Revolución, la muerte por huelga de hambre de Orlando Zapata Tamayo. ¿Por qué? Pues porque la muerte de este invierte el sentido épico de toda la poesía revolucionaria cubana conocida hasta nuestros días. Hasta Zapata Tamayo, la poesía se encargaba esencialmente de esculpirnos, con más o menos éxito, la muerte heroica de hombres dispuestos a morir matando. Después de él, la poesía tendría que empezar a glorificarnos la muerte simple de hombres que están dispuestos a morir sin matar. A entregar la vida en el sentido más estricto de la ofrenda. Esto es más que imposible: es *contranatura* en términos de la religiosidad revolucionaria cubana. La aristocracia revolucionaria retira así la poesía y deja expuesta la crueldad de la Revolución. Y al hacerlo, liquida su dimensión religiosa.

Después de Zapata Tamayo, ¿es posible seguir viviendo en la catedral? Sí, porque la catedral tiene ejército y policía, y puede prescindir de la poesía cuando ya no le importe y pierda su imagen en el pase lo que pase.

Pero además de la crueldad, a la aristocracia revolucionaria le quedan dos recursos: el cinismo y el racismo.

La pregunta cínica que hizo un diplomático cubano cuando le indagaron por la suerte de Zapata Tamayo —entonces con vida— de si su apellido se escribía con S o con Z es un raptó natural en la psicología del aristócrata: el desprecio por los que “no tienen nombre”.

Como bien explicó Peter Sloterdijk, uno de los filósofos más importantes de la Alemania de posguerra, en su libro *Crítica de la Razón Cínica*, el cínico no niega la realidad

con una mentira, la asume para despreciarla por lo que él cree es su escaso alcance, y su falta de peso, abolengo y dignidad. En última instancia, el cínico se da ciertos lujos psicológicos frente a la realidad porque piensa que está bien parapetado tras la inmunidad e impunidad de su clase, incluyendo sus pertenencias, privilegios y seguridades. Si se quiere captar la mentalidad, psicología y aptitudes del aristócrata, parece útil preguntarle por cualquier cosa o persona poco conocida y que no entre en el rango de sus expectativas, necesidades o extravagancias. El aristócrata, de seguro, responderá con un sarcasmo, una burla o la ignorancia asumida. Una confirmación de que el cinismo es “la moderna conciencia infeliz sobre la que la Ilustración ha trabajado tanto con éxito como en vano”²

Con la pregunta de nuestro diplomático estamos así frente a una excelente metáfora de la negación cínica. Es una buena manera de negar el nombre de alguien que tiene nombre. De vaciarlo como sujeto, de pulverizar su dignidad. Por ejemplo, en el Japón anterior a la época Meiji (antes del siglo XVIII) los de abajo no tenían nombre, solo eran conocidos por su pertenencia a un Daimyo específico (más o menos un señor feudal) que les prestaba su nombre. Los esclavos negros en Cuba atravesaron un proceso similar. Para el aristócrata solo hay nombre para sus iguales, aunque sean sus adversarios.

Y el aristócrata, independientemente de que se nos presente con credenciales revolucionarias, es un ente psicológico más o menos inmutable. A pesar de que, como en este caso, cometa un error de época: no guardar en todo momento las formas del interés por los más humildes. El sarcasmo diplomático expresa, de este modo, la distancia cruel del poder real. En tanto solo la aristocracia puede mezclar al mismo tiempo el siguiente cóctel: la soberbia, el desprecio, la subestimación y el racismo.

Es evidente que en último análisis Zapata murió porque era un opositor negro. Un valiente negro opositor hasta hoy desconocido. Que tuvo que morir para que le conocieran. Se ha dicho, con cierta porción de verdad, que su muerte sorprendió a las autoridades. Puede ser. Si algo ha demostrado el gobierno poseer es esa mentalidad pícara, que evita ser sorprendida por la realidad o por el enemigo. Y la soberbia puede explicar la sorpresa, pero el resto de nuestras proyecciones aristocráticas están potenciadas por la última de ellas: el racismo. Desprecio del contrarrevolucionario negro, subestimación del contrarrevolucionario negro y segregación del negro autoe-

2 En, Sloterdijk, Peter, *Crítica de la Razón Cínica*, pp. 32, Ediciones Siruela, España. 2003

mancipado. En este sentido, Zapata sufrió físicamente la negación y la ignorancia que en otro ámbito se expresaron diplomáticamente. Coherencia total.

¿De qué se trata? Del castigo del emancipador. En otros textos se ha comentado sobre las trampas de la emancipación. Como esta se traduce en una libertad otorgada, siempre tiene límites. Uno de ellos dice que no se debe contestar al emancipador.

Si se necesita otra pista para fundamentar la naturaleza conservadora de la Revolución Cubana, podemos encontrarla allí, en la apropiación que esta hace, básicamente frente a los negros, de la gracia religiosa —la cara amable de la moneda dura del castigo. Si siempre debemos agradecer a Dios por los beneficios que se nos dan en esta vida, dicen todas las religiones históricas, la Revolución Cubana instrumentaliza la gracia para garantizar la sujeción de los de abajo. Es esta una de las vías para liquidar al ciudadano y de paso garantizar la tranquilidad social. De este manera, la Revolución Cubana establece una legitimidad “trascendental” que provoca dos preguntas conectadas: primera, si su naturaleza y propósito son sociales, conceptualmente hablando, ¿por qué agradecer lo que constituye una obligación?; y, segundo, si su justificación nace de la interpretación de las necesidades de una época, ¿por qué agradecer a la Razón Histórica que haya actuado según su propio dictamen? Está claro que Zapata Tamayo no pidió ni podía pedir a nadie que hiciera la Revolución.

Pero Zapata, negro, estaba atado por aquel vínculo religioso. Debía agradecer los beneficios reales o supuestos que la Revolución ha otorgado a su gente, y permanecer callado y solícito. De no ser así, debía atenerse al castigo del emancipador con toda la furia del Dios del viejo testamento. Por rebelarse sufrió pues el plus dolor del que nos hablaba Gustavo Urrutia, el intelectual negro cubano de la época republicana. Y en el proceso del plus dolor, el gobierno ignoraba, porque no miraba, que Zapata estaba muriendo.

Su muerte tiene por supuesto resonancias filosóficas y morales. También, como hemos visto con anterioridad, resonancias sociológicas y del orden de la representación simbólica. El intento de reducirlo a un delincuente común parece lo que es: una desesperación de Estado para desublimar, primero ante sí, y luego ante el resto del mundo, los impactos profundos de un hecho que pone fin a una era cubana: la de los experimentos y las fantasías revolucionarios, y la de un proyecto y modelo de nación agotados.

En términos filosóficos la cuestión en juego es esta: en su condición occidental, ¿cuál es el lugar del hombre singular para la cultura cubana? La diferencia específica aquí no tiene nada que ver con el papel del hombre en el universo, sino con el límite ínfimo del proceso de la cultura cubana. Porque se trata, para esta, de una doble dimensión de ese lugar: la del hombre genérico y la del hombre racial y cultural. Para Cuba, no hay posibilidad de un hombre único, filosóficamente hablando, y este es el límite antropológico para la estructura de la sociedad, el poder y el Estado cubanos.

La actitud del gobierno con Zapata Tamayo revela ese inconsciente no reprimido que desesperaba al fundador del psicoanálisis, Sigmund Freud, impidiéndole explicar algunas conductas humanas. Para mí se abre con este caso la vieja pesadilla sin reprimir del pensador cubano José Antonio Saco, quien no sabía qué hacer con el negro. Había por tanto que excluirlo, en su propia identidad, de la Ciudad Cuba. Para la aristocracia actual la pesadilla es más complicada. No intenta excluirlo de su templo. Más bien intenta asimilarlo folclorizando su identidad. Para ello le da un giro laico a la gracia religiosa, manteniendo su contenido, y actualizándola con el viejo concepto criollo de tutela generosa. El dilema entonces empieza cuando el negro decide autoemanciparse. Es decir, los Zapata Tamayo negándose al agradecimiento y a la obediencia.

En términos morales, por su parte, lo importante es indagar sobre el vínculo ético entre el Estado y los ciudadanos, y sobre las justificaciones últimas en el ejercicio del poder. Lo que es fundamental en términos civilizatorios. Si el gobierno no respeta sus propias reglas del juego, corrompe el ejercicio de la violencia para reducir extralegalmente a sus adversarios y la comparte, burlando su propia Constitución, con grupos paramilitares (las Brigadas de Respuesta Rápida), está deslegitimando moralmente el punto de partida de toda civilización: el autocontrol y el respeto por las pautas dadas de convivencia, aunque sea en nuestro perjuicio. La pregunta moral: ¿consultas con tus propios valores antes de actuar o no actuar?, ha dejado de ser respondida satisfactoriamente por la pedagogía práctica del Estado.

Moralmente, también estamos frente a la naturaleza ética del Estado cubano en su visión del hombre. ¿Qué era Zapata Tamayo, un ciudadano o un enfermo? La ética ideologizada a través de la cual el gobierno cubano ve a los individuos como pacientes a los que hay que curar, y no como ciudadanos frente a los cuáles tiene que responder, ha llevado a que se considere su huelga de hambre como un asunto médico, cuando en verdad era un asunto político. Intentar la defensa basado en que la medicina hizo

todo lo posible frente a un hombre que se negó obstinadamente a comer, revela que para el Estado el hombre es solo visible en su antropología física —todos somos vistos como pacientes, sanos o enfermos—, no en su antropología política —en la que somos ciudadanos que reclaman. Por eso se ha intentado una y otra vez desvirtuar la huelga de hambre con razonamientos medicales: cuando esta es un arma política en la que se utiliza el propio cuerpo como instrumento contra el Estado, para lograr de este la satisfacción de una demanda acumulada. Recurso tan viejo como la más vieja de las luchas políticas, sustanciado como método propio de los revolucionarios, y que solo la hipocresía puede considerar peor que las muertes voluntarias que provocan las guerras.

El ritual de muerte protagonizado por Zapata Tamayo alumbró, así y humanamente, los abismos abiertos en la cultura y moral cubanas. La tensión entre dominación y autonomía fue resuelta a favor de esta última al precio de una vida. Y lo que Zapata Tamayo puso de relieve fue una de las verdades más profundas de nuestra historia: la única propiedad que tiene el negro es la de su propio cuerpo. Esta es la única propiedad que ha podido vender, exponer, mostrar, entregar, y exhibir frente al mundo y frente a sus dominadores y emancipadores. Zapata Tamayo quiso también sacrificarla.

Él no negoció con su cuerpo. Solo confirmó la reapropiación de su identidad moral con la autodestrucción de su identidad física. Que los restantes huelguistas de hambre hayan sido en su mayoría negros reafirma el dilema histórico de la identidad y la integración del negro en Cuba. No aplaudo para nada semejante solución final. Me limité a abrir las premisas de la interpretación antropológica de la cultura cubana y su permanente tensión dentro del proyecto nacional; expresada esta tensión, y en ese límite ínfimo, siempre en una decisión dramática sobre el propio cuerpo. En la esclavitud, que le sujetaba físicamente, el negro se suicidaba. Un acto igualable a la huelga de hambre solo por su resultado final.

Pensar entonces que lo de Zapata Tamayo fue una negociación política con el cuerpo frente al régimen me parece un sano voluntarismo de la razón, que cumple el propósito de suavizar intelectualmente la metabolización del escándalo moral. Porque es cierto que, contando con los dispositivos de sensibilidad en estado normal, es psicológicamente inadmisibles que se deje morir a alguien por razones de Estado.

Pero me parece bastante claro que el gobierno cubano no iba a mostrar compasión alguna frente a la huelga de Zapata Tamayo. Las aristocracias no negocian con los sim-

ples individuos. Así de claro. La práctica del gobierno en materia de derechos humanos ha sido bien transparente en este sentido. Nunca ha respondido a las demandas, exigencias, súplicas y petitorios de los cubanos. Nunca. No hay una sola prueba de que esto haya sido así en el pasado. No porque hayan sido exigencias de sus enemigos, lo que es una explicación racional y comprensible en términos de guerra y conflicto, sino porque las aristocracias se enemistan en principio y por principio con los súbditos que juegan al ciudadano. No se trata en este caso del esquema político amigo/enemigo, sino de la relación “natural” entre aristocracia y pueblo, en el sentido de la plebe.

Sin teorizar demasiado, Zapata Tamayo sabía esto. Y le fue confirmado con la suma alegre de años a la que fue condenado en prisión. Práctica normal en las prisiones cubanas. Por eso decide, con una serenidad que hiela, recuperar su identidad explotando su cuerpo en manos de la costra dura de la aristocracia. Terrible decisión que refleja espantosamente esa propiedad soberana que ejerce el negro sobre su cuerpo en otros ámbitos: la música, la danza, el deporte y la religiosidad.

De modo que donde la mayoría ve solo un conflicto político, creo se debe ver además, y sobre todo, un conflicto moral y cultural en su versión antropológica. Por todo ello, Zapata Tamayo encierra con este gesto de muerte una densidad inasimilable, sobre todo para las autoridades.

De ahí el expediente criminológico. Para peor. Porque se pone en juego entonces el otro recurso de esta aristocracia de modales con lenguaje revolucionario: el racismo.

A principios de la década de los 80s del siglo pasado sucedió un hecho que causó cierta conmoción moral, esencialmente en el mundo marxista: el filósofo francés Louis Althusser, uno de los pensadores marxistas más destacados, estranguló a su esposa Hélène. De inmediato comenzaron a sucederse las interpretaciones. En el centro, la pregunta: ¿por qué? Las corrientes explicativas se precipitaron vertiginosamente. Según una de ellas, Althusser había matado porque era un criminal; es decir, se había revelado por fin su verdadera esencia; por medio del asesinato se había llegado a convertir definitivamente en lo que íntimamente siempre fue. De más está decir que esta corriente era la de sus enemigos políticos y filosóficos.

Otra corriente explicativa lo veía del siguiente modo: Althusser estaba fuera de sí cuando cometió el crimen. Se había abandonado a sí mismo. Rechazaba su esencia

y su verdad. No fue su libre querer lo que le movió a cometer el asesinato, sino su sensibilidad para captar el clima violento y opresivo de su sociedad, el inmisericorde imperio del capitalismo multinacional. Es decir, no fue Althusser quién mató, sino la época y la circunstancia histórica. Según esta interpretación, en otra época y lugar nuestro ilustre filósofo, el teórico de la superdeterminación de las estructuras impersonales, jamás habría dañado a nadie. Queda claro que esta es la versión de los amigos.

La tensión moral del suceso Althusser era compartida por ambos bandos. ¿Qué puede mover a un hombre de semejante reputación a cometer un acto tan banal y torvo al mismo tiempo? Si para unos la responsabilidad es enteramente del Althusser antropológico, el que no puede sustraerse de su particular mundo mental y psicológico; para otros la responsabilidad es de la época y sus circunstancias, escogiendo a un hombre bien visible para denunciar, mediante un acto autodestructivo, las miserias de este mundo. Los primeros siguen por supuesto una vía fieramente conservadora para explicar los actos de los hombres. Los segundos van detrás de lo que podríamos llamar la vía progresista en la interpretación de las cosas y los hombres: empezando por sus actos.

Esta tensión moral fue muy visible porque Althusser poseía una reputación *previa* a su penúltimo acto de despedida dramática del mundo. Su último fue el suicidio. La cuestión era: ¿un reputado maestro, mundialmente conocido, fue siempre un asesino?; es decir, ¿debe ser juzgado *hacia atrás* o a partir de su penúltimo gesto? En otro orden, la pregunta es: ¿debe prevalecer en el juicio final toda una historia de vida dedicada a la ilustración del mundo?

En el fondo, el asunto moral que el caso Althusser puso en discusión fue este: ¿merece un hombre ser juzgado por sus actos buenos o altruistas o por sus actos mezquinos y destructivos? ¿Debe pesar más la marca anterior o la última marca?

En todos los casos, la respuesta será distinta según se parta de una premisa moral o de una premisa política, o de una combinación de ambas. Moralmente se puede relativizar el crimen porque Althusser estaba del lado de los buenos. También se puede condenar duramente, porque, según otros, estaba del lado de los malos. Desde luego que se puede decir también: estaba del lado de los buenos, pero se comportó como un criminal al final de su vida; o, era un criminal por su esencia, pero hizo algo que puede asumirse como bueno para la humanidad: enseñar en universidades y publicar libros

eruditos. Al final lo que Althusser demuestra es que se puede compartir una misma tabla moral, al tiempo que explicar a los hombres por su vida y sus circunstancias.

Zapata Tamayo merece este análisis. Sin embargo, en su propia defensa, la aristocracia revolucionaria asume el expediente de las ideologías conservadoras que fundaron la criminología racista de Cuba. ¡Extraña manera de ser de izquierdas!

¿Quién es Zapata Tamayo? La ficha, incompleta, suministrada por sus familiares, amigos y conocidos es como sigue.

Nacido en Santiago de Cuba, el 15 de mayo de 1967 en el seno de una familia humilde, se traslada junto a ella al municipio de Banes en la provincia vecina de Holguín. Llegó al 9no grado y se hizo posteriormente albañil. Se trasladó a la Ciudad de La Habana a finales de los años 90 formando parte de los Contingentes de constructores que laboraban en la construcción de hoteles, labor que llegó a alternar en la empresa de Obras Marítimas en el Puerto de La Habana. No se ha precisado bien si, como aducen ciertas versiones, fue miembro de la Unión de Jóvenes Comunistas. Pero lo cierto es que siendo trabajador de un contingente que provenía casi enteramente de las provincias orientales, habría recibido el fuerte adoctrinamiento político propio de brigadas de trabajadores que, al ser constituidas, juraban fidelidad personal al líder de la Revolución Cubana.

Vivió durante unos años en el municipio de Regla, en Ciudad de La Habana, con una familia que allí le acogió. Y comenzó a alternar sus tiempos de ocio en lo que constituye la Plaza Mayor de la discusión beisbolera y la plaza menor de la discusión política: el Parque Central José Martí, en la capital de la isla.

Que tenía inquietudes políticas es obvio porque del Contingente desembocó en la disidencia. Y en su caso se trata de auténtica disidencia, porque los testimonios cuentan que hizo su debut político en la plaza menor defendiendo a la Revolución Cubana. Allí, en la discusión permanente, se produce la transición natural que se da en cualquiera que haya nacido después del año 1959 y haya abierto los ojos.

Consta que Zapata Tamayo fue detenido por primera vez en La Habana el 6 de diciembre de 2002 cuando se disponía a participar en cursos de derechos humanos que por entonces se impartían en el entorno del **Dr. Oscar Elías Biscet, hoy encarcelado**. Llevado

a la Unidad de la Policía Nacional Revolucionaria del municipio 10 de Octubre, fue inculcado por los presuntos delitos de Desorden Público, Desacato y Desobediencia. Fue entonces trasladado a la prisión de Guanajay, provincia de Pinar del Río y puesto en libertad en enero de 2003.

Una vez liberado, completa su transición personal participando en los ayunos de la calle Humboldt No. 157, en la casa de Jesús Yanez Pelletier, un viejo disidente ya muerto, y de Marietta Villalta, una disidente que hoy reside en España. Recordemos que esos ayunos fueron organizados por Martha Beatriz Roque, quien fuera entonces la líder principal de la Asamblea para Promover la Sociedad Civil, y algunos de sus colaboradores más cercanos en aquella época: el Dr. abogado René Gómez Manzano y el ingeniero Félix Bonne Carcasés.

Zapata Tamayo es detenido allí, por segunda vez, el 20 de marzo de 2003, de nuevo por Desacato y Desorden Público, y es condenado en la ola de los 75, aunque recibe una condena menor de tres años. Es llevado a la prisión de Quivicán, en el municipio del mismo nombre en la provincia La Habana hasta el año 2005. De acuerdo con los testimonios de algunos presos, a Zapata Tamayo le ponen en aquella prisión el sobrenombre de “alma rebelde”. Y a estas alturas, juzgando por las acusaciones, estamos frente a un hombre típico del oriente cubano: el tipo indómito.

De la prisión de Quivicán, Zapata Tamayo es llevado a la prisión de Taco Taco, en la provincia de Pinar del Río. Y de ahí sigue su peregrinar y el aumento de su condena en cada estancia de presidio. El resto de lo conocido es de todos conocido.

Hay en toda esta transición un par de puntos interesantes. En efecto. Tamayo era un hombre violento. Según la versión de alguien que intercambiaba con él, es cierto que tuvo una fuerte pelea con otra persona, que implicó un hecho de sangre, en la intersección de las calles Prado y San José en La Habana, uno de los límites del Parque Central. Un tipo de violencia pasional muy común en Cuba y que no convierte necesariamente a nadie en delincuente.

Noto el hecho como interesante porque como sostenía Mahatma Ghandi, alguien que hizo varias huelgas de hambre, —claro, contra el poder británico lejano de la posterior línea thatcheriana— la peor violencia es la que se ejerce contra el propio cuerpo. Lo que significa que Zapata Tamayo necesitó acumular y reconvertir una carga inmensa de violencia para llevar la huelga de hambre hasta sus últimas consecuencias.

El segundo punto en la transición, conectado con el anterior, nace de otro testimonio. Según este, en los ayunos de la calle Humboldt, Zapata Tamayo habría declarado que quería nutrirse en los principios de la no-violencia, en los que se había iniciado con el reconocido activista Oscar Elías Biscet, leyendo y siguiendo a Ghandi. De hecho ya había tomado su primera clase práctica en la prisión: había recibido allí un puñetazo de otro preso, que decidió no cobrar.

Este segundo punto significa que, en términos de la *ahimsa*, (la no-violencia que practicaba Ghandi) Zapata Tamayo había completado la purificación (transición espiritual) que convierte la violencia socialmente peligrosa, que daña el cuerpo de los demás, en violencia políticamente simbólica, que solo daña el propio cuerpo. Y parece incontestable que sin este proceso de transición hacia otra visión de la potencia humana nadie entrega su cuerpo, poco a poco, durante 86 días.

Se necesita —lo que marca la diferencia esencial entre huelga de hambre y suicidio— concentración, coraje, sentido de propósito, violencia acumulada, controlada y dirigida desde la mente contra un objetivo poderoso, y un triste sentido del humor para asimilar la banalidad festiva de hombres y mujeres que están ahí afuera ignorando el sacrificio. Porque, este es un dato muy importante, Zapata Tamayo hizo su huelga de espalda a la opinión pública. Lo que no debilita moralmente el gesto de Guillermo Fariñas Hernández, pero si lo hace más conmovedor.

Un delincuente común no logra atravesar la primera fase de esta transición: la consideración abstracta y serena de que hay algo que vale más que la propia vida.

Pero la versión de los enemigos de Zapata Tamayo dice que se trataba de un delincuente común, con un prontuario de delitos poco superable, convertido en prisionero político por una nueva especie de conspiración *juedo-masónica* entre Amnistía Internacional, que lo adoptó como preso de conciencia en 2003, los Estados Unidos de América, La Unión Europea y *last, but not least*, el hato de mercenarios internos que necesitaban al mártir que no tenían.

La interpretación moral sobre Zapata Tamayo entra en el debate. Lo cual quiere decir que, para sus enemigos, el hombre debe ser juzgado no por donde empezó Louis Althusser, por una vida dedicada a los gestos y actos nobles y edificantes, sino por donde terminó: por su acto criminal. Si la fase anterior de Althusser no contaba para sus adversarios, la fase última de Zapata Tamayo no cuenta para los suyos.

¿Era un delincuente Zapata Tamayo? Conviene averiguarlo bien. Y por una razón mejor. No para desecharlo en su pasado, siguiendo a la escuela de la moral conservadora, sino para escribir una biografía de talla humana que ponga en perspectiva la nueva historia, escrita en la post inocencia de los pueblos, en la que, página contra página, la vida de cada quien contenga todos los matices de su existencia. Esa es la mejor manera de poner fin a la visión patristica y hagiográfica hecha para ciudadanos inocentes e inmaduros; es decir, para no-ciudadanos. De hecho, la vida corta de Zapata Tamayo sería un buen punto de partida para dejar atrás el modelo de escritura de la historia que imitamos de Thomas Carlyle, el historiador inglés, a partir del cual solo es interesante escribir la historia de los grandes hombres. O mejor dicho: inventar historias para aquellos a quienes pueden considerarse grandes hombres que, con la magia de la mística y el olvido, parece que nunca fueron malos.

Ahora bien. La reacción aristocrática de la elite de poder merece ser analizada en términos de la historia social, cultural y política de Cuba. Esta reacción refleja no solo una mentalidad, sino el creciente divorcio entre mito (Revolución) y logos (nación cubana). Algo por cierto muy positivo, aunque sea a un altísimo costo.

Para este análisis se debe partir de un supuesto: Orlando Zapata Tamayo era efectivamente un delincuente común.

Aquí retomo el modelo de análisis para el caso de Louis Althusser. Porque a partir de este modelo entran en confrontación el análisis moral del hombre en sus circunstancias con el análisis moral del hombre, independientemente de sus circunstancias. El primero de los modelos es propio de la aproximación social-progresista. El segundo, de la visión aristocrático-conservadora. Y el segundo equivale en Cuba a racismo.

Me explico. La visión criminológica tradicional en Cuba asocia, hasta nuestros días, criminalidad con tipos humanos y culturales. En ella siempre se hacen confluír orígenes raciales con orígenes culturales para establecer tipologías sociales que precriminalizan a grupos humanos en función de tales orígenes, y prejuician el ejercicio de la justicia y de la autoridad. Se supone que un negro es proclive a cometer determinado tipo de delito, no cualquier delito y, por lo tanto, debe ser judicialmente neutralizado para controlar sus posibles actos delictuosos.

Lo interesante y específico para este caso son dos cosas: primero: la precriminalización cultural se convierte en el típico ejemplo de lo virtual creando lo real. Zapata

Tamayo era un negro cuya condición delincencial efectivamente es producida por un ambiente que crea y recrea sus condiciones y estilos de vida: la marginación. Segundo, la tipificación criminológica le cierra el paso, como sucede con la vieja tradición antropológica cubana, a la conversión.

Es decir cuando se ocultan en el análisis la marginación social creada, como fuente del delito, y al mismo tiempo se elimina el criterio de conversión posible de los individuos, entramos de lleno en el tipo de análisis conservador y reaccionario que culpa exclusivamente al individuo por sus faltas y le bloquea el camino a la recuperación.

¿Era Zapata Tamayo un delincuente por la sociedad o contra la sociedad? Se supone que el análisis serio parta de una aproximación a las condiciones de vida en Cuba para analizar las conductas sociales. En este sentido Zapata Tamayo sería no *un* delincuente, sino *el* delincuente típico y promedio que genera la marginación cubana, y que puebla la abultada cifra de presos cubanos en la abultada cantidad de cárceles del país. Una marginación social aumentada y corregida en los últimos años, y que habita fundamentalmente en sectores racialmente identificables; y en regiones específicas de Cuba donde coinciden pobreza, raza y bajo nivel cultural, generacionalmente reproducibles.

La elección de vida, un acto perfectamente posible como índice en el ejercicio de la libertad, haciéndonos responsables de nuestros actos, debe ser juzgada en todo momento contra este fondo social del que provenimos; elección que nace a través de una experiencia, abriéndonos las opciones o no a rectificar el rumbo y a pagar por nuestras faltas. Significa que solo hay expiación porque hay culpa. Cerrar el camino de aquella, sin contextualizar esta, fue exactamente lo que hicieron los enemigos conservadores de Althusser, y ha hecho la aristocracia de poder en Cuba con Zapata Tamayo.

¿Podía este expiar o no sus culpas pasadas? Sí. El contexto determinó en Zapata Tamayo unas conductas que las circunstancias no le permitirían eludir. La marginalidad es el dato social que, por tanto, las circunstancias legales y morales no le perdonan y que, precisamente por ellas, le obligan en ambos sentidos. Pero llega el momento de la expiación, cuando Zapata Tamayo es recuperado en una u otra dirección. Y lo interesante de su recuperación es que no va en el camino de esa sociedad que ha producido y recreado la marginalidad que lo determinó en un momento de su vida, sino en la dirección de rebelarse cívicamente contra tal sociedad.

En su expiación cívica, pesan su pasado y su historia. Sin dudas. Zapata Tamayo era un hombre violento, que reproduce en la capital del país un comportamiento aprendido pedagógicamente en la enseñanza del Estado y en la tradición cultural y heroica de su lugar de origen —no hay héroes sin violencia—; pero también es un hombre que aprende a reconvertir su violencia dentro de un método duro, exigente y cívicamente épico, y que llega a hacer de su cama en prisión un anaquel para libros.

La capital es su espacio iniciático, con todos los rituales de la iniciación, para una nueva elección moral de su próximo proyecto de vida: está vez en el camino difícil que describe la lucha por la libertad. Diría que una elección moral contra su doble pasado: el social y el moral. Hay aquí una grandeza en lo simple que reivindica nuestra historia.

Entonces, el problema para la aristocracia revolucionaria no es tanto que Zapata Tamayo haya sido probablemente un delincuente —ella sabe bien que solo hay culpa si hay posibilidad de expiación— sino que aquel se auto recuperó para la causa contraria. Si Zapata Tamayo hubiera entrado en el proceso de reeducación revolucionaria, se hubiera convertido en un soldado de la Revolución y hubiera participado en alguna misión importante a cuenta del Estado, podría haber sido mostrado, en cualquier circunstancia propicia, como ejemplo de una Revolución que rescata a esas ovejas descarriadas del reino, que aprovechan, al menor descuido, cualquier puerta entreabierta del templo.

Al elegir, desde su presunta historia delincencial, esa libertad —la libertad— que es excluida por todo proyecto revolucionario de perfección, Zapata Tamayo se conecta con la historia de la nación cubana como logos, y en contra de la Revolución Cubana como mito. Conexión que intenta ser negada, contra sí misma, por la aristocracia revolucionaria. Y se le comprende. Zapata Tamayo significa esa inversión épica desde el mundo cívico que es psicológicamente intolerable para ella y para su proyecto, e inalcanzable para la “legítima” violencia revolucionaria. De ahí su impotencia ante Zapata Tamayo, y de ahí que se olvide de su propia historia y de parte de la historia constitutiva de Cuba.

¿Y qué hace nuestra aristocracia revolucionaria? Veamos.

La historiografía cubana, que no logra superar aún su epistemología racista, ha oscurecido estas dos cosas: la participación del negro en el proyecto inconcluso de nación, y la participación del bandido en la historia política de Cuba.

Si no fuera por el impacto psicológico, cultural y político sobre la visión esclerotizada de esa aristocracia, asombraría, al menos en su parte ilustrada, cómo esta puede desconocer que el bandidismo es parte de nuestro proceso de creación nacional. Dos razones poderosas están detrás de esto. La primera es que las luchas por las independencias son indisociables en Cuba de las luchas de expectativa social. Ello siempre significó incorporar al explotado, al marginado, al hombre que se conoce los intersticios de la sociedad, que se arriesga al peligro y conoce los mecanismos de inserción y penetración en lo oscuro de esa sociedad, y en las zonas inhóspitas de la geografía.

Significó también apropiarse de todo aquello que ayudara a fortalecer la simbología nacional contra el extranjero y a reafirmar, en todos los ámbitos de la vida, lo que se cree como auténticamente cubano. Es por eso que Alberto “Yarini” Ponce de León, un auténtico proxeneta, mujeriego y delincuente, que hoy podría estar penando una condena de más o menos 30 años, fue y es un auténtico icono de la cultura cubana y de los esfuerzos por reafirmarnos frente a lo foráneo. En su caso, por haber logrado incursionar con éxito, astucia y valentía en un negocio controlado por los franceses. “Yarini” goza por esto de literatura y filmografía.

Y hay más en nuestra Historia escrita, así con mayúsculas. Los desarrollos en Cuba después del Pacto del Zanjón, que puso fin a nuestra primera guerra por la independencia (1868-1878), se conforman, tal y como ha investigado el historiador cubanoamericano Louis A. Pérez Jr., a lo que el historiador británico Eric Hobsbawm sugiere como generador de una forma específica de protesta rural, identificada como bandidismo social: campesinos que se convierten en sujetos fuera de la ley, de un tipo especial que llegan a gozar de la protección de los residentes en una específica comunidad. Un punto de vista muy interesante, por cierto, para analizar el rol posible de una sociedad corrupta como la cubana actual, en todos los estratos y niveles, en su propia regeneración moral y cívica.

Estos bandidos operaron en toda Cuba en la década de 1880 a 1890. Bajo el liderazgo de gente como Juan Vento, José Inocencio Sosa, (“Gallo Sosa”), y Manuel García (“el rey de los campos de Cuba”), el líder más famoso que operaba en la provincia La Habana. Pero estaban además Victoriano y Luís Machín que dominaban la región de Vuelta Abajo en Pinar del Río; José Plasencia, José “Matagas” Álvarez, Nicanor Duarte, Regino Alfonso, Desiderio y Nicasio Matos, y Aurelio Sanabria, que se movían en las zonas interiores de la provincia de Matanzas; y, en Santa Clara, Florentino Rodríguez y Bruno Gutiérrez.

Pues bien. Todos ellos se incorporaron a las luchas por la independencia organizada por el Partido Revolucionario Cubano de José Martí. Manuel García, particularmente, fue un ardiente defensor de la libertad de Cuba. Él había sido uno de los criminales que aceptó una temprana amnistía y un subsidio dados por las autoridades coloniales para emigrar a la Florida en los Estados Unidos. Y fue en el curso de sus dos años como tabaquero en Cayo Hueso en el que se operó su conversión a la causa independentista. Cuando regresó a Cuba en 1888, lo hizo como agente del Club Revolucionario de Cayo Hueso, y a menudo invocaba lemas revolucionarios en sus asaltos contra la propiedad. Mucho del dinero recolectado por él en estos años sirvió para apoyar las actividades revolucionarias de sus antiguos asociados en Cayo Hueso. Y el rescate obtenido por liberar del secuestro al plantador Antonio Fernández de Castro en 1894 fue donado a los organizadores del Partido Revolucionario Cubano en La Habana.

Aquello de *Una Vida sin sombra*, libro escrito en 1950 por el intelectual Octavio Ramón Costa y Blanco, para realzar debidamente la vida del revolucionario cubano y amigo de José Martí, Juan Gualberto Gómez, es expresión de un hecho: la de muchas vidas revolucionarias con sombra.

Solo la vieja visión aristocratizante de la historia de Cuba, un país sin condados que tuvo *condes* y sin marcas que tuvo *marqueses*, puede escamotear el asunto de los bandidos participando en la historia, desconociendo su propio suelo. Y aunque en su libro *Lawless Liberators (Libertadores sin Ley)* la autora norteamericana Rosalie Schwartz analice profundamente las consecuencias de los contactos de José Martí con los bandidos cubanos para promover la independencia, lo cierto es que la esquizofrenia cultural, política e histórica de crear dos mundos paralelos en el curso de una historia cultural, social y política que se confunde en una, y que no puede entenderse sin sus marginalidades, —las creadas y las derivadas—, es el camino más corto para repetirnos. Como aquel que no logra liberarse de sus traumas porque se niega a reconocerlos en público, para sí y para los demás.

La segunda razón por lo que la historia constitutiva de Cuba no puede ser separada de la historia del bandidismo es esta. Cuba ha tenido una historia demasiado corta para forjar verdaderas aristocracias: ni de la sangre, ni de la tierra, ni de los orígenes, ni de la guerra. La única aristocracia que pareció cuajar en algún momento fue la del dinero, y ella no fraguó en sus dos primeras condiciones: la tradición y la continuidad a través del tiempo.

Los patéticos esfuerzos de inventarnos una aristocracia en estas tierras han caído en el ridículo porque han carecido de algo esencial para toda aristocracia: fuertes códigos de conducta y de honor que garantizan su perdurabilidad y su comportamiento irrenunciable frente a las tentaciones transgresoras. Un aristócrata que se burle todos los días de sus propios códigos, como sucede con la aristocracia de modales en Cuba, es un remedo.

Solo desde la aristocracia genuina puede forjarse la mentalidad necesaria para tomar distancia de los modos y estilos de los de abajo, sobre todo cuando se quiere dar conformación y cuerpo a un proyecto específico de nación. Carecer de esa aristocracia real aquí era lógico y fue lo que abrió las opciones a un proyecto independentista basado en el legado republicano y cívico, y en los ideales democráticos y populares.

Lograr esto en Cuba requería asociarse, como he apuntado más arriba, a los de abajo, a los desclasados, a los pobres y marginados cargando, sin opciones, con sus conductas habituales. Por eso a lo largo de las luchas del siglo XX los más bellos ideales convivieron con los secuestradores, marihuaneros, proxenetas y demás actores en el mundo bajo de las conductas y las morales, en nuestro eterno camino a la Revolución.

Manuel García, “el rey de los campos cubanos”, tuvo su prolongación revolucionaria en Crescencio Pérez, el campesino cubano que ayudó a los rebeldes de la Sierra Maestra, y que estaba perseguido por una ley que lo consideraba cuatrero, ladrón de ganado y antisocial.

¿Podría ser de otro modo? No. Donde la historia social y política se imbrica para fundar un proyecto es inevitable el cruce de fronteras sociales, morales y de conductas asociadas a prácticas que, abstractamente consideradas, nos parecen repudiables. Fundamentalmente en naciones emergentes, en las que las clases sociales se van forjando en el curso de su proceso y donde las tradiciones tienden a ser todo lo débil que puede ser una tradición que está por debajo del milenio.

Y donde la historia social y política se conecta a una propuesta de emancipación el asunto es más denso. El mismo proceso de la Revolución Cubana es elocuente. *Secreto de los Generales*, un libro de entrevistas concebido y editado por el periodista Luís Báez en 1996, del cual curiosamente no he visto otra edición, es una rica narrativa en las historias de vida de muchos hombres que llegaron a generales y a ostentar altos

cargos en la dirección política y militar del país después de 1959. Y que llegaron a realizar, desde el punto de vista militar, hazañas ponderables por cualquier academia militar del mundo.

Ahí, en ese libro, están presentes, abiertos y sugeridos, todos los claroscuros posibles de la experiencia humana. Desde quienes protestaban, no por sentimientos revolucionarios sino para librarse de las clases o de los padres, hasta quienes cometieron delitos comunes y cayeron presos, o fueron injustamente condenados por delitos comunes cuando en realidad fueron encarcelados por su desacuerdo con las prácticas de la dictadura de Fulgencio Batista; pasando por los jugadores de bolita, loterías, u otros eventos sociales de la gente “mal”, para llegar a quienes aprendieron lo que creían era la Revolución en la trayectoria de los acontecimientos.

En la historia de Cuba no es posible juzgar eso sin creernos al mismo tiempo que el curso de nuestro pasado debería semejar al de Austria. Solo desde un vergonzante aristocratismo, se puede entender que la marginalidad no sea vista en Cuba con una mirada antropológica, social y cultural al mismo tiempo. Un país que no ha hecho otra cosa que crear y recrear marginalidades, y en consecuencia delincuentes, en todos los niveles de la sociedad. En el Estado y en los arrabales.

Si Zapata Tamayo resulta que fue un delincuente en su prehistoria oriental, conviene recordar por eso que todas las caras de la moneda aparecen en las páginas vivas de nuestros orígenes y de nuestra historia, y también de nuestras posibilidades de partida hacia el futuro. Cualquier futuro.

Y como siempre. Adecentarnos —por esta fecha se requiere un poder decente si queremos lograr la hegemonía de la decencia— y deshacernos del lado oscuro de la historia exige una crítica del presente en todos los estratos, niveles y ámbitos de la sociedad. Y, reitero, desde el poder hacia abajo, nunca al revés. Fundamentalmente porque los pueblos educados como niños perennes hacen lo que todos los niños: imitar a sus educadores. Más en lo que ven hacer, que en lo que les dicen que hagan.

Pero como punto final me adelanto a recordarle a la aristocracia revolucionaria otra de las condiciones para la perdurabilidad de toda aristocracia: el sano ejercicio de su propia memoria. Sus imágenes publicitadas en el libro *Disidentes* retratan, si no son trucadas, a un Orlando Zapata Tamayo en medio de un ayuno cívico y político,

inmediatamente antes de su última detención el 20 de marzo de 2003. Los lectores pueden olvidar las memorias de los otros; los propios autores no deberían olvidar la suyas sin correr el riesgo de que no se les tome en serio. Una ojeada a ese libro, ayudará al necesario matiz de la opinión: Zapata Tamayo cayó preso en medio de la mayor redada política de los últimos 20 años, auto preparándose en el los ejercicios ghandianos de la libertad. Allí consta.

BIBLIOGRAFÍA:

Báez Luís. *Secreto de Generales* (Desclasificado). Editorial SI-MAR S.A, La Habana, Cuba. 1996

Pérez Jr. A, Louis. *Vagrants, Beggars, and Bandits: Social Origins of Cuban Separatism, 1878-1895*. USA. 2010

Savater, Fernando. *La Tarea del Héroe*. Ediciones Destino. México. 2005.

Schwartz, Rosalie, *Lawless Liberators: Political Banditry and Cuban Independence* Durham: Duke University Press, 1989.

Sloterdijk, Peter. *Crítica de la Razón Cínica*. Ediciones Siruela. España. 2003

El castrismo cultural

¿Qué es el castrismo cultural? El castrismo cultural lo defino como la matriz de rasgos de comportamiento, mentalidad, visión y estilos de vida que, conectados con su origen en la Galicia rural, entra como uno de los torrentes formativos de la nacionalidad cubana, se reestructura con elementos de la tradición hispánica medieval y se petrifica, sin fluir, en medio del proceso mismo de formación de nuestra nacionalidad.

La historiografía cubana es vasta en todos los campos tradicionales del quehacer y pensar históricos. Sus debilidades están centradas, sin embargo, en la historia social, en la historia de las mentalidades y en los estudios culturales. Esto no es casual. Dado el peso que tuvo en Cuba la tradición estatista en el flujo social y cultural, a diferencia de otros lugares, la nación y la nacionalidad han sido miradas siempre desde los puntos de vista de la guerra, la política y el Estado. También desde la economía. No obstante, la idea de que sin azúcar no hay país refleja más bien la visión de una clase que sabía que su poder de inserción mundial dependía de la economía, que la de una visión y una conciencia de lo que podía ser la nación.

Esta se intenta construir desde la política y desde el Estado, a ratos desde la estética poética, en contraposición estructural con el país de la economía. Pero el elemento fundamental desde el cual se estructura una nación: el elemento cultural, nunca ha sido objeto de análisis de rango. En ese sentido la historiografía cubana ha seguido el curso de la narrativa del poder y no se ha proyectado a una imaginación estratégica sobre la nación. Algo que no puede hacerse descontando los valores culturales. Como se sabe hoy con mayor claridad, y como lo demuestra la existencia misma del castrismo, la cultura es lo que importa en términos de qué pautas estructuran una sociedad.

Sin embargo, si es cierto que sin economía no hay país, es más exacto todavía el axioma de que sin cultura compartida no hay nación. Entendiendo, claro está, que país y nación no son la misma cosa. Y el castrismo cultural es exactamente la hegemonía de uno de los torrentes culturales de la nación, no precisamente el más actualizado ni dinámico, pero sí el más agresivo, sobre el resto de los torrentes o componentes que venían dando entidad a la nacionalidad cultural de Cuba. Diría más: el castrismo

cultural estaba a punto de diluirse justo en el momento en el que logra detener ese difícil proceso de conformación de la Cuba cultural. La síntesis de ese proceso en el ámbito literario la expresaba muy bien Virgilio Piñera. Pero el triunfo del castrismo cultural tiene su correlato, a pesar de las contradicciones, en el triunfo de otro movimiento literario: el origenismo —con su preeminencia católica—, en la versión “revolucionaria” del escritor Cintio Vitier.

En la década del 50 del siglo pasado, cuando este proceso de la nación cultural está a punto de cuajar, e incluso cuando ya la burguesía cubana se da cuenta que es importante ser nacionalista, aparece con fuerza hegemónica el castrismo cultural: la versión menos cubana de la hispanidad gallega.

De hecho y en rigor antropológico, el castrismo no es cubano. Quien lee detenidamente el libro *Todo el tiempo de los cedros*, esa mezcla de hagiografía y patristica sobre Fidel Castro escrita por la periodista cubana Katuska Blanco, tendrá la excelente ocasión de analizar un típico texto de antropología involuntaria. Lancara, la unidad territorial de la Galicia interior que da inicio a la saga, está más cercana a ciertos espacios de Birán en el oriente cubano, de lo que podría estar Birán de Santiago de Cuba en términos culturales.

Ciertamente haber nacido en Cuba en la década del 20 del siglo pasado, y haberse formado en los contextos culturales propios de los años 30 y 40 no garantiza la nacionalidad cubana entendida como cultura. Sin duda alguna se es francés o alemán si se nace en la misma época en los respectivos países, pero no se es cubano necesariamente si se nace en Cuba en 1926. El flujo de inmigración a Cuba de la época retarda el proceso endógeno de cimentación cultural y pasma abruptamente el ajiaco del que mucho escribió el etnólogo cubano Fernando Ortiz.

De modo que el castrismo cultural triunfa en 1959 y tiene que hacerlo de manera hegemónica y arrolladora para sobrevivir. Y su hegemonía provoca un desplazamiento histórico sin precedentes en el núcleo cultural diverso sobre el que Cuba viene conformando trabajosamente su nacionalidad.

¿Cuáles son los rasgos del castrismo cultural? Sin orden de importancia voy a resumir los que me parecen fundamentales, en contraste con el proceso de formación de la nación cubana. Estos rasgos, algunos simbólicos, otros estructurales, merecen un

estudio más exhaustivo. De modo que lo que aquí expondré debe pasar por el tamiz de un mayor rigor sociológico, antropológico y de teoría de los símbolos.

Empiezo por la concepción burocrático-militar del Estado y su concepto y conducta marciales. Esto es típicamente hispánico y se conecta con la idea de imperio y dominio que el castrismo cultural introduce en la idea y realidad de Cuba. Los orígenes guerreros del modelo, contrario a los orígenes cívicos del proyecto de nación, para el cual la guerra es una imposición de la realidad, no parte del rito fundacional, facilitan este desarrollo. Pero la cultura política cubana tiende, por su origen fundacional y su permanente definición contra la España imperial, al republicanismo, al ciudadano y a lo cívico. El militarismo es una consecuencia de la prolongada guerra por la independencia, pero no entra en la concepción de ninguno de los que idearon la noción de una Cuba que rompa su cordón umbilical. La facilidad con la que se disuelve el ejército en 1901 es algo más que una ingenuidad política: da la medida exacta de que el modelo burocrático-militar es ajeno al proyecto de nación, aunque no extraño en Cuba.

Otro rasgo es el de la visión rentista del Estado y de la sociedad. Desde Félix Varela hasta 1959, la crítica esencial a los sectores pudientes en Cuba tiene que ver con su afán productivista y economicista. La mentalidad misma de que sin azúcar no había país es un reflejo de que Cuba estaba siendo pensada y concebida como una unidad económica de primer orden, lo que se alimenta de, y determina los rasgos pragmáticos de la cultura, la flexibilidad como paradigma del comportamiento, el sentido de independencia social y la capacidad de contraste con su propia realidad —la corrupción en Cuba hoy tiene mucho que ver con la tensión entre la estructura represiva del Estado y esa planta flexible del modelo cultural. El hecho de parasitar unidades económicas externas, —la ex Unión Soviética, China, Venezuela, los Estados Unidos, etc.— tal como hizo la España imperial con sus colonias, fomentando así una mentalidad insegura y dependiente, es también ajena al núcleo cultural de Cuba.

Un tercer rasgo es el de la estrechez en la visión del mundo. En esto tiene mucho que ver la educación jesuítica de la época, una educación de elite y desconectada de la diversidad de componentes de la Cuba cultural, pero más con la estrechez de mundo del espacio rural infinito y sin confines claros. Se ha dicho y se dice que el castrismo es intolerante. Puede ser verdad como frase tópica, pero bien visto, estamos frente a algo anterior a la naturaleza de la intolerancia. La intolerancia aparece cuando se convive con otros mundos que no admitimos, no se asimilan y se rechazan. En cierto sentido el

intolerante sabe que aquellos existen pero no los reconoce. Pero, el castrismo cultural es la creencia de que no existen esos otros mundos porque no los concibe. Esto es algo más primario y de algún modo peor que la intolerancia. Condiciona por tanto la actitud de negación de otros horizontes como corresponde a sus orígenes típicamente rurales. Y esto explica muy bien la violencia administrativa, pública y racionalizada que el castrismo cultural despliega contra las ideas pacíficamente expresadas. Ya esto no es cubano. En la Cuba cultural la pluralidad de ideas puede generar intolerancia, distanciamiento y choteo pero no visión estrecha del mundo.

El cuarto de los rasgos es el antinacionalismo. Dicho a estas alturas resultará escandaloso pero el castrismo es antinorteamericanismo, no nacionalismo. En este sentido es muy cierto que en alguna medida Fidel Castro Ruz es el último español decimonónico de la Cuba cultural y política, pasado por la escuela jesuita, la de la *Civiltà Cattolica*, que enseñaba que los hombres elegidos despliegan su misión en el mundo, no atados a *valores estrictamente nacionales*.

Como el último español, Fidel Castro niega a José Martí en dos puntos esenciales: el republicanismo cívico y el rechazo a los militares. Lo aprovecha bien, no obstante, y exagerándolo, en la vena crítica de Martí hacia el expansionismo norteamericano y en la apropiación romántica que este último hace del concepto total y abstracto de humanidad como plataforma para la acción política. Hasta aquí. La conclusión lógica de todo nacionalismo, la que le da contenido positivo una vez que se define frente a potencias externas, nada tiene que ver con el castrismo cultural. Y esta conclusión lógica es la exaltación y defensa de los nacionales, independientemente de sus diferencias, por encima de cualquier otro sujeto externo. Los nacionalismos tienen algo de mala literatura justamente porque ponen la propia etnia por encima de otras etnias políticas. Todo nacionalista auténtico se acerca para decirnos: yo y lo mío primeros.

El castrismo cultural es la corrección disminuida de cualquier vena nacionalista por defecto. No equilibra el nacionalismo a través del concepto total de humanidad, en cuyo caso extranjeros y cubanos seríamos iguales en Cuba y frente al poder, sino que descende lo cubano y a los cubanos a una escala inferior, gestionando la nación en tres direcciones: la de dominio sobre los seres humanos posibles: los cubanos, la de imperio desde el centro territorial posible: Cuba, y la de imagen "perfecta" frente a toda la humanidad. Esta última dirección explica por qué el castrismo se desvive por satisfacer a los extranjeros en detrimento de los cubanos y por qué priva a los nacio-

nales hasta de lo más elemental para preservar su imagen y compromiso con los de afuera. Y es verdad que muchos cubanos se sienten a gusto con esta distorsión. Pero el nacionalista no hace esperar a los suyos, por el contrario, siempre hace esperar a los demás, y en los peores casos les hace sufrir para contentar a su propia gente.

El nacionalismo nunca permitiría entender, entre otras cosas, los misiles rusos, el tipo de gestión a la crisis de estos misiles en 1962, las tempranas guerrillas en América Latina, Asia, Medio Oriente y África, las campañas militares en este último continente, la pleitesía rendida a otro país en la primera versión de la Carta Magna (1976), el turismo para extranjeros, las dos monedas, la gestión capitalista externa que conforma y estructura una clase media alta residente, formada solo por extranjeros; los dos sistemas de salud y de educación; las donaciones, de lo que se recibe precisamente como donación, a los ciudadanos de otros países en detrimento de los suyos; la tolerancia del uso de la bandera para acompañar otros símbolos que nada tienen que ver con la formación de la nacionalidad, como es el caso de Ernesto Guevara de la Serna, o para satisfacer las banalidades aparentemente iconoclastas del reguetón; mucho menos la idea-*traición* en marcha de unir Cuba a un proceso político externo, representado esta vez por el chavismo. Tampoco, la preeminencia de la voz de los extranjeros por encima de la voz de los nacionales. Ahora bien, esto sí se puede entender desde los dos conceptos básicos que estructuran el castrismo cultural: el dominio y el imperio. El hecho de que la estructura burocrático-militar cubana esté copando las instancias de poder en Venezuela es un ejemplo claro de esta vieja idea de imperio que no descansa.

El antinorteamericanismo, que les ha parecido a muchos un nacionalismo, corresponde a esta doble lógica cultural: el odio imperial a los Estados Unidos, heredado de la vieja España, y la actualización del concepto de imperio desde la última de sus colonias: Cuba. La conexión cultural es indiscutible y permite entender lo que de otro modo parecería ridículo: Cuba estableciendo un pulso mundial con los Estados Unidos en otras tierras del mundo. Esto no tiene ni tradición ni antecedentes en el proyecto de Cuba como nación. Sí en la España del imperio.

El castrismo cultural prosigue con otros rasgos. El quinto de ellos es este: la libertad aristocrática y su origen rural. Esta libertad aristocrática explica y une a Hernán Cortés con el castrismo. Y lleva a la aventura, al gozo único y excéntrico, a la ruptura de los límites, a la fundación de imperios que no se pueden sostener, que en el fondo no sirven para nada y que, en el caso de Cuba, no se conectan con la dimensión de los

cubanos políticamente poco expansivos. Cuando digo aristocracia rural no lo asocio con campesino. La aristocracia rural tiene que ver con la hacienda en medio del espacio vacío, la imaginación destructiva, la productividad de los otros y la frontera difusa. El campesino es el hombre rural atrapado por su propia productividad, la imaginación simpática, las fronteras y la comunidad. Otra vida, otras costumbres. Y de la aventura aristocrática a la dominación solo hay un paso: el de lanzarse para alcanzar el dominio. Esto pertenecía a la España imperial, no a Cuba. Cuba se funda a partir de la libertad republicana, que es la libertad cívica de los iguales. Y la libertad aristocrática tiende a despreciar esa libertad de los iguales porque necesita súbditos y guerreros leales. De ahí su militarización natural.

¿Por qué entonces el castrismo es mirado como un nacionalismo? Porque contra los Estados Unidos todo gesto parece auténtico. Y el patriotismo tal y como se ha vivido en los últimos 50 años luce auténtico, denso y coherente por su dimensión puramente teatral. Un teatro patriótico con víctimas reales pero que no expresa los peligros ciertos de pérdida de la patria-*nación*. Por una razón de época: el imperialismo moderno representado por los Estados Unidos no necesita construir territorios coloniales como sí requirieron los viejos imperios construidos en la época medieval. Son estos los que dan sentido a los conceptos patrióticos. Al imperialismo moderno le estorban los territorios ajenos. ¿Por qué se entrega Cuba en 1902?

La teatralidad patriótica, sentida con más entusiasmo por los lunetarios que por los guionistas, enmascara y explica la incompatibilidad de un nacionalismo vivido desde sus propios fundamentos con el acelerado proceso de desnacionalización que se observa por doquier, debilitando los sentidos de pertenencia, la base cultural de los valores, y festejando, casi, la pérdida total de Cuba como unidad económica. Un sentido de grandeza nacional, no de gloria personal, está detrás de cualquier nacionalismo. Curioso e irónico. La autenticidad de Cuba, en términos de valores y fundamentos, aparece en el acelerado rescate del patrimonio múltiple de su cultura estética: es decir, la que no es creada por el castrismo cultural. Una auténtica obra de recuperación que se detiene en las fachadas arquitectónicas, la música y alguna literatura.

Sexto rasgo. La estética del poder asociada a la libertad aristocrática. En una república, el poder se viste con las mismas prendas. La distinción existe, pero pasa por una combinación entre el estilo propio, el garbo personal y el tejido. La distinción nunca depende del tipo de vestimenta. Lo raro impresiona y atrae. Exotiza la mirada y fas-

cina, incluso, a los contrarios, pero sigue siendo raro. En una república moderna la corbata y el traje, la guayabera y el sombrero jipijapa, o a lo sumo la soltura del traje sin corbata, la camisa con mangas al codo o las camisas Mandela son los índices de la libertad de los iguales y de la democratización del poder a través de la estética. En este rango, todos los juegos del vestir son posibles. Pero no el único traje, sea el militar o la sotana. Esta distinción calculada solo se puede hacer desde la proyección de dominio sobre los otros que no pueden acceder a mi estética. Ni que decir que en materia de estética del poder esto fue bastante efectivo en tanto se aleja de la cultura cubana.

Y la estética aristocrática del poder se vincula estrechamente con otros rasgos del castrismo cultural. El séptimo de los cuales asocio con la cultura oral. La palabra está estrechamente conectada con el poder. La retórica es una realidad sin la cual no se explica el ascenso y la caída de gobiernos y líderes. Pero lo oral como poder es distinto a la retórica. Lo oral significa la repetición sempiterna y cíclica de motivos, oraciones, términos y tópicos para explicar y justificar el propio lugar en el orden de la sociedad. Por eso la tradición oral, que se parece a la retórica, es parte del mito — ¿y no es la Revolución Cubana un mito? — sin conexión necesaria con la realidad. Por inscribirse en la tradición oral de las historias míticas, el castrismo cultural no puede culminar en una doctrina. ¿Por qué no hay un texto fundamental escrito desde el castrismo cultural con toda su pretensión fundadora? *La Historia me absolverá* no es más que una potente denuncia circunstancial sin fundamento ni apertura doctrinal. Medio siglo después falta el opúsculo que atesore el legado intelectual del castrismo y en el cual puedan beber los seguidores milenarios. Pero claro. La palabra como tradición oral hace imposible el texto doctrinal. Este, que limita la acción, codifica el pensamiento y permite el contraste de los discursos, solo nace de la palabra razonada que es la propia de la buena retórica: la exposición elegante de una lógica cadena argumental. El ejercicio de la palabra razonada puede culminar casi siempre en una buena doctrina escrita para quien hace de la retórica el sustento de su poder. El castrismo cultural sigue siendo aristocrático hasta cuando usa la palabra. Y no exactamente por los modales.

De aquí un octavo rasgo: el control por encantamiento para destruir al ciudadano. ¿En qué termina este? En el súbdito. La cultura política en Cuba persuade y convence, y en sus extremos más detestables se hace politiquera es decir, promete demagógicamente para manipular e incumplir. Pero al encantar por la palabra destruye esa dimensión cívica de la república donde el ciudadano confronta, es persuadido o convencido,

para atarlo entonces, súbditamente, a las determinaciones del poder. Y encantado, el súbdito actualiza el viva Fernando VII en el viva Fidel.

Cuba regresa así al siglo XIX para destruir las estructuras de la política moderna y reproducir el esquema medieval de soberano y vasallo. Es interesante ver cómo el regreso al modelo antropológico medieval de la política determina la sociología política de la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad. La relación directa entre el hombre divinizado y el “pueblo”; la transferencia de la culpa hacia la burocracia intermedia por las consecuencias indeseadas en la gestión pública —lo que disuelve la responsabilidad del poder y fortalece indirecta e involuntariamente la fusión entre soberanía y propiedad sobre la nación de una persona—; la conversión del derecho en concesión y de la exigencia en queja son todas ellas consecuencias estructurales de la disolución de la política moderna por efecto del castrismo cultural. Híela escuchar diariamente la frase simbolizada en la mentalidad del súbdito cubano en desesperación: “esto Fidel no lo sabe”. Nada distinto al “Rey no lo sabe” del siglo XIX.

Esta legitimación *desde-abajo-de-la-nación-como-propiedad-del-de-arriba* tendrá una consecuencia para Cuba peor que para la España del imperio. Los súbditos de la España imperial podían exclamar: Viva el Rey, Muera Fernando VII en época de mucho malestar, sin que la exclamación implicara simbólica y mentalmente la disolución del reino. Ello porque Fernando VII no encarnaba su eternidad, solo constituía su venerable representación temporal. En Cuba, donde nación y persona se confunden encarnizadamente sería imposible clamar por la vida y la muerte de Fidel Castro al mismo tiempo: la nación, entendida como control “dinástico” de la soberanía, sigue con él o termina con él. Por lo que se hace necesario remontar la nación a sus propios orígenes, cosa perfectamente posible, para establecer un continuo en nuestro proyecto de nación. De paso, nos libraríamos de otra consecuencia del castrismo cultural: la de asociar el éxito o fracaso de un proyecto a la vida o muerte, real o simbólica, de alguna persona o entidad social.

Y ese súbdito en el que se convirtió al cubano no forma parte de la masa. Los fenómenos de masa en Cuba responden a los espacios de la cultura, no a la política: la mayoría escuchando la misma música, utilizando las mismas modas y reproduciendo el mismo lenguaje estandarizados. La asociación entre política y masa en Cuba habría existido si el partido comunista hubiera logrado estandarizar su control simbólico e ideológico sobre el resto de los cubanos —una ambición histórica bloqueada precisamente por el caudillo, justo cuando más cerca y en mejor posición estaba aquel para concretarla.

De este modo la masa, que según el filósofo español Fernando Savater debería ser asunto de la física o de la panadería, respondería a criterios impersonales como corresponde a la naturaleza de las masas en cualquiera de sus sentidos, incluyendo el cultural y el político. Pero esto es un fenómeno propio de la modernidad política de la que Cuba fue desconectada. Al regresar al siglo XIX retornamos, si se quiere, a una categoría más auténtica: la de pueblo, pero en su acepción aristocráticamente peyorativa: la de plebe. Una plebe que se muestra típicamente a través de tres de sus elementos más naturales: la identificación encarnada con la figura emblemática del poder (distinto de la identidad con el carisma), la legitimación pública del lenguaje vulgar y la legitimación natural de que los de arriba deben comer mejor y distinto. Las masas políticas de la modernidad no se ajustan a ninguna de estas tres características.

El tipo, el concepto y la concepción de la familia es el noveno de los rasgos que diferencian al castrismo cultural de la identidad que iba cuajando en Cuba. La familia extendida, casi ampliada, que aleja a determinada generación de hijos del centro aglutinador a favor del mayorazgo (del hijo mayor), se distingue claramente del tipo de familia nuclear afectiva que surge tanto del barracón, como de la comunidad campesina y de las ciudades aburguesadas, de clase media y obreras que se edifican en Cuba.

En la familia rural extendida lo útil sustituye a los afectos, mientras que el mayorazgo garantiza la reproducción permanente de los viejos patrones patriarcales. La familia nuclear afectiva funciona con otros criterios: el afecto va sustituyendo a lo útil —la transición que en este sentido se va produciendo en la familia campesina, humanizándola, es clara— y la familia se abre al futuro de los hijos, en muchos casos diseñado por los padres pero con entera responsabilidad, casi siempre, por parte de los mismos hijos.

Las consecuencias de cada uno de los tipos y concepciones son evidentes y marcan un retorno cultural impresionante. Para empezar, el modelo patriarcal y de mayorazgo va contrario a la historia política de Cuba, según la cual son los padres los que siguen a los hijos adultos y no al revés. De hecho rompe con la figura occidental del héroe, que siempre refleja a un joven audaz y vigoroso rebelándose contra el padre. Que la Revolución cubana haya sido hecha por jóvenes no garantiza, a partir de este análisis cultural, que haya sido hecha desde la modernidad. En segundo lugar, la formación de valores no empieza en la familia nuclear afectiva por la utilidad del hijo para algo o para alguien, como sí ocurre en el tipo patriarcal, sino por la concepción y tradición de la familia respecto a lo que considera mejor tanto para el mantenimiento de ciertos valores familiares como para el hijo.

Por último, aunque no finalmente, la naturaleza afectiva de la familia, basada en las distintas concepciones cristianas, evita o vive como una tensión contranatural las fracturas por razones extrafamiliares de los afectos basados en la sangre. En la familia patriarcal no. Como la familia extendida se estructura en torno a la utilidad más que alrededor de los afectos, y sobre valores dados y no elegidos, no se entienden como fractura las rupturas de la familia. No se asume como contradicción de afectos en el nivel psicológico de la personalidad. Al imponerse el castrismo cultural, se produce una dislocación en el sentido de la familia nuclear que dañará la base de la identidad cultural en niveles y dimensiones generales que son fundamentales en el proyecto de nación cubana.

Si la familia coincide con la sociedad —por eso es extendida— en el concepto patriarcal de Estado, las cuestiones importantes tienen sentido en función de dos valores típicos de las aristocracias patriarcales: la fuerza y el poco sentido de la vida fuera de los dominios señoriales. Recordemos que estos son los valores primordiales del guerrero. ¿Qué es un cubano fuera del territorio del castrismo cultural? Nada. A lo sumo un instrumento útil en momentos de extrema necesidad. Precisamente el uso totémico del gusano como figuración para estigmatizar a quienes escapan o se niegan a vivir en los predios del castrismo cultural refleja, no solo la relación habitual que establece toda aristocracia rural con la naturaleza, sino el rebajamiento y el desprecio del resto de los seres humanos.

Semejante rebajamiento no es cubano. Los cubanos heredamos del humor hispánico medieval el mal gusto por la burla de los defectos humanos, fundamentalmente los físicos. El humor de situaciones no es lo nuestro. Pero tampoco lo es el establecimiento de metáforas animales para identificar tipos humanos. Un hombre se puede comparar con un gallo o una rata, pero sigue siendo un hombre. Sin embargo, del símil (*el hombre como*) a la metáfora (*el hombre es*) va un importante trayecto cultural que marca la diferencia entre la vida y la muerte. El castrismo cultural sustituye el símil por la metáfora y recupera la pena de muerte como castigo civil, cuando esta había estado ausente del contrato republicano inicial como distinción humanística frente a las prácticas jurídicas de la España del imperio. Recuperación labrada por el previo rebajamiento animal del *homo civicus*.

Esta, la negación absoluta del hombre cívico, es el eje del décimo rasgo del castrismo cultural que me detengo a analizar en sus perfiles más bastos: la combinación de pe-

simismo y metafísica. Una metafísica de la acción, no del pensamiento. Bebiendo en las enseñanzas jesuíticas, el castrismo cultural es la expresión nacional del pesimismo cristiano sobre el hombre después de *La Caída*. Librado a su albedrío y a su voluntad el hombre es autodestructivo, y busca más la satisfacción de sus placeres y el encuentro con lo mundano que propiamente lo que le debe interesar para su salvación. Recuperarle es posible, nos sigue diciendo esta visión pesimista, pero solo mediante la guía certera de una elite bien formada, preparada e instruida en los adecuados instrumentos de salvación, que están solo disponibles, eso sí, para unos pocos elegidos. Y el hombre cívico está en contradicción radical con esa pretensión de que un grupo de autoelegidos le lleve por el camino del bien. Por eso elige.

Los jesuitas siguen siendo de este modo pesimistas respecto a los demás, pero recuperan el optimismo de los hombres para unos pocos de entre los suyos. Y, ¿qué es la salvación? El núcleo duro de esa metafísica que se coloca fuera de las experiencias corrientes, construidas por las pruebas de tanteo y error, y acumuladas creativamente, para ofrecer entonces un nuevo lugar de elevación humana para toda la vida. Metafísica significa más allá de la física es decir, más allá de la experiencia humana. Y es verdad que si ese utópico y beatífico lugar es alcanzable, solo puede serlo de la mano de alguien. Los jesuitas, ya no hoy por supuesto, organizaron auténticos ejércitos misioneros para implicarse con los hombres-*criatura* en cualquier parte del mundo —más allá de las naciones—, ayudándoles a elevarse.

El castrismo cultural es la expresión en Cuba de esa combinación entre pesimismo y metafísica que se actualiza en una visión particular del concepto de Revolución, que montó su específico ejército revolucionario para desplegar en todas las zonas del mundo y que se molesta profundamente porque el resto de los hombres no se deja conducir hacia cotas más elevadas de posibilidades humanas con el fin, se nos remacha, de cerrar definitivamente el perverso ciclo iniciado con *La Caída*. Desde la psicología profunda, estas pretensiones nos pueden resultar hoy una solemne tontería sublimada, pero estamos frente a una experiencia mística que explica, por otra parte, la constante tensión histórica entre los jesuitas y el Vaticano. Entre el castrismo y toda autoridad comunista suprema.

Este pesimismo metafísico está desconectado completamente de la cultura cubana. El de revolución es, más bien era, un concepto tangible en la tradición política y social cubana. En nada distinto a los significados en el resto del mundo occidental, desde las

revoluciones estadounidense y francesa: cambios radicales con sentidos más o menos sociales y libertarios, enfilados contra todas las cadenas que distanciaban naturalmente al hombre del poder que ejercían los demás, y del poder sobre sí mismo; fueran estas cadenas divinas, u originadas en la tradición o en la fuerza.

Lo cual significa que todas las revoluciones son contrastables por el simple hecho de que abren el proceso social al análisis de la razón y lo hacen accesible a los ciudadanos. Sin estos dos requisitos, que al mismo tiempo son resultados, no se podría hablar de revolución social o política. Una revolución que tiene como contenido semántico a la propia revolución, que no se puede descifrar racionalmente, que no se puede contrastar empíricamente y que no es accesible para los ciudadanos, no es exactamente una revolución tal y como era entendida hasta 1959. Sin embargo, es la Revolución tal y como se instituyó en Cuba después de esa fecha.

Este es el punto de partida para entender por qué la Revolución Cubana desnacionaliza la política, desnacionalizándose, para dar carta natural de revolucionarios dizque cubanos a todo extranjero que, sin saber nada de Cuba, viene a sentar cátedra política en el territorio nacional, hablando de y por los cubanos, en lo que constituye una nueva forma de representación política global sin base en la nación. Tal y como sucedió con la internacionalización de la aristocracia europea del siglo XVIII con sus alianzas supranacionales sin fundamento en sus propios pueblos. Y es el punto de partida, por otra parte, para recuperar la práctica del destierro de los cubanos desafectos, una práctica de la España imperial, desprotegiéndoles en el mundo. Un proceso político nacionalista comienza por proteger a todo ciudadano, independientemente de su condición y elección políticas.

Alejada, tras cada minuto que pasaba, de sus propios orígenes culturales, que determinaban sus propios objetivos, la Revolución Cubana iba asumiendo así su carácter metafísico —más allá de toda experiencia— para estabilizarse como el concepto taumátúrgico en boca y en manos, no de una elite directora, sino de Fidel Castro, el único al que se le reconoce el derecho al libre despliegue de su optimismo: una de las epifanías de la voluntad.

De ahí derivaba su fuerza la Revolución Cubana: de la aceptación mundial de una visión pesimista del hombre, con cuarteles generales en muchas capitales, —después de haber disfrutado irresponsablemente del vicio y de la prostitución durante

los 50 años de “pseudo república”, se dice, los cubanos debíamos ser redimidos— y de la legitimación de que ese hombre *caído* podía ser salvado por un hombre más o menos lúcido, que atesora una opinión exageradamente positiva de sí mismo. Pero, ¿qué enmascara (ba) este concepto de revolución, psicológicamente primario e intelectualmente pobre? Un dato muy importante para entender al castrismo cultural: el pensamiento, heredado de la vieja España catolizante, que tiende a proyectarse a través de la eternidad. *Sub specie aeternitatis* se escribe en latín. Y la eternidad, como es sabido, no tiene territorio cultural específico.

¿Qué tiene esto que ver con Cuba? Absolutamente nada. Para los cubanos el tiempo es concreto; no está hecho para que se pierda en asuntos metafísicos. Y si no se le puede apropiarse para la creación, debe ser empleado concretamente para el gozo. Las dificultades de los intelectuales orgánicos de la revolución para convertirse en elite directora del proceso —afortunadamente— tienen mucho que ver con su incapacidad para hacerla comprensible al resto de sus compatriotas en su pretendida dimensión eterna. Y no solo por falta de entrenamiento metafísico o por la carencia de una previa doctrina intelectual: algo así como una idea *Zuche* cubana; también porque nuestros intelectuales son hombres y mujeres mundanos, amantes de la riqueza, y de las cosas comunes y corrientes que identifican pilares bien arraigados de una cubanía muy visible y poco narrada. Son, a fin de cuentas, unos cubanos más en toda su radicalidad moderna, para los que el tiempo concreto cuenta.

Camino de salvación para la eternidad es el alimento primordial, digamos que el *maná*, para vivir la grandeza por sí misma de la revolución y del “socialismo”, con plena independencia de las realidades concretas. Así con la revolución y el “socialismo” cubanos sucede lo que con el futuro: son empíricamente indemostrables, pero existen. Y marcan las posibilidades. La única diferencia es que el futuro nunca llega antes de tiempo. Sin embargo, revolución y “socialismo”, que sí han ocurridos, se niegan a medirse con la realidad: lo que los hace grandiosos y metafísicos. Esa es la grandeza medieval: la que se afirma por su propia existencia y contra su propia negación. La que provoca ese sentimiento de gloria por el mero hecho de haber resistido para sobrevivir. ¿No se confirma la gesta gloriosa en el obstáculo que vence, antes de los restantes obstáculos por venir? Ella no vive del éxito sino del fracaso al que se ha llegado con determinación. Por eso la gesta, la gloria que no *cabe en un grano de maíz*, como quería José Martí, se ve a sí misma como rozando la eternidad. Y tiene que perdurar.

Toda esta incursión medieval en la que nos metió el castrismo tiene que aparentar modernidad, desde luego. Y para ello eterniza el socialismo. ¿De qué modo? A través de la Constitución, para seguir siendo modernos. Lo que provoca una ligera sonrisa académica. Porque los teóricos que se respetan reconocen que el socialismo no existe. El mismo Fidel Castro dijo en 1986 que en ese justo momento sí iba a empezar la construcción del socialismo; 28 años después de proclamado. De manera que algo que no existe se instituye 16 años más tarde como fundamento constitucional del Estado y la sociedad.

¿Es qué en ese corto y convulso tiempo se construyó el socialismo; precisamente en el momento en el que Cuba reinicia desde el Estado sus aventuras con el capital? ¿Cómo una petición de principio, algo que necesita ser demostrado después de anunciarse, se puede erigir en base constitucional del Estado? Un falso supuesto se institucionaliza como principio constitucional para regular la existencia de los cubanos perpetuos. Pero semejante aberración lógica, transformada en aberración jurídica, se explica por aquel fenómeno de pensar como eternidad, que subvierte el proceso de la cultura y bloquea el flujo de una matriz de mentalidad compleja nacida de una diversidad extremadamente rica de prácticas y de culturas.

Todo aquello es, pese a su medio siglo, bien extraño a Cuba, y ha tenido como consecuencia grave un cambio, reparable sin duda, en nuestro imaginario: asociar el destino de la nación con un individuo. Nunca antes, ni siquiera en nuestra época colonial, se había producido semejante desarrollo.

Termino esta saga, que espero no haya sido aburrida, relacionando otros rasgos interesantes del castrismo cultural que merecen ser explicados en relación con nuestra identidad en formación. El castrismo cultural es refractario a la pluralidad, no le gusta la música ni le interesa el baile, y quiso imponer, contra todas las evidencias de la vida cotidiana y nocturna, la idea del sacrificio como estilo de vida en una cultura apabullantemente hedonista. De ahí que me haga dos preguntas relacionadas: ¿por qué Cuba se seca como fuente de ritmos musicales a partir de los impactos culturales que retornan con el castrismo?; y, ¿por qué la Esparta tropical no pudo destruir una mentalidad gozadora? Es bueno saber que el danzón surge en Cuba, es reconocido como el baile nacional, pero pertenece más en México. Es útil también conocer que el primer travesti de que se tiene noticia en el hemisferio occidental fue un cubano matancero del siglo XIX. ¿Cómo entender esto? Otra pregunta abierta en términos de identidades profundas.

Sigue en pie, por esto, la siguiente certeza: la cubanía ha molestado profundamente al castrismo cultural. A pesar de las ficciones identitarias. La historia ejemplar, el folklore, la restauración de monumentos, la literatura de los muertos, el ballet clásico y la música sensual dan la impresión de que se vive un resurgimiento sin precedentes de lo cubano. ¿Pero dónde quedan el pensamiento, los valores, la mentalidad, el concepto profundo de la nación en el sentido de los sacramentos: el signo visible de algo invisible? Entre historia de los grandes acontecimientos, cultura inerte y cultura corporal, estamos frente a ese tipo de realidad en la apariencia que engaña. Sobre todo a los organismos de las Naciones Unidas.

Esa cultura que hoy se rescata, solo parcialmente, fue en su momento la viva expresión del proceso profundo de las pautas culturales en el sentido de los valores, estilos de vida, filosofía, mentalidad y pensamiento. De hecho la misma necesidad del rescate indica el debilitamiento o la muerte de las corrientes subyacentes que fueron y son constantemente negadas por el castrismo cultural. ¿Por qué este no ha producido nada estéticamente serio como expresión de sus propios valores? ¿Hay estética perdurable sin pensamiento?

Estas preguntas nos devuelven a un punto básico en la forzada invención histórica del último medio siglo: la aristocratización impuesta a la vida política cubana. Negación completa de todos los esfuerzos históricos para crear una propia civilización cubana con base en el republicanismo, la pluralidad cívica, la diversidad cultural y el sentido de riqueza creada.

La aristocracia cubana, que podía reclamar una continuidad histórica con España y que compró títulos en algunas capitales europeas, se suicidó conscientemente como clase cuando apoyo la Constitución de Güaimaro: la primera de nuestras constituciones republicanas. Ella abandonó gradualmente los títulos y conservó los modales. A partir de ese acto fundacional, la aristocracia como grupo se hace cada vez más extraña al cuerpo cultural de la nación, que lo rechaza sin muchos miramientos. El escritor cubano Jorge Mañach se conmovió ante el choteo creciente de los cubanos, sobre todo frente a la solemnidad y artificialidad de los títulos. Incluso, este choteo alcanza a los buenos modales cuando estos se muestran rígidos y engolados. Y desde otra perspectiva, la historia de la arquitectura cubana testifica este proceso.

Por esa razón, el regreso de la aristocracia en Cuba tenía un solo camino para establecerse: la guerra como esencia y fundamento de la sociedad. Pero esta nueva

aristocracia confronta tres problemas: la ausencia de tradición, su incompatibilidad con la nación cultural y la falta de guerras concretas. Mientras estas últimas fueron posibles —recordemos que nuestra aristocracia guerrera se comprometió en el siglo pasado a liberar a todo el mundo conocido hasta entonces— se pudo alimentar y casi legitimar esta aristocracia en la medida en que los cubanos participaron de esta grandeza de imperio. Pero las guerras cubanas por el mundo, a pesar de que nunca tuvieron un real sentido, hoy ya no tienen posibilidades. Y entonces nos encontramos frente a una aristocracia guerrera que no tiene justificación, sentido ni viabilidad en el proyecto de nación.

Esto pone más de relieve su incompatibilidad de fondo con la nación cultural. Si nuestra aristocracia guerrera no puede reproducirse como clase en su interior, si su gestión y capacidades no sirven a la gestión moderna de una sociedad que exige cada vez más dispositivos flexibles y de naturaleza civil y cívica, y si su gestualidad sin funciones concretas invitan a la indiferencia de una sociedad cada vez más informal y posmoderna, ¿qué legitima la existencia superflua de una aristocracia militar? Parece que la amenaza de una guerra con los Estados Unidos. Sin embargo, ni siquiera esto la legitima. Para ello, esta amenaza debería ser una posibilidad de guerra perpetua. Algo que se nos ha vendido, por cierto, como la realidad intrínseca a nuestra condición nacional. Pero, más allá de esta necesidad acariciada de guerra perpetua, la aristocracia guerrera se agota en su primera condición: la reproducción de su biopoder. Excepto en la familia dinástica.

E interesante, la familia dinástica de los Castro es la única, la primera y la última que intenta dar cuerpo a la aristocracia en una dirección distinta a sus orígenes guerreros. Es decir, la única, la primera y la última que otorga títulos, beneficios, lugar y poder, todo al mismo tiempo, por el mero hecho del nacimiento. Y como en toda buena aristocracia, todas estas licencias se dan con independencia de méritos, función y capacidades.

Este desplazamiento de orígenes está muy conectado con otro fenómeno sociológico creciente: una elite de nuevos ricos en el mundo intelectual y artístico, necesaria como cortesana de esta aristocracia. Algo impensable con la aristocracia militar. La nueva elite practica ya la filantropía es decir, el desprecio positivo; mientras que la aristocracia se da el lujo del regaño, considerando como ingratos a los cubanos de las clases menesterosas que suelen expresar su malestar. Es decir, practican el desprecio negativo.

Pero con el desplazamiento de orígenes aparece el primero de aquellos tres problemas: la ausencia de tradición. Retomar sus antecedentes hispánicos no parece suficiente como legitimación. De hecho, algunas de las prácticas coloniales reanimadas: la concentración física de desafectos al proceso político, la carta de racionamiento, todo el pliego de medidas administrativas que parecen calcadas de las Ordenanzas de Cáceres —que en nuestra era colonial regulaban al mínimo detalle lo que cada habitante del cabildo podía tener en su casa—; el destierro de los enemigos; la pena de muerte; la irresponsabilidad divina del poder; la crueldad medieval, que intenta y logra en no pocos casos reducir espiritualmente al hombre a través del sufrimiento físico y mental; el uso de la ley y del poder basado en ella como venganzas, que rompe su lógica cultural e histórica —recordemos que la ley surge como sustituta de la venganza para hacer posible la civilización— y un largo etcétera, parecen jugar estructuralmente en contra de la legitimación de esta aristocracia. Y todo por un solo hecho: su falta de ascendencia. No hay línea genealógica a la que esta familia se pueda agarrar para justificar su captura permanente del Estado y para introducir social y culturalmente unas prácticas y modales de convivencia en el resto de la sociedad. Sé que es una comparación exagerada, pero la aristocracia británica sobrevive porque logra transmitir a toda la sociedad el conjunto ritual de comportamientos, estilos y actitudes que les caracteriza, incluido el té de las cinco de la tarde.

Esta incapacidad de la familia dinástica de convertir a toda una nación cultural a sus modales y comportamientos, me lleva a la pregunta de si en ausencia de una fuerte tradición es posible inventar los gestos, las figuras, los tropos y los símbolos de una nueva aristocracia. No puedo responder satisfactoriamente esta pregunta en un sentido u otro. Y a juzgar por el castrismo cultural, me inclinaría a pensar que la tradición es fundamental en toda pretensión aristocrática.

Parece que, independientemente de los tipos y la diversidad, la aristocracia debe tener un sentido claro del honor, del respeto de las propias reglas, de los límites, del valor de la palabra y de los compromisos. Como la aristocracia vive más según códigos no escritos, y transmitidos de generación en generación a través de la enseñanza y la imitación, está más obligada que ningún otro sector a protegerse con el autocontrol. Ha sido el autocontrol el que ha forjado civilizaciones a lo largo de la historia en todas las culturas y continentes. Y este es, digamos, el mejor aporte quizá involuntario de las aristocracias que han sido. La familia dinástica cubana carece de estos límites que le

habrían permitido fundamentar y legitimar a futuro, a través de los códigos y símbolos apropiados, su pretensión aristocrática.

En mis tiempos universitarios, en el primer lustro de los 80s del pasado siglo, escuché de un profesor un comentario que entonces no calibré en toda su significación. Dijo él que la Revolución Cubana moriría de su propio ímpetu y de su energía desbordada. Razonaba que esa tensa estabilización social conseguida a base de discursos, jornadas, metas y castigos no era sostenible a la larga por ninguna sociedad. Saludaba como su mejor logro, no la alfabetización, sino su institucionalidad constitucional, para mostrarse al final escéptico por el hecho de que la Revolución Cubana no podía des-embarrassarse de su pecado de origen: la permanente violación de sus propias reglas del juego. Y el profesor abandonó el paraíso.

El castrismo cultural se agota asimismo porque pretendiendo animar una aristocracia desde la ruptura con las tradiciones cubanas, perdió su propio control. Burló todas las reglas establecidas, e irrespetó constantemente la misma Constitución limitada que le dio al cuerpo social creado. Esto tiene consecuencias, sin dudas, para las referencias políticas del futuro por su efecto de vacío en el repertorio simbólico e instrumental del poder. Un peligro cierto. Pero merece un análisis que no incluyo aquí. Y si la liquidación del castrismo cultural como aristocracia es algo que no interesa mucho, lo que merece plena atención son las consecuencias de su pretensión de dominio permanente sobre Cuba, vista esta como entidad social, como espacio físico, como posibilidad cultural y como imaginario.

El castrismo cultural ha supuesto de este modo la destrucción de Cuba en cuatro dimensiones básicas para todo proyecto de nación: como unidad económica, como espacio fluido de valores, como lugar para la integración de culturas y como república política de iguales. Hemos dejado de ser para no ser lo que nos dijeron que éramos. Esto es tanto un crimen de lesa cultura como un horror moral.

De ahí la necesidad de un nuevo contrato en la que recuperemos todo el optimismo de nuestra condición moderna como un medio para recuperar nuestra voluntad. Democratizándola.

¿Cuáles podrían ser las bases de este nuevo contrato? Estas solo deben ser definidas por los ciudadanos. Cualquiera de nosotros puede y debe tener lo que cree son

buenas ideas para su país, pero lo más importante debe ser entrar a la plaza pública de definiciones con lo que John Rawls, un teórico de la política, definió como el velo de ignorancia. Que, simplificado, no es más que un intento de evitar el razonamiento preconcebido con su clara tendencia al autoritarismo. No es que se puedan evitar con este procedimiento las propias ideas, sino que se participa desde la escucha y evitando el principio de autoridad que es contrario a la preeminencia del ciudadano y de la diversidad cultural para la legitimidad del Estado y las políticas públicas. Sí creo necesario el diálogo —una especie de democracia como la ve el teórico alemán Jürgen Habermas— como fundamento del ejercicio compartido de ese velo de ignorancia. El diálogo como concepto, como instrumento y como estrategia.

Y esto es imprescindible en Cuba. Aquí se ha arraigado una concepción premoderna, pero anclada en la modernidad, que hace brotar la fuente de legitimidad no del ciudadano sino de las autodenominadas vanguardias. Ello ha trabado la modernización de la plaza pública de discusión política. En Cuba esta modernización no llega y seguimos confrontando el problema de la pretensión de esas vanguardias, con su concepto de que una clase de iluminados tiene el deber y el derecho de conducir a la masa por el camino correcto. El despotismo ilustrado en marcha. El dilema de los clérigos (y de la épica) en la sociedad que muy bien describió el pensador francés Julien Benda. Sin embargo, ¿qué derecho le asiste a alguien que haya guerreado o estudiado toda su vida, que haya desarrollado una disciplina cualquiera en una academia cualquiera, prestigiosa si se quiere, para determinar lo que otro ciudadano menos ilustrado o más cobarde —o ilustrado y valiente de otro modo— debe tener, hacer o decir? Realmente ninguno. Los conocimientos y la capacidad hormonal para matar y morir pueden tener y tienen valor para la sociedad, desde luego, pero no otorgan poder vicario por encima y en representación del resto de los ciudadanos. Esa es la razón por la que la autoridad intelectual y política en sociedades políticamente modernas y formadas por ciudadanos y ciudadanas maduros se alcanza como crítica del poder. Cuando se trata de construir la convivencia, el intelectual y el guerrero son iguales al resto de los ciudadanos. Ni más ni menos.

El día en que sustituyamos el *Nosotros, el pueblo* —un error sintáctico que desplaza el poder y la legitimidad hacia arriba— por el *Nosotros, los ciudadanos* habríamos triunfado como sociedad y nación.

Esa meta histórica en Cuba hace tanto más necesaria aquella modernización cuanto que la vanidad de los intelectuales y de los guapos es inmensa, precisamente en un

país de despotismo ilustrado donde, históricamente, los intelectuales y los hombres de la guerra han sido incapaces de definir un proyecto más o menos satisfactorio de nación. Para empezar, toda su epistemología, la que les marca el saber posible, y sus prácticas de ordeno y mando han estado divorciadas de la planta cultural cubana. De manera que desde este fracaso histórico y cultural se puede erigir la nueva plaza pública de discusión y definición sobre el fundamento más legítimo: el ciudadano en toda su diversidad y pluralidad. El modo de desplazar el poder y la legitimidad hacia abajo.

Lo mejor para ello es enterrar de una buena ciertas tradiciones tambaleantes: una de ellas en una tumba con siete llaves: el castrismo cultural.

La gran convivencia

¿Cómo llamar al pacto que necesitamos los cubanos para el próximo proyecto de nación que se avecina? Desde una perspectiva fundamental pienso que podríamos llamarle *la gran convivencia*. Si este no es el nombre de consenso, es al menos mi apuesta y mi propuesta.

Un nombre refleja un telos. El telos provisional de las naciones —esta es una contradicción consciente— surge de sus profundos desafíos. Francia tuvo los suyos en los ideales de libertad, igualdad y fraternidad. Esos eran en el siglo XVIII los retos de un tercer estado, el pueblo llano, que sufría las profundas desigualdades de una nación —un conglomerado de pueblos según Victor Riquetti, marqués de Mirebeau (1719-1789)— y que no tenía representación adecuada en la simulación de aquel parlamento con el que los reyes adormecían la vida política de Francia.

Pero el desafío detrás de aquellas desigualdades vivía en el pensamiento, en las pautas de organización y en el paradigma que regulaba la vida social. Libertad, igualdad y fraternidad constituyeron por tanto la proyección psicosocial con la que la Francia de la posterior revolución denunciaba una estructura cultural que no convenía con las exigencias societales del país. Si ante las protestas por hambre la reina María Antonieta tuvo la indecencia de mandar a los franceses a que comieran pasteles en ausencia de pan, ella solo reflejaba con su exabrupto la naturaleza de una sociedad ancestralmente aristocrática en la que la libertad se confundía con la soberanía de los reyes, la igualdad con la participación de los cortesanos y la fraternidad con la piedad religiosa. Eso había que desestructurar y eso hicieron los filósofos con sus magníficas diatribas contra el *ancien regime*. Y a falta de uno propusieron tres nombres hoy ya manoseados por los libertarios de todos los lares en nuestra aldea global. Y entonces el proceso desembocó en el pueblo de los ciudadanos.

Alemania tuvo también su telos: buscar un Estado que satisficiera su realidad histórica y la fuerza de su grandeza y homogeneidad culturales. Es cierto que buscaron su telos erráticamente. Y fracturaron a Europa y de algún modo, además, al mundo. Pero su nacionalismo reflejaba el nervio central de su cultura, la idea de una sola lengua, pese a las especificidades del bajo alemán, y la construcción filosófica de un Estado que se

concebía como el remate natural de un ser germánico bien construido por un Federico Hegel. La labor restante y seminal la realizó el romanticismo, del cual todos somos un poco herederos, constituyéndose en la segunda democratización del espíritu detrás de la revolución igualitaria del cristianismo. Aquella segunda democratización que cristalizó en el *volk*, el pueblo romántico de la historia.

Los Estados Unidos tuvieron el suyo: la libertad de los individuos dentro de una comunidad de iguales a través de un orden cívico que debía buscar ante todo la prosperidad de sus ciudadanos, por encima de cualquier otro fin. Orden cívico equivale para ellos a orden legal, contrapeso de poder y desconfianza hacia el Estado. George Washington, el hombre, el expresidente, ilustra ese telos estadounidense de un modo ejemplar: se niega a repetirse en el poder, garantiza con ello su libertad de elegir, y vuelve al trabajo que le proporciona su espacio cívico rural. Él pertenece a ese otro pueblo que inaugura la modernidad: el pueblo cívico que impresionó a Alexis de Tocqueville.

A lo largo de sus desencuentros y necesaria reorientación, estas tres naciones ejemplares han mantenido su propio telos y ofrecido al mundo una biohistoria de consecuencia, determinación y progreso singulares. Y por una sola razón, que está siendo seriamente considerada por todos los estudios y proyectos de sociedad: porque desde el principio ese telos siguió el mandato de sus culturas, redefiniéndolas y redefiniéndose según el mandato mayor de cada época.

Francia, Alemania, Estados Unidos: ¿qué tienen ellas que ver con Cuba en lo que corresponde al telos de la nación cubana? A mi modo de ver, todo y mucho. España y África, vistas aquí sin especificidades antropológicas, dieron a Cuba sus modos de ser, pero aquellas naciones proporcionaron nuestros modos de concebir el espacio de convivencia. Si la cultura cubana miró siempre a Francia y nuestra mentalidad económica a los Estados Unidos, la cultura política, como visión y fundamento, no como institucionalidad, tuvo que ver mucho con Alemania. Las consecuencias culturales de esta trifurcación merecen ser analizadas, *in extenso*, con más rigor, pero parece innegable que el proceso de preparación y concepción de las pautas de convivencia está intelectualmente marcado por aquellas naciones.

Me detengo aquí en un solo punto: las consecuencias cívico-políticas de la confluencia paradigmática de estas tres fuentes históricas en el tejido de nuestra convivencia fallida. De esa confluencia nace una tensión entre el pueblo romántico de la historia, que

nos ala hacia esa visión redentora que desde José Martí nos acompaña (Alemania); el pueblo ciudadano de la política (Francia) que, a falta de cultura cívica y visión de Estado, nos condujo a las mezquinas luchas por el poder y el pueblo cívico de la sociedad (Estados Unidos) que hasta hoy trata de desarrollar sus actividades específicas y concretas, en toda su diversidad, alejado de esa visión de grandeza histórica de los mesianismos, y de espaldas a los ajetreos políticos vinculados a las luchas por el poder.

Esa tensión nunca ha sido resuelta en Cuba. De hecho su desigual contrapunteo favoreció siempre a una de estas tres fuentes históricas, la que más necesita del Estado para su propia realización: la del pueblo que se ve a sí mismo con un destino histórico a realizar. Un destino, el nuestro, que aunque nos cause risa tiene que proyectarse a escala mundial. De lo contrario, no sería un destino.

Desde luego por aquí aparece y reaparece el componente español. Curiosa y contra históricamente. Porque si nuestra convivencia como nación podía y debía tener un sentido propio era negando a España precisamente como tradición política. En lo que los Borbones tenían que ver con los Hasgburgos y estos con los Hohenzollern era justamente en lo que Cuba como nación cívico-política no tendría que ver con España. Esa mentalidad mesiánica y que concibe al Estado como la más alta realización humana, que no es propiamente española, nos viene de fuente alemana pero por vía de las formas monárquicas que nos legó nuestra antigua metrópolis. Una mezcla rara que explica también por qué y cómo un Estado totalitario se concreta en Cuba a través y solo a través de una familia.

Este aparente desvío histórico tiene pues algunas raíces culturales, pero pudo lograrse en Cuba a costa de nuestra diversa matriz cultural. Razón por la que la posible y necesaria convivencia de nuestras pluralidades culturales no ha sido traducible al espacio cívico-político. Y más. La ausencia de solución satisfactoria de aquella tensión entre el hombre historia, el hombre ciudadano y el hombre cívico ha hecho imposible en un nivel profundo, que es el de los fundamentos culturales de una nación, la convivencia de nuestra pluralidad constitutiva.

Me interesa particularmente el siguiente ejemplo. Pese a la religiosidad popular, no hay un mínimo de comunicabilidad cultural entre babalawos y curas en Cuba. Menos entre aquellos y los pastores protestantes. Se podría pensar que este es un asunto de interés puramente religioso, sin embargo tiene que ver también con las posibilidades de nuestra cultura cívica y con su conclusión en el ámbito estrictamente político.

Las dificultades de este proceso no tienen solución sencilla. Solo pueden resolverse en el tiempo extenso de la historia e intenso de la cultura. Pero su interconexión fue truncada por la preeminencia del mesianismo político que nos viene de Alemania y que fue actualizado en la segunda mitad del siglo XX por el marxismo-leninismo. No puede olvidarse que este mesianismo trató de barrer con todos los fundamentos culturales de la nación cubana. Y que en su impotencia como demoleadora cultural intentó seguir dominando tiene que ver más con las zonas mezquinas del poder que con una cosmovisión consistente de, Cuba, del mundo y de la sociedad.

La gran convivencia es justamente el intento de lograr este doble proceso: la convivencia en el nivel de la pluralidad cultural, que es el nivel más profundo, expresada con mejor nitidez en la diversidad religiosa y en la mentalidad tradicionalmente posmoderna de amplios segmentos sociológicos de Cuba, y la convivencia en el nivel cívico-político, que es el ámbito de la pluralidad ideológica, política y de la naturaleza consustancial del Estado con esa doble pluralidad.

¿Cómo llegar a esta gran convivencia? ¿Desde qué premisas partir? Creo que se puede empezar desde el segundo hacia el primer nivel de convivencia.

Convocar a todas las sensibilidades políticas e ideológicas es un primer paso hacia esa gran convivencia. Todo, junto a la convocatoria del segmento ilustrado de cubanos dispuestos a poner su saber y experiencia en torno a este proyecto común. Esto es algo más y mejor que un proyecto ideológico, que intenta una aproximación política desde toda la nación.

Hoy existen condiciones para potenciar este nivel. Primero que todo se va desvaneciendo la visión casi revolucionaria, en el sentido cubano, de que la democracia en Cuba llegaría con la inmediatez de la sopa instantánea de Campbell, lo que no favorecía un tipo de aproximación más sopesada y que apelara a la inteligencia como premisa de un proyecto global y estratégico.

La segunda premisa es más evidente aún: se requería, algo que ya existe, un tipo de maduración de la crisis como la actual, para conseguir que gente que se identifica con el concepto de revolución o que son militantes del partido comunista, pero con una visión crítica, se convenciera de que deben caminar al lado de otras visiones políticas e ideológicas para imaginar un proyecto de nación fundado en la convivencia. Ya se

van logrando posturas interesantes en un punto intermedio de la nomenclatura, que es importante para filtrar dentro de las instituciones existentes la idea de la pluralidad y la tolerancia: dos precondiciones de la convivencia. Y lograr esto es básico para reorientar la democratización como un proyecto y necesidad nacionales, para que deje de ser vista como un proyecto meramente ideológico de unos grupos y sectores, por demás “aliados” de potencias extranjeras.

La tercera premisa tiene que ver con la maduración del pensamiento que, interesante-mente, coincide con la maduración de la crisis. La cantidad y calidad de pensamiento cubano que corre por las redes, pero que no se canaliza en una dirección productiva en términos de proyecto común, es inmensa. Lo más fundamental: se trata en muchos casos de un pensamiento estratégico: esto es, un pensamiento de fundamentos dirigido a la satisfacción de soluciones globales y estructurales, con capacidad para asimilar las crisis coyunturales o sectoriales. Es decir un pensamiento más allá del estómago y que involucra los valores.

Esto es esencial: la refundación de Cuba desde la convivencia debe ser una de tipo ilustrado. La maduración de la crisis y del pensamiento ofrece una oportunidad única para plantear el cambio como refundación. Porque pocas veces la crisis de una nación expone con nitidez la desnudez de sus bases y sus columnas como en el caso de la cubana.

Ahora bien se trata de una convocatoria al pensamiento pero a condición de comportarnos como ciudadanos: la posibilidad de enraizar la idea y el proyecto de convivencia pasa por reinventar a los ciudadanos, buscando animar su protagonismo político muerto en Cuba hace más de 60 años, para entonces reinventar la nación pero desde sus fundamentos. Es sumamente alentador que una mirada de proyectos en Cuba asumen al ciudadano como telos cívico y político, y no histórico. Y esto último es un inmenso progreso en términos de modernidad. Cuando el hombre singular se mide con la historia crea auténticos desastres, como cuando se mide con dios. Si cuaja esta idea habríamos adelantado un amplio trecho en el camino de legitimación, luego de fundamentada una nueva legitimidad.

Creo importante explicarme mejor: la participación es en calidad de ciudadanos. Ello no implica compromiso político específico. De hecho sin pensamiento de contraste no hay convivencia, pero sin reinventar al ciudadano no existe tampoco su posibilidad. E

interesa, más y primero, que los ciudadanos sean quienes definan el futuro antes que organizaciones o grupos de interés, que siempre tenemos tendencia a corporativizar el Estado a la primera somnolencia ciudadana. Empezar por aquí es estratégico para Cuba, creo que también para el presente.

Entonces abrir, ampliar y fortalecer este primer círculo de legitimación con cubanos ilustrados e ilustres es un primer paso necesario del que depende el segundo círculo de legitimación estratégico. ¿Cuál es?: convocar al ejercicio de la ciudadanía ilustrada.

Entre uno y otro círculo, ¿cómo se articula la convivencia? Pues bien, ajustando una red de inteligencia estratégica que suministre ideas, información y valores a un banco común de propuestas y alimente las prácticas deliberativas de la democracia en sociedades plurales. Junto a la ciudadanía ilustrada, la democracia deliberativa es la mejor garantía de la convivencia cívica y política, que podrían impactar y estimular la convivencia cultural como fundamento de la nación. El acuerdo cívico y político entre diferentes puede neutralizar los conflictos fundamentalistas sobre valores y visiones del mundo.

Para ello es importante desterrar la idea de un grupo específico y cerrado definiendo y decidiendo el rumbo de la nación cubana. Tal y como parece estarse fraguando ahora en una versión más o menos *light* del viejo tipo de alianza histórica entre la espada (los militares) y la cruz (la iglesia). Fragua política y alianza contrarreformista, letales en sociedades altamente complejas, plurales y diversificadas como la cubana.

Por eso es claro que el éxito de un proyecto de convivencia depende de que la gente participe más como ciudadano que como grupo político específico. En época de refundación lo mejor parece ser reconstruir la legitimidad sin mediaciones entre las instituciones futuras y el proyecto de sociedad y de Estado. Las mediaciones son inevitables, pero no deben ser confundidas con la fuente última de legitimidad: el ciudadano.

La gran convivencia debe lograr, casi al mismo tiempo, la compatibilidad estructural entre tres dimensiones: primero la política, relacionada con la coyuntura, la naturaleza del poder, el lugar de los ciudadanos, el modelo y la mejor estrategia de Estado; segunda, la cultural, vinculada a los factores culturales de la nación, los modelos educativos, los paradigmas y el manejo de la pluralidad y diversidad de Cuba, y tercera el tecnocrático, ligado a la economía, que por supuesto implica también los valores, y las

demás ramas más o menos neutrales pero imprescindibles para una sociedad moderna: desde la ecología, pasando por la comunicación hasta la organización de la policía.

Entonces, si los cubanos asumimos e incorporamos el telos que implica la gran convivencia habremos logrado, no resolver todos los problemas del país, pero sí sintonizar el modelo institucional de la nación con sus fundamentos culturales.

Semejante empresa merece todos nuestros esfuerzos.

Estado de ilegitimidad: el artículo 5

I

El partido comunista de Cuba (PCC) no tiene legitimidad. Como partido-Estado, debe entenderse; lo que viene dañando además su legitimación. Aunque no se publican, la fuga de sus miembros hacia una tierra de nadie ideológica va adquiriendo progresión geométrica. Si descontamos a sus miembros obligados, a los militares por ejemplo, pocas personas que militan dentro del comunismo oficial poseen alguna convicción ideológica. Ello ha generado otro fenómeno creciente: el insilio comunista, gente que abandona espiritualmente al PCC sin arrojar el carné.

¿Qué está pasando? ¿Qué ha pasado? Bueno, se ha agotado un ciclo político de 47 años, a contar desde 1965, cuando se liquidó al viejo partido socialista popular —un partido pactista e intelectualmente brillante— para fundar una milicia ideológica endosada a un caudillo; milicia que por esa misma razón perdió toda independencia mental: primera condición para el ejercicio auténtico del pensamiento. Es conmovedora la reacción de muchos comunistas con los que dialogo en sus propios términos: los del marxismo-leninismo. La autoanulación verbal es su alegato.

El agotamiento de ese ciclo se manifiesta en todos los órdenes. Y cuando un grupo política e ideológicamente autoconstituido no tiene respuestas en ninguno de los ámbitos en los que intenta organizar al Estado y a la sociedad, entonces perdió su razón de ser: una de las metáforas de la legitimidad.

¿Qué entender por legitimidad? La legitimidad puede ser entendida, en una definición potable, como el conjunto de justificaciones por el que le reconocemos autoridad a los que mandan y por el que aceptamos sus decisiones. A diferencia de las religiones, que se justifican casi exclusivamente por la fe, en un Estado moderno las justificaciones suelen ser muchas. Y van de la economía pasando por la legalidad para llegar a la política. Incluso, hay Estados que intentan justificarse tanto religiosamente como en su relato poético de la realidad. Como el Estado-partido de la isla.

Desde esta matriz de justificaciones merece ser discutida y está siendo discutida la legitimidad del partido comunista cubano. Pero yo quiero concentrarme en una sola de estas justificaciones: el Artículo 5 de la constitución vigente, que es el alfa y omega del núcleo racional de su poder.

Mi enfoque no es estricta o directamente político, por el que suele considerarse al Artículo 5 desde el punto de vista de la discriminación a otras opciones ideológicas. El enfoque que propongo es cultural. Un enfoque que analiza la discriminación, incluso si varias alternativas ideológicas son reconocidas como legítimas.

A un nivel fundamental, no se ha captado bien que el racismo en nuestro país se alimenta desde los dos ángulos más importantes: como institución cultural y como institución política derivada, es decir: como sentimiento de superioridad en medio de la diversidad cultural y como discriminación política nacida de ese sentimiento de superioridad cultural constituido.

Entiendo el racismo como el conjunto de concepciones y actitudes que fundamentan los sentimientos de distintividad y superioridad de grupos humanos totales sobre otros. Es un juicio estructurado, que se hereda y ajusta, que exige clara conciencia de la diferencia y que se proyecta abierta o sutilmente como distinciones de superioridad. De modo que si el racismo histórico nació con el color de la piel, el racismo cultural lo coloca detrás para montarse sobre las únicas bases que le permiten perdurar hasta la actualidad: las diversas concepciones culturales de vida. No afirmo que los racismos de la piel vayan desapareciendo, solo manifiesto que sin sustentos culturales no pueden perdurar ni articularse los racismos primarios y básicos.

Por su parte la cultura puede verse, en una definición minimalista, como un sistema de símbolos creados por el hombre en virtud del cual le da significación y sentido a su propia experiencia.

¿Cómo coinciden aquel concepto de racismo con este de cultura? A través del símbolo. Símbolo es significación y la cultura, que opera con símbolos (lingüísticos, materiales, de señalización, de gestualidad...) es la materia de las significaciones y los significados. Es por tanto semiótica y da sentidos y significados que se han de interpretar. Al hablar de cultura estamos refiriéndonos así a estructuras de significación. Y la cultura del racismo es una de ellas. De ahí un importante corolario: la cultura, como el pensamiento, es pública; si no, no es cultura.

Estructura de significación quiere decir responder con variabilidad y flexiblemente a las experiencias concretas de vida, lo que se expresa simbólicamente. Cuando se dice, por ejemplo, socialismo cubano, se intenta dar a entender que ese modelo político necesita adoptar nuestras características para que pueda funcionar (costumbres, usanzas, tradiciones, estéticas, conjuntos de hábitos, etc.), de lo contrario sería inviable. Eso es fundar lo nuevo, lo que se adopta, en un sistema de símbolos propio. Lo que revela, a propósito, que la disfuncionalidad del socialismo no radicó en que no fue suficientemente cubano, sino en el hecho de que es disfuncional en sí mismo. Desde los comienzos, nuestro llamado socialismo se vistió hasta con el ritmo de la conga, y ni aún así produjo un legado serio que pueda trascender a otras fases superiores de convivencia social.

Desde aquellos conceptos de racismo y cultura, que se entrelazan en la frontera del símbolo como significación, es que analizo la institucionalidad política del racismo en Cuba a través del Artículo 5 de la constitución. Las referencias negativas al color de la piel (la piel negra) como el símbolo somático del racismo, no merecerían un análisis, ni son para mí esenciales, si no fuera porque encubren el racismo hacia aquellas significaciones más profundas y, por tanto, bien estructuradas, que organizan los sentidos de las otras experiencias de la cultura en Cuba, sin importar la pigmentación.

Ese racismo se expresa como rechazo sutil, “científico”, “cultural”, “moderno” y “progresista” de unos sistemas simbólicos por otros que establecen su hegemonía desde sus experiencias culturales estructuradas, y que se pretenden como los únicos “legítimos” para ciertos fines pensados como los “más altos”. En la medida en que esa hegemonía se racionaliza, se ve a sí misma como matriz, o se hace “científica” y “mira al futuro”, el racismo se institucionaliza de un modo que jerarquiza conscientemente la cultura cubana.

En algún lugar prestigioso de La Habana escuché hace ya tiempo, de boca de una autoridad católica preocupada por la fuerte expansión en Cuba de la religiosidad de origen africano, que determinadas visiones del mundo no servían para construir un proyecto de nación. No es mi objetivo dialogar aquí con el cristianismo sobre ese punto, pero sí con la visión comunista que comparte esta misma afirmación rotunda y ha logrado elevarla a estatuto de Estado.

¿De dónde nace semejante visión? Todas las formaciones políticas nacen de alguna visión antropológica. Curiosamente, el enfoque comunista pudo entronizarse mejor

allí donde el catolicismo había labrado bien el terreno y surgió de una mirada antropológica ya superada, fundada en las dos concepciones de la evolución de la mente humana prevalecientes cuando menos hasta los años 50 del siglo pasado.

La una consideraba que los procesos de pensamiento humano que Sigmund Freud llamó “primarios” (sustitución, inversión, condensación, abreacción) son filogenéticamente anteriores a los que llamó “secundarios” (razonamiento dirigido, lógicamente ordenado, etc.) La antropología se apropió de esta tesis tratando de distinguir entre estructuras de cultura y modos de pensamiento. De conformidad con esta visión eurocéntrica, los grupos humanos sin los recursos culturales de la ciencia moderna (entiéndase el marxismo) fueron juzgados en Cuba *ipso facto* como carentes de la verdadera capacidad de comprensión a la que sirven los recursos secundarios de Freud. Lo que significaría que los *yorubas* —utilizo el término solo para identificar y simplificar los orígenes— no pueden razonar como los *euros*.

La segunda concepción surgió como reacción a esta urdimbre de errores y enfatizó que no sólo la existencia de la mente humana en su forma esencialmente moderna (que no diferencia la capacidad mental de un *yoruba* de la de un *euro*) es requisito previo para adquirir cultura, sino que el crecimiento de la cultura misma no tuvo acción significativa en la evolución mental. De ella se desprende una conclusión: la unidad psíquica de la humanidad, en total contradicción con el argumento de la mentalidad primitiva. Hoy sabemos que no hay diferencias esenciales en la naturaleza fundamental del proceso del pensar entre las diversas razas: los procesos primarios y secundarios de Freud se dan en todas al mismo tiempo. Pero los comunistas cubanos no quieren extraer las debidas conclusiones políticas de esta adquisición de la ciencia.

El supuesto de que el crecimiento de la cultura no tuvo acción significativa en la evolución mental se ha ido desvaneciendo con el progreso de la antropología. Pero esta segunda concepción tuvo el mérito de desprestigiar aquella primera visión antropológica, de la cual surgió el concepto de que los “modos superiores” de pensamiento, de los que se deriva el marxismo, son privativos de determinadas culturas.

Por ello, cuando la organización política del Estado tomó como base un modo de razonar que nace de semejante visión antropológica, no le quedó más remedio que discriminar al buen salvaje de Juan Jacobo Rousseau, o al pensamiento “ilógico” (pensamiento mágico) de los primeros antropólogos, para imponer a continuación

que sólo el pensar *euro* estaba y está en capacidad y, por tanto, en el legítimo derecho de definir las bases y la estructura del Estado. ¿Resultado? La ordenación de una discriminación política institucionalizada desde cierto eurocentrismo.

El pensamiento político liberal se libró de este fenómeno no porque no tuviera sus bases en una concepción racista, sino porque evitó organizar el Estado en torno a una estructura simbólica de significaciones tan cerrada y exclusivista. Para la vieja concepción liberal cubana, el *yoruba*, con su “pensamiento mágico”, no era capaz de pensar lógicamente, por lo que era natural impedirle su acceso a la política, pero lo hacía segregándolo difusamente desde la sociedad y folclorizando su cultura.

Pero el Estado comunista cubano no logra deshacerse de esta discriminación institucionalizada porque, para él, el *yoruba* es incapaz de producir desde su cultura el tipo de pensamiento científico específico que sirve de fundamento al Estado. Esta visión antropológica coloca al Estado en una paradoja insoluble: intenta incorporar al *yoruba* como individuo en su sociedad, pero lo segrega culturalmente de la política. De ahí nace el racismo de Estado: la pretensión de organizar la política en torno a una *euro*-cosmovisión, que se considera superior a la cosmovisión de los *yorubas* y también de los cristianos con los que convive. Y así pretende emancipar a los humillados: desde el error y la humillación antropológicos.

II

¿Por qué no se ha percibido directamente tal institucionalización política del racismo? Por tres razones. La primera: el enfoque exclusivamente político de la ideología. Los críticos tenderían a decir que la ideología es asunto de organización política del Estado en sus relaciones con la sociedad y los ciudadanos. A todos los demás efectos culturales, religiosos, mágicos o culturales, la ideología es neutral. Percepción desmentida por la historia de la relación entre los Estados marxistas y los Estados islámicos.

La mala noticia para estos críticos es que, si bien es cierto que la ideología es una reacción estructurada a las tensiones sociales igualmente estructuradas, también ella suministra una salida simbólica a esa tensión. Es decir, se convierte en una clase especial de sistema de símbolos orientado a la integración evaluativa de la colecti-

vidad. Y al constituirse como tal sistema de símbolos, la ideología viene a ocupar el mismo espacio que vienen ocupando, antes ocupaban o están en vías de perder otros sistemas simbólicos construidos por el hombre.

Si un sistema de símbolos da sentido a la experiencia de un grupo humano, ¿cuál es el más apropiado entonces para responder a sus específicas tensiones? Y la política es una de las tensiones más vitales, al menos desde la modernidad.

Las respuestas de un *yoruba* y de un cristiano a estas tensiones nunca serán las mismas que la de un marxista. Víctor Betancourt, conocido Babalawo de La Habana, uno de los voceros de la Letra del Año de Diez de Octubre en la Víbora, ha demostrado que la religión de origen africano tiene una respuesta ancestral para las tensiones de este tipo. La pregunta entonces es cómo se articula esta respuesta política desde el espacio cívico frente al racismo político institucional. Lo mismo vale, por supuesto, para las diversas respuestas cristianas.

Las ideologías políticas aparecen justo en el momento en que otros sistemas simbólicos están en crisis o no han estructurado suficientemente los sentidos y límites de un grupo humano específico. La crisis de ciertos sistemas simbólicos no es mala en sí misma, la modernidad se origina ahí, pero su crisis total permite que ciertas ideologías políticas intenten ocupar todo el espacio que aquellas dejan. Que el marxismo no haya resistido la competencia con las diversas versiones del Islam es un ejemplo de cómo una estructuración simbólica fuerte es impermeable, incluso en el nivel político.

No obstante esta constatación, los Estados marxistas decían, sin sonrojo antropológico, que el sistema de símbolos o señales edificado a partir de la “ciencia” marxista-leninista no sólo era el más apropiado, sino el único legítimo para construir las experiencias políticas desde el Estado y en la sociedad. Por eso los Estados marxistas que fueron, y que son, institucionalizaron el racismo: no por falta de progreso moral, sino por exceso de visión y pretendida superioridad científicas. Su paradoja y su esquizofrenia es que combaten el racismo que estructuran.

La segunda razón por la que no se ha visto este racismo institucionalizado es por la mirada “progresista” que se atribuye a esta específica ideología. En dos sentidos: el del progreso humano y el del progreso de tipo científico, que acompaña a aquel necesariamente. Aquí se entiende por progreso humano la creación del bienestar

general para las mayorías, a través del desarrollo de la ciencia, la productividad y la organización racional del Estado en torno a la ideología. Entretanto, el progreso científico se concibe como la “superación” de las viejas ataduras mágicas y religiosas que una concepción “primitiva” del hombre y otra concepción trascendente de las “miserias” de este mundo prometían resolver con salidas simbólicas “precientíficas” y “enajenantes”. No es de extrañar, por eso, que los Estados marxistas no hayan inventado nada tecnológicamente serio. Nunca captaron la relación entre la imaginación religiosa y la imaginación científica.

Y la tercera y última razón radica en lo que podemos llamar el “cruce étnico” entre los diferentes sistemas simbólicos. Los *yorubas* se hacen “marxistas” (en el único sentido en que una sociedad se puede hacer marxista: religiosamente) y los *euros* se hacen *yorubas* (en sentido cultural y religioso). Este “cruce étnico” enmascara el racismo de la ideología, porque evita a simple vista la identificación cultural con el color de la piel, es decir: con el símbolo externo tradicional del racismo. Sólo que, como habíamos visto anteriormente, el color de la piel no es más que la identificación somática y superficial de significaciones culturales profundas, pautas de comportamiento, sentidos de convivencia y concepciones de vida que son apropiadas y reapropiadas por grupos humanos totales, independientemente del color de la piel. Así el racismo no se estructura en función étnica o racial, sino en función de los conceptos del mundo.

Sobre esto último se levanta el racismo político institucional. Un comunista, con todo el equipamiento de un sistema simbólico eurocéntrico, tiene “capacidades, legitimidades y derechos” que no tiene un *yoruba*, por causa precisamente de su particular sistema simbólico: no importa que el primero sea negro y el segundo blanco. En tal sentido, la persona negra aparece como una “asimilada” por el sistema simbólico dominante y la blanca, como una “desertora” hacia sistemas simbólicos dominados.

Y si el racismo sigue, para confundirnos, la línea étnica o del color, es precisamente por el origen étnico del sistema simbólico “legítimamente” dominante. Por esta razón las personas negras que lo asumen son vistas como “asimiladas”, que “pierden” en el proceso su condición racial, mientras que los blancos “en regresión” son vistos como “renegados”, que “ganan” su condición de negros en virtud de su “conducta cultural asumida”.

Esto ha creado un problema de identidad cultural a nivel ideológico, que complica la autenticidad de las pertenencias o identificaciones. Un negro marxista tiende a sentirse superior a un negro *yoruba* y a debilitar sus solidaridades con el sector mayoritariamente inconverso —es imposible practicar la santería y ser marxista al mismo tiempo—, y ello sólo para evitar ser identificado con el “retraso” o con el “regreso”.

Por su parte, el *euro* “converso” se aleja de los “suyos”, exagerando su nueva identidad en las formas más expresivas que lo “identifican” con la “cultura primitiva” y rechazando los modos cívicos de su “original” mundo eurocéntrico.

Al final, las hegemonías y discriminaciones forzadas debilitan la aportación mutua en la convivencia cívica civilizada y llevan a cuestionar lo incuestionable: el derecho de elección ideológica individual con independencia del origen racial. Por así decirlo, se percibe que la persona blanca culturalmente “conversa”, legitima y refuerza la “incivilidad”, mientras que la persona negra marxistamente ilustrada refuerza y legitima la dominación. Una deriva que bloquea el completamiento cultural de la nación cubana.

Ahora bien. El teísmo sin dios y la idolatría antipagana marxistas no lograron salidas simbólicas eficaces para resolver las viejas y nuevas tensiones de Cuba; más bien las han profundizado. Sí lograron, sin embargo, apropiarse del Estado y de la política de un modo que los expone patéticamente en su desnudez racista frente al retorno de lo reprimido. ¿Cómo explicar entonces el Artículo 5 de la Constitución cubana, es decir el eurocentrismo constitucional, a la luz del fracaso del marxismo-leninismo como sistema simbólico?

Del mismo modo que fracasaron anteriores sistemas simbólicos para dar sentido a la vida cívica y política de la sociedad cubana, el marxismo viene cosechando el suyo ante el regreso imparable de los viejos sistemas de señales de la cultura cubana: el catolicismo, las religiones de origen africano, el protestantismo, la laicidad y las filosofías y prácticas orientalistas de reciente adquisición por la siempre posmoderna cultura cubana. Una recuperación impresionante de nuestros sistemas simbólicos originarios que ha cambiado por completo el espacio cultural y la orientación cívica de la sociedad.

Sin embargo, en una situación culturalmente escandalosa, un millón de militantes comunistas domina a más o menos siete millones de cubanos que practican una u otra de las religiones o denominaciones religiosas predominantes en Cuba. Una minoría

que domina a una mayoría en lo que describiríamos como un escenario de ocupación cultural desde el Estado de una etnia política en decadencia.

Lo interesante de esta dominación es que pretende refundarse en la legitimación constitucional de un vacío ideológico, que ya no genera sentidos auténticos de pertenencia, así como en la deslegitimación cívica de los únicos valores que hoy por hoy están ofreciendo salidas simbólicas a los cubanos. Y al hegemonizar, no por la vía de la competencia cívica entre valores distintos, sino por la postulación constitucional del control de los resortes del Estado y de la sociedad, el gobierno institucionaliza el racismo a través del Artículo 5 de la constitución vigente. Porque toda interdicción impuesta a sistemas simbólicos diversos para participar en el espacio cívico (donde se origina la legitimidad de la política) es racismo.

Dice el Artículo 5: “El Partido Comunista de Cuba, martiano y marxista leninista, vanguardia organizada de la nación cubana es la *fuerza dirigente superior* de la sociedad y del Estado que organiza y orienta los esfuerzos comunes hacia los altos fines de la construcción del socialismo y el avance hacia la sociedad comunista”.

Y si en Cuba se puede seguir viendo esto como una norma estándar, es ciertamente escandaloso que una constitución política siga postulando semejante pretensión en el siglo XXI. No se trata sólo del escándalo moral (la sola idea de considerarse *superior* es racista, y escribirla constituye un racismo confeso), sino del anacronismo cultural y sociológico, así como de la discriminación racial que instituye. En una época en que parecía que el “progreso científico” de la sociedad y la cultura disolverían las concepciones religiosas, podría ser visto como normal que el *ser futuro* e ineludible se fijara como el *deber ser* político en todo el andamiaje del Estado.

Algo así podría ser denunciado como totalitarismo, desde el punto de vista político e ideológico, y atacado desde los conceptos del derecho y la libertad, pero podría ser defendido como culturalmente legítimo desde la homogeneidad *racial*, —los cubanos somos una raza culturalmente homogénea, se nos ha dicho— en el sentido moderno del término, que la concepción científica de la sociedad sólo adelantaba en los libros y en las instituciones como previsión “acertada” de una marcha cultural y antropológica “inevitable” de la sociedad hacia lo uno, lo único y lo mismo: el nuevo hombre de la cultura comunista.

Pero hoy por hoy, con el retorno más que visible de lo reprimido, que es el retorno explosivo de nuestra cultura, el Artículo 5 de la constitución cubana no tiene ni legitimidad cultural ni legitimidad sociológica. Su persistencia puede ser vista como expresión de la voluntad totalitaria de un reducido grupo de hombres y mujeres, si se quiere, pero tan fundamental como aquello es la institucionalización del racismo que ancla jurídicamente desde el punto de vista antropológico y político.

Veámoslo claramente. El sistema simbólico del marxismo es incompatible tanto con el sistema simbólico *yoruba* como con el de los cristianos. El lugar de la persona, el sentido de la convivencia, el tipo de relación que construye entre los hombres, la estructura jerárquica que dimana de sus particulares concepciones de la naturaleza, del más acá y del más allá, e incluso sus explicaciones del cuerpo, la muerte, y las limitaciones morales y éticas que imponen, más las transgresiones que estimulan, sólo pueden convivir socialmente en un espacio cívico común horizontal, construido sin cortes y mutilaciones arbitrarios en la coherencia simbólica de la diversidad cultural.

Si estos cortes y mutilaciones arbitrarios en cada cultura se establecen por la ley, bloqueando el acceso de cada visión específica al espacio cívico, no se hace otra cosa que institucionalizar el racismo, amenazando la consistencia de cualquier proyecto nacional. La incoherencia e insustancialidad del Estado cubano nace precisamente de su inconsistencia e incoherencia antropológicas. El Artículo 5 de la Constitución de la República de Cuba —esa perspectiva eurocéntrica desde la que se ha capturado, la política, al Estado y a la sociedad cubanas— es el no va más de la cultura nacional.

Hacia la democracia deliberativa: la democracia radical en marcha

El desafío de la integración social y política en nuestra región, que pasa por el desafío de incorporar cívica y políticamente a nuestra rica pluralidad, está muy vinculado al déficit de modernidad política en la América Latina y a su correlato en las democracias débiles de nuestro hemisferio.

El tema es esencialmente político pero en su dimensión cultural. Tiene que ver con los paradigmas inscritos desde las independencias en América Latina, que entronizaron el imaginario criollo en tres sentidos básicos: naciones de matriz blanco-católicas; repúblicas censitarias fundadas en la propiedad, las profesiones liberales y la representatividad, y Estados centralistas controlados por el militarismo o por una versión más o menos modernizada de alianza entre los militares y las élites blancas. Agreguemos a ello la lógica desarrollista, no necesariamente modernizadora, que dio sentido al proceso socio-económico latinoamericano, y tendremos todos los ingredientes necesarios para lograr esa hegemonía que invisibiliza la matriz multicultural que está en la raíz de las naciones probables en nuestra región.

La dominación implantada sobre las culturas indígenas expresa mejor ese proceso de disfuncionalidad e incomunicabilidad entre Estado-naciones más o menos exitosos y naciones-Estados más o menos fallidos. Los ejemplos más visibles y referenciales de esta esquizofrenia estructuralizada los tenemos en el fenómeno de Chiapas en México y en la reinención del Estado-nación impulsado por Evo Morales en Bolivia. Otros procesos similares se cuecen visible e invisiblemente y pueden estar a punto de estallar. En todos los casos se trata de poner en sintonía al Estado-nación con sus premisas culturales.

¿Constituyen México y Bolivia, situadas en las antípodas, las salidas-respuestas más consistentes con el desafío de integración política de nuestras naciones desde su matriz multicultural? Las opciones pueden variar, y de hecho lo hacen, a partir del enfoque que tengamos de ese otro concepto sin el que no puede pensarse ni entenderse a la América Latina: el de democracia.

La premisa de partida de este análisis sí parece clara: las naciones y sociedades latinoamericanas no están lo suficientemente integradas porque no son suficientemente democráticas. Esta carencia es dual y mutuamente reforzada. Si las desigualdades sociales minan la democracia porque indican una falla de redistribución equitativa tanto de oportunidades como de beneficios, ello no debilita sin embargo la integración cultural dentro de una nación. Estamos aquí frente al caso clásico de sociedades desintegradas al interior de naciones con un imaginario compacto: Haití. Lo que sí atenta contra la integración nacional en sociedades plurales es la falta de presencia cultural de esa pluralidad en el espacio público. Y en muchas de nuestras naciones se da una continuidad entre fractura social y ausencia cultural de la diferencia —desde la diferencia— en la política.

Dicho apropiadamente. Las naciones de nuestro hemisferio pueden ser más o menos democráticas en el sentido clásico liberal, pero no lo son en el sentido cultural.

Y esto solo lo resuelve la política. ¿Qué política? La que más se acerque a los fundamentos pluriculturales de nuestras naciones optando por los recursos más democráticos en debate.

En este sentido la hipótesis que manejo, desde una sensibilidad cultural y hacia los temas multiculturales y multirraciales, es que el andamiaje sobre el que se estructuran las democracias latinoamericanas es limitado e insuficiente para dar cuenta de las tres presiones más acuciantes en la actualidad: la del multiculturalismo, la de la equidad distributiva y la del autoreconocimiento individual de la persona a partir de los derechos fundamentales y las exigencias de participación política autónoma.

Estas limitaciones e insuficiencias no son de funcionamiento, sino estructurales.

El ciclo de democracia electoral y democracia representativa no está en condiciones de corregir la falta de integración democrática de nuestras naciones en su base cultural. De hecho, este es un ciclo productor y reproductor de la marginación política de la diferencia cultural porque, como sabemos, está anclado en el paradigma político de la mayoría popular que ha garantizado hasta hoy la circulación de las élites hegemónicas y, consecuentemente, de la marginalidad cultural de la diferencia. ¿Y es la mayoría un concepto fundamentalmente democrático en naciones multiculturales?

Si la mayoría es un concepto político insustituible para la legitimidad en la toma de decisiones políticas, la pregunta es si este concepto tiene legitimidad para determinar la calidad y cualidad de esas decisiones tomadas en el ámbito político y público. Las mayorías pueden ser tan discriminadoras como las minorías y por tanto afectar la calidad de la convivencia pública de la pluralidad, y la legitimidad política fundada en la cultura como hecho diferencial, en la ciudadanía y en los derechos. En Cuba esto llega incluso hasta la Constitución, que en su Artículo 5 consagra por ley y fundamento jurídico la superioridad cultural de un grupo hegemónico para la formación de la voluntad política del Estado.

Es curioso que el uso de las mismas reglas de juego de la democracia típicamente electoral y representativa por las culturas históricamente dominadas tiende a reproducir el esquema hegemónico que se combate y, en el peor de los casos, tiende a una regresión democrática por su énfasis en el comunitarismo y en el desprecio del individuo y de la ciudadanía como valor central de la democracia.

Si miramos de nuevo el caso de Bolivia vemos cómo un fenómeno portentoso de emergencia política de la cultura indígena en nuestro hemisferio es malogrado por la apropiación y desviación de ese referente de la mayoría decisora que en el pasado supuso la dominación sobre las llamadas culturas ancestrales. Ello estaría significando un reforzamiento de los esquemas racistas y excluyentes —otra cosa es que esta empresa de exclusión tenga éxito frente a las vigorosas elites criollas— que bloquean la democracia como valor y la democratización como posibilidad. Sus efectos son claros: la revisitación circular de la discriminación y la marginalidad.

A una cultura compleja una democracia compleja. El análisis histórico y estructural arroja hoy claramente que América Latina no rebasa sus disfuncionalidades porque no ha construido un paradigma cultural, unas referencias intelectuales, un andamiaje teórico y un espacio cívico que refleje su pluralidad de origen. La respuesta sigue siendo tradicional, y la reacción política opta por el escándalo cuando la conciencia multicultural y racial en las Américas se da dos nombres propios: evangelismo y afrodescendencia. Se nos pregunta: ¿no somos todos blancos, criollos, católicos identificables como argentinos, peruanos, nicaragüenses, hondureños, colombianos, brasileños, cubanos, etc.? La respuesta de la realidad es no. El error en América Latina es confundir ciudadanía censitaria y electoral con ciudadanía cultural e identitaria. ¿Se acuerda alguien de los Misquitos en Nicaragua?

Allí donde más ha avanzado el mestizaje racial, étnico, religioso y cultural, como hecho y concepto, asistimos no obstante a la eclosión de la conciencia identitaria, a las demandas de autonomía, a un nuevo impulso cívico y a una presencia ciudadana que desborda los esquemas cívico-representativos de las democracias presentes.

Este movimiento de la sociedad hacia la fragmentación y la pluralidad puede verse acotado por el agotamiento del modelo electoral-representativo como herramienta exclusiva de integración política para sectores socio-culturales históricamente marginados y emergentes.

Hay un tema de mutación política que no se puede perder de vista ahora mismo: la democracia actual está siendo contestada por los ciudadanos mismos que se suponen con derechos. Votar para elegir no parece suficiente para responder a las necesidades, insatisfacciones y en no pocos casos a una ciudadanía enriquecida por la comunicación global, la mayor información, la subsidiariedad de las decisiones, la autonomía, y la dinámica fuerte de la sociedad civil. Y si le agregamos a ello las autonomías fuertes que se generan desde la identidad cultural como determinantes en el ejercicio de la ciudadanía tendríamos más claridad respecto de las limitaciones de las democracias construidas sobre el eje simple de elegir a mis representantes en una lógica de circulación de las mismas elites.

Nuestra apuesta se asienta en el concepto de democracia incremental (democracia fuerte) con base en la democracia deliberativa. Ello no significa sustituir la democracia representativa tal y como se desprende de las apuestas de las izquierdas radicales y revolucionarias, sino integrar procesos en diversos niveles fortaleciendo con ello la legitimidad del proceso político. Lo que supone acercar autonomía ciudadana, ciudadanía cultural y ejercicio de soberanía.

La democracia deliberativa nos parece la mejor respuesta posible a los desafíos de la democracia en general y la respuesta apropiada a la integración y participación de la pluralidad y multirracialidad dentro de las comunidades más amplias donde interactúan. La integración de la ciudadanía globalizada, de la afrodescendencia, de la multireligiosidad así como de las comunidades indígenas, pone sobre la mesa democrática el tema de la ciudadanía cultural que emergió en naciones desarrolladas como los Estados Unidos, y por doquier en otras partes del mundo.

Y la democracia deliberativa ofrece ventajas estructurales para asumir los retos y déficits culturales de la integración de esta rica y creativa pluralidad, teniendo en cuenta el nuevo mapa de minorías autónomas dentro de la sociedad civil.

¿Cuáles son estas ventajas? La primera es que la democracia deliberativa se fundamenta en el concepto de la pluralidad por excelencia. Deliberar significa diversidad de sujetos conversando o dialogando desde su diferencia. Implica pues, irremediablemente, la visibilidad del otro o de los otros dentro de la comunidad. Lo segundo es la idea de autogobierno que conlleva cuando se trata de deliberación. De hecho la conciencia de autogobierno legítima en América Latina las formas de poder tradicional de las comunidades indígenas que, a nuestro modo de ver, no es totalmente satisfactoria porque enajena a los otros culturales y no contempla el derecho de la persona. No obstante, el autogobierno permite, y esto es lo importante, la plena expresión de las identidades, que debe ser regulada en el espacio cívico por la igual presencia de los otros.

La tercera ventaja es que la democracia deliberativa permite la controversia de conflictos culturales de una manera razonada. En realidad aquí hay dos ventajas vinculadas: el uso de la razón, que es crítica de los propios valores, y el intercambio racional de los valores diversos a través de la deliberación. De ahí pueden salir los consensos necesarios a la vida en común desde la diferencia y un mayor refinamiento democrático: porque la ciudadanía es deliberación. Esa necesidad de verse a través del lente de los otros, pensar tanto en uno como en los demás y poner en mejor perspectiva los intereses de la comunidad.

La cuarta ventaja es que si la democracia nace de la cultura cívica, esta no puede forjarse realmente ajena a la manifestación de las identidades propias. Como es de sobra conocido —esto es un ejemplo— los pueblos religiosos tienen una cultura cívica muy sólida porque la expresión de sus identidades fortalece esos valores propios que no dependen, ni necesitan del Estado para reproducir sus virtudes. En no pocos casos es ese civismo desde la identidad el que pone freno a la tendencia de los Estados a quebrantar las libertades.

Lo que significa que, y esta es una quinta ventaja clave para la integración de los afrodescendientes, la democracia podría entenderse y forjarse desde abajo, y no desde arriba como ha sido habitualmente entendido en América Latina.

La sexta ventaja va como sigue. La democracia deliberativa supone la conversación franca e informada. Franca quiere decir que todas las perspectivas se ponen en juego, sin coacción ni esquizofrenias. En ella el individuo se siente totalmente libre porque la franqueza pasa por no enmascarar cívicamente sus identidades. No hay necesidad de ello. Por otra parte, informada significa que en ella se procura la mayor y mejor información tanto general y actualizada como de los otros, de sus diferencias, lo que es fundamental para un diálogo sin prejuicios culturales. Necesidad básica para el reconocimiento de las diversas identidades en un plano de igualdad dialógica. Solo desde aquí se debilita la mentalidad de superioridad cultural que está en los cimientos de las hegemonías criollas y racistas.

La séptima ventaja es que lo que se conoce como democracia mediana no podría prescindir de los valores de la pluralidad. La democracia mediana es el conjunto de decisiones, políticas públicas, determinaciones y resoluciones que los políticos, los administradores y jueces tienen que tomar cotidianamente para la resolución de conflictos. La deliberación permanente desde las identidades diversas crea el sustrato inevitable para que estas decisiones respeten esas identidades y las consecuencias públicas que de ellas se derivarían. Pensamos por ejemplo en el conflicto de los indígenas en Suramérica con sus gobiernos centrales por los derechos sobre las tierras ancestrales. La deliberación permanente permitiría nuevos enfoques y nuevas soluciones a los conflictos que se presentan en estos u otros temas.

Existen otro número de ventajas para defender el modelo de democracia deliberativa como herramienta de integración social y política para las comunidades afrodescendientes en particular, o para todo tipo de minoría en general. Una profundización más rigurosa del tema, en la que venimos trabajando un grupo de ciudadanos cubanos, ofrecería aquellos alcances más sutiles y menos visibles que apoyarían nuestra teoría central: en el marco de las democracias procesales, con su énfasis en el voto, o de las democracias constitucionales, con su visión prestacionista, no pueden responderse ni pensarse exclusivamente los retos y desafíos de la integración de los afrodescendientes en nuestro hemisferio. Necesitamos avanzar hacia una mayor y radical profundización de la democracia si queremos ver a nuestra gente participando más plenamente dentro de nuestras naciones.

Y por eso tenemos la necesidad de pensar en términos de democracias fuertes porque es vital para la supervivencia identitaria de nuestras comunidades, conjugada con los

derechos fundamentales para los afrodescendientes. La posibilidad de que los ciudadanos de una democracia no lo sean únicamente los políticos profesionales, aquellos que están a cargo del timón, tiene mucho que ver con la apertura del proceso político a las definiciones de todos los ciudadanos naturales y culturales de un país. Y la democracia deliberativa está en los umbrales de esas democracias fuertes que necesitamos para redefinir y completar nuestros Estado-naciones desde las naciones-Estado.

Cuba y las democracias en América latina

Cuba es el signo de que en América Latina las democracias son todavía débiles. En varios sentidos. Si bien no hay dudas de que en nuestro hemisferio sur, contando dentro de él a las islas del Caribe, la democracia es el referente fundamental tanto del Estado como de los ciudadanos y de las instituciones, es más cierto aún que las dinámicas políticas, diplomáticas y geopolíticas condicionan las posibilidades de que los comportamientos públicos respondan a los conceptos referenciales.

El clientelismo político de las elites, el populismo de los Estados y de significativos grupos sociales, más el antinorteamericanismo histórico de la región se combinan para posponer la defensa íntegra de los valores democráticos en el hemisferio. De modo que la prueba de la debilidad democrática no está en las fallas institucionales y en su precariedad social y cultural, lo que algunos llaman la adolescencia de la democracia latinoamericana, sino en la incapacidad regional para hacer prevalecer los valores en todo el hemisferio. Es interesante porque América Latina es el único espacio de valores donde se manifiesta una tensión permanente entre los fundamentos que la constituyen y el compromiso público con las instituciones que le dan cuerpo. En África no hay ambivalencias. Las dictaduras son dictaduras sin rodeos verbales.

Habría la tendencia de culpar a la izquierda latinoamericana, tanto la social como la política—esta última en sus dos niveles más importantes: el intelectual y de Estado—, de la falta de compromiso hemisférico hacia la democratización de Cuba.

Esta tendencia tiene un denso expediente. Desde su surgimiento la izquierda revolucionaria o cristiana en nuestra región ha sido, si acaso, democrática por impotencia. Tuvo que sufrir la violación brutal de sus derechos a manos de las dictaduras de derecha para que el tema de los derechos humanos entrara siquiera débilmente en su ADN ideológico. Su apego a los valores asociados a las libertades individuales ha sido por tanto más negativo que positivo. Ellos se han esgrimido como las herramientas imprescindibles para llegar a sociedades en las que los derechos fundamentales no formarían parte prioritaria, sin embargo, de la agenda pública. Así, para estos sectores de la izquierda las libertades básicas no están en la base de la estructura de convivencia social en su modelo de modernidad, son más bien la herencia instrumental desechable una vez

que se instauren supuestas sociedades justas y revolucionarias. Para ellos, Cuba fue el futuro y continúa siéndolo. Y deberíamos entender que el asunto nada tiene que ver con el modelo económico cubano que todo el mundo sabe que es un desastre, sino con el modelo político y social que se supone es viable con ciertas correcciones de su populismo rígido.

La democracia es, frente a la izquierda revolucionaria y cristiana, más una imposición de la realidad que un proyecto político. Y esta izquierda ha hegemonizado por sobre la izquierda democrática, la que asocia libertades individuales y equidad social. Esta última es minoritaria y rara vez ha logrado el poder del Estado a excepción de Costa Rica. En todo caso ha vivido bajo un permanente complejo por no ser lo suficientemente revolucionaria —como si la revolución fuera la condición natural de la política latinoamericana— y para evitar su vinculación retórica con los Estados Unidos.

Si esta izquierda ha evolucionado dentro de determinados países, este concepto de la izquierda no ha sufrido una misma evolución a nivel hemisférico. El partido socialista chileno tuvo un itinerario revolucionario fuerte que lo vinculó al partido comunista cubano, itinerario que se modera a la fuerza después del paso del pinochetismo y le lleva, en el caso de Cuba, a esbozar una crítica interrumpida a la falta de libertades. Pero hay una rotación del mito cubano, que se fortalece en los países democráticamente débiles. Después de Chile, Brasil. A este le sigue Venezuela montada sobre una estela mítica en la que viven la izquierda social e intelectual de Argentina y Uruguay.

Lo interesante aquí es que las expresiones críticas al gobierno cubano desde la izquierda se producen en países de mayor solidez democrática o que se dirigen a un modelo de democracia fuerte. Allí donde la democracia es débil, como en los países del Alba o semi débil, como en Colombia o Guatemala, la crítica a la falta de libertades en Cuba es nula o escurridiza.

El tema parece más relacionado con la profundidad de la democracia en los distintos países que con la ideología de los distintos sectores políticos, pese a que esto es fundamental. El Brasil del poder, singularmente arrogante, es un ejemplo de cierta importancia. Ni Lula ni Rouseff tienen compromiso alguno con la democracia en Cuba, pero tampoco lo tenían los gobiernos de Sarney o Cardoso. Esto es precisamente así porque Brasil es todavía un país en transición que va saliendo de un modelo de democracia débil, pese a todos sus experimentos.

Pero la importancia de Brasil reside en su centralidad como nación y como modelo dual. Parece un proyecto de izquierda imitable y parece un modelo de desarrollo alternativo. Ambas cosas están siendo contestadas por los ciudadanos brasileños y reflejan, en lo que toca a Cuba, cómo la falta de compromiso de los gobiernos latinoamericanos con la democracia hacia mi país traduce las debilidades de los comportamientos democráticos con sus propias sociedades. Si el Brasil social sorprende al Brasil de Estado que dice gestionar una agenda de izquierdas es porque la izquierda brasileña en el poder reproduce la lógica imperial de las izquierdas revolucionarias, en un país con un pasado y una pretensión imperialistas difícilmente enmascarables detrás del progresismo: en este desarrollo el pueblo es como un cliente que va dejando atrás el hambre con la ayuda del Estado.

Para Brasil la América del Sur, que era el límite de su diplomacia política, se extiende ahora hasta al Caribe siguiendo dos lógicas en apariencia contradictorias: la de subpotencia económica y la geopolítica. Ninguna de las dos contempla los valores de la democracia más que como soluciones verbales dentro de la retórica modernamente correcta. Y Brasil marca la pauta latinoamericana.

¿Hacia dónde dirigimos los demócratas cubanos dentro de este escenario? No parece que podemos trabajar con gobiernos supuestamente democráticos. Mi tesis es que los gobiernos en América Latina no han captado los conceptos de democracia fuerte que miran a los gobernados como ciudadanos originarios de la legitimidad política. Mientras las sociedades se abren y la ciudadanía crece en sus formas múltiples, los gobiernos latinoamericanos, con solo dos o tres excepciones, se cierran como grupos corporativos tras el telón tradicional del populismo. Su problema con la prensa es una señal insustituible para advertir esta incapacidad de adoptar y estimular esos conceptos fuertes de democracia. El progresismo ideológico de algunos de ellos aparece como una movida de ciertas elites para adelantarse desde el Estado, y cooptar, a la auto emancipación ciudadana que sobre todo potencian las redes y la mayor movilidad sociales. Ese progresismo no es sino un nuevo conservadurismo social con serias dificultades para convivir plenamente con las libertades. Ningún demócrata culturalmente serio se ofende, por ejemplo, con la real o supuesta difamación de la prensa.

Mi opinión final es entonces la siguiente: los demócratas cubanos debemos conectarnos con la rica pluralidad de la sociedad civil en América Latina que vigoriza los derechos y las libertades. Cierta visión estatista nos hace ver que el punto final de

nuestro curso y recurso políticos termina en un buen contacto con los representantes del Estado. Eso puede ser el caso con las democracias que privilegian a los ciudadanos, pero no en las democracias que solo tienen por sujeto al pueblo. En estas últimas, los ejemplos democráticos a seguir no se encuentran en el poder; están en la sociedad. ¿Es por ejemplo Lula en verdad un demócrata?

Cuba: la derrota estratégica

I

Cuba está en época de balances. Los balances sobrevienen al final de todo. Y aquí todo se acabó. Se podría pensar que no. Ahí están los mismos que hicieron aquello, y todo parece indicar que ahí seguirán hasta el último de sus días biológicos. Una hipótesis involuntaria. Mi balance, no obstante, es que Cuba ha sido derrotada estratégicamente. Aunque no lo parezca.

Esa es la otra hipótesis aproximativa que es ya una tesis demostrable. El proceso kafkiano que describe Cuba no tiene la más mínima posibilidad de algún otro desarrollo a partir de sus propias bases y de sus perspectivas iniciales. De eso ni hablar y ni siquiera silbar. Precisamente la destrucción de sus fundamentos y la liquidación de sus expectativas son los índices del fin de sus tiempos. Solo que no se debe confundir el fin de un sueño con el fin de unas biografías. Hay vidas que se prolongan más allá de sus historias vitales.

La derrota estratégica de Cuba es, en consecuencia, doble: fin de aquello por lo que otros murieron, —y de lo que estos vivieron y continúan viviendo—, y fin de la ilusión estratégica. A la muerte de esta última ilusión es a la que me quiero referir ahora; asumiendo, como asumo, que el análisis de lo que llaman Revolución Cubana está, a estas alturas, por debajo de toda crítica intelectual.

Grosso modo, la ilusión estratégica de Cuba puede describirse, por un lado, como la recuperación del ideario nacionalista, su conversión en política de Estado y su concreción en un modelo de nación y sociedad independientes, con todos sus derivados potenciales: en el modelo económico, en el proyecto cultural, en la realidad psicosocial y en el sentido de país. Por otro lado, esa ilusión fue vista, sentida y vivida como la salida de esa nación independiente a la escena mundial para convertirse en un competidor modélico, sólido y solvente frente a potencias globales. Es esta doble ilusión estratégica la que se ha hecho añicos.

Vayamos primero de fuera hacia dentro. Como sabemos, la competencia de Cuba con potencias globales tuvo un escenario mínimo en el mundo árabe —del que tuvo que

salir con urgencia, porque el calibre allí de potencias como Israel, los Estados Unidos y los nacionalismos árabes obligaban a jugar en serio—, y un escenario máximo en el continente africano, lugar donde la competencia fue, digamos que difusa.

La idea puede lucir extravagante pero en África Cuba no tenía una lid fundamental con los Estados Unidos, sino con la ex Unión Soviética. Para la época, el África de nuestras influencias estaba rematando los proyectos colonialistas de Portugal, más lejanamente de Italia en el caso de Etiopía y más tempranamente de Alemania en el caso del Congo Kinshasa. De lo que se trataba entonces era de definir una propia esfera de influencia y acción de cara a un proyecto global de socialismo tercermundista que tenía de enemigos por igual a China, a los Estados Unidos y a la ex Unión Soviética.

Esta última se embarcaría más tarde en el proyecto geoestratégico cubano por sus propios intereses, como actor principal en la Guerra Fría. Hasta ahí. Es por esa razón que la salida cubana de África no se produce después sino antes del fin de tal Guerra, cuando los nacionalismos africanos comienzan a recuperar su base histórica y a alejarse de su máscara ideológica. Porque no hubo nada más distante de la realidad que el asunto, cruento por demás, del socialismo africano.

Cuba es derrotada en África por el nacionalismo. Hubo un momento en el que, por ejemplo, las tropas cubanas se encontraron en los dos bandos de un conflicto nacionalista encendido entre Etiopía y Somalia. Si este entuerto daba la señal de lo que es la incompetencia estratégica, podríamos ir atrás, al Congo Kinshasa, para tener una idea del error conceptual de partida: África, si acaso, tenía y podía solo completar su nacionalismo frente a las ex metrópolis y frente a su propia realidad étnica. No podía ser sumada a la tropa ideológica del socialismo ni al combate antiimperialista por las fronteras físicas y políticas del mundo. De hecho, si algún continente parece mostrar la persistencia de las viejas influencias metropolitanas es África: Gran Bretaña y sobre todo Francia tienen algo todavía que decir por aquellos lares. De modo que nada teníamos que hacer por allí sin una previa legión de antropólogos.

Angola es el caso de estudio más ejemplar. Duro como es, en tanto toca la fibra de muchos de nuestros afectos, el caso de ese país muestra que el nacionalismo se superpuso a la prematura definición ideológica empujada por Cuba. Jonas Savimbi, el eterno guerrero contra la influencia cubana, no está compartiendo ahora el poder

en Luanda por empecinado, pero el triunfo de su apuesta es el recordatorio de que nuestros hijos, amigos, padres y hermanos murieron en vano.

El fracaso estratégico del castrismo en ese rico y vasto territorio se refleja en tres datos que nunca deberíamos olvidar: primero, la mujer más rica de Angola es hija directa de la elite revolucionaria, concretamente de Eduardo dos Santos, el actual presidente y heredero de Agostinho Neto, padre fundador y constructor del sueño cubano-angolano; segundo, la pacificación de Angola no pudo ser aprovechada por el socialismo y el nuevo orden mundial tercermundista, sino por la Standard Oil, la Texaco y Wall Street, lo que ha hecho de Luanda la ciudad más cara del mundo, y tercero, el gobierno revolucionario de esa bella capital le pide a los cubanos que quieran viajar allí por cuenta propia la abultada billetera, para nosotros desde luego, y garantizada en un Banco, de 6500 dólares. Ello invariablemente. Sin que medie consideración alguna por la sangre cubana derramada, en lo que constituye una humillación nacional que no tiene precedentes en su tipo. Nuestra incursión africana demuestra así que de nada vale una estrategia militar más o menos valuable sin un regío sentido estratégico que en términos políticos visualice los escenarios reales y potenciales que se configuran en un determinado contexto. Hay que saber leer el mundo antes de salir a combatir en y por él.

Ese sentido estratégico en lo político nunca ha acompañado a la elite cubana en su política exterior. Si el fracaso africano se puede cubrir con la heroicidad épica de la guerra, el fracaso estratégico latinoamericano es rotundo. Sin enmascaramiento posible. Neutralizada la vía armada en todas sus variantes, la hegemonía cubana a través de la política, las urnas y la cultura no llega a modelar y a estabilizar el modelo que se ha querido imponer en el hemisferio occidental. La persistente injerencia de la isla en él ha sido perturbadora y ha influido en su élite pero no ha logrado generar un nuevo modelo de convivencia continental que garantice la legitimación estable y permanente del modelo matriz que sale de Cuba.

A la larga, el propósito de todo diseño geoestratégico, que es el de promover y proteger el modelo original a través de su expansión —lo que podríamos llamar una defensa política en la frontera exterior— no se cumple a lo largo de más de 50 años, independientemente de la diversidad de tácticas aplicadas. De fracaso en fracaso, (recordemos los ejemplos de Chile, Nicaragua, El Salvador y ahora Venezuela, este último un desastre estratégico impresionante) la estrategia expansiva hacia el exterior solo ha logrado alinear al resto del mundo en una política meramente defensiva por el conflicto cultural con los Estados

Unidos. Lo que no significa la victoria estratégica de una visión política, sino el mero triunfo del derecho internacional. Y este éxito a través del derecho internacional, no de una visión política de Estado, le abre paso, paradójicamente, a la victoria estratégica de los Estados Unidos frente al gobierno cubano. Ahora hacia dentro. Solo basta un ligero cambio en las políticas de Estados Unidos hacia Cuba para que se revele en toda su nitidez, a veces con rasgos visiblemente grotescos, la derrota estratégica del modelo cubano, para los cubanos, frente al abrazo eterno del Tío Sam.

II

Los Estados Unidos han derrotado estratégicamente al gobierno cubano en el lugar menos esperado: dentro de Cuba. La teoría del socialismo en un solo país, que empezó con Lenin, fue reforzada de algún modo por Stalin, y a la que se oponía Trotsky, con mucho criterio histórico e intelectual, implicó desde el principio el reconocimiento político de la imposibilidad del socialismo en cualquier país. Aunque algo había que hacer con el poder conquistado y saboreado.

Pero Marx tenía razón: el socialismo triunfaba sobre una base mundial o no era. Basta conocer los orígenes históricos y estructurales del socialismo para darse cuenta que los socialismos nacionales son una simple estafa política sin un serio sedimento intelectual. Sin ser teóricos, Ernesto Guevara y Fidel Castro intuyeron este fundamento. Su exportación del producto revolucionario podía ser y se verificó como una mera ambición de imperialismo desclasado, que respondía, sin embargo, a una idea vigorosa y tensa: el socialismo es la ruptura de las fronteras.

Por lo que el triunfo pleno del derecho internacional impuesto después de la Segunda Guerra Mundial, una vez concluida la Guerra Fría, significó para el gobierno cubano la imposibilidad de defender su modelo al interior del país frente a su enemigo histórico. Si exportar revoluciones constituye un pecado, defenderla al interior se convierte en una odisea. La razón compleja es que, como mero nacionalismo, la Revolución Cubana solo tenía por misión racional cerrar el ciclo político de la independencia y dignidad nacionales que se fundaba en un proyecto económico e institucional bastante exitoso: el peso cubano equiparado al dólar, como realidad económica, y la Constitución de 1940, como hecho institucional, constituían dos datos promisorios del país que podíamos ser.

Pero la Revolución cubana se fundamentó en un arcaísmo político: identificar modelo, nación y liderazgo. Esa visión primaria de la convivencia posible derivó en un proyecto inevitable: la construcción deliberada del subdesarrollo como condición necesaria de la independencia nacional. Y esa ha sido la peor apuesta estratégica desde que Cuba fue imaginada como Cuba.

Destruído su modelo, Cuba está arrinconada como nación. Y frente a los Estados Unidos, que son una nación que se piensa a sí misma un siglo por delante. No voy a relacionar datos sino hechos que conforman una tendencia histórica que al menos a mi me preocupa. La derrota del nacionalismo social y cultural define el proceso. El modelo de éxito y bienestar, y no solo para la generación de nuestros hijos, radica en los Estados Unidos. Muchos de nuestros padres y abuelos viajan a los Estados Unidos para insertarse en la generosa estructura de seguridad social que se ofrece en aquel país para los ancianos. Un hecho humillante, que conviene no analizar desde el punto de vista moral. Como modelo cultural ni hablar. Los paradigmas siempre estuvieron allí. Ni el realismo socialista ni la popularidad de la orquesta Van Van lograron destruir la mentalidad modernista que tienen a los Estados Unidos como santo y seña. Hoy el fenómeno está cristalizado frente a los gritos patéticos de impotencia de la comisaría ministerial de cultura, totalmente abandonada por la implosión del pensamiento. Nunca como hoy se ha extrañado tanto a los pensadores de la nación.

Y los Estados Unidos han hecho un diseño técnicamente impecable: debilitar la virulencia política del nacionalismo anti norteamericano del gobierno a través del otorgamiento de visas de 5 y 10 años a los viejos y futuros combatientes de la revolución eterna. El problema de esto, para nosotros se entiende, o quizá para algunos de nosotros, se diría mejor, está en que el nacionalismo se debilita en una de sus posibilidades actuales y modernas: la ciudadanía como base de los derechos dentro de un país y de un modelo político. Destroza nuestro proyecto de futuro el hecho de que un cubano con ciudadanía española —que actúa como ciudadanía adelantada y subsidiaria de la norteamericana— tenga más derechos como español que como cubano. Aquí no se trata solo del despoblamiento por emigración, sino del adiós a Cuba como proyecto auto centrado. Esa experiencia común vivida a lo largo de una continuidad intergeneracional como base espiritual de una nación se fue a bolinas. En las agencias de viaje al extranjero hay más filas que en las bodegas de la isla.

Este plato ingesto no se confecciona siquiera con alimentos propios. La economía cubana, se sabe hasta la saciedad, no es economía rigurosamente hablando. Lo único que nos queda como modelo es la extracción de recursos ajenos, en forma de productos, dinero, inversiones, remesas, tecnología y *knowhow* para ver si se puede prolongar la ilusión o construir una nueva. En este sentido, el duro concepto de soberanía asumido aquí nos abandona sin misericordia.

Los dos últimos fracasos: la Zona de Desarrollo del Mariel y la Ley de Inversiones Extranjeras han sido pensadas tardíamente como desfallecimiento ante la economía norteamericana. Estas dos herramientas supuestamente ejemplares, y aplaudidas como despegue potencial, colocan todas nuestras redes económicas posibles en el circuito comercial, tecnológico y financiero de los Estados Unidos, después del debilitamiento expreso del incipiente tejido económico nacional, que se viene creando a partir de cientos de miles de actores económicos individuales dentro de la isla. De ahí que las protestas imploratorias por la eliminación del embargo estadounidense constituyan una burla impune si se analiza que el gobierno cubano bloquea la importación libre de mercancías desde los mismos Estados Unidos que puede hacer el pequeño sector privado de Cuba. En todo caso, estamos atados a esa nación tanto los de arriba como los de abajo. Los primeros a través del capitalismo de Estado, y sus necesidades de inserción global, y los segundos a través de la economía colaborativa, y nuestras necesidades de supervivencia.

Cuba está pues derrotada frente al vecino. Es de tal magnitud el asunto que casi ya no importa el análisis de la mediocridad que ha supuesto el castrismo en nuestro tortuoso imaginario histórico. Cuando uno se confronta con el adversario, trata de encontrar primero el núcleo básico de su pensamiento, si es filosófico mejor, para contrastarlo desde dos ángulos: desde las ideas mismas y desde las realidades. El castrismo no nos da esa oportunidad, excepto en los exabruptos de un par de poetas caídos y algún sociólogo escolástico.

Y ante la derrota construida por los otros, los del poder, solo cabe la imaginación creativa desde una certeza: si la revolución cubana es ese mito de Sísifo que fue perdiendo con el paso del tiempo las energías para escalar la montaña, la Cuba del futuro necesita pensarse y construirse simultáneamente centrándose en sus propios desafíos, bien pegada a la tierra y sin competencias geoestratégicas con un vecino, con el que solo debe interesarnos vivir en paz y mutuo respeto.

Competir con nosotros mismos es la tarea histórica que nos falta.

El debate constitucional en Cuba: dos alternativas

El pasado 9 de junio de 2014, el semanario *Trabajadores* reseñaba en uno de sus artículos, titulado “¿Una nueva Constitución?”, un texto aparecido en el blog *La Joven Cuba* con la entrada: “Cuba ¿tiempo para una nueva Constitución?” Un evento en los medios oficiales que merece acercamiento.

Trabajadores aprovechaba también la oportunidad para destacar, a su vez, un segmento de los debates que existen en la web sobre temas constitucionales, inconexos por cierto, donde destaca las opiniones de especialistas sobre la adecuación o no de la actual Constitución cubana a los tiempos que corren, y la consiguiente necesidad de que sea cambiada o reformada.

Es esta una noticia excelente que saludamos desde la iniciativa ciudadana *Consenso Constitucional*. Que una publicación vinculada al Estado comunique a todos los cubanos, dentro y fuera de la isla, de la existencia de una corriente académica e intelectual —asertiva o ligada con el poder o la ideología oficiales— que ve como urgente una profunda controversia en torno a la Constitución, reconduce toda la discusión de las reformas en Cuba al plano fundamental: el de las reglas del juego que, como las leyes del tránsito, deben regular civilizadamente la convivencia social y el tipo de relación entre los ciudadanos y el Estado. Es este un debate del que debió informarse, por ejemplo, previo a la discusión y reforma de la Ley de Inversiones Extranjeras recientemente aprobada. No precisamente por el pueblo.

No obstante, se trata de un hecho noticioso del poder, inédito de acuerdo a mis informaciones, que muestra al público los nombres de una conciencia intelectual consentida, a la espera de que sus ideas se conviertan además en iniciativa política. A decir verdad, en el 2009 la revista *Espacio Laical* propició un intercambio acerca del asunto, del mismo modo que lo hizo la revista *Temas* en el año 2012. Más atrás en el tiempo, un intelectual cubano-americano de cátedra en la universidad de Harvard, Estados Unidos, había hecho una propuesta notable de reforma constitucional, que de seguro debatió al menos con sus aventajados alumnos. Sin desgranar, por otro lado, el tiempo y los esfuerzos que organizaciones de cubanos fuera del país vienen

dedicando al tema de la Constitución en Cuba. Lo nuevo aquí es que se saca todo esto de la discusión de cámara para arrimarlo al cubano de a pie. Es como un anuncio de que va a sonar un disparo de salida, reconociendo que ha empezado la carrera en pos de la Carta Magna. ¿Por qué ahora y no antes?

La pregunta que sobreviene a continuación es si y cuándo el Estado —el actor que esta conciencia intelectual y académica considera como el más legítimo— va a disparar en la línea de salida. Es decir, cuándo del debate profesoral se va a pasar a la propuesta concreta.

Parece que hay cierto apuro en el gobierno cuando un semanario como *Trabajadores*, que no se le ha ocurrido exigir la publicación del Código del Trabajo recién discutido y aprobado, adelanta el tema del cambio constitucional. Lo que invita a la cautela.

Hay que estar bien alertas, aunque la mía es optimista, cuando de pronto el gobierno pasa del “sin prisa pero sin pausa”, que a la manera de un mantra pronuncia una y otra vez el presidente designado Raúl Castro, a la prisa habitual de los Estados totalitarios, que de súbito pretenden construir el mejor de los mundos imposibles.

Del silencio oficial sobre un tema impostergable, emerge ahora una corriente de cambio constitucional que no guarda relación alguna con el modo en el que viene operando el gobierno en materia jurídica.

En vez de ir del derecho a los cambios en los hechos, las autoridades cambian la realidad y después analizan cómo modifican la ley; en vez de un análisis general del texto constitucional para determinar su correspondencia con las mutaciones de la realidad, tanto del país como del mundo, se hacen reformas parciales en ámbitos jurídicos específicos sin analizar su relación con el resto de los ámbitos y su necesidad de adaptación —como si un cambio en un área concreta no afectara al resto del atlas legal; en vez de contrastar los cambios en la ley, y cómo podrían vulnerar o respetar la Constitución, se manda a paseo esta última con el propósito de regular las necesidades prácticas del gobierno y su burocracia, y en vez de dar participación a los ciudadanos en la fase anterior a la creación o modificación de la ley, solo se les informa de la ley creada o modificada, o de la voluntad del Estado de inventarla o cambiarla. En ninguna de estas variantes, el soberano, el pueblo, de donde según el Artículo 3 de la Constitución vigente, —en su parte descifrable—, dimana todo el

poder del Estado, puede ejercer la soberanía. Es la maldición latinoamericana de la ley acatada pero incumplida.

La lógica de este procedimiento es la siguiente: los cambios legales solo se producirán en las áreas de interés del gobierno y de un modo que faciliten y garanticen la gestión del poder en los nuevos tiempos modernos. No es casual que, con toda lentitud, se hayan hecho modificaciones al Código Penal, a la Ley de Inversiones Extranjeras, a la Ley Tributaria y al Código de Trabajo. Áreas en las que el gobierno busca protegerse de la ciudadanía. A favor de esta, los cambios migratorios —la supresión del permiso de salida que obstruía el flujo torrencial de dinero contante y sonante producido en La Florida— y la autorización de la compra venta de autos e inmuebles, —el reconocimiento legal de un hecho impuesto por la fuerza y extensión de la corrupción social.

Y de repente el discurso oficial habla, *Trabajadores* lo es más que *Granma*, sobre la probabilidad de una nueva Constitución. ¿Estamos ante otra alternativa constitucional, ahora desde el gobierno? Imaginación posible, desde arriba comienza a mostrarse una ansiedad controlada en esta dirección. Y ya esto es distinto a lo que venía ocurriendo hasta ahora.

El asunto es de suma importancia y obliga a hacer distinciones de contextos. Porque aunque lo parezca, no es lo mismo reforma o cambio constitucional que reforma de la Constitución. La Constitución de 1976 ha sido reformada dos veces, en 1992 y en 2002, sin que ello haya significado reforma constitucional. Ni en su naturaleza, ni en su forma, ni por sus procedimientos. Una reforma constitucional exige un cambio precisamente en la naturaleza, en las formas y en los procedimientos. De modo que en lo esencial, la Constitución soviético-cubana de 1976 sigue intacta.

Su adecuación, manteniendo los fundamentos originales, es lo que ha venido haciendo el gobierno a través de la inmensidad de decretos-leyes sin codificar, y de las distintas comisiones de estudio o de modificación jurídica. Todo un ajeteo legal que ha alimentado la ilusión de que en Cuba hay un contexto de cambio constitucional donde únicamente ha venido ocurriendo un revestimiento jurídico de los intereses del poder. Solo estamos dentro de un contexto de cambio constitucional cuando se produce un debate abierto al público sobre los fundamentos del Estado. Ello no significa que el debate por sí mismo los cambie, solo quiere decir que en el debate se cuestiona todo: desde la naturaleza del Estado, hasta sus límites, pasando por la relación entre este y los ciudadanos.

El debate intelectual en torno a la ley por parte de lo que se viene conociendo como *oposición leal*, a la que el historiador cubano Haroldo Dilla llama acertadamente *Acompañamiento Crítico Consentido*, no debe confundirse con una alternativa constitucional. Ella solo parece abrirse como posibilidad una vez que el discurso oficial permite que este debate se le ofrezca al público. Y eso es lo interesante: que el gobierno haya dado permiso a la crítica consentida para que filtre sus preocupaciones e ideas a los ciudadanos. Pero el hecho de que el intercambio virtual presentado por *Trabajadores* carezca de localización física en un espacio determinado y de localización virtual en una web específica es muestra de que cierta conciencia intelectual se mantiene dispersa —en una discusión que de los asuntos legales puede pasar a la controversia agrícola—, aguardando porque el gobierno preste oídos a una exigencia y la convierta en acción política. Y el gobierno parece que comienza a escuchar la calle y a dar curso público a las ideas de cambio constitucional de sus intelectuales, reconociendo de paso que nada es irreversible. Un gesto importante de legitimación, no imprescindible para nosotros, a las iniciativas que se mueven por este camino.

Y bienvenido... A las preguntas. Porque, ¿de qué irá la cosa? ¿Qué entiende la elite por cambio constitucional? ¿Habrà un regreso a la legitimidad ciudadana que no se invoca en Cuba desde 1939? ¿Volveremos al Estado de derecho, el que protege las libertades fundamentales de las personas, gocen o no de sus derechos civiles y políticos? ¿Se colocarán el Estado y el gobierno de una buena vez por debajo de la ley, de modo que cualquier ciudadano pueda invocarla frente a aquellos? ¿Regresaremos al rico espíritu constitucionalista nuestro, que defendía la civilidad aún en medio de la guerra y pugnaba por enviar a los militares a sus cuarteles? ¿Nos desprenderemos definitivamente del espíritu soviético, que la misma Rusia dejó atrás —claro que para retornar a los zares— que niega de cuajo la diversidad cultural y la pluralidad política consustanciales a nuestra nacionalidad? ¿Dónde quedará el concepto de minorías sin el cual no se logra entender la cultura y dinámica de la sociedad cubana? ¿Se podrá por fin superar la falsa división entre revolucionarios y contrarrevolucionarios, en la que los primeros parecen gozar de todos los derechos y los segundos merecen todos los castigos, y al margen de la ley? ¿Se defenderán los derechos subjetivos, de modo que un ciudadano pueda iniciar un proceso judicial contra quienes le llamen, y por este orden, mercenario, contrarrevolucionario, gusano y, discúlpenme lo soez, maricón y negro de mierda? ¿Volveremos todos a ser inocentes hasta que se demuestre lo contrario, acabando con una mentalidad y cultura jurídicas que nos considera a todos culpables por definición?

La cuestión más importante, entre otras tantas preguntas que podrían formular los abogados constitucionalistas a su modo y los ciudadanos al suyo, es la de la legitimidad, es decir, *quién* tiene el primer, último y más importante derecho para formular, definir y decidir los *qué* en el Estado y en la sociedad.

De la respuesta que se le dé a esta cuestión se perfilan dos alternativas que, como dos candidatos en unas elecciones, comienzan a competir por el favor del público —lo fundamental—, y por el favor de los tiempos —lo forzoso.

Es saludable que la respuesta del gobierno se mueva en sintonía con la parte descifrable del Artículo 3 de la Constitución vigente antes mencionado. Si así fuere, es recomendable que su reacción frente a iniciativas ciudadanas como *Consenso Constitucional*, entre otras, se mantenga en el nivel que parece desprenderse del periódico *Trabajadores*: el nivel político, no policial. A fin de cuentas, no tendría mucho sentido iniciar una reforma constitucional al mismo tiempo que se ataca y reprime a los ciudadanos en los mismos derechos que dicha reforma debería proteger.

En tal sentido, las autoridades podrían empezar a escuchar seriamente a los cineastas que promueven una Ley de Cine, a los periodistas que buscan una Ley de Prensa, a la comunidad LGBTI que empuja una Ley por la igualdad del matrimonio, a los religiosos de todas las religiones que pugnan por una Ley de Culto y a las miles de organizaciones que demandan una reforma de la Ley de Asociaciones. Desde ellos mismos.

Pero sin pedir permiso, *Consenso Constitucional* dio su respuesta a la cuestión de la legitimidad. Los ciudadanos desde sí mismos, y desde abajo, pueden y deben formular y definir el espíritu de las leyes que rigen para todos. No el Estado. El origen del constitucionalismo y de las Constituciones está en el derecho a impedir, como habría dicho un buen pensador, que el gobierno haga ciertas cosas. Y los límites al Estado y al gobierno solo pueden provenir de fuentes distintas al gobierno y al Estado mismos. ¿Cuál es una, la principal, de esas fuentes? La ciudadanía. De nuevo.

Esa es nuestra alternativa. Proporcionar unas herramientas, horizontales, sin jerarquías, ni jefes o caudillos, sin notables ni sabios arrogantes, a través de las cuales los ciudadanos, dentro y fuera de Cuba, —los cubanos de afuera importan para algo más que enviar o traer dinero— puedan definir cómo quieren que las leyes expresen sus derechos, sus inquietudes y el modo en que el Estado y el gobierno debe tratarlos.

Las Mesas de Iniciativa Constitucional a lo largo del país están funcionando en esta dirección, recogiendo además la demanda, mediante firmas, de que las nuevas leyes que necesitamos exigen nuevos representantes directamente elegidos por los ciudadanos. Y eso se llama Asamblea Constituyente Ahora. Véanos en www.consensoconstitucional.com y tendrá una mejor idea de nuestra esencia y de nuestros propósitos.

¿Hay otra alternativa? Es probable una desde el Estado, desde lo alto. Y entonces, ¿pretenderá este ocupar el lugar que por esencia y naturaleza no puede asumir: el de los ciudadanos? ¿Intentará conducir el debate a través de las mismas organizaciones, los CDR por ejemplo, que los ciudadanos pagan exactamente para que los vigilen mientras ejercen sus derechos, como siempre nos recuerda el líder Leonardo Calvo Cárdenas? ¿Aprovechará la incultura jurídica de la ciudadanía para ofrecer una reforma precocida, con la excusa técnica de que el pueblo nada ha conocido, nada ha visto y nada ha escuchado sobre el complejo lenguaje de los juristas?

A juzgar por la ansiedad de Estado habrá dos alternativas en el escenario del cambio constitucional en Cuba. Una que reinventa la ciudadanía, desde los ciudadanos, en el proceso mismo de dotarnos de nuevas leyes —democráticas—, buscando una Constitución que, como un sistema inmunológico fuerte, nos defienda contra todos los vendedores de milagros, los mesías, los autócratas, los caudillos, los aspirantes a dictador presentes y futuros que atacarán, como individuos o como grupos, a la sociedad y sus derechos; y otra alternativa, desde el poder, que intenta retocar, haciendo más aceptable para nosotros mismos y para el mundo, nuestra condición actual de súbditos. Unos súbditos con menos pesadillas sobre sus derechos, dentro de una Constitución que hablará en nuestro nombre para defender siempre y en última instancia al Estado.

El debate parece abierto y hay una elección que hacer.

Pero la mejor crónica a escribir del proceso sería aquella en la que el gobierno cubano ha aceptado el desafío de la competencia de ciudadanos autónomos, cuyo resultado solo podría desembocar en que estos se identifiquen con su propia obra. Lo que nunca ha ocurrido en la historia constitucional de Cuba.

y fuera de Cuba. Es miembro también del Comité Ciudadanos por la Integración Racial y ha liderado el proyecto Violencia Cero.

Es fundador, junto a otros cubanos, nicaragüenses, costarricenses, bolivianos, ecuatorianos y venezolanos, entre ellos el líder de Voluntad Popular Leopoldo López, actualmente en prisión, de la plataforma regional Solidaridad Democrática Latinoamericana que, conectada a otros esfuerzos de la región busca, desde la ciudadanía, construir una América de los Ciudadanos, como escenario permanente para la defensa y promoción de los derechos humanos y las libertades fundamentales en nuestro hemisferio.

Ha sufrido numerosos arrestos y también actos de repudio a lo largo de su vida política y como defensor de derechos humanos. A fines de enero de 2014 estuvo detenido por el intento de organizar en La Habana el II Foro Alternativo a la Cumbre de Estados Latinoamericanos y del Caribe (CELAC) y fue liberado más tarde con una medida cautelar que le impide salir del país, bajo un proceso de instrucción penal en la causa número 5 del 2014, por el supuesto delito de Difusión de Noticias Falsas contra la Paz Internacional. Ha escrito numerosos ensayos y publicado en varias revistas cubanas y extranjeras, además de participar en eventos nacionales e internacionales y es miembro de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA por sus siglas en inglés) con sede en la Universidad de Pittsburg, Estados Unidos.

Twitter: @cubaprogresista



El Centro para la Apertura y el Desarrollo de América Latina (CADAL) es una fundación privada, sin fines de lucro y apartidaria constituida el 26 de febrero de 2003 con el objetivo de promover los valores democráticos; observar el desempeño político, económico e institucional; y formular propuestas de políticas públicas que contribuyan al buen gobierno y el bienestar de las personas. Puente Democrático es un programa de CADAL dedicado a la promoción internacional de las libertades civiles y políticas

Reconquista 1056 piso 11
Buenos Aires (1003) - República Argentina
Teléfonos (54-11) 4313-6599 / 4312-7743
E-mail: correo@puentedemocratico.org
Sitios web: www.cadal.org
www.puentedemocratico.org
Twitter: @cadal @puentedemo
Facebook: www.facebook.com/cadal.org y
www.facebook.com/PuenteDemocratico

Fue desde fines del 2000, exiliado en República Dominicana, cuando comencé a leer a Cuesta Morúa, entonces empeñado en la fundación de la convergencia socialdemócrata Arco Progresista y en el funcionamiento de la Mesa de Reflexión de la Oposición Moderada, el más ambicioso proyecto concertado de la oposición, finalmente disuelto en 2003.

Porque lo he leído, porque he seguido su trayectoria política, y porque de alguna manera estoy al tanto de cómo funciona el sistema político cubano, entiendo lo que otros consideran un sinsentido: su sometimiento a una medida cautelar al calor del artículo 115 del Código Penal acusado de atentar contra la paz internacional. Por ella Cuesta Morúa no pudo abandonar el territorio nacional por espacio de 10 meses y 15 días, y tuvo que acudir durante todo ese tiempo a una estación de policía a firmar un documento que así lo probaba. También entiendo que, contra la propia ley, la medida cautelar se excedió del plazo de los seis meses, sin que se iniciara una causa judicial, para que al final se sobreseyera el proceso, en un sistema, el cubano, que no solo funciona sobre la base de leyes draconianas, sino sobre sus violaciones arbitrarias cuando conviene al poder.

Por supuesto que Manuel Cuesta Morúa no atentó contra paz internacional alguna. Es un partidario de la concertación pacífica y tiene la valiosa cualidad de diferenciar matices y tender manos. Pero justamente por eso Manuel Cuesta Morúa es absolutamente peligroso para el totalitarismo político cubano.

La singularidad de Manuel y del equipo con que se vincula, radica en que ha entendido que no se trata solamente de producir una apertura democrática o de dismantelar los candados sobre la economía, sino de plantear una alternativa holística que implica, por encima de todo, una nueva cultura de convivencia. Es justamente esto lo que el lector podrá encontrar en los 14 artículos, escritos y ensayos que componen este volumen y que el autor redactó entre 1997 y la actualidad.

Del prólogo de Haroldo Dilla Alfonso

ISBN 978-987-23446-6-5



9 789872 344665