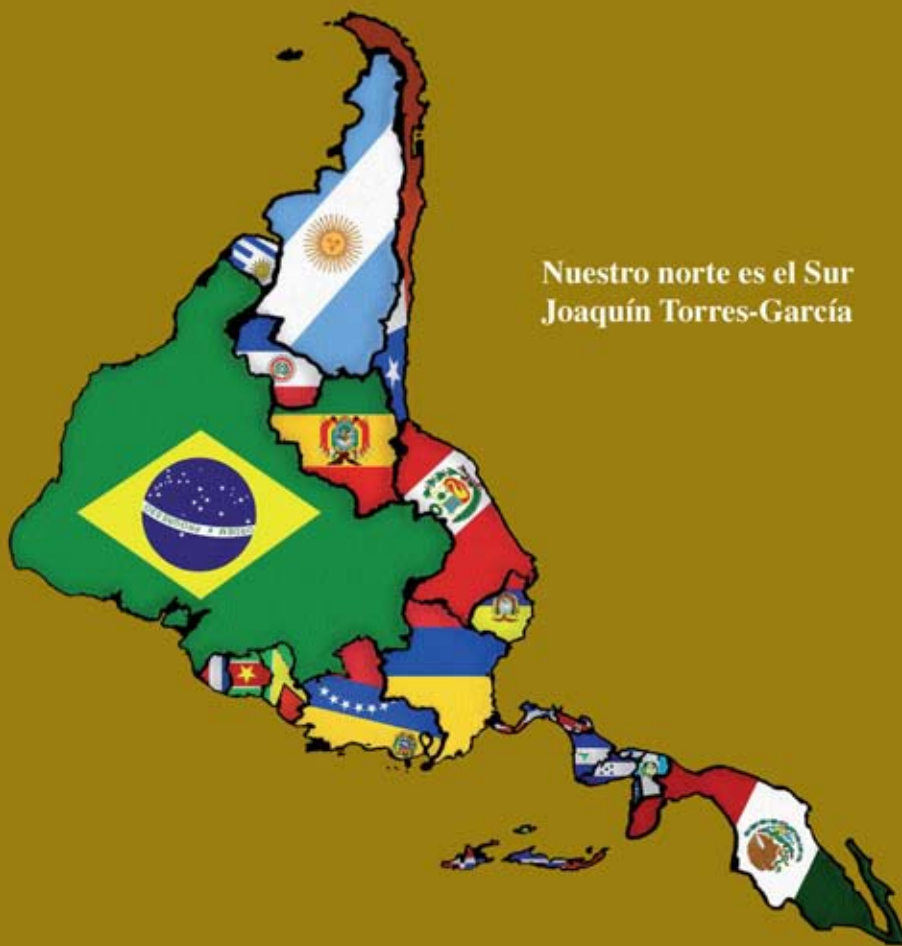


EL PENSAMIENTO CRÍTICO  
DE NUESTRA AMÉRICA  
Y LOS DESAFÍOS DEL SIGLO XXI  
TOMO III



Nuestro norte es el Sur  
Joaquín Torres-García

CAMILO VALQUI CACHI  
MIGUEL ROJAS GÓMEZ  
HOMERO BAZÁN ZURITA  
(COORDINADORES)



EL PENSAMIENTO CRÍTICO  
DE NUESTRA AMÉRICA  
Y LOS DESAFÍOS DEL SIGLO XXI

TOMO III



EL PENSAMIENTO CRÍTICO  
DE NUESTRA AMÉRICA  
Y LOS DESAFÍOS DEL SIGLO XXI

TOMO III

Camilo Valqui Cachi  
Miguel Rojas Gómez  
Homero Bazán Zurita  
(Coordinadores)



Primera edición: octubre de 2013

ISBN de la obra completa: 978-607-8289-46-2

ISBN del tomo III: 978-607-8289-49-3

- © Universidad Autónoma de Guerrero-México
- © Universidad Privada Antonio Guillermo Urrello-Perú
- © Ediciones y Gráficos Eón, S.A. de C.V.  
Av. México-Coyoacán núm. 421  
Col. Xoco, Deleg. Benito Juárez  
México, D.F., C.P. 03330  
Tels.: 56 04 12 04, 56 88 91 12  
<administracion@edicioneseon.com.mx>  
<www.edicioneseon.com.mx>

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México  
*Printed and made in Mexico*

**UNIVERSIDADES PARTICIPANTES**

Universidad Autónoma de Guerrero-México

Universidad Privada Antonio Guillermo Urrelo-Cajamarca, Perú

Universidad Central Marta Abreu de las Villas-Cuba

**UNIDADES ACADÉMICAS-UAG**

Filosofía y Letras

Derecho

Maestría en Derecho

**CUERPOS ACADÉMICOS-UAG**

Problemas Sociales y Humanos

Estudios Literarios y Filosóficos

**REDES ACADÉMICAS INTERNACIONALES**

Grupo de Investigadores del Departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias

Sociales de la Universidad Central Marta Abreu de las Villas, Cuba

Cátedra Internacional Carlos Marx, México-Perú-Cuba

La coedición internacional de los dos tomos de *El pensamiento crítico de nuestra América y los desafíos del siglo XXI*, que contienen las investigaciones críticas procedentes de universidades, posgrados, centros de investigación, organizaciones sociales, cátedras del pensamiento crítico, comunidades originarias, círculos, núcleos, destacamentos y universidades populares de nuestra América, ha sido posible gracias al apoyo financiero y al compromiso con la identidad y el pensamiento crítico de nuestra América, de la Universidad Central Marta Abreu de las Villas, Cuba, de la Universidad Privada Antonio Guillermo Urrelo (UPAGU), Perú, y de la Universidad Autónoma de Guerrero (UAGro), México. Nuestro especial agradecimiento al Dr. Manuel Becerra Vílchez, Presidente del Directorio de la UPAGU, y al Dr. Javier Saldaña Almazán, Rector de la UAGro.



## ÍNDICE

Presentación . . . . .	13
José Martí, el pensamiento crítico de nuestra América y los desafíos del siglo XXI (A modo de prólogo) . . . . .	17
<i>José Ramón Fabelo Corzo</i>	
Introducción. . . . .	27
<b>EL SUJETO Y LOS CAMBIOS SOCIALES EN AMÉRICA LATINA</b>	
Sujeto político y producción de sentido . . . . .	31
<i>Édgar Javier Garzón P.</i>	
Partidos políticos y juventudes en América Latina en el siglo XX. Análisis comparativos . . . . .	39
<i>Carlos Arturo Reina Rodríguez</i>	
Sujeto y subjetividad en la historia . . . . .	47
<i>Miriam Edith Gámez Brambila</i>	
Reflexiones en torno al proceso migratorio internacional como fenómeno político . . . . .	63
<i>Yaiset G. Arias Santos</i> <i>Daily Cordero Morales</i>	
La revolución latinoamericana como horizonte utópico. La revolución latinoamericana y la necesidad de defender los proyectos de lucha de los pueblos . . . . .	81
<i>Carlos Ernesto Romero Robledo</i>	

El sociólogo sujeto, el sujeto como productor y producente de su realidad . . . . .	93
<i>Jorge Daniel Cabrera Martínez</i>	
La esencia del ser humano y el carácter dialéctico de su praxis social para el análisis de la mujer como sujeto social . . . . .	103
<i>Luisa Carrión Cabrera</i>	
<i>Adonis Lucas Verdecia Ortiz</i>	
Hinkelammert: la rebelión del sujeto viviente ante la estrategia de la globalización . . . . .	111
<i>Alfonso Ibáñez</i>	

## CULTURA E IDENTIDAD EN AMÉRICA LATINA

Más allá de la nostalgia. Biografías culturales y construcción de sentido. . .	145
<i>Miriam Cárdenas Torres</i>	
Rede globo de Televisão e cultura: representação das favelas brasileiras a través do programa "Esquenta" . . . . .	161
<i>Ana Carolina Ferreira de Souza</i>	
Transculturación e identidad en el pensamiento de Fernando Ortiz, su pertinencia ante la visión hegemónica de poder . . . . .	169
<i>Iván Hilario Pérez García</i>	
<i>Andrés O. Lora Bombino</i>	
La Institución Hispanocubana de Cultura y su papel en la divulgación del pensamiento artístico moderno, en su primera etapa de funcionamiento (1926-1932) . . . . .	183
<i>Yoanna Rodríguez Milián</i>	
La identidad cultural latinoamericana. Una necesidad ante los procesos de la globalización neoliberal . . . . .	195
<i>Andrés Oscar Lora Bombino</i>	

Rutas del pensamiento de izquierda en Haití. El fundamento humanista del ser caribeño (1900-1950) . . . . .	203
<i>Esperanza Aguilera Horta</i>	

## PENSAMIENTO CUBANO

El Panhispanismo y el Panamericanismo en las primeras dos décadas de la República cubana . . . . .	215
<i>Iris Laureiro Ramírez</i>	
La concepción del hombre y la sociedad en las filosofías de Alberto Lamar Schweyer y Fernando Lles . . . . .	233
<i>Airenys Pérez Alonso</i>	
Aportes del pensamiento de Fernando Ortiz al estudio de la cultura cubana . . . . .	247
<i>Geidy Laportilla García</i>	
La teología cubana: el pensamiento de Sergio Arce Martínez. . . . .	257
<i>María del Carmen Domínguez Matos</i>	
Lo cubano en la revista de Humberto Piñera Llera . . . . .	261
<i>Jorge G. Arocha</i>	
El pensamiento filosófico de Medardo Vitier en defensa de la nación cubana . . . . .	271
<i>María Luz Mejías</i>	
El pensamiento martiano a través de sus biografías de cubanos . . . . .	279
<i>Osneidy León Bermúdez</i>	
Los conceptos de naturaleza y condición humanas en la teoría antropológica de Jorge Mañach . . . . .	299
<i>Miguel Rojas Gómez</i>	
<i>Orígenes: la nación y lo cubano</i> . . . . .	313
<i>Marilys Marrero-Fernández</i>	

## FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO CRÍTICO EN AMÉRICA LATINA

- Martí y Marx en la enseñanza de la filosofía en Cuba (1991-2011). . . . . 327  
*Leonardo Pérez Leyva*
- El pensamiento filosófico cubano en la revista *Orígenes*:  
¿excepcionalidad invisibilizada o tendencia ignorada? . . . . . 339  
*Maximiliano F. Trujillo Lemes*
- Nueva hegemonía y sociedades posneoliberales en América Latina . . . . . 345  
*Jaime Ornelas Delgado*

## PRESENTACIÓN

**D**urante los días 26 y 27 de junio de 2012 se desarrolló de manera exitosa en el Centro de Convenciones Simón Bolívar de la ciudad de Santa Clara, Cuba, el XIII Simposio Internacional sobre Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Este evento tiene una rica trayectoria de 26 años que lo han llevado a convertirse en un prestigioso foro de discusión y debate de las distintas expresiones del discurso crítico y praxis latinoamericanos, donde no sólo se reflexiona sobre las complejas cuestiones histórico-filosóficas, epistemológicas y metodológicas, sino también sobre las complejas problemáticas globales y concretas que tributan a campos diversos del quehacer intelectual que tienen como objeto de estudio la peculiaridad nuestroamericana o el sistema de relaciones de dicha peculiaridad con las propuestas discursivas críticas provenientes de otras latitudes. El haber logrado un poder de convocatoria diverso, inter y multidisciplinario en torno a los estudios del pensamiento latinoamericano ha sido una de las divisas fundamentales de los encuentros que cada dos años organiza la Cátedra Enrique José Varona, fundada por el Dr. Pablo Guadarrama González (Profesor de Mérito de nuestra universidad y representante destacado de los historiadores de ideas filosóficas en la región), junto con

otros colegas del Departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias Sociales.

Otra divisa no menos importante de estos simposios ha sido responder en cada momento a las complejas realidades y urgencias contextuales, esto es, sus distintas ediciones no han sido meras elucubraciones a “caballo de la fantasía”, sin conexión alguna con el tejido social que sirve de soporte histórico y epistemológico de la elaboración. Por el contrario, junto a las investigaciones que recrean el itinerario de las ideas filosóficas, su valor histórico, las premisas metodológicas para su estudio, así como aquellos resultados investigativos sobre la identidad cultural latinoamericana, han estado las primeras aproximaciones y, por qué no, las primeras sistematizaciones en torno a ejes temáticos coyunturales tales como: el suceso trágico para la izquierda revolucionaria a nivel mundial y regional que representó el derrumbe del modelo euro-soviético del “Socialismo Real”, las estrategias políticas y culturales desde la resistencia y el cambio frente a las avalanchas neoliberales de los noventa del pasado siglo, y la problemática teórico-política del sujeto de la transformación social en tiempos de bancarrota del proyecto ideológico neoliberal y sus políticas económicas en América Latina, por

sólo enunciar tres ejemplos de significación política que centraron en su tiempo histórico la atención de los simposios y siguen siendo, en buena parte, objeto de análisis de los encuentros recientes.

El compromiso orgánico de la comunidad intelectual crítica que participa en nuestros eventos con la emancipación nuestroamericana y las alternativas más diversas frente al capitalismo mundial neoliberal depredador y excluyente, representa una continuidad enriquecedora de la vocación humanista y desalienadora que ha tipificado las expresiones más auténticas de la tradición discursiva latinoamericana. La conciencia intelectual crítica con participación renovada, que cada dos años acude a nuestra convocatoria, ha asumido en tiempos difíciles y complejos una alta responsabilidad académica y ética. En medio de los cantos de sirena del "fin de la Historia", de la supuesta muerte definitiva del marxismo y de los metarrelatos emancipatorios, de la expansión de las modas postmodernas de la última década del siglo xx, los simposios de pensamiento filosófico latinoamericano de la Universidad Central Marta Abreu de Las Villas, en Santa Clara, se convirtieron en trincheras de ideas y resistencia frente al pensamiento único de los centros de poder de capitalismo-imperialismo contemporáneo.

No llegaron a estas tierras del Che Guevara, enclavadas en una Cuba revolucionaria impactada por un doble bloqueo, pues a la guerra económica del imperialismo norteamericano se le unían los golpes económicos e ideológicos que representaban la debacle del socialismo en la URSS y en Europa Oriental, los renegados y arrepentidos de su pasado marxista e izquierdista. Ellos se fueron a los eventos en Europa, Latinoamérica y Estados Unidos, financiados por las derechas neoliberales y las instituciones ideológicas del gran

capital. Bochornoso episodio de servilismo y apostasía. Hasta la universidad del Che, a sus simposios de pensamiento filosófico latinoamericano, llegaron entonces los que no estaban dispuestos a claudicar ante la apología ideológica del mercado, aquellos que en medio de dudas, contradicciones y confusiones mantenían viva la utopía, esto es, el ideal afectivo y racional de que otro mundo era posible, junto a la necesidad teórico-política de plantearse la actualización del marxismo y el socialismo en las nuevas circunstancias históricas. Nuestros simposios en tales condiciones asumieron el reto de recrear la utopía revolucionaria desde una perspectiva crítica, transformadora, inter, multi y transdisciplinaria, convirtiéndose de hecho en uno de los escasos escenarios académicos de contrahegemonía neoliberal de la región en la citada década del siglo pasado.

El XIII Simposio de Pensamiento Filosófico Latinoamericano de junio del 2012 incluyó en la agenda académica un variado espectro de temas dosificados en doce comisiones: Política y poder en América Latina, Resistencia y movimientos sociales en América Latina, Educación y cambios sociales en la región, Marxismo y socialismo en dicha región, Estética, arte e ideología en América Latina, Sociedad, humanismo y desarrollo sustentable en América Latina, Integración e inclusión en la región, Pensamiento e historicismo en Latinoamérica, El sujeto y los cambios sociales en dicha región, Cultura e identidad en América Latina, Pensamiento cubano y Filosofía y pensamiento crítico en Latinoamérica. Cada comisión devino laboratorio de reflexión y debate y, si se mira desde una perspectiva de conjunto, se advierte la significación epistemológica, política y emancipadora de un abundante material discursivo conformado por más de 90 ponencias, preñado de tesis novedosas, enfo-



ques distintos, posturas epistémicas variadas, de campos del saber diversos, de experiencias disímiles, pero con un denominador común: el nexo entre la teoría y la praxis a propósito de la emancipación y la transformación de la realidad nuestroamericana. Fue simposio de inmensa riqueza epistémica crítica, en esa ocasión se multiplicó la presencia extranjera y se contó con una contundente declaración final que patentizó la solidaridad y compromiso con el nuevo escenario de cambios que vive la región y, a su vez, no pasó por alto la condena más firme al golpe de Estado parlamentario perpetrado por la derecha paraguaya al presidente Fernando Lugo.

El compromiso del estimado Dr. Camilo Valqui Cachi, profesor e investigador de la Universidad Autónoma de Guerrero, México, y coordinador internacional de la Cátedra Carlos Marx de la misma institución, de realizar las gestiones pertinentes en Perú y México para editar en formato de libro las investigaciones presentadas en el XIII Simposio fue recibido con beneplácito por los participantes, su comisión organizadora y el consejo de dirección de la Facultad de Ciencias Sociales. Hoy asistimos con marcada satisfacción a la concreción de este proyecto editorial de tres

tomos, de los que hoy se presentan los dos primeros. Se trata de una apreciada colaboración que permitirá que tanto los ejemplares en soporte duro como las versiones digitales lleguen a instituciones educativas, culturales y académicas de distintos países, así como a la comunidad de investigadores del pensamiento latinoamericano.

El más fraterno agradecimiento a los directivos de la Universidad Privada Antonio Guillermo Urrelo del Perú y de la Universidad Autónoma de Guerrero, así como a los compañeros del Cuerpo Académico Problemas Sociales y Humanos y a la Cátedra Internacional Carlos Marx de la Universidad Autónoma de Guerrero; de igual manera a todos los colegas que hicieron posible la presente coedición, y en especial al Dr. Camilo Valqui Cachi, de parte de la dirección universitaria y del Consejo de Dirección de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Central Marta Abreu de Las Villas.

Dr. Antonio Ambrosio Bermejo Santos  
Decano de la Facultad  
de Ciencias Sociales  
La Habana, Cuba





# JOSÉ MARTÍ, EL PENSAMIENTO CRÍTICO DE NUESTRA AMÉRICA Y LOS DESAFÍOS DEL SIGLO XXI (A MODO DE PRÓLOGO)

*José Ramón Fabelo Corzo\**

Cuando el 30 de enero de 1891 el periódico mexicano *El Partido Liberal* publicara el ensayo "Nuestra América" de José Martí pocos habrían pensado que aquel texto y su singular título se convertirían en el germen de lo que llegaría a considerarse todo un proyecto de siglo. Y no precisamente el del xx, para cuyo inicio entonces faltaba una década, sino nada menos que el del siglo xxi,<sup>1</sup> cuya distancia temporal en relación con el momento en el que Martí diera a conocer su texto abarcaba más de 100 años.

El ensayo del héroe cubano albergaba ciertamente una visión alternativa de lo que debía ser no sólo la América Latina de fines

del xix, sino el planeta mismo en un futuro previsible. Por eso su alcance normativo habría de rebasar por mucho el contexto regional y temporal más inmediato de su autor, a pesar de que el título mismo del trabajo pareciera apuntar a fronteras geográficas restringidas.

Martí estaba profetizando (y contribuyendo a lograr todo lo que en términos de pensamiento y acción era posible para su momento) un lugar protagónico para esa nuestra América en el reordenamiento del concierto universal de naciones. Fue capaz de captar las potencialidades que esta región tenía para ello. Por eso, para que se tuviera plena conciencia de esa capacidad propia, su primer llamado era a conocernos mejor a nosotros mismos, a mirarnos con ojos autóctonos, a estudiarnos con reflexiones propias, utilizando para ello todo lo que pudiera ser aporte del pensamiento universal, pero manteniendo el entronque con lo nuestro porque, a fin de cuentas, "ni el libro europeo, ni el libro yanqui, daban la clave del enigma hispanoamericano".<sup>2</sup> De ahí que sea necesario leer "para aplicar, pero no para copiar";<sup>3</sup> porque, de hecho, "se imita

\* Investigador Titular del Instituto de Filosofía de La Habana; Profesor-Investigador Titular de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

<sup>1</sup> Teniendo en cuenta las posibilidades contrahegemónicas que con asiento en América Latina y el Caribe comenzaban a emerger desde inicios de la presente centuria, Boaventura de Sousa Santos sugería ya en 2001 que "el siglo de *nuestra América* bien puede ser el nombre del siglo que comienza" (Boaventura de Sousa Santos, "Nuestra América. Reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución", *Chiapas*, núm. 12. Recuperado de <<http://www.revistachiapas.org/No12/ch12desousa.html>>).

<sup>2</sup> José Martí, "Nuestra América", *Obras completas, Tomo 6*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1991, p. 20.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 21.

demasiado, y [...] la salvación está en crear".<sup>4</sup> "Los pueblos que no se conocen han de darse prisa por conocerse [...] La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. [...] Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas".<sup>5</sup>

Había sido frustrante el resultado de la primera independencia latinoamericana. En realidad, el cambio no alcanzó la radicalidad esperada y "la colonia siguió viviendo en la república";<sup>6</sup> cambiaron las formas, mas no las esencias; la sociedad republicana continuó siendo profundamente injusta, opresora y colonial. No podía ser ese el puerto de destino de la historia de nuestra América. Se necesitaba un cambio de época, que debía estar acompañado por un cambio del proyecto de sociedad y de los intereses humanos que ésta ha de expresar. Ya no debían comandar los intereses de los poderosos, sino los de los oprimidos o, para decirlo en palabras del poeta cubano, "el problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu. Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores".<sup>7</sup>

Y ello era concebido por Martí como necesario no sólo para nuestra América, sino para la humanidad toda, cuya interconexión con nuestra región veía como necesaria y esencial. Aquí es importante la siguiente aclaración: aun

cuando el héroe cubano llamaba la atención sobre los rasgos peculiares de nuestro contexto humano, no lo hacía porque le atribuyera alguna cualidad racial especial. Todo lo contrario, Martí era un firme opositor a la idea misma de la división de la humanidad en razas y que claramente identificaba con una construcción ideológica que buscaba legitimar relaciones de opresión entre los seres humanos sobre la base de presuntas diferencias naturales entre ellos que tenían mayor presencia en textos pseudocientíficos que en la realidad misma. "No hay odio de razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la Naturaleza [...]".<sup>8</sup>

Las diferencias entre los pueblos son de historia y de cultura, no de raza. Y esas diferencias no niegan, sino que reafirman lo que Martí no tiene reparos en calificar como "identidad universal del hombre".<sup>9</sup> Pero, al mismo tiempo, esa identidad universal del hombre no es lo que tienen de común todos los hombres, sino aquello que expresa su esencialidad histórica y que puede ser, según la época y el lugar, mejor o peor expresada por los hombres y pueblos concretos.

En este sentido, la postura de Martí recuerda bastante a la de Hegel. Recordemos que para el filósofo alemán hay siempre una especie de centro focalizador de la historia universal.<sup>10</sup> Ese lugar es ocupado por pueblos que sucesivamente se convierten en depositarios fundamentales de la Idea Universal.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>9</sup> *Idem*.

<sup>10</sup> Véase G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Trad. José María Quintana, Ediciones Zeus, Barcelona, 1970.



Esta noción hegeliana, si bien desechable en sentido general por el idealismo histórico que entraña y por el conservadurismo que le impone la concepción de un fin para la historia, alberga, no obstante, un grano racional que debe mantenerse. La universalidad histórica, ciertamente, no existe en abstracto, sino a través del accionar concreto de los pueblos que componen el universo humano. En cada etapa de la historia universal, ciertos pueblos desempeñan un papel protagónico como centros focalizadores de esa universalidad. En tal sentido, la centralidad europea ha sido real y no sólo un invento discursivo, aunque la razón nunca ha sido que Europa albergue la Idea Universal ni por ser ella el fin teleológico de la Historia, sino por constituirse esa región en el sujeto práctico fundamental del proceso real de universalización histórica (que comienza a partir de 1492 y no desde los inicios de toda historia, como supone Hegel) y por haber ocupado un lugar central en lo que Immanuel Wallerstein llama "sistema-mundo moderno",<sup>11</sup> que no es otro que el sistema-mundo capitalista, en relación con el cual el resto del mundo se constituyó como su periferia.

En ese sentido no hay dudas sobre la centralidad europea durante una buena parte de lo que llevamos de historia universal. Hoy, sin embargo, ante la crisis civilizatoria que atraviesa la humanidad, ante la insostenibilidad del capitalismo, ante el agotamiento de las posibilidades de progreso de ese sistema-mundo y la inminente necesidad de la emergencia de otro alternativo, el centro focalizador de los procesos histórico-universales debe ir trasladándose paulatinamente a lo que ha sido hasta ahora

la periferia del capitalismo, que fue históricamente construida como tal para ser la otra cara necesaria de la modernidad capitalista, la cara oculta, signada por el colonialismo y el neocolonialismo, así como por la colonialidad heredada de ambos. De esa historia colonial nace nuestra América y habría de hacerlo, por supuesto, con intereses contrapuestos a los de aquellos que se erigieron en sus centros metropolitanos y que se aprovecharon de ella egoístamente en beneficio propio. En algún momento el despertar de nuestra América habría de significar no precisamente el fin de la Historia a lo Hegel, sino el fin de la Historia euro-centrada y el arranque de una nueva Historia. Es ahí donde se da el entronque entre el proyecto de José Martí y los tiempos que hoy mismo estamos viviendo.

Martí avizoraba, casi en términos hegelianos, el lugar central de nuestra América en la Historia. Señalaba el Apóstol de la Independencia de Cuba:

Interrumpida por la conquista la obra natural y majestuosa de la civilización americana, se creó con el advenimiento de los europeos [...] un pueblo mestizo en la forma, que con la reconquista de su libertad, desenvuelve y restaura su alma propia. Es una verdad extraordinaria: el gran espíritu universal tiene una faz particular en cada continente [...] Toda obra nuestra, de nuestra América robusta, tendrá, pues, inevitablemente el sello de la civilización conquistadora; pero la mejorará, adelantará y asombrará con la energía y creador empuje de un pueblo en esencia distinto, superior en nobles ambiciones [...].<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Véase Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System*, 3 vols., Academic Press Inc., Nueva York, 1974-1989.

<sup>12</sup> José Martí, "Códigos Nuevos", *Obras completas*, Tomo 7, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1991, p. 98.

Mas había diferencias esenciales entre Martí y Hegel, sobre todo en lo atenido a la comprensión del lugar que uno y otro le atribuían a la América situada al sur del Río Bravo. Para Hegel, los americanos eran pueblos sin historia. "América cae fuera del terreno donde, hasta ahora, ha tenido lugar la historia universal. Todo cuanto viene ocurriendo en ella no es más que un eco del Viejo Mundo y la expresión de una vitalidad ajena".<sup>13</sup> Los americanos son, por tanto, inferiores de por sí, con un futuro ambiguo que dependería de la medida en que sean o no fiel desplazamiento de Europa. Si acaso, los del norte podrían aspirar a algún futuro, siempre que éste fuera europeo. Pocas posibilidades en ese sentido tendrían los pueblos del Caribe y de América Central y del Sur. "De América y su cultura, especialmente por lo que se refiere a México y Perú, es cierto que poseemos noticias, pero nos dicen precisamente que esa cultura tenía un carácter del todo natural, destinado a extinguirse tan pronto como el espíritu se le aproximara".<sup>14</sup>

Cuán diferente es la postura de Martí, quien parece dirigirse a Hegel o a sus discípulos americanos cuando enfáticamente afirma: "Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas".<sup>15</sup> Hegel nos sacaba de la Historia, Martí nos volvía a poner en ella. Hegel inauguraba el eurocentrismo hecho filosofía de la Historia. Martí echaba las bases de la crítica filosófica al eurocentrismo histórico.

Pero Martí era consciente de las dificultades, peligros y retos que aquel proyecto

nuestro-americano tenía delante. Sabía muy bien desde dónde cabría esperar los principales obstáculos: "[...] otro peligro corre, acaso, nuestra América, que no le viene de sí, sino de la diferencia de orígenes, métodos e intereses entre los dos factores continentales, y es la hora próxima en que se le acerque, demandando relaciones íntimas, un pueblo emprendedor y pujante que la desconoce y la desdeña".<sup>16</sup> "El desdén del vecino formidable, que no la conoce, es el peligro mayor de nuestra América; y urge, porque el día de la visita está próximo, que el vecino la conozca, la conozca pronto, para que no la desdeñe. Por ignorancia llegaría, tal vez, a poner en ella la codicia. Por el respeto, luego que la conociese, sacaría de ella las manos".<sup>17</sup>

Y no se trataba —como reitera Martí— de un problema de razas o de una especie de malicia congénita inherente a nuestros vecinos del norte. Se trataba, sobre todo, de diferencias históricas, propiciadoras de papeles diversos en los acontecimientos internacionales. En ese sentido señala el héroe cubano que no "ha de suponerse, por antipatía de aldea, una maldad ingénita y fatal al pueblo rubio del continente, porque no habla nuestro idioma, ni ve la casa como nosotros la vemos, ni se nos parece en sus lacras políticas, que son diferentes de las nuestras; ni tiene en mucho a los hombres biliosos y trigueños, ni mira caritativo, desde su eminencia aún mal segura, a los que, con menos favor de la Historia, suben a tramos heroicos la vía de las repúblicas [...]".<sup>18</sup>

Esos diferentes lugares en la Historia favorecerían un acercamiento mayor a los ideales de libertad en nuestra América que en

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 110.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>15</sup> José Martí, "Nuestra América", *op. cit.*, p. 18.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>18</sup> *Idem*.



la otra América y lo harían en la medida en que aquélla se mantuviera a buen resguardo de la codicia de la segunda. De ahí que afirmara Martí que "en relación estricta con sus diversos antecedentes, los países de nuestra América ascienden a la libertad segura y generosa en la misma proporción en que los Estados Unidos descienden de ella". Y añadiría que "los pueblos de América son más libres y prósperos a medida que más se apartan de los Estados Unidos".<sup>19</sup>

Pero, tal como lo temía Martí, el siglo xx —el más cercano prospectivamente al héroe cubano—, aunque llegó a ser ciertamente un siglo de América, no lo fue de "la nuestra", sino de la otra, de la que él con gran tino calificó como "América europea".<sup>20</sup> La historia parecía caprichosamente darle la razón a Hegel y no a Martí. Era la Europa extendida a América la que a la larga se convertiría en el nuevo centro del moderno sistema-mundo capitalista. Como señala Boaventura de Sousa Santos, "[...] el siglo europeo-americano conlleva poca novedad; no es sino otro siglo europeo, el último del milenio. Después de todo, Europa ha contenido siempre muchas Europas, algunas dominantes, otras dominadas. Estados Unidos de América es la última Europa dominante; como las previas, ejerce su poder incuestionado sobre las Europas dominadas".<sup>21</sup>

Y fue utilizando a nuestra América como su primera y más cercana área de dominio y capitalizando en favor propio el desgaste de

la vieja Europa en sus dos guerras mundiales que la América europea logró posicionarse como centro del siglo xx. Había terminado por suceder precisamente lo que Martí preveía como posibilidad y él mismo había intentado impedir. Así lo confesaría el 18 de mayo de 1895, precisamente el día antes de su muerte en combate, en una misiva inconclusa a su amigo mexicano Manuel Mercado: "ya estoy todos los días en peligro de dar mi vida por mi país y por mi deber [...] de impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América. Cuanto hice hasta hoy, y haré, es para eso".<sup>22</sup>

No pudo Martí lograr su objetivo de impedir con la independencia de Cuba el avance de Estados Unidos. Poco menos de tres años después de su caída en combate, el pujante país del norte intervendría en la guerra que los cubanos libraban contra España —la misma que Martí había encabezado hasta su muerte—, frustrando así la independencia de la mayor de las islas del Caribe, ocupando el país hasta 1902 y dejando después una república mediatizada. De paso, el nuevo imperio se haría de la posesión de Puerto Rico, las Filipinas y Guam, convirtiéndose así en potencia colonial.

Sin descontar importantes antecedentes como aquel mediante el cual la nación mexicana perdió más de la mitad de su territorio, el siglo del imperialismo estadounidense había comenzado en 1898 con la intervención en la guerra hispano-cubana, alcanzando su último gran éxito entre 1989 y 1991 con el derrumbe del llamado socialismo real en Eu-

<sup>19</sup> José Martí, "Las guerras civiles en Sudamérica", *Obras completas, Tomo 6*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1991, pp. 26-27.

<sup>20</sup> José Martí, "Una distribución de diplomas en un colegio de los Estados Unidos", *Obras completas, Tomo 8*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1991, p. 442.

<sup>21</sup> Boaventura de Sousa Santos, *op. cit.*

<sup>22</sup> José Martí, "A Manuel Mercado", *Obras completas, Tomo 4*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1991, p. 167.

ropa del Este y la desintegración de la Unión Soviética. No resulta nada extraño que, bajo aquellas nuevas condiciones propiciadas por estos últimos acontecimientos, el espíritu de Hegel pareciera nuevamente revolotear en las cabezas de los intérpretes victoriosos de los acontecimientos históricos y se reencarnara con particular fuerza en un inspirado Francis Fukuyama, encargado directo de la renovada puesta de moda del muy hegeliano "fin de la Historia".<sup>23</sup>

El afamado politólogo estadounidense de origen japonés se apresuraba a darle sustento teórico a lo que para muchos representaba ya una evidencia: la cancelación para siempre de toda posible alternativa a una Historia que no fuera la occidental. Al igual que para Hegel, el "fin de la Historia" de Fukuyama representaba el triunfo definitivo del sistema social que le era contextual e ideológicamente más cercano. Ese "fin", que indicaba en ambos casos más un destino teleológicamente predeterminado que una terminación temporal, era —y sólo podía ser— europeo. Parecería raro que, en el segundo caso, tal certidumbre viniera de alguien cuya identidad personal fluctuara entre Asia y América, pero es que tanto Japón como Estados Unidos pertenecen al grupo de naciones que, sin estar ubicadas geográficamente en Europa, bien pudieran considerarse, al decir de Noam Chomsky, "países europeos honorarios".<sup>24</sup>

América Latina y el Caribe, la América nuestra de José Martí, parecía condenada a continuar fuera de la Historia. Nunca fue y nunca sería centro depositario del espíritu

universal hegeliano. Y como ya la Historia había arribado a su reiterado final, lo más que podía hacer esta desafortunada región del mundo era aproximarse tanto como le fuera posible al ya para siempre centro europeo vigente, se encontrara éste en Europa misma como en el pasado, en la América europea como en el presente, o en cualquier otro país europeo honorario en algún futuro previsible. El neoliberalismo se presentaba como la mejor estrategia para lograr ese acercamiento. Los tratados de libre comercio eran su concreción socioeconómica; el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) se dibujaba como su futuro idílico.

Sin embargo, muy pronto el renovado "fin de la Historia" volvió a mostrarse como lo que siempre ha sido: una ilusión falaz. Las políticas neoliberales trajeron consecuencias nefastas para América Latina y el Caribe. La ofensiva de tratados de libre comercio tuvo un franco debilitamiento, el ALCA nunca se hizo realidad. Movimientos sociales y populares alternativos se abrieron paso por doquier con productos de mucho impacto, como la rebelión zapatista de 1994 en Chiapas, México, y el nacimiento del Foro Social Mundial en 2001 en Porto Alegre, Brasil.

El "mundo donde quepan muchos mundos" del zapatismo o el "otro mundo es posible" del Foro Social Mundial son frases clave que evidencian la esencia de uno y otro movimiento, en ambos casos, en franca oposición al decretado "fin de la Historia" de Fukuyama y manifestando una abierta y cada vez más masiva resistencia a la pretensión de otro siglo europeo. No parece casual que ambos movimientos, junto a otros muchos, hayan tenido su asiento inicial en esta parte del mundo. ¿Sería el anuncio e inicio, por fin, del siglo de nuestra América?

Muchas otras evidencias de un cambio importante en las realidades de nuestro con-

<sup>23</sup> Véase Francis Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre*, Planeta, México, 1992, p. 474.

<sup>24</sup> Noam Chomsky, "The New World Order", *Agenda*, núm. 62, 1991, p. 13.



texto regional y de su impacto internacional comenzaron a llegar de la mano de trascendentes transformaciones políticas y sociales de las que los propios Estados comenzaron a ser protagonistas: procesos revolucionarios de nuevo tipo, aunque diversos entre sí, en Venezuela, Bolivia y Ecuador; resistencia de la revolución cubana y proceso de actualización de su sistema socialista; retorno al poder del Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua; triunfos electorales reiterados de partidos de izquierda en Brasil, Uruguay, El Salvador; postura antineoliberal, nacionalista y latinoamericanista de la llamada "era de los Kirchner" en Argentina; el cada vez mayor protagonismo de foros de asociación e integración regionales, basados en nuevos principios de solidaridad y complementariedad y focalizados en la centralidad de los intereses comunes de la región, como la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA), la Unión de Naciones Suramericanas (Unasur) y la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC), siendo esta última la primera organización en la historia de la región que incluye todos los países de América Latina y del Caribe (nuestra América), excluyendo a su vez a Estados Unidos y Canadá (América europea).

No de menor importancia han sido las instituciones y los productos culturales que esta nueva centuria ha hecho nacer o ha rescatado en el contexto latinoamericano y caribeño. Entre las primeras destaca, por su importancia e insustituible papel, la cadena televisiva multinacional *Telesur*, con un perfil abiertamente pro-nuestro-americano y con una frase de presentación que es muestra elocuente de su compromiso social: "nuestro norte es el sur". Entre los productos culturales que se rescatan o se introducen se encuentra una renovada ideología bolivariana, centrada

en su idea sobre la necesidad de la unidad de los pueblos de la región y en la búsqueda de un camino alternativo para nuestra evolución histórica, distinto al de Europa y al de Estados Unidos. La propia actualización del concepto "nuestra América" de José Martí y del ideario que lo acompaña es otro componente característico del nuevo imaginario que se viene abriendo paso. A ello habría que sumarle el rescate y renovación de importantes productos genuinamente nuestro-americanos como la filosofía y la teología de la liberación, la teoría de la dependencia, la pedagogía del oprimido. Nuevos productos teóricos se declaran herederos de ese pensamiento alternativo y le otorgan renovados impulsos; son los casos de la que podríamos identificar como "teoría de la colonialidad (descolonialidad)"<sup>25</sup> o de la llamada "epistemología del sur".<sup>26</sup> Se

<sup>25</sup> Propuesta teórica desarrollada por autores como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Dignato, Fernando Coronil, Edgardo Lander, Santiago Castro Gómez y otros. A pesar de la diversidad de posiciones de las que parten estos autores, todos ellos tienen de común el enfrentamiento crítico al eurocentrismo. Véase, por ejemplo, los libros colectivos: Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000; Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Pontificia Universidad Javeriana/Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007.

<sup>26</sup> El concepto y todo el despliegue teórico a su alrededor ha sido introducido y desarrollado por Boaventura de Sousa Santos quien, a pesar de ser él mismo de nacionalidad portuguesa, se identifica plenamente con el contexto nuestro-americano y asume como propio su lugar de enunciación. Véase, entre otros textos, su libro *Refundación del*

trata de la expresión teórico-conceptual de las exigencias de una nueva época.

Tal conjunto de factores sólo tiene lugar hoy en un contexto como el latinoamericano o caribeño. Todo ello es indicativo de que, efectivamente, podríamos encontrarnos en las primeras décadas del siglo de nuestra América; sin embargo, nada nos puede ofrecer plenas garantías de que así sea. El proyecto nuestro-americano no se realiza en automático. Es la obra conjunta de múltiples sujetos, mujeres, hombres, movimientos y clases sociales, naciones, asociaciones internacionales, todos ellos enfrentados a formidables retos y peligros representados precisamente por las "fuerzas del fin de la historia", por las tendencias más conservadoras de los "siglos europeos", empeñadas en hacer de la presente centuria una más para la ya inextinguible euro-centralidad de la historia universal. Armadas estas fuerzas de enormes poderes de todo tipo, económicos, políticos, militares y, sobre todo hoy, mediáticos y (des)informáticos, los pone a todos en función de frustrar cualquier cambio radical.

Golpes parlamentarios a gobiernos progresistas en Honduras y Paraguay; reiterados intentos golpistas en Venezuela, Bolivia y Ecuador; permanencia del bloqueo económico, comercial y financiero contra Cuba; continuas campañas mediáticas contra todo proceso revolucionario, nacionalista o antineoliberal que se esté dando en nuestra región, campañas que son políticas permanentes de las transnacionales de la (des)información; emergente Alianza del Pacífico que busca reeditar a la escala de lo posible el ya sepul-

tado ALCA y servir de contrapartida al ALBA, a la CELAC, a Unasur; todo ello es muestra de la contraofensiva anti-nuestro-americana que, junto a los errores propios de una transición compleja por caminos diversos hasta ahora inéditos, evidencia que el proyecto actualizado de Bolívar y Martí tiene todavía por delante un espinoso camino y que, si bien es una posibilidad real su materialización, es también factible, una vez más, su frustración.

Ciertamente, el presente siglo tiene una diferencia importante en comparación con el que tenía delante de sí José Martí. Hoy los límites temporales del sistema-mundo capitalista moderno y de una historia universal euro-centrada son mucho más evidentes e inmediatos. De hecho, resulta ya difícil pensar en la prórroga por un siglo más de la entrada en vigor de un proyecto alternativo a este sistema sin que ello dé al traste con la propia sobrevivencia humana. De no terminar siendo el siglo de nuestra América, el XXI puede ser uno de los últimos que viva la humanidad.

Harto elocuente en este sentido es el último *Informe Planeta Vivo*,<sup>27</sup> según el cual los actuales niveles de consumo de la población mundial dejan una huella ecológica ya de por sí insostenible. Según nos comenta Jim Leape en la presentación del citado informe, Director General de WWF (World Wildlife Fund for Nature o Fondo Mundial para la Naturaleza), "estamos viviendo como si tuviéramos un planeta extra a nuestra disposición. Utilizamos un 50% más de recursos de los que la Tierra puede proveer y, a menos que cambiemos de rumbo, esa cifra crecerá muy rápido: en 2030, incluso

---

*Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Universidad de Los Andes/ Siglo XXI Editores, México, 2010.

<sup>27</sup> *Planeta Vivo. Informe 2012. Biodiversidad, biocapacidad y propuestas de futuro*, WWF. Recuperado de <[http://awsassets.panda.org/downloads/informe\\_planeta\\_vivo\\_2012.pdf](http://awsassets.panda.org/downloads/informe_planeta_vivo_2012.pdf)>.





dos planetas no serán suficientes”.<sup>28</sup> Pero, lo más significativo de todo: la nación que centró la historia universal europea durante el siglo xx, la nación hegemónica del sistema mundo capitalista y que por doquier se muestra como el modelo a copiar, es la más viva evidencia de la imposibilidad de universalizar y eternizar su muy proclamado *American way of life*. “Si todo el mundo viviera como un ciudadano estadounidense –se dice en el Informe–, se necesitarían 4 planetas para regenerar la demanda de la humanidad”.<sup>29</sup>

Ya no parecen posibles más siglos europeos. Se van cerrando las opciones. A tono con la moda de los “pos” habría que decir que el futuro de la humanidad tendrá que ser pos-europeo y, por consiguiente, pos-capitalista, o no será. En tal sentido, no puede olvidarse que la autodestrucción de la humanidad es también una opción real a la que indefectiblemente nos dirigiremos si no cambiamos el rumbo. Y sólo la acción consciente y mancomunada de un cada vez mayor número de sujetos podría hacer evitable ese destino. Apenas si estamos a tiempo para hacerlo.

Lo que nos demuestra lo hasta aquí expuesto es que el cambio necesario resulta ya hoy no sólo una opción más, sino la única que permitiría la sobrevivencia del ser humano. Alcanzar otro mundo, más que una posibilidad, es entonces una exigencia de nuestra propia existencia como especie. En lugar de vivir acorde con las demandas de la corrupta, injusta e irracional sociedad de consumo que hoy habitamos, la salvaguarda de la especie exige atendernos mejor a nosotros mismos como seres naturales, en nuestra propia naturaleza de seres vivos.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 44.

Es también –y sobre todo– en este contexto que el proyecto de nuestra América de José Martí adquiere renovada vigencia. No es nada casual que, al concebirlo, el revolucionario cubano lo centrara precisamente en lo natural. “Se entiende que las formas de gobierno de un país han de acomodarse a sus elementos naturales”.<sup>30</sup> “Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza”.<sup>31</sup>

De esta manera, hay que acudir a la naturaleza para vencer al “libro europeo” y “al libro yanqui”, sobre todo en la medida en que uno y otro son “falsa erudición”. Entonces, no sólo es necesario el desarrollo de un pensamiento propio, sino también que éste dirija su atención a los elementos naturales que componen nuestros pueblos. El autoconocimiento da la clave de lo que debemos hacer con nosotros mismos y de nuestro posible lugar en los procesos históricos universales. “Se ponen en pie los pueblos y se saludan. ‘¿Cómo somos?’ se preguntan; y unos a otros se van diciendo cómo son [...] Las levitas son todavía de Francia, pero el pensamiento empieza a ser de América”.<sup>32</sup>

Pero, además de propiciar un pensamiento propio, atento a la naturaleza particular que nos constituye como pueblos históricos, el proyecto nuestro-americano entraña la exigencia de un permanente pensamiento crítico y auto-crítico. Se trata de una crítica que busque un constante mejoramiento humano, para lo cual ha de hallar su criterio en los intereses de los

<sup>30</sup> José Martí, “Nuestra América”, *op. cit.*, p. 20.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>32</sup> *Idem*.

“de abajo”, en los históricamente oprimidos, en los explotados de siempre. En éstos, que son los que más cerca están de la naturaleza, hay que buscar la fuente de inspiración del pensamiento crítico y de la gobernanza de nuestros pueblos.

Suenan con absoluta vigencia las ideas de Martí al respecto: “Los pueblos han de vivir criticándose, porque la crítica es la salud; pero con un solo pecho y una sola mente. ¡Bajarse hasta los infelices y alzarlos en los brazos! ¡Con el fuego del corazón deshelar la América coagulada! ¡Echar, bullendo y rebotando, por las venas, la sangre natural del país! En pie, con los ojos alegres de los trabajadores, se saludan, de un pueblo a otro, los hombres nuevos americanos. Surgen los estadistas naturales del estudio directo de la Naturaleza [...]”.<sup>33</sup>

¿Por qué es necesario buscar esa fuerza inspiradora del pensamiento crítico en los “de abajo”, en los que en el lenguaje contemporáneo y en la nomenclatura de Boaventura de Sousa Santos darían fundamento social para una “epistemología del sur”? Precisamente porque son ellos a quienes no les ha ido bien en este mundo irracional. Son, por tanto, los más sensibles a los cambios necesarios. No es el caso de los privilegiados insensibles, que

pueden estar viviendo rodeados de un mundo de podredumbre de cuya existencia apenas se percatan. A ellos también se refirió también Martí en los siguientes términos: “Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea, y con tal [...]” de que a él le vaya bien, “ya da por bueno el orden universal”.<sup>34</sup> Y, a renglón seguido, añade: “lo que quede de aldea en América ha de despertar. Estos tiempos no son para acostarse con el pañuelo a la cabeza, sino con las armas de almohada, como los varones de Juan de Castellanos: las armas del juicio, que vencen a las otras. Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra”.<sup>35</sup>

Y para la construcción de esas trincheras de ideas, bienvenidas sean las aportaciones de *El pensamiento crítico de nuestra América y los desafíos del siglo XXI*, que contiene investigaciones críticas procedentes de universidades, posgrados, centros de investigación, organizaciones sociales, cátedras del pensamiento crítico, comunidades originarias, círculos, núcleos, destacamentos y universidades populares de nuestra América.

La Habana, Cuba, marzo de 2014

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>35</sup> *Idem*.



## INTRODUCCIÓN

**E**l pensamiento crítico de nuestra América y los desafíos del siglo XXI es una obra global inter y multidisciplinaria que ahora alza vuelo desde nuestra América para fundirse en la dialéctica antisistémica de los trabajadores y pueblos del mundo.

Las investigaciones que la componen conllevan una visión crítica que posibilita la desmitificación de los discursos sistémicos y del orden dominante del capitalismo transnacional del siglo XXI. Tienen además una sólida postura emancipatoria y, por lo mismo, sus autores y autoras trascienden la crítica teórica para asumir el compromiso histórico de la crítica práctica de las viejas y nuevas formas de explotación y dominación sistémica.

En una época gobernada por la ley del valor de cambio y el logro de la plusvalía como fin supremo de la humanidad, y que por ende ha universalizado la mercantilización de la existencia humana y de la propia naturaleza hasta transformarlas en capital humano y capital naturaleza, libros como *El pensamiento crítico de nuestra América y los desafíos del siglo XXI* no sólo son necesarios sino urgentes, porque son trincheras de las tendencias insurgentes de los condenados de la tierra y contribuyen a forjar la conciencia histórica liberadora para enfrentar y erradicar las devastaciones

humanas y naturales perpetradas por los truculentos procesos de imperialización de los dueños del planeta, cuya razón instrumental intensifica la barbarie en todo el mundo y acredita la descomposición y decadencia de la civilización del dinero.

Los autores y autoras que aglutina esta obra crítica proceden de la mayoría de los países de nuestra América, por lo mismo piensan y luchan con la cabeza puesta en nuestras circunstancias históricas y concretas, ajustando cuentas con las visiones y políticas eurocéntricas, así como con las actuales recolonizaciones que exacerbaban la miseria material y espiritual de los pueblos latinoamericanos y caribeños que luchan por su total emancipación y la construcción de una comunidad de hombres y mujeres libres en armonía con la naturaleza.

El libro *El pensamiento crítico de nuestra América y los desafíos del siglo XXI* está constituido por tres tomos que analizan una diversidad de problemas históricos y concretos de la región con el concurso de las ciencias sociales y las humanidades:

Tomo I: Política y poder en América Latina; Resistencia y movimientos en América Latina; Educación y cambios sociales en América Latina, y Marxismo y socialismo en América Latina.

Tomo II: Estética, arte e ideología en América Latina; Sociedad, humanismo y desarrollo sustentable en América Latina; Integración e inclusión en América Latina, y Pensamiento e historicismo en América Latina.

Tomo III: El sujeto y los cambios sociales en América Latina; Cultura e identidad en América Latina; Pensamiento cubano, y Filosofía y pensamiento crítico en América Latina.

Los lectores tienen en sus manos una compleja herramienta epistémica para pensar con cabeza propia, abierta al debate y a todos los filósofos de los pueblos, particularmente de los pueblos originarios.

Bienvenida la crítica a la que nada de lo humano le es ajeno.

La edición internacional de esta obra, sin el apoyo incondicional y el alto compromiso con el presente y el porvenir de nuestra América de la Universidad Central Marta Abreu de las Villas de Cuba, y de la Universidad Privada Antonio Guillermo Urrelo del Perú, no hubiese sido posible.

En nombre de los autores y autoras de este libro sin fronteras, nuestro especial reconocimiento a sus comunidades universitarias y autoridades.

CAMILO VALQUI CACHI  
MIGUEL ROJAS GÓMEZ  
HOMERO BAZÁN ZURITA  
La Tierra, octubre 2013



EL SUJETO Y LOS CAMBIOS SOCIALES  
EN AMÉRICA LATINA



# SUJETO POLÍTICO Y PRODUCCIÓN DE SENTIDO

*Édgar Javier Garzón P.\**

[...] es decir, la política cedió su espacio a la armazón institucional de un aparato formal llamado Estado, como instrumento útil para la gestión de lo social; o, en otras palabras, para la gestión del mundo de la necesidad.<sup>1</sup>

## 1. Acción política, inclusión y bien común

En primer término, nuestro accionar se encuentra en el orden de la pertenencia a la ciudad, a la *Polis* en el sentido griego del término. Corresponde entonces a la condición que por naturaleza nos corresponde al pertenecer a la ciudad: somos ciudadanos. Con razón suficiente afirmaríamos Aristóteles en la *Política* que “un hombre que no tenga ciudadanía, es menos que un animal”. Así las cosas, como habitantes de la *Polis* nuestra condición natural es *política*, es decir, orientada hacia el *Bien Común*, dado que

[...] la política es una creación humana desplegada a través de la acción y el discurso; por eso la labor no provee la igualdad sino la identidad. En el mundo del *animal laborans* los sujetos son idénticos y el proceso que se propone es el transitar de la naturaleza a la cultura y a la emancipación de las condiciones dadas.<sup>2</sup>

Como una forma específica de generar cierta cualificación de la propia persona y de los otros con quienes se comparte el ser ciudadano.

La referencia al Bien Común, al sentido específico de la acción política, se refuerza en una condición propia del ser humano: el trabajo. Tal consideración permite desarrollar una serie de esfuerzos con arreglo afines: desde responder a las necesidades humanamente puntuales como el techo, el alimento y el vestido, hasta conseguir lo necesario para considerar las necesidades de aquellos cuyas fuerzas no corresponden a lo que se requiere para adaptarse al medio y preservar la vida

\* Profesional en Filosofía. Licenciado en Filosofía. Magíster en Investigación Social Interdisciplinaria. Profesor de Antropología Filosófica, Ética General, Filosofía del Arte, Seminario de Humanidades y Cultura Ciudadana en la Universidad Católica de Colombia. Profesor de Antropología del Cine Colombiano, Antropología Colombiana, Sociología Colombiana y General en la Universidad Militar Nueva Granada.

<sup>1</sup> *Estudios Políticos*, núm. 19. Medellín: julio-diciembre 2001. Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, p. 176.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 167.

—tal es aquella condición política— como una forma de procurar el bien común. De esta manera,

El trabajo es el que construye el mundo que no sería una realidad dada sino el producto, el resultado de la actividad humana. El trabajo está definido por la utilidad e instaura una relación medios-fines o racionalidad instrumental y es a través de él como se crea el mundo, el hogar del hombre, su entorno vital, sujeto obviamente a los cambios impuestos por el devenir histórico.<sup>3</sup>

Dado lo anterior, el trabajo corresponde a una categoría de vital importancia en el desarrollo de la ciudad, en la medida en que responde a una forma de actuar concreta, en una referencia específica como respuesta a la necesidad de consolidar el Bien Común, de pasar de la *lexis* a la *praxis*, del discurso a la práctica

[...] esto es porque la acción, hecha de *praxis* y *lexis* (prácticas y discursos) es la que permite que los sujetos se presenten en la esfera pública, que sean reconocidos como iguales por sus pares, pero también como individualidades diferentes que interactúan por medio de las palabras y las obras.<sup>4</sup>

Lo cual permite pensar en la opción de acercar la institucionalidad a los sectores de la ciudad en donde las posibilidades de acceso a las diferentes ventajas que ésta posee, se encuentran restringidas por lo que relegan a cierto número de ciudadanos a condiciones de exclusión y abandono. Considerar una postura de inclusión en dinámicas sociales es conside-

rar opciones reales acerca de las posibilidades de actuar en la clave del reconocimiento de aquellos que por ciertas condiciones lejanas al accionar político se encuentran en las orillas, segregados y marginados, en vulnerabilidad.

De allí surge la coyuntura de recurrir a determinados elementos metodológicos que contribuyan a la formación de ciudadanas y ciudadanos a la luz de elevar su estatus de igualdad desde el ejercicio político y que permita desarrollar tal categoría dado que

[...] la igualdad no es un atributo natural, lo natural sería la identidad: la igualdad es un artificio de la política, tiene un rango jurídico y constituye un estatus, el estatus de ciudadano, el derecho a tener derechos, otorgado a sujetos individuales y distintos pero que comparten un espacio común y desarrollan sus acciones en la esfera pública.<sup>5</sup>

Para *re-conocerse* como ciudadanos y, en conjunto, crear un orden normativo que permita la coordinación de las acciones y de los intereses colectivos.

En este orden de ideas, nuestra ciudad se encuentra tejida por una serie de grupos humanos, cada cual con una serie de connotaciones y necesidades específicas, con unas particularidades que marcan diferencias entre unos y otros: en otras palabras, la ciudadanía que compone la ciudad se hace manifiesta desde la diferencia que se evidencia en la pluralidad, condición que

[...] alude a la idea de la distinción entre los individuos: muchos ciudadanos reunidos en el *ágora*, en el mundo público al cual se presentan y donde son reconocidos como pares, como

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>4</sup> *Idem*.

<sup>5</sup> *Idem*.





iguales en tanto que desarrollan prácticas y discursos orientados a la búsqueda de las garantías para una vida común.<sup>6</sup>

Ciudadanos individuales, sujetos diferentes entre sí, que no constituyen una masa ni actúan como tal, que pueden pensar distinto, argumentar a favor o en contra de las acciones o de las propuestas de sus pares, con la posibilidad de aunar cada individualidad al tejido común, a la ciudad, al grupo humano al que se pertenece.

Esta condición de distinción que surge de la pluralidad se convierte en condición de posibilidad para construir lo común, para desarrollar condiciones específicas que potencien la acción política propia de todos los habitantes de la *Polis*, en virtud de comprender que la

[...] pluralidad no es diferencia, es distinción; y tanto las identidades como las diferencias pertenecerían a la esfera de lo privado. En la esfera pública no hay diferentes, hay iguales; pares despojados de sus particularidades gracias al artificio de la ciudadanía. Las diferencias por sí mismas no son lo que habría que reivindicar, sino el rechazo de la exclusión, la estigmatización y la opresión que se ejerce en su nombre.<sup>7</sup>

Entre tanto, considerar el desarrollo de dinámicas de inclusión social responde a la necesidad de develar la acción política del ciudadano y su injerencia en lo público, la participación institucional en el desarrollo de diferentes competencias que son el sedimento, la base del trabajo que se realiza y se desarrolla en consonancia con el acercamiento de la institucionalidad a los ciudadanos que por condiciones específicas son determinados bajo la condición de población vulnerable.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 175.

Proponer una metodología de trabajo para una línea de acción desde la Educación y la Cultura se formula como un reto para generar herramientas necesarias en el cometido de asumir como bandera el propósito de construir ciudad, ciudadanos y ciudadanía desde una serie de compromisos apoyados en discursos y prácticas que remiten a la acción. Ya que "al fin y al cabo los ciudadanos no nacen: se hacen y adquieren ese estatus en la práctica de la acción, esto es, en la vida activa,<sup>8</sup> en la medida en que el desarrollo de cualquier actividad que genere inclusión parte de considerar las diferentes acciones que propicien un trabajo específico que se instala en el mundo de los hombres, y ante todo en el universo del ciudadano en sus condiciones, pues "[...] es el ser humano que mira al mundo desde una actitud natural. Nacido en un mundo social, se encuentra con sus congéneres y da por sentada la existencia de éstos sin cuestionarla, así como da por sentada la existencia de los objetos naturales que encuentra";<sup>9</sup> es decir, de aquel que aún considera que otros pares pueden ofrecer ciertas luces ante la penumbra de una existencia sumida en las condiciones alejadas del bien común, propio de la naturaleza y acción de otros ciudadanos como sujetos políticos.

## 2. Experiencia, vivencia y reconocimiento

La autoexplicación de mis propias vivencias ocurre dentro de la pauta de mi experiencia.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>9</sup> Shutz, Alfred. *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Paidós, Barcelona: 1993, p. 128.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 135.

En la medida en que se proponen vías de acceso para el desarrollo de acciones en pro de los semejantes, las experiencias que se derivan de allí se convierten en opciones reales que permiten potenciar el contenido de las diferentes propuestas que soportan el trabajo que orienta la experiencia de trabajo alrededor de las implicaciones de discursos y acciones en torno a la inclusión del sujeto en las diversas dinámicas sociales. Las vivencias que surgen de cada oportunidad de trabajo en diferentes lugares de la ciudad exponen, por una parte, el significado de la experiencia de quienes habitan en cada porción del territorio; y por otra, el papel de cualquier profesional en medio de la ciudadanía y las implicaciones que se derivan del encuentro entre unos y otros. Por tanto, "sólo aprehendo las vivencias de otro mediante la representación signitvo-simbólica y considero su cuerpo o cualquier artefacto cultural que él haya producido como un 'campo de expresión' de esas vivencias",<sup>11</sup> campo que se constituye a partir de un taller en el barrio, de una visita guiada por los centros históricos, de una capacitación en Educación Ambiental, de un curso en Seguridad Ciudadana, entre otras expresiones de trabajo propias de la dinámica social que propenden a la inclusión de ciudadanas y ciudadanos desde su participación en las diferentes actividades que la institución prepara y desarrolla en las diversas localidades y territorios.

En el universo de la construcción de iniciativas que se desarrollan en torno a la inclusión social, el contenido de las mismas debe orientarse desde el reconocimiento de las comunidades hacia donde se orienta la oferta de capacitación y formación. Este trabajo de

avanzada concede el beneficio de clarificar las diversas intenciones con el propósito de aterrizar y acondicionar el contenido de tal oferta a las necesidades de cada grupo humano dado que "en el mundo cotidiano, en el cual tanto yo como tú aparecemos no como sujetos trascendentales sino psicofísicos, corresponde a cada corriente de vivencias del yo una corriente de vivencias del tú"<sup>12</sup> que, aunque diversas, son fundamentales al momento de insertarse en los diferentes espacios de la ciudad con la finalidad de no asumir que un entramado conceptual y la metodología adquirida para presentarlo es apta para toda la ciudad y, en virtud de ello, válida para generar procesos de inclusión; desconocer las características que determinan y diferencian a un grupo de otro puede ahondar, sin fin, la exclusión que de suyo ya particulariza a ciertos ciudadanos y a ciertos sectores.

Reconocer las consideraciones particulares que identifican a una comunidad se convierte en una senda que marca el derrotero para afianzar las acciones correspondientes a los procesos de inclusión:

Ello implica que tú y yo somos, en un sentido específico, "simultáneos", que "coexistimos", que nuestras respectivas corrientes de conciencia se intersectan [...] veo entonces mi propia corriente de conciencia y la tuya en un solo acto intencional que abraza a ambas. La simultaneidad implicada en este caso no es la del tiempo físico, que es cuantificable, divisible y espacial. Para nosotros el término simultaneidad es más bien expresión del supuesto básico y necesario del que parto, que es el de que tu corriente de conciencia tiene una estructura análoga a la mía.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>12</sup> Shutz, Alfred, *op. cit.*, p. 131.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 132.



El carácter de simultaneidad concede condiciones necesarias para coexistir desde las intersecciones e interacciones que se desprenden de la semejanza que abrigamos con los otros como pares: tales analogías en nuestra estructura consciente permiten que al momento de desarrollar cualquier tipo de iniciativa que incluya porciones de ciudadanía con características especiales, se haga la distinción necesaria para reconocer que tales intersecciones están marcadas por una distinción particular que puede ser garantía del éxito del trabajo planeado.

Así las cosas, conocer la comunidad con la cual se pretende desarrollar procesos de reconocimiento e inclusión se convierte a su vez en un reto particular de carácter prioritario, en la medida en que todas las acciones referidas al desarrollo de tales actividades han de concentrarse en tener presentes las características del grupo a quien va dirigido el trabajo, procurando eliminar tanto la generalización al momento de interactuar con la ciudadanía, como la mala interpretación de las diversas expresiones de un determinado grupo en aras de justificar nuestra semejanza.

Así, yo estoy interpretando tus vivencias desde mi propio punto de vista. Aunque tuviera un conocimiento ideal de todos tus contextos de significado en un momento dado, y fuera por lo tanto capaz de ordenar todo el repositorio de tu experiencia, no podría sin embargo determinar si tus contextos particulares de significado, en los cuales yo ordené tus vivencias, son los mismos que tú estabas utilizando.<sup>14</sup>

En este orden, movimientos corporales, percepción de sonidos, la palabra y su significado, uso de signos y la respectiva interpretación, la em-

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 135.

patía, la identificación con las formas de vida y los modelos de vida, se convierten en referentes específicos y características esenciales que no pueden ser obviadas al momento de reconocer una comunidad para desarrollar acciones en pro de su crecimiento y organización.

Por tanto, se trata de desarrollar una serie de acciones con significado que impriman en cada comunidad posibilidades de mejora continua en sus procesos de construcción y cohesión. Se trata de impulsar acciones expresivas a partir de las cuales

[...] queremos significar aquellas en que el actor trata de proyectar hacia afuera los contenidos de su conciencia, sea para conservar a estos últimos para su propio uso posterior o de comunicarlos a otro. En cada uno de estos dos ejemplos tenemos una acción auténticamente planeada o proyectada cuyo motivo –para– es que alguien tome conocimiento de algo.<sup>15</sup>

Es decir, despierte su sentido de pertenencia, se apropie y sienta como suyo el lugar que habita, y oriente su esfuerzo para procurar el mayor bienestar para sí y para los demás con la óptica de aprovechar todo el conocimiento que por derecho es propio del grupo humano, como de aquel que es ofrecido y que puede generar condiciones de altivez.

### 3. El poder creador de la comunicación

El vestido de las cosas es el lenguaje.<sup>16</sup>

La riqueza que representa la diversidad cultural se bosqueja como una posibilidad en la

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>16</sup> Muñoz, José. *Presencias y Ausencias culturales*. Corprodic, Bogotá: 1993, p. 181.

que se encuentra fincado el conocimiento del otro y el respeto por las diferencias. Entre tanto, aparece la comunicación como una vía de acceso a la riqueza que abriga la cultura y su abanico de posibilidades. En este sentido, la primera manifestación comunicativa por la cual podemos acceder a nuestros semejantes corresponde a la oralidad:

La forma primaria de comunicación es la oral (en el sentido de hablar en una situación cara a cara). La primera forma de comunicación de nuestra especie y de cada uno de nosotros como individuo, es siempre oral: sonidos intercomunicados, producidos e interpretados por nuestros cuerpos.<sup>17</sup>

Por medio de los cuales se hace accesible el mundo del otro: esta primera instancia comunicativa corresponde a la opción preliminar de garantizar que el otro sea reconocido desde esa misma capacidad.

Al momento de considerar la orientación de iniciativas de trabajo con la ciudadanía, la interacción que acontece a partir de la comunicación oral permite el reconocimiento de los otros y de las relaciones que pueden ser tejidas bajo condiciones de posibilidad para constituir el mundo de los asuntos del ser humano, en razón de que

[...] la función primaria del lenguaje es la construcción de mundos humanos, no simplemente la transmisión de mensajes de un lugar a otro. La comunicación se torna así un proceso constructivo, no un mero carril conductor de

mensajes o de ideas, ni tampoco una señal indicadora del mundo externo.<sup>18</sup>

Y en esta medida la escritura, como segundo elemento comunicativo y por ende constructivo, reorienta la noción del conocimiento, pasando del relato a la oración: y en este orden, afirmar que el lenguaje construye el mundo y, con esta consideración, decir sin vacilar que vivimos inmersos en el lenguaje.

La posibilidad de construcción que generan el lenguaje y la comunicación permite que la llamada "fantasía creadora" que determina la naturaleza humana agudice los sentidos y coloque el intelecto en la dinámica de considerar el sinnúmero de eventos y actividades que se pueden formular a partir del poder creador de la conversación, que, sucediendo entre semejantes, descubre un universo de posibilidades alrededor del trabajo con comunidad. "La primera idea es que el mundo social consiste en actividades. Si se me pregunta cuál es la sustancia del mundo, contestaría que son las conversaciones, definiéndolas como diseños de actividades conjuntas entre semejantes".<sup>19</sup>

#### 4. Cultura y acción social

Todo interpretación persigue la evidencia.<sup>20</sup>

En el universo de la naturaleza humana aparece el papel de la cultura como el conjunto de formas, modelos o patrones a través de los cuales una sociedad puede regular el comportamiento de los seres humanos que

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 274.

<sup>20</sup> Weber, Max. *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. FCE, México: 1944, p. 9.



la conforman. Por ende, costumbres, prácticas, códigos, normas y leyes se incluyen en el contenido de la cultura, lo cual permite afirmar que ésta "no es sólo un ornamento de la existencia humana, sino que es una condición esencial de ella".<sup>21</sup>

La cultura –*cultum*, cultivo– ofrece, como dice la Unesco en la declaración de México (1982), la capacidad de reflexionar sobre sí mismo, pues ella hace de nosotros seres específicamente humanos, racionales, críticos y éticamente comprometidos. Es entonces a través de la cultura como el hombre se expresa, toma conciencia de sí mismo, se reconoce como un proyecto en constante construcción, procura nuevas significaciones para su vida, cuestiona sus realizaciones y triunfos, crea y desarrolla obras que trascienden su contingente existencia. "Sin hombres no hay cultura por cierto, pero igualmente, y esto es más significativo, sin cultura no hay hombres".<sup>22</sup>

En este orden de ideas, la cultura aparece en la naturaleza humana como una condición de cultivo del Espíritu por medio de la cual el hombre completa su naturaleza y la provee de mayor sentido, lo cual permite reconocer que "somos animales incompletos o inconclusos que nos completamos o nos terminamos por obra de la cultura y no por obra de la cultura en general sino por formas en alto grado particulares de ella";<sup>23</sup> es decir, partimos de las elaboraciones culturales que determinan las múltiples realizaciones de cada pueblo en particular a partir de las cuales

es más accesible la comprensión de la distinción entre cada comunidad.

En este orden de ideas, aparece ante nosotros, en el desarrollo de la cultura, la acción social como posibilidad de realización de diversos elementos culturales que proveen orientación a la conducta y el comportamiento de los integrantes de una comunidad. En ese sentido, "la acción social, por tanto, es una acción donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo,"<sup>24</sup> el cual se potencia a partir de admitir las formas de vivir del otro, con el único límite de que esas formas de obrar no atenten contra la integridad, la vida y los bienes de ningún otro, pues es un punto clave que debe ser afrontado por los diversos grupos sociales en la actualidad. Así las cosas, la comunicación intercultural se convierte en el puente para ampliar el horizonte de reconocimiento entre iguales en cuanto al género, pero distantes en tanto constitución cultural pues "se pueden observar en la acción social regularidades de hecho: es decir, el desarrollo de una acción repetida por los mismo agentes o extendida a muchos".<sup>25</sup>

De esta manera, la comunicación intercultural significa apropiación de lo generado por otras configuraciones culturales cuando las mismas obedecen a intereses y finalidades que comparten un conglomerado social y que pueden ser afines con quien las generó, dado que "llamamos 'motivo' a la conexión de sentido que para el actor o el observador aparece como el

<sup>21</sup> Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona: 2001, p. 52.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>23</sup> *Idem*.

<sup>24</sup> Weber, Max, *op. cit.*, p. 5.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 10.

fundamento con sentido de una conducta".<sup>26</sup> Lo anterior implica convicción argumentativa y demostración, en vez de coacción o intimidación; en otras palabras, identificación y consolidación de diferentes motivaciones que se convierten en el semillero para generar trabajo con la ciudadanía, y, al mismo tiempo, el reconocimiento y el intercambio de formas culturales. Y en este orden comprendemos que "la acción social se orienta por las acciones de otros, las cuales pueden ser pasadas, presentes o esperadas como futuras"<sup>27</sup> y vinculadas al entramado profundo de las relaciones culturales.

En este contexto la acción social se refuerza en los contenidos relacionales de la interacción humana para revertir sus contenidos en la relación social por la que debe entenderse una conducta plural –de varios– que, por el sentido que encierra, se presenta como recíprocamente referida, orientándose por esa reciprocidad. "La relación social consiste, pues, plena y exclusivamente, en la probabilidad de que se actuará socialmente en una forma (con sentido) indicable"<sup>28</sup> y referida a la comunidad, la cual podemos entender como "una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de construir un todo".<sup>29</sup>

## 5. A modo de cierre

Al considerar la condición humana, consideramos nuestra propia condición (individual)

vinculada al ambiente, a todo lo que nos rodea, nos afecta, nos determina. El contexto de nuestro país, incluso de nuestro continente, posibilita la capacidad de afinar la razón, los sentidos y, por ende, la acción para realizar una lectura profunda de los acontecimientos que expresan el *modus operandi* de un sujeto político tan particular como el sujeto latinoamericano. Ahora bien, ¿cómo es este sujeto? ¿Qué lo configura, lo define? ¿Cómo se encuentra situado? Abordar estas y otras interrogantes permitiría disponer de un *modus vivendi* que vincule a los problemas reales, teorías y conceptos para validar y fecundar acciones políticas concretas.

## Referencias

- Estudios Políticos*, núm. 19. Medellín: julio-diciembre 2001. Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia
- Fried Schnitman, Dora. *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Paidós, Buenos Aires: 1994.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona: 2001.
- Muñoz, José. *Presencias y ausencias culturales*. Corprodic, Bogotá: 1993.
- Shutz, Alfred. *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Paidós, Barcelona: 1993.
- Weber, Max. *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. FCE, México: 1944.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 33.



# PARTIDOS POLÍTICOS Y JUVENTUDES EN AMÉRICA LATINA EN EL SIGLO XX. ANÁLISIS COMPARATIVOS

*Carlos Arturo Reina Rodríguez\**

**D**urante el siglo xx las juventudes latinoamericanas se vieron limitadas por varias corrientes de interpretación social provenientes de campos diversos y convergentes. Un argumento señala que la participación de la juventud vino de la mano de la influencia de los procesos contraculturales generados en países como Estados Unidos a mediados del siglo xx. Según esto, ellos fueron los que desencadenaron varias manifestaciones juveniles en todo el continente. Esas perspectivas han sido alimentadas por investigadores de campos como la sociología y la antropología, y cuyas expresiones son representadas comúnmente como expresiones culturales urbanas juveniles que se articulan por lenguajes diversos, entre ellos las músicas y las estéticas modernas de la cultura pop.

Por otro lado, existen estudios que abordan los movimientos estudiantiles como principales formas de manifestación de la juventud en Latinoamérica, teniendo como punto de partida los años cincuenta, y en particular la influencia de la revolución cubana en los países que la componen. Si bien esto es cierto, previo a ello

existieron movimientos que intentaron generar procesos de transformación de sus sociedades, y que fueron constituidos por sectores de la juventud que se articularon a los partidos políticos o a movimientos de carácter cultural.

La ponencia tiene como objetivo mostrar la forma en que las juventudes se vincularon a los partidos políticos como una forma de ascenso y reconocimiento social que fue más allá de la representación clásica del estudiante, para mostrar de qué manera formaron parte de los procesos de transformación social y de ascenso y consolidación de estructuras burguesas o, en su defecto, de la supresión de las mismas. Los jóvenes de las "Camisas Rojas" en los años treinta en México, "Los Nuevos" y "Los Leopardos" en Colombia en la década de los años veinte, o las juventudes que se vincularon al proceso revolucionario cubano, son algunos de los casos que a través de una perspectiva comparativa se pueden observar a lo largo de la historia del siglo xx, con miras a una nueva interpretación de las juventudes en América Latina.

## **La comparación como referente metodológico en la historia**

Los estudios de historia latinoamericana comparada revelan un interés creciente por

\* Candidato a Doctor en Historia, Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Investigación Social. Licenciado en Ciencias Sociales.

realizar diversas investigaciones que van desde fenómenos económicos, como los presentados por Brown y Linder (1995) para los casos de Venezuela y México; políticos, como el realizado por Medófilo Medina y Margarita López (2003) en el caso de Venezuela, aunque tomando elementos latinoamericanos; y otros, como los realizados por Morner, Viñule y French (1979) en relación con la historia de la región. Este tipo de estudios y otros similares revelan en común varios referentes: por un lado la tendencia a utilizar la comparación como estrategia para entender las realidades históricas de nuestra región; y por otro, la posibilidad de tomar temáticas tradicionalmente no relacionadas para construir a través de un ejercicio comparativo nuevos campos de conocimiento ajustados a nuestros contextos.

Al respecto, una característica del método comparativo es la "capacidad para el establecimiento de similitudes y diferencias evolutivas y para buscar las causas de las mismas, si el historiador encuentra en un sistema vecino un fenómeno evolutivo similar" (Bloch, 1999: 12), en el que se puedan observar símiles o diferencias que permitan dar una perspectiva más amplia al investigador frente a un problema determinado.

De manera similar, Kocka (2002), en su definición acerca de la comparación histórica, indicó que ésta se caracteriza por examinar sistemáticamente, a partir del planteamiento de preguntas directas, las semejanzas y diferencias de dos o más fenómenos históricos, y sobre ello describir y explicar en lo posible dichos fenómenos con la mayor confiabilidad, lo que además para Kocka implica también "formular afirmaciones de amplio alcance sobre acciones, experiencias, procesos y estructuras históricas". El método en sí no es exclusivo de los historiadores y de hecho es utilizado por investigadores de distintos campos que

encuentran en él la posibilidad de tejer de manera sistemática puntos de encuentro en una relación espacio-temporal que "aspira siempre a reconstruir la realidad pasada desde perspectivas presentes, que a su vez están relacionadas con expectativas de futuro, aunque el futuro sea mediatizado de esta manera" (Kocka, 2002: 44).

Pero, ¿por qué emplear el método comparativo para indagar acerca de una historia de los jóvenes en Colombia o en América Latina? Por un lado, es evidente que otros campos como la sociología y la antropología han desarrollado una serie de teorías alrededor de los jóvenes a lo largo y ancho del continente. Dichas investigaciones y sus amplios resultados son fruto del creciente interés despertado en la región a partir de finales de la década de los años ochenta –aunque de manera tardía frente a estudios realizados en países como Estados Unidos y España–.

Advertir sobre la historia de los jóvenes en México, en Cuba o en Colombia implica la reconstrucción de un buen número de variables que intervienen allí y que van desde los campos socioculturales hasta los políticos y económicos propiamente dichos, para entender que hay más de una juventud y que la diferenciación social, así como las desigualdades en cuanto a riqueza y empleo, ejercen aquí todo su peso. No sólo es el hecho de realizar dicha reconstrucción, sino que además es necesario explicar el porqué de estos procesos.

Esto conlleva a una elección de unidades de comparación que deben estar ajustadas a las interrogantes señaladas anteriormente. La elección de unidades de comparación vendrán a ser establecidas a partir de hilos conductores, es decir, los porqués, los cuándo, los dónde, que se evidencien para cada uno de los casos; y en segundo lugar, las dinámicas





que éstos provean desde una perspectiva intensiva, de querer mostrar el fenómeno en cada caso en particular, y desde otra extensiva de observar su trascendencia e impacto sobre otros campos posibles de interpretación. En términos de la historia de los jóvenes, la posibilidad de unidades comparativas relacionadas con las formas de asociación de éstos, las formas de reclutamiento, vinculación a los movimientos estudiantiles o la apropiación de elementos socioculturales foráneos, podría generar otras posibilidades investigativas para entender nuestras realidades así como sus procesos, además de identificar las formas en que los jóvenes latinoamericanos resolvieron problemas similares bajo contextos parecidos. Este es el punto de partida.

### **La Juventud como concepto para la historia**

La "integración" de la juventud en el campo de los estudios históricos aún es bastante pobre. Esto obedece a varias razones. La primera y quizá la más importante tiene que ver con la dificultad de definirla como concepto, debido a que existen diversas interpretaciones de ella. Como afirman los historiadores Giovanni Levy y Jean Claude Schmitt, "escribir una historia de los jóvenes, implica por consiguiente, una pluralidad de perspectivas: en la medida en que es el término de una fase de socialización previa a la edad adulta, la juventud reúne en sí numerosos aspectos del momento 'liminal'" (1996: 11).

En efecto, al depender de lo que los sentidos pueden percibir, el concepto de juventud se altera de acuerdo con las circunstancias que en ella se inscriban. Es posible que lo que para una sociedad corresponda a la definición de juventud, para otra no lo sea completamente. Lo mismo ocurre si tenemos en cuenta

aspectos como lo urbano y lo rural, la política o la cultura y mucho más si pensamos en los contextos y coyunturas históricas que definen hechos y acontecimientos.

No obstante, estas percepciones liminales están sujetas, como señala el antropólogo Víctor Turner (1988), a unos ritos de paso que se evidencian sobre todo en lo que él denomina como crisis vitales, en donde,

[...] este proceso presenta una serie de momentos críticos de transición que todas las sociedades ritualizan y señalan públicamente con ceremonias apropiadas para inculcar la importancia del individuo y del grupo, entre los miembros vivos de la comunidad. Dichos momentos importantes son el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte (1988: 172).

Estos elementos son pieza clave a la hora de identificar la participación de la juventud colombiana en el periodo de estudio, pues los campos escogidos para observar dicha actividad corresponden a momentos de iniciación, como en el caso del ejército, la juventud política, el estudiantado y las manifestaciones de cultura presentes en distintos momentos de la historia nacional.

Es en estos momentos, afirma Turner, durante la fase de liminilidad, donde el sujeto se ve librado de la estructura y desaparece cualquier referencia, rango, estatus social, y los sujetos son reducidos a la uniformidad y al igualitarismo, bajo una denominación aparentemente única, como cuando nos referimos a los estudiantes o los soldados, como sinónimos de juventud. Turner agrega que existen unos indicadores de la liminidad que se traducen en la invisibilidad estructural de los novicios sometidos a los rituales de crisis vitales:

[...] como por ejemplo, son marginados de las esferas de la vida diaria, cómo son disfrazados con colorantes o máscaras, o cómo se les vuelve inaudibles por medio de reglas de silencio, son igualados y despojados de todas las distinciones seculares de *status* y de los derechos de propiedad. Además se les somete a todo tipo de pruebas para enseñarles a ser humildes (1988: 179).

En efecto, la juventud termina siendo un grupo social ritualmente organizado, o políticamente activo en determinados momentos de la historia (Alba, 1975: 14). Por otro lado están las clasificaciones en torno a la edad, la correspondencia jurídica o la interpretación política. Éstas contienen un valor indicativo pero "no bastan para definir los contextos de una historia social y cultural de la juventud", pues adolescencia, juventud, jóvenes, pubertad, en apariencia hacen relación a lo mismo, pero no definen el mismo sentido ni ahora ni hace cien años. "Una vez, restablecidas en su contexto, las palabras, las categorías y las clases recobran para el historiador todo su peso" (Levi y Schmitt, 1996: 16).

Por esta razón, y en consonancia con los aportes de Víctor Alba, no se adopta un criterio único frente al concepto, más allá del que permite establecerlo como un periodo entre la niñez y el mundo adulto, "porque esto sería antihistórico" (Alba, 1975: 16). Podemos hablar de la juventud en la actualidad, pero en realidad hablamos de jóvenes cuyos padres y abuelos lo fueron también. Todos ellos contribuyeron al desarrollo del país, a pesar de que no sean claramente identificados. También es importante señalar que sobre estas consideraciones ejercen influencia las nociones procedentes de países donde la interpretación obedece a grados de desarrollo y reconocimiento de la juventud mucho más avanzados que los locales.

### Afirma Alba que

La juventud no forma un grupo aislado, sino que existe dentro de sociedades determinadas, en determinados periodos. Se es joven siempre en un contexto concreto, no en abstracto. Esto quiere decir, desde luego, que lo que cada edad y sociedad consideran como joven, será para esta historia, la juventud (1975: 16).

En ese sentido, el trabajo del historiador requiere más esfuerzo, pues no basta con describir a los personajes que se dieron a conocer antes de cierta edad, fijada de manera arbitraria. Del mismo modo que una serie de biografías de mujeres célebres no sería una historia de la mujer, una lista de niños precoces no sería una historia de la juventud. Por eso, agrega Alba, al realizar una historia social y cultural de la juventud ésta deberá tener en cuenta lo que la sociedad ve como juventud, lo que los jóvenes piensan y sienten sobre sí mismos y lo que los adultos piensan y sienten acerca de los jóvenes de su época.

Además se deben tener en cuenta otros aspectos en el análisis narrativo expresado en la envidia a los jóvenes por parte de quienes ya no lo son; sumisión o rebelión de los jóvenes respecto a los adultos; respeto o desdén por la vejez; conformismo o inconformismo de los jóvenes y muchas otras actitudes posibles (Alba, 1975: 16). Los cambios en estas interpretaciones obedecen a los cambios de la sociedad, es decir, a las instancias coyunturales y a los acontecimientos que subyacen en ellas:

Es frecuente, hoy, considerar que los jóvenes son, por naturaleza, rebeldes. Esto es así en unas épocas y en otras no lo es. Como además suele equipararse rebeldía con aspiraciones revolucionarias, se dice que los jóvenes han sido



siempre revolucionarios. [...] y si bien ha habido jóvenes y movimientos juveniles revolucionarios, y hasta épocas en que podía considerarse que la juventud en su conjunto era revolucionaria, los ha habido también en que el calificativo adecuado sería el de conservadora, y otras en las que cuadraría mejor el de reaccionaria. Ha ocurrido a veces que cualquier cosa defendida o reclamada por la juventud se ha considerado revolucionaria, simplemente porque eran los jóvenes quienes la propugnaban, cuando en realidad, medidas esas aspiraciones por criterios ideológicos, sociales, etc., unas veces encajaban en el adjetivo revolucionario, pero otras no encajaban en él, sino que más bien resultaban reaccionarias (Alba, 1975: 16-17).

Alba advierte ejemplos como el hecho de que quienes más defendieron el esclavismo en Estados Unidos fueron los jóvenes; y que quienes más entusiastamente apoyaron a Hitler no fueron los viejos sino los jóvenes; y que si el conseguir la adhesión de la juventud diera derecho a ser revolucionario, el sistema de esclavitud y el fascismo deberían considerarse revolucionarios.

Otro punto a tener en cuenta tiene que ver con el hecho de que, al inscribirse la juventud como un periodo de transición, genera una nostalgia entre quienes ya dejaron de pertenecer a ella, de tal forma que aparecen quienes la extrañan, quienes la divinizan o quienes la critican. De manera similar, en muchos casos los jóvenes envidian y menoscaban a los adultos; los consideran responsables de cuanto les desagrada en el mundo, dejando de lado la experiencia de los mayores. Ésta ha sido una constante histórica en la cual sólo se altera la manera de expresar esas actitudes, "la capacidad o incapacidad de fijar límites y las condiciones que permiten que predominen las unas o las otras" (Alba, 1975: 17). Queda además recordar que la juventud es

menos visible para los jóvenes que para quien ya no pertenece a ella.

Así, la juventud forma parte de la experiencia general. Hay historiadores que nunca han sido obreros, campesinos, burgueses o nobles, pero ninguno de ellos puede negar que fue joven. La juventud es, pues, algo que cada uno lleva consigo, de un modo u otro; y cuando se deja de ser joven, nadie, en consecuencia, puede mirar a la juventud consciente o subconscientemente, comparar lo que ve con lo que recuerda. En todo juicio sobre la juventud se halla, pues, implícito un juicio sobre la propia juventud pasada. Víctor Alba advierte que por estas razones no es posible un juicio imparcial y objetivo de los adultos por parte de los jóvenes. Visto así, no sólo los límites de la juventud plantean problemas al historiador, sino otro tanto puede decirse de los modelos propuestos a los jóvenes en diferentes épocas.

### **Los casos de México, Colombia y Cuba. Un estudio de aproximación preliminar a la comparación**

Es claro que aún en la actualidad se desconoce a quienes pretenden construir una historia de las juventudes, sobre todo en América Latina. La influencia de los campos de la sociología y la antropología ha hecho que los historiadores se fijen en otras posibilidades, dejando de lado a la juventud como actor de los procesos históricos. Por tanto, vamos a observar algunos elementos importantes en el devenir de esta ponencia.

Por un lado están las unidades de comparación. La unidad sistémica es el concepto de juventud al que ubicamos de acuerdo con la definición de la palabra por parte del Diccionario de la Real Academia de la Lengua, el cual la define como "edad que se sitúa

entre la infancia y la edad adulta", y también como "estado de la persona joven", y como "conjunto de jóvenes". También se refiere a "primeros tiempos de algo", como en juventud de un astro o del universo. También la relaciona con "energía, vigor, frescura", y realiza una aclaración de que puede ser interpretada en conjunto como una "rama juvenil de una formación política, religiosa o cultural" (DRAL, 2001).

Así pues, la juventud se fundamenta en una construcción cultural, histórica en donde, como afirma Víctor Alba, dicha idea "es estable, en el sentido de que se considera, en cualquier periodo histórico, como la edad entre la niñez y la edad viril, en términos de número concreto de años, la definición puede variar mucho" (1975: 15). Ahora bien, esas juventudes actuaron en contextos particulares y comparativamente en tiempos distintos. Veamos los casos de manera rápida.

En Colombia tomamos la década de los años veinte, que corresponde a la aparición de una generación de jóvenes que critican abiertamente a la generación del centenario. Para ello se organizan en asociaciones estudiantiles, hacen carnavales en las principales ciudades y se vinculan a publicaciones de carácter literario como parte de la propuesta y el interés por iniciar reformas en todos los campos de la vida social. Algunos los denominan como "Los Nuevos" en razón a una de las revistas producidas después de 1924; y allí se encontraron, entre otros, Germán Arciniegas, Alfonso López Pumarejo y el mismo Jorge Eliecer Gaitán. A pesar de las propuestas de estos jóvenes intelectuales, una vez que llegaron al poder en la década de los años treinta, a pesar de que intentaron realizar algunas reformas, literalmente fracasaron en el intento de generar mejores condiciones sociales y de acabar con el lega-

do de las contiendas partidistas en el país. El mismo Jorge Eliecer Gaitán y académicos y pensadores como Antonio García Nossa, se referirán a esta juventud como la generación de pérdida, pues no pudo deslindarse de la influencia de los partidos tradicionales una vez llegaron al poder. No obstante los aportes culturales y las reformas impulsadas por ellos sobreviven hoy entre las narraciones de los historiadores como un referente de intento de modernización desde el interior de la estructura social.

Por su parte, en México, en la década del los treinta, como parte del interés por promover las leyes anticlericales y realizar reformas de carácter liberal, fue creado en 1931 el Bloque de Jóvenes Revolucionarios, mejor conocido como "Camisas Rojas". Fundado a instancias del Partido Radical Socialista, fue apoyado por el gobierno del estado Tomás Garrido Canábal, durante la Presidencia de Lázaro Cárdenas. Los jóvenes procedían en su mayoría de Tabasco y tenían como objetivo organizar bloques juveniles en todo el país y de esa manera impulsar reformas de carácter social y político. El movimiento se extendió a los estados de Michoacán, Sonora, Ciudad de México y, desde luego, Tabasco, apoyados por la idea de que la juventud era "la fuerza destructora de todas las viejas tradiciones, de todas las ideas caducas" (Redención, 2011: 184). Ellos realizaron diversas marchas, lo que ocasionó varios enfrentamientos con grupos de jóvenes católicos que los superaban en número y que eran apoyados por la Iglesia en distintos lugares del país.

Éstos dejaron varias víctimas, lo que llevó a Cárdenas a generar una política en defensa de la tranquilidad pública mientras garantizaba las expresiones de los "Camisas Rojas". En 1935 Tomás Garrido renunció ante Cárdenas y se refugió en Tabasco, aceptando el ofreci-



miento para ocupar diversos cargos públicos, lo cual finalmente permitió la disolución del movimiento que, no obstante, se puede considerar como el movimiento de juventud anticlerical más importante de México y quizás de América Latina durante la primera mitad del siglo xx. A pesar de que terminaron de manera abrupta, lograron expresar una posición de ruptura generacional clara en particular frente a la estructura de dominación que se apoyaba en la Iglesia Católica. Sin embargo, no logró generar un proceso de autogestión toda vez que dependió de las cabezas visibles del partido que los apoyó.

En tercer lugar está el caso de Cuba. Quizá es el más conocido por cuenta de los resultados y de la naturaleza de este evento y del lugar donde se realiza. Por tanto, más allá de describirlo implica señalar que la revolución cubana si bien estuvo inspirada en precursores de la talla de Martí (que también habló de niños y jóvenes), fue una revolución esencialmente generada por la juventud de la isla. El vínculo de esa generación estuvo más allá de la lucha por la libertad y el fin de la dictadura, en la identificación etérea de unas condiciones que fueron comunes a la mayoría de los jóvenes cubanos, y que les permitieron superar las diferencias de clase generadas por el gobierno de Batista. Pero quizás el elemento más importante tuvo que ver con la inspiración y la ausencia inicial del vínculo de los partidos tradicionales frente a los revolucionarios. Eso de alguna manera les garantizó un mayor grado de autonomía que les hizo concretar su proyecto en 1959.

Visto así de manera muy general, se pueden apreciar varios aspectos a la luz de la comparación:

1. Es claro que durante la primera mitad del siglo xx existió un interés de las juventudes latinoamericanas por romper con las estructu-

ras tradicionales que amarraban a países como Colombia, México, Cuba y otros, a los legados decimonónicos y a las instituciones como la Iglesia Católica. En Colombia los "nuevos" no rompieron con la Iglesia, aunque sí la criticaron de manera abierta e incluso se expusieron a la excomunión en algunos casos. En México el movimiento fue claramente anticlerical y ese fue el motivo de su organización. En Cuba el anticlericalismo fue minimizado por el interés de la liberación nacional.

2. En los tres casos, las juventudes que participaron en los distintos procesos pertenecieron mayoritariamente a sectores estudiantiles, los cuales eran quienes estaban más preparados para enfrentar la ideología tradicional de los gobiernos históricos en cada momento. El papel de las juventudes en estos países se plasma en la presencia del estudiante como su forma política y cultural más amplia, lo cual enriqueció con literatura, arte, pintura y música, a los movimientos señalados anteriormente. Se puede afirmar que esas expresiones superan en efectos a las manifestaciones culturales de la segunda mitad del siglo manifiesta en la adopción de estereotipos propios de la sociedad de consumo occidental.

3. La presencia de los partidos políticos tradicionales fue clave en dos de los tres casos. En Colombia y México las juventudes no pudieron aislarse de ellos, no podían pensarse por fuera de los esquemas ideológicos y que proponían, a pesar de que casos como los del Partido Liberal en Colombia, o el Partido Revolucionario Liberal en México, adoptaran por instantes posiciones de carácter socialista. En Cuba las juventudes entendieron de manera rápida que si querían un cambio, tenían que dejar de lado a todo aquello que significara un vínculo con las estructuras políticas tradicionales.

Es muy poco el espacio para poder exponer cada uno de los casos, por lo tanto,

este ejercicio pretende generar un espacio de reflexión en torno a la posibilidad de comparación en perspectiva de la lectura de nuestras realidades y la resolución de problemas contemporáneos, no obstante examinar el papel de las juventudes en la historia latinoamericana, observando su participación en los distintos procesos históricos, indagando por las decisiones y desenlaces de los procesos.

### Referencias

- Alba, V. (1975). *Historia social de la juventud*. Madrid, Plaza y Janés.
- Bloch, M. (1999). *Historia e historiadores*. Madrid, Akal Editores.
- Brown, Jonathan y Linder, P. (1995). "Trabajadores en el petróleo extranjero: México y Venezuela, 1920-1948", en Carlos Marichal (coord.), *Las inversiones extranjeras en América Latina, 1850-1930. Nuevos debates y problemas en historia económica comparada*. México: Fideicomiso Historia de las Américas/FCE/El Colegio de México.
- Diccionario de la Real Academia de la Lengua (DRAL)* (2001). Edición número 22.
- Kocka, S. (2002). *Historia social y conciencia histórica*. Madrid, Marcial Pons, Ediciones de Historia.
- Levi, G. y Schmitt, J. (1996). *Historia de los jóvenes*. Madrid, Taurus.
- Medina, M. y Lopez, M. (2003). *Venezuela: confrontación social y polarización política*. Ediciones Aurora.
- Moreno F. y otros. (1998). *Cien años de Historia de Cuba (1898-1998)*. Verlum.
- Morner, F. F. (1979). *Comparative Approaches to Latin American History*. U. Pittsburg.
- Redención. Diario de Información y Doctrinario*, órgano central del partido de resistencia del Partido Socialista Radical, Villahermosa. 24 de octubre de 1934. Citado por Carlos Domingo Méndez en "Los Camisas Rojas y el Anticlericalismo en ciudad de México". En *Memorias Primer Congreso Internacional de Historia*. Universidad Autónoma de Nuevo León. Monterrey, 2011.
- Reina, C. (2008). *Mundos y narrativas de jóvenes. Algunas narrativas de los jóvenes en Bogotá y la posibilidad comparativa*. Ed Universidad Distrital, Bogotá.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual*. Madrid, Taurus, 1988.



# SUJETO Y SUBJETIVIDAD EN LA HISTORIA

*Miriam Edith Gámez Brambila*

No sólo padecemos a causa de los vivos, sino también de los muertos. ¡El muerto atrapa al vivo!

CARLOS MARX  
*El Capital*

Este conocido pasaje de Marx expresa una de las principales ideas en la concepción dialéctica de la historia. Éste, junto con Benjamin y otros, nos enriquecen en el intento de interpretar y comprender los problemas que hoy estamos padeciendo. La dialéctica de la historia<sup>1</sup> es la misma constitución y desenvolvimiento de la realidad, y en ella el pasado no está atrapado en lo acontecido ni se encuentra desprendido o sumado con lo que estamos viviendo en este momento, sino que nos "asalta"<sup>2</sup> continuamente. El pasado está aquí y despunta en nuestra praxis.

Partiendo de esta idea, la reflexión e interpretación de lo que ha significado y significa el proceso de colonización sufrido en lo que hoy llamamos América Latina y México, nos da claridad para comprender nuestra historia y dejar de andar a tientas, en la obscuridad del olvido e ignorancia conveniente que se

ha impuesto con el afán de atraparnos en el desconocimiento de lo que ha sido el movimiento en la construcción de la realidad que ha formado lo que somos.

Si la invasión y la guerra colonial es el punto de inicio de la historia de México según la versión oficial y su falacia del "encuentro de dos mundos",<sup>3</sup> debemos preguntarnos: ¿lo acontecido antes de la invasión de los españoles significó la prehistoria? ¿Desde dónde nos estaríamos posicionando si consideramos que nuestra historia recién empieza en la conquista?

Se nos desquebrajan las interpretaciones que parten de nuestra historia como lo acontecido después de la invasión, al igual que las versiones y cuentas que echan los historiadores que identifican la duración y el fin del periodo de colonización en 300 años aproximadamente hasta la independencia, pues un proceso tan complejo y que ha marcado tan hondamente todas las dimensiones de nuestra

<sup>1</sup> Romero Montalvo, Salvador, *Identidad vs Globalización. Dos paradigmas encontrados*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2011, p. XXI.

<sup>2</sup> Walter, Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Itaca, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2008.

<sup>3</sup> El término de "el encuentro de dos mundos" ha sido frecuentemente criticado por ser la expresión paliativa que trata de suavizar con la seda del ocultamiento y la tergiversación la brutalidad de un proceso que ha sido todo menos un encuentro cordial.

realidad nos exige el esfuerzo de no pensar a partir de etapas que quedan suspendidas en la historia de bronce del país.

Dicho proceso abre una coyuntura que parte de una ruptura radical al interrumpir el proceso histórico propio que se estaba desarrollando en los pueblos originarios de estas tierras para iniciar otro nuevo, y este, como lo notó Benjamin, ya representa una discontinuidad con lo impuesto, que se manifiesta a lo largo de las historias de lucha, resistencia y rebeldía que han configurado nuestra historia, y que resuenan y se expresan de manera diferente y particular en cada espacio y tiempo.

Así se conforma una temporalidad asimétrica, accidentada y que parte del conflicto no como sucesión, sino como *memoria latente insurrecta* que ha querido ser sepultada porque tiene la fuerza de arrasar con el engaño arreglado de lo que nos han dicho que somos y seremos, pero principalmente por potencializar lo que no se ha dicho, lo inesperado, que contradice nuestro futuro ya determinado y oculto en la historia oficial que llamaba Walter Benjamin *el continuum* de los que han dominado y ejercen el poder, manteniendo la hegemonía a través de la fuerza y el consenso. Así como de la sistemática violentación del otro, por medio de las múltiples relaciones sociales trabadas que han servido para sustentar ese poder, estableciendo y reproduciendo una forma de concebir la realidad: la del colonizador, la de los que se muestran vencedores ante la historia.

Así tenemos al menos dos formas contradictorias entre sí de entender esta historia. La primera como órbita, pues cumple la función de legitimar y mantener el curso de un orden establecido y se presenta como la única *historia*, con la duración del tiempo impuesto desde la dominación y su transcurrir en la continua-

ción de hechos, donde los seres humanos nos vemos arrastrados por ellos.

En la temporalidad del *continuum* los que sustentan el poder atrapan a los pueblos colonizados en una órbita que podemos identificar a través del tiempo por el rastro de sangre que ha dejado en su justificación, ya sea por medio de la civilización vs. barbarie, como progreso, y hoy como las guerras contra el terrorismo y a favor de la "democracia". Este entender implica girar alrededor y en sintonía a los intereses de los grupos hegemónicos para mantener sus privilegios y como condición necesaria para la subordinación.

Ante este tiempo y poder existe la segunda temporalidad que no se mueve en el tiempo ni trayectoria de las órbitas, parte de la diversidad y diferencia en las historias que Tischler interpreta como constelación<sup>4</sup> e historia negativa que surge de la crisis y la contradicción como forma que rompe con estas relaciones de poder, porque parte de los propios sujetos que se rebelan, pues "no es una cadena o una máquina, sino la imagen de la heterogeneidad y multiplicidad del movimiento de la negatividad que es la crisis de la duración como continuidad del dominio".<sup>5</sup>

De esta forma, en este espacio incesante de insurrecciones los pueblos niegan la negación de humanidad de parte de la civilización y verdad occidental, al reafirmarse como hombres y mujeres que crean sus propias formas de organización y ejercen su legítimo derecho de vivir libremente.

<sup>4</sup> Tischler, Sergio, *Memoria, tiempo y sujeto*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/F&G Editores, México/Guatemala, 2005.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 9.





### La colonialidad y la fragmentación de la realidad

Al aceptar las justificaciones civilizatorias como mal necesario para el desarrollo de nuestros pueblos se entra en la órbita del progreso y de una concepción que parte de la escisión y de los factores fragmentarios para entender la historia y la realidad.

El individualismo, la mezquindad, el despojo, la subordinación, el patriarcado, la explotación, entre otras relaciones, son parte de una cultura, subjetividad y tiempo que se han potenciado e impuesto en el proceso colonial del desarrollo desigual y combinado<sup>6</sup> de un naciente sistema que ha sabido sintetizar y generalizar lo peor del ser humano. Así que "Si el dinero, como dice Augier, 'viene al mundo con manchas de sangre en una mejilla', el capital lo hace chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies".<sup>7</sup>

El descubrimiento y saqueo de las colonias para la expansión del sistema capitalista a nivel mundial, y el desarrollo de las grandes potencias en el mundo europeo, en un primer momento, y para Estados Unidos después, así como la posterior y cada vez más marcada división entre los que serán países de primer mundo, desarrollados, y los de tercer mundo o subdesarrollados, nos lleva a plantearnos no sólo las condiciones materiales que permitieron inundar los mercados occidentales

<sup>6</sup> Tesis trotskista del Desarrollo desigual y combinado. Véase Mandel, Ernst, *El pensamiento de Trotsky*. Recuperado de <<http://www.ernestmandel.org/es/escritos/pdf/Mandel-ElpensamientodeTrotsky.pdf>> (consultado el 26/05/2012).

<sup>7</sup> Marx, Karl, *El Capital*, Tomo 1, FCE, edición en español de 1959.

de oro y plata, sino la relación que tienen estas condiciones en la construcción de una subjetividad que ha sido reprimida para ser "el trauma que nos une"<sup>8</sup> de nuestra historia colonial.

Tiene relevancia porque se debe "caer en cuenta de nuestra continuidad histórica y del hecho de que somos psíquicamente configurados por acontecimientos históricos".<sup>9</sup>

Por tanto, una de las principales problemáticas a abordar en este ensayo se inscribe ante la necesidad de pensar los problemas que hoy en día nos afectan, y rastrear el proceso de génesis, configuración, contradicción y cambio, para lograr comprender y así poder superar, como nos lo menciona Páramo:

[...] nuestra interminable condición de subdesarrollo que se encuentra íntimamente relacionada con los efectos altamente traumáticos de la hecatombe cultural que representó la irrupción del mundo europeo en nuestras tierras. [Pues] El trauma ha sobrevivido en las mentalidades, en la memoria colectiva y en las instituciones.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> En el ensayo de Raúl Páramo titulado así, rescatamos su argumento y la caracterización que hace de lo que se entiende por trauma psíquico como "cualquier acontecimiento de la vida de un sujeto caracterizado por su intensidad y por la incapacidad del sujeto de responder a él adecuadamente, y el trastorno y los fenómenos patógenos y duraderos que provoca en la organización psíquica [...] el traumatismo se caracteriza por un aflujo de excitaciones excesivo en relación con la tolerancia del sujeto y su capacidad de controlar y elaborar psíquicamente dichas excitaciones" (véase Páramo Ortega, Raúl, *El psicoanálisis y lo social. Ensayos transversales*, Universidad de Valencia/Universidad de Guadalajara, México, 2006).

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 66. Agregado entre corchetes propio.

Por eso es importante partir de las condiciones materiales y su intrínseca conexión en la constitución de nuestra subjetividad, porque una de las características que están presentes en este nuevo proceso que se impone es la escisión que forma parte de un proceso de fetichización<sup>11</sup> de la realidad.

Aun a pesar de las grandes limitaciones, este pequeño ensayo va enfocado a pensar y ejercer la crítica en este sentido y a este proceso, que representa parte de la esencia de la colonialidad mantenida hasta nuestros días, y es una de las principales batallas que se deben enfrentar en todas las dimensiones, pero principalmente en el campo de la cultura, en contra de la fragmentación del ser humano y de su realidad, a través de la negación del otro, de su historia y de lo que lo hace ser lo que es: humano.

Partir de este argumento nos puede ayudar a explicarnos cómo ha sido construida y cuáles son las contradicciones de nuestra historia, la institución de la subjetividad y la cultura, que en muchas ocasiones se le ha caracterizado como mediocre, floja, agachona, cerrada. Pero nos encontramos con que el problema va mucho

más allá que sólo etiquetar y bastarnos con lo mero aparental.

Si la conquista significó la imposición de otra forma de vida a través de la destrucción de la propia, la reflexión de Páramo desde el psicoanálisis es fundamental para comprender el problema de la institución subjetiva, a partir del proceso de colonización como trauma colectivo, y al considerar que "la magnitud de un trauma se mide por la desorganización psíquica que produce o por la dificultad en recordarlo. [y que] Sólo a través de la memoria se dan las condiciones de posibilidad de elaborarlo".<sup>12</sup> De ahí la importancia de abordar un tema que necesita ser desenmarañado por la recuperación de la memoria como única posibilidad para superar un trauma que se ha venido arrastrando.

Si la memoria se nos presenta como requerimiento esencial para comprender y superar este problema, nos preguntamos: ¿qué rescate de memoria tenemos que hacer, qué institución subjetiva romper y, a partir de ahí, cuál tenemos que configurar?

### ¿Cómo se coloniza?

La colonización<sup>13</sup> no se da solamente con la invasión territorial y el saqueo de los recursos

<sup>11</sup> Es importante hacer mención de la crítica que hace Holloway a las formas de concebir el proceso de fetichismo y de fetichización de la realidad, pues no podemos concebir un proceso en el que la realidad fetichizada se mantenga igual en su génesis, como inmutable y continua hasta nuestros días, pues entenderlo como ya dado nos ubicaría en la crítica que hace Holloway a la fetichización del fetichismo. La tensión del proceso muestra que no está terminado y que se encuentra en constante reproducción y movimiento; también encontramos la ruptura con ese mismo proceso (véase Holloway, John, "Cambiar el mundo sin tomar el poder", Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Colección Herramientas, México/Argentina).

<sup>12</sup> Páramo, *op. cit.*, p. 69.

<sup>13</sup> Es importante la diferenciación del proceso de colonialismo y colonialidad que hace Mignolo, en el sentido de que el "colonialismo se refiere a periodos históricos específicos y a lugares de dominio imperial (español, holandés, británico y, desde principios del siglo xx, estadounidense). La colonialidad denota la estructura lógica del dominio colonial que subyace en el control español, holandés, británico, estadounidense de la economía del atlántico, desde donde se extiende a casi todo el mundo" (véase Mignolo, D. Walter, *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona, 2007).



naturales del territorio, la colonización penetra mucho más allá, pues trata de inundar lo más profundo del sujeto que es colonizado con la constitución de una subjetividad enajenada y la estructura lógica mental que se configura con la invasión del espacio.<sup>14</sup> Espacio que abarca tanto las condiciones objetivas y subjetivas del proceso, que contiene las múltiples relaciones trabadas e impuestas de parte del colonizador al colonizado, mediante el cual se manifiesta la máxima expresión de deshumanización, pues la realidad colonial, la cultura, los valores que la constituyen, y la reducción del colonizado a instrumento, empobrece enormemente el contexto cotidiano donde se desenvuelven, espiritual y corporalmente, los hombres y mujeres que padecen esta invasión.

Pensamos que en el momento en que se impone un conocimiento, un sentir, una forma que se tiene como la verdadera o la mejor, de concebir y explicar la realidad, se está ejerciendo una violentación máxima hacia el otro, pues lo niega, niega lo que es, por la imposibilidad propia de aceptar las diferencias. En este caso, de aceptarlos como seres humanos, de la forma en como piensan, se ven, hablan y se relacionan, su lógica parece ser la siguiente: si no es como yo digo, entonces o no existe (y se le asesina hasta que desaparezca) o si existe lo hace como forma inferior a la mía; por tanto, tengo derecho, que yo mismo erijo como ley y, peor aún, que convierto en ley natural, de hacer lo que me plazca con el otro.

Esta concepción tan aberrante de pensar que el mundo y que la vida gira alrededor de uno y que somos el ombligo del universo sólo nos permite explicar las barbaridades come-

tidas en nombre de la civilización hacia todos los pueblos colonizados. Esto lo aclara más precisamente Jean Paul Sartre en el prefacio a la obra de Frantz Fanon

[...] como nadie puede despojar a su semejante sin cometer un crimen, sin someterlo o matarlo, plantean como principio que el colonizado no es semejante del hombre [...]. Se ordena reducir a los habitantes del territorio anexo al nivel de monos superiores, para justificar que el colono lo trate como bestias.<sup>15</sup>

Solamente así podemos explicar cómo "seres humanos" pueden cometer tantas masacres, humillaciones y torturas tan crueles a sus semejantes, y acabar con la vida en general, sin sentir el mínimo remordimiento. Sin duda se necesita estar atrapado en un máximo grado de enajenación para hacer lo que sea por obtener riqueza y tener al capital como dador de sentido de vida y felicidad. Este pensamiento tan rancio trae en su gélida práctica el principal impedimento para la vida; es lo contrario a ella, pues las pulsiones de muerte que potencializa han venido acabando con nuestro entorno y con todo.

Esta violencia corrosiva que se impone de manera explícita y oculta, agresiva y disimulada en ocasiones, deja honda huella y ha sido una constante en todo el proceso, desde la colonización hasta nuestros días. Pero la violencia no podemos pensarla de manera abstracta,<sup>16</sup> pues no es algo que ya esté dado, puede ser condición necesaria para ejercer el

<sup>15</sup> Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, FCE, México, 2003.

<sup>16</sup> Esta forma abstracta de concebir la violencia, que la podemos reconocer en la conocidísima frase de "la violencia genera más violencia", como justificación

<sup>14</sup> Romero Montalvo, *op. cit.*

poder para dominar, y también, a la vez, se ha manifestado creativamente en los procesos de liberación. En cada crítica y análisis debemos situar la violencia en el proceso específico en que se ejerce.

La violencia que se impone junto con una nueva cotidianidad, dentro de la cual el sujeto está condicionado por el sistema de relaciones sociales que lo concibe como un objeto más, lo hace reproducir a su vez una práctica utilitaria. Las actividades para sobrevivir, y en las que se encuentra atrapado, así como la reflexión que se da desde ahí, se quedan generalmente en un aspecto fenoménico enajenado, pues estamos envueltos entre mecanismos e instituciones que cambian, pero para el beneficio de seguir manteniendo estas relaciones, donde el sujeto es instrumento e instrumentaliza dentro de la lógica y el tiempo que necesita el sistema para reproducirse y mantenerse.

Por tanto, la ruptura de esta forma como

[...] característica fenoménica de la realidad, —se da a través de— la superación de la cotidianidad reificada (cosificada) no se realiza como salto de la cotidianidad a la autenticidad, sino como destrucción práctica del fetichismo de la cotidianidad y de la Historia, es decir, como destrucción práctica de la realidad cosificada tanto en sus aspectos fenoménicos como en esencia real.<sup>17</sup>

y como no respuesta a las condiciones en las que viven los seres humanos, ante el asesinato, despojo, explotación, etc. Realmente olvida que las relaciones de violencia no surgen de la nada, y oculta que es el resultado del hacer por parte de los grupos que detentan el poder y que nos imponen esta violencia.

<sup>17</sup> Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1989. Guiones míos.



Pero, ¿cómo superar o romper con esta realidad aparente para poder desnudar las relaciones que nos mantienen sujetos y contenidos, y poder trasgredir este complejo sistema de relaciones que oculta la esencia real que nos mantiene dominados?

En este sentido creemos importante partir de cómo se ha configurado este proceso de colonialidad y trauma histórico-colectivo, para rescatar y potencializar nuestra memoria de las luchas que se han dado y desarrollar la consciencia de lo que ha sido nuestro proceso de resistencia, y, a partir de ahí, tomar la fuerza que se necesita para arrasar con estas relaciones de dominación que seguimos padeciendo.

### El proceso de colonización en México

En la coyuntura que se abre con la invasión y la guerra de colonización se rompe con la cotidianidad propia de los pueblos originarios al imponer otra. Para esto era necesario la destrucción de los códigos, templos y los pilares de su organización social y cultural, de todo aquello que oliera y recordara su historia; no podía quedar recuerdo, y el que quedó se encargaron de que fuera el recordatorio de la destrucción, de la inferioridad de lo que ahora se imponía como forma de ser, de los ahora bautizados indígenas.

La evangelización es uno de los principales procesos que se ubican para interpretar el éxito de la conquista, pero éste no se puede interpretar sin conocer las condiciones de debilitamiento y la decadencia de algunos pueblos del territorio que, por medio de alianzas, junto con otras circunstancias, ayudaron a que los conquistadores sacaran ventaja, ya sea de las ambigüedades de Moctezuma o por el provecho de Cortés ante la rivalidad y los problemas internos de los

pueblos cansados de dar tributo. Todas estas condiciones en su conjunto influyeron a que vencieran los españoles.

Los frailes, a través de la religión, contribuyeron más que los soldados a mantener las instituciones que dañaron profundamente las relaciones comunales, ya que su tarea de convertir al cristianismo produjo una gran división a la comunidad, logrando así apaciguar muchas de las rebeliones, pues algunos supieron utilizar muy bien las manifestaciones como el canto y las danzas, que eran utilizadas para adorar a los antiguos dioses, y que ahora servían para enseñar la nueva religión, dividiendo necesariamente a las comunidades para "convertirlos a la religión verdadera".

Una de estrategias utilizadas para este fin fue separar a los niños de sus padres y educarlos desde sus primeros años en los monasterios, pues era la manera de asegurarse por parte de los frailes que su "fe" fuera sincera, ya que los adultos o las personas de mayor edad resistían de maneras diferentes a esa imposición religiosa, y los frailes siempre dudaban de su verdadera y sincera conversión al cristianismo. Esta práctica se generalizó, convirtiendo a los niños y niñas en delatores, pues al regresar a sus casas ya adoctrinados ellos eran los que denunciaban a su padre, madre, hermanas, tíos y vecinos de adorar al "demonio", y a la vez eran más aptos como predicadores de la doctrina cristiana porque eran parte de la comunidad, facilitando la división y su destrucción de las relaciones pasadas, al convertirse al cristianismo. Uno de estos casos lo relata fray Toribio de Benavente, donde habla de uno de los hombres principales más importantes de Tlaxcala:

[...] uno de los más principales de éstos, llamado por nombre Axutecath, tenía sesenta

mujeres, y de las más principales de ellas tenía cuatro hijos, los tres de éstos envió al monasterio a los enseñar, y el mayor y más amado de él y más bonito, e hijo de la más principal de sus mujeres, dejóle en su casa como escondido. Pasados algunos días y que ya los niños que estaban en los monasterios descubrían algunos secretos, así de idolatrías como de los hijos que los señores tenían escondidos, aquellos tres hermanos dijeron a los frailes cómo su padre tenía escondido a su hermano mayor, y sabido, demandáronle a su padre, y luego le trajo y según me dicen era muy bonito, y de edad, de doce a trece años. Pasados algunos días y ya algo enseñado, pidió bautismo y fuele dado, y puesto por nombre Cristóbal. Este niño, además de ser de los más principales y de su persona muy bonito y bien acondicionado y hábil, mostró principios de ser buen cristiano, porque de lo que él oía y aprendía enseñaba a los vasallos de su padre; y a el mismo padre decía que dejase los ídolos y los pecados en que estaba.<sup>18</sup>

Al final del relato de Benavente, el padre disgustado e inducido por una de sus mujeres le da muerte al niño. Lejos de discutir la veracidad del relato, lo retomamos porque sitúa muy bien la visión y práctica del colonizador, y como tal se escribe para dar ánimo e impulso a otros evangelizadores para utilizar dicha estrategia como forma de control y como una de las mejores maneras de imponer la doctrina cristiana. Aparte trata de remover el sentimiento entre los españoles de hacer el bien, pues obviamente el niño es visto como mártir, y sirve para moralizar a los sacerdotes que estaban aflojando su misión evangelizadora. En su visión maniquea el niño representa la bondad

<sup>18</sup> Fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, Porrúa, México, 2007.

de su misión evangelizadora y la esperanza de salvar las almas de los indígenas, y, como es de esperarse, en esta historia el padre encarna lo malvado y desalmado, pues además de que probablemente su conversión no iba a ser total, se asociaba y representaba lo malo y salvaje con el pasado, su historia indígena. Por tanto, está totalmente justificado su actuar desde la perspectiva colonial, pero ¿qué significó para las comunidades de nuestros pueblos el robo de sus hijos para convertirlos en sus propios delatores? Nada tontos, los frailes se enfocaron en los niños, porque eran ellos los que recibirían la historia hablada de sus antepasados, de sus padres, abuelos, y eran los que tendrían que seguir en su vida con la resistencia a la invasión, con su cultura.

El convertirlos al cristianismo significó una de las puñaladas más fuertes que darían los españoles a la división de las relaciones comunitarias, pues les inculcaban despreciar su historia y avergonzarse de ella, convirtiéndolos en instrumentos de los invasores para espiar y denunciar a su familia y a las personas de su comunidad, produciendo un choque sociocultural muy fuerte, pues se impide la redención de su historia y de sus antepasados.

Estos relatos nos pueden ayudar a comprender por qué sin duda la evangelización sirvió tanto a la colonización, y más tomando en cuenta la profunda religiosidad de un pueblo al que por su propia concepción de sus deidades no le fue difícil asimilar a los dioses cristianos, produciéndose un sincretismo muy repudiado por algunos frailes.

El dominico Diego de Durán es un personaje que nos ilustra de manera más clara el rescate que hicieron muchos de los frailes de la cultura y pensamiento indígena, como evangelistas encarnizados o carnívoros, pues "Durán encadena las dos inferencias siguientes: 1) para imponer la religión cristiana hay

que extirpar toda huella de religión pagana; 2) para lograr eliminar el paganismo, primero hay que conocerlo bien".<sup>19</sup> Durán, inundado por un profundo sentimiento de desconfianza hacia los indígenas, siempre sospechaba que los engañaban y que seguían creyendo en sus antiguos dioses, y, por tanto, que no se podía fiar, como lo hacían muchos otros sacerdotes. Así lo obsesionó el pensar que "sólo una oveja sarnosa puede contagiar todo el rebaño",<sup>20</sup> y estaba decidido a dar una batalla total contra su historia y recuerdo, al reconocer que

Y así erraron muchos los que, con buen celo, pero no con mucha prudencia, quemaron y destruyeron al principio todas las pinturas de antiguallas que tenían, pues nos dejaron tan sin luz, que delante de nosotros idolatran y no los entendemos: en los "mitotes", en los mercados, en los baños y en los cantares que cantan, lamentando sus dioses y sus señores antiguos, en las comidas y banquetes.<sup>21</sup>

Con ese ánimo se dedicó a buscar y conocer todas las antiguas prácticas, pues la evangelización se debe dar de manera total, se debe desconfiar de cualquier canto, olor, mirada y movimiento que pueda recordarles su antigua cultura,

Fray Diego, en su celo, llegó a acosar a los indios hasta en sus sueños, para detectar en ellos rastros de idolatría, [...] Lo que más irrita a Durán es que los indios logran insertar segmentos de su antigua religión en el seno mismo de las prácticas religiosas cristianas. El sincretismo

<sup>19</sup> Tzvetan, Todorov, *La conquista de América. La cuestión del otro*, Siglo XXI Editores, México, 1987, p. 213.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 214.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 213.



es un sacrilegio, y la obra de Durán se empeña específicamente en esta lucha.<sup>22</sup>

Durán se dio cuenta de que mientras no se diera una conversión total, sin dejar rastro de su pasado, siempre iba a existir la posibilidad –y de ahí se nutría su fuerte desconfianza– de insurrecciones, y que desconocieran no solamente la religión, sino el poder de mando de los españoles. Él exigía el sometimiento total sin aceptar ningún tipo de sincretismo que, aun a su pesar, se dio de manera generalizada y potente.

Por eso los españoles que se conocieron después como “defensores de los indios”, como Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga, Motolinia, entre otros, manejaban una estrategia colonial no peor a los españoles que criticaban; ante los españoles malos, ellos eran los buenos, con un paternalismo que si bien reconocía a los indígenas como seres humanos, los veía como niños menores de edad, matizando los distintos discursos que se utilizaban para justificar la colonización. Al final, nunca vacilaron en que sus dios era el verdadero, y que su misión, aunque cruel, era la necesaria para “la salvación de sus almas”. Claro que si se le podía sacar más provecho –que lo hicieron la mayoría–, pues no se dudaba.

La destrucción de su antigua organización social no sólo se dio con la evangelización, influyeron principalmente las distintas instituciones españolas, así como la compleja situación que había en el territorio; al existir diversos modos de producción en conflicto, fue otra de las puñaladas profundas que se dio para acabar con las relaciones comunitarias, imponiendo la propiedad privada. Si bien

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 215.

sobrevivieron algunas formaciones socioeconómicas prehispánicas, en algunas regiones fueron debilitándose y en otras desapareciendo<sup>23</sup> por la imposición de instituciones tales como la encomienda, el repartimiento de indios, la hacienda, etc., que coexistían con el esclavismo, y aunque en las leyes de España se prohibía la esclavización de indígenas, en la realidad las condiciones a las que se les sometía para trabajar eran infrahumanas. También existieron elementos capitalistas, pero todos entendiéndolos dentro de este complejo sistema de relaciones desiguales que se encontraban en continua tensión y contradicción. Algunos colonizadores se aprovechaban de las instituciones comunitarias para conseguir riquezas, y otros sabían que tenían que desarticular dichas instituciones, y lo hicieron quitándoles cada vez más su territorio.

Por el creciente sincretismo que se dio en los pueblos los españoles que como Durán pretendían extirpar todo pasado, fracasaron, pues para los pueblos el sincretismo significó una forma de resistencia de poder mantener, o adecuar sus creencias contra el sistema colonial, que pretendía una conversión total a la concepción occidental.

La mayor parte de la información que conocemos hoy de los pueblos originarios es la que recolectaron algunos frailes por medio de sus informantes; después de la quema casi total de los códices, y del asesinato directo e indirecto, “diremos que en el año de 1500

<sup>23</sup> Tal es el caso de su sistema tributario, pero es importante señalar que, a pesar de las instituciones impuestas en la colonia, y con el desarrollo del capitalismo, la organización *comunitaria* de nuestros originarios sigue presente de formas diferentes hasta nuestros días: no pudieron exterminarla.

la población global debía ser de unos 400 millones, de los cuales 80 estaban en las Américas. A mediados del siglo XVI, de esos 80 millones quedan 10. O si nos limitamos a México: en vísperas de la conquista, su población es de unos 25 millones; en el año de 1600, es de un millón”,<sup>24</sup> dándonos apenas una idea de la magnitud de la destrucción las recolecciones de información que se dan con la intención de conocer a profundidad el pueblo que tenían que evangelizar para hacerlo con mayor facilidad. No sólo fue el fin de Durán, también fue lo que impulsó a Fray Bernardino de Sahagún, uno de los principales frailes que recabó en 12 libros su obra llamada *La Historia General de las Cosas de la Nueva España*, la cual ofrece información acerca de las creencias, rituales, medicinas, entre muchas otras cosas, que más se conocen, sobre las prácticas y concepciones antiguas de cómo se interpretaba la vida.

Sahagún conocía la lengua náhuatl y se caracterizó por llevar un método más rígido en la recolección de la información que le daban, pues se organizó por medio de cuestionarios y seleccionaba muy bien a sus informantes: se aseguraba de que hubieran vivido la mayor parte de su vida en la antigua organización social, que hubieran sido instruidos en sus escuelas y que tuvieran un reconocimiento en su comunidad; después les aplicaba el cuestionario y corroboraba –con la ayuda de sus ayudantes escribanos– cada información con otros informantes de distintos lugares. Aun él, a pesar del cuidado que puso en su método de información, no nos refleja el pensamiento propiamente de los nahuas, pues ningún escrito es neutral y éste no se escapó a los propios agregados u omisiones.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 144.



Al existir siempre una interacción con el que la está escribiendo, como lo nota Todorov, nos encontramos con que la organización de las preguntas, como la clasificación de la información y el enriquecimiento consciente e inconsciente del propio Sahagún, bajo su estructura mental, tienen que ser considerados. Pero ello no quita la gran riqueza que podemos encontrar en sus obras, las cuales, vale la pena mencionar, fueron prohibidas, pues el objetivo con el que se habían creado se había vuelto contrario y se tuvo miedo de que tanta información sirviera a los indígenas para recordar, y todo recuerdo que pudiera incitar a la rebelión –como sigue siendo en nuestros días– significaba un gran peligro.

Gracias a esta recolección y a los códices y otros trabajos, han existido reconstrucciones históricas como la de Miguel León-Portilla, desde *La visión de los vencidos* y *La filosofía náhuatl*, que nos ayudan a conocer más sobre esa cultura negada –hasta la actualidad–, pues la mayoría de lo que se conoce es de los pueblos que compartían el idioma náhuatl. Los más investigados han sido los mexicas, pero existieron otros pueblos como los purépechas, mayas o chichimecas, entre muchos pueblos más, que necesitamos conocer en nuestro intento de recobrar y rescatar la memoria y nuestra historia.

Cualquier comparación de los colonizados con los colonizadores no escapa de ser un tanto burda al ser pueblos tan diferentes, pues existen más diferencias que cosas en común; no se nos puede escapar la profunda religiosidad que profesaban tanto los pueblos originarios como los españoles. La interpretación de la realidad se hacía a partir de las creencias religiosas, y su cotidianidad estaba marcada por diferentes ritos que significaban la esencia de su pensamiento. Así, encontramos que muchos españoles llegaron a admirar el fervor y



la devoción de los pueblos que rendían culto a sus dioses, pero principalmente la honestidad y la ética entre ellos; sin embargo, al no ser considerados sujetos para los españoles, no se les podía reconocer en realidad.

Estas diferencias nos van a ayudar a comprender cómo se manifestó la concepción fragmentaria de la realidad a partir de la imposición de la evangelización y el mundo colonial, lo que significó la hecatombe cultural que traería consecuencias enormes.

### Nuestros pueblos

La escisión entre la naturaleza y el ser humano es una de las diferencias más significativas sobre todo para los pueblos originales que mantenían una concepción más dialéctica, pues el ser humano se concebía dentro de un todo, sin poder separarse de la naturaleza ni del cosmos; todo representaba la vida, y la naturaleza no era vista como objeto (como en la concepción occidental) sino como sujeto también, y por tanto existía un respeto profundo hacia ella. Ello se representaba con su deidad Ometéotl, que significa "el principio supremo metafóricamente es concebido con un rostro masculino, Ometecuhtli, señor de la dualidad, y al mismo tiempo con una fisonomía femenina, Omecíhuatl, señora de la dualidad. Él es también Tloque Nahuaque, Dueño de la cercanía y proximidad".<sup>25</sup> El concebir una deidad dual nos muestra que su concepción acerca de su entorno era más rica al tomar en consideración el movimiento, el constante cambio de todo en la tierra. Es importante destacar la representación femenina, dual,

<sup>25</sup> León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl*, UNAM, México, 1993, p. 304.

en sus deidades, diferencia significativa con la religión católica.

Comúnmente se piensa que los pueblos nahuas eran politeístas, pero si profundizamos en sus cantares, en códices y en lo recogido por los informantes, nos podemos dar cuenta de que los nahuas tenían un solo dios, que es el principio supremo y que es de donde se originan los demás dioses y los hombres. Tal vez por esta cualidad en su concepción les fue fácil asimilar a los dioses cristianos junto con los demás.

Una de las tergiversaciones más grandes que se le imputan a los pueblos nahuas es la de creer que todos los pueblos que existían en este territorio tenían la misma concepción de los sacrificios humanos y de las guerras floridas, concepción que se desarrolla principalmente en el pueblo Mexica, en un tiempo específico que podemos ubicar en lo que llama León-Portilla la concepción místico-militarista de Tlacaélel, que fue una de las principales justificaciones que dieron los españoles –ante la imposibilidad de comprender las creencias mexicas– para la necesidad de la evangelización y para llamarlos pueblos salvajes o bárbaros. Partiendo de esto, se hace una generalización de esta práctica y concepción a todos los pueblos que existían. Otra forma de negar a los distintos pueblos y culturas que vivían en estas tierras, y que la historia oficial ha logrado permanecer hasta nuestros días, es hacer que cuando pensamos en las culturas prehispánicas se nos vengán primero a la mente los sacrificios humanos.

Contra esta concepción generalizada de sacrificios es importante rescatar las diferentes concepciones que se tenían en los pueblos originarios acerca la vida, al existir diversas tradiciones como la que rescata a Quetzalcóatl, que se enfocaba en

[...] el descubrimiento de un sentido y misión del hombre en la tierra, siguiendo el pensamiento de Quetzalcóatl; participar en la creación de la toltecáyotl, el conjunto de artes de los toltecas, imitando así la actividad del dios dual, hasta encontrar en lo que hoy llamamos arte un primer sentido para la existencia del hombre en la tierra.<sup>26</sup>

Y en donde los sacrificios de personas estaban prohibidos; sólo se realizaban sacrificios menores de insectos, animales, pues

[...] el sabio sacerdote insistía que el dios supremo dual era el creador de todo cuanto existe y el responsable de los destinos del hombre. Era necesario acercarse a la divinidad, esforzarse por alcanzar lo más elevado de ella. Los sacrificios y la abstinencia eran sólo un medio para llegar. Más importante era la meditación dirigida a buscar el verdadero sentido del hombre y el mundo. Hacerse dueño de lo negro y rojo [conocimiento].<sup>27</sup>

Contraria a la concepción "místico-guerrera de Tlacaélel", se encontraba la tradición del dios Quetzalcóatl<sup>28</sup> que Portilla ubica como la de "Flor y canto", en la que podemos encontrar una concepción humanista, siendo los tlamatime los sabios nahuas que enseñaron esta doctrina que rescataba, a su vez, la tradición tolteca, muy apreciada por los mexicas y otros pueblos. Así

[...] entre los ejemplos de disfratismo ofrecidos por Garibay está precisamente este: in xóchitl

<sup>26</sup> *Idem.*

<sup>27</sup> *Idem*, corchetes míos.

<sup>28</sup> Podemos ubicar referencias a Quetzalcóatl como dios, como un sacerdote y como símbolo de saber náhuatl.

in cuícatl, al que se le asigna como significado literal: flor y canto, y como sentido metafórico el de poema [...]. Es necesario concluir que "lo único que puede ser verdadero sobre la tierra" –en opinión de los tlamatime– son los poemas, o si se prefiere, la poesía: "flor y canto".<sup>29</sup>

Así nos encontramos con la importancia que le daban a la formación de hombres y mujeres bajo una ética humanista que estaba en constante búsqueda de conocimiento, y con la que llegan a la conclusión más interesante al señalar que lo verdadero sobre esta tierra son las flores y cantos: la poesía, pues las palabras, el conocimiento se queda –después de la muerte– en los hombres y mujeres que siguen viviendo, y es lo único sobre la tierra que nos acerca a ese conocimiento (a la deidad suprema): es el poder compartir con los amigos, nuestros hermanos, las reflexiones, nuestras creaciones, nuestros cantares y el arte.

Otra de las formas de negación a los pueblos originarios fue el re-nombramiento que hicieron los españoles de lo que ya tenía nombre, para adecuarlo a su concepción y apropiarse de ello, al igual que lo hicieron con los animales y lugares. Los seres humanos corrieron con igual suerte y así fue como los nombraron: indígena, negro, amarillo, zambo, etc., que es una de las formas que tuvieron también de colonizar. Tardaron más en pisar tierra firme, cuando ya se sentían dueños de todo lo que alcanzaba a ver su mirada.

El lenguaje tiene detrás toda una carga ideológica que representa la visión de quien habla esa lengua; es una de las formas de apropiarse de la realidad, pues se crean

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 143.



palabras que pueden describir y explicar un sentimiento, una forma muy propia de cada pueblo de concebir su realidad y cómo se conciben dentro de ella. Es algo tan propio que distingue a cada cultura, y nos podemos dar cuenta de ello cuando intentamos realizar alguna traducción de una lengua a otra: no sólo se traducen palabras sino formas de ver, y es que muchas veces no se encuentra la palabra correcta para traducirla a otra lengua y se traducen muchas veces palabras parecidas que no logran expresar ni captar la profundidad y esencia de lo que realmente significa, o los significados para la cultura a traducir. Así cada lengua permite expresar la perspectiva desde la que miramos y partimos para comprender nuestra realidad. No es casualidad ni de extrañar que en un proceso de dominación se hayan despreciado las lenguas que se hablaban antes de la conquista, pues fueron parte de la mutilación que sufrió la cultura, necesaria en un proceso de colonización donde se impone la lengua del colonizador y se desprecia la del colonizado y así se le niega.

Como ejemplo escribimos el análisis de Portilla, de los disfrasismos nahuas, como el de

In Ixtli, In Yóllotl: (cara, corazón: persona)... forjado para connotar lo que es exclusivo del hombre: un yo definido, con rasgos peculiares (ixtli:rostro) y con un dinamismo (yóllotl:corazón) que lo hace ir en pos de las cosas, en busca de algo que lo colme, a veces sin rumbo, (a-huicpa)... por esto, tu cara, tu corazón en el pensamiento náhuatl define a la gente.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> León-Portilla, Miguel, *op. cit.*, p. 191.

La traducción al español de *In Ixtli, In Yóllotl* como personalidad, no refleja con profundidad lo que realmente significa para un pueblo que habla náhuatl, pues *In Ixtli, In Yóllotl* tiene una forma específica de concebir al hombre dentro de la realidad, en movimiento, de manera dinámica, que la traducción en español no nos puede ofrecer o mutila.

La complejidad de las lenguas indígenas nos revela un problema mayor, pues abarca mucho más que una buena o mala traducción y tiene que ver no sólo con conocer la lengua, pues, como lo menciona Lenkersdorf, el problema es "porque nos referimos a las lenguas habladas y omitimos las escuchadas",<sup>31</sup> lo que nos lleva a plantearnos el problema a una profundidad que nos posiciona y cambia el sentido de lo que percibimos, ya que más que hablar palabras, como nos advierte, tenemos que aprender a escuchar, pues conocer la lengua no basta si no puedes comprender la cultura en la que se creó.

Como ejemplo de ello tomamos parte del análisis que hace Lenkersdorf para tratar al menos de tener una idea de la complejidad a la que nos enfrentamos a la hora de querer comprender, o sea escuchar, una lengua y una cultura como la tojolabal, y es

[...] que hay dos voces interiores que nos hablan. El corazón nos quiere despertar como

<sup>31</sup> Aunque Carlos Lenkersdorf estudia el tojolabal, una lengua mayense y no la náhuatl, nos parece interesante su reflexión porque creemos que no se contraría con lo que estamos exponiendo, pues el comprender realmente una lengua, sea en este caso náhuatl o tojolabal, requiere de la capacidad de escuchar no sólo de hablarla. Y esto tiene una carga mucho más profunda que sólo traducir un texto (véase Lenkersdorf, Carlos, *Aprender a escuchar*, Plaza y Valdés Editores, México, 2008, p. 39).

miembros del nosotros cósmico y decirnos que formamos una humanidad. El diálogo interior, en cambio, nos confirma en lo que sabemos y queremos. No nos despierta sino todo lo contrario. Sin interrupción nos habla, es difícil callarlo para escuchar el corazón y a los dialogantes que nos hablan.<sup>32</sup>

El problema que nos plantea es que hay que saber callar nuestra voz interior que no nos deja escuchar al corazón, y así comprender al otro; situarnos en un nosotros. Por eso hay una confrontación interna entre la voz que no nos deja escuchar al otro y el corazón.

Lenkersdorf nos muestra en su análisis que la cultura dominante y muchas de las lenguas más habladas en el mundo no saben escuchar, sólo hablan, y los tojolabales tienen una cosmovisión más dialéctica; para ellos el problema va más allá, tienen una concepción más rica que se refleja en su lengua.

No es casualidad que poco se conozca acerca de las reflexiones de otros pueblos, de su pensamiento; lo poco que con el tiempo se ha podido rescatar de los pueblos antiguos queda atrapado y oculto en los círculos cerrados de académicos, o de cierto gremio, impidiendo que se recuerde como memoria viva que nos pueda ayudar a rescatar esa historia que fue negada y cambiada por la versión de la historia hegemónica que nos habló "de pueblos salvajes" y que nos hacía creer que no tuvieron un desarrollo importante de pensamiento digno de ser contado.

En este ensayo pude apenas dibujar una tenue figura de lo que espero se convierta en una investigación mucho más profunda,

que así lo exige nuestra realidad; todo con el propósito de conocer nuestra historia, aquella que está viva, hirviendo, y que nos puede alimentar para poder transformar y sacudirnos esta realidad que nos ahoga, que nos lleva hacia un camino donde sólo se vislumbra la muerte. Pero principalmente porque necesitamos conocer muy bien lo que ha sido, porque ya lo advertía Fanon: "No nos convertimos en lo que somos sino mediante la negación íntima y radical de lo que han hecho de nosotros".<sup>33</sup> Y para hacerlo necesitamos rescatar la memoria insurrecta de todos los pueblos que han luchado *en todos los tiempos* en contra del poder colonial, del capitalismo y de todo sistema y concepción que nos niegue como seres humanos.

## Referencias

- Lenkersdorf, Carlos, *Aprender a escuchar*, Plaza y Valdés Editores, México, 2008.
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, FCE, México, 2003.
- León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl*, UNAM, México, 1993.
- Tzvetan, Todorov, *La conquista de América. La cuestión del otro*, Siglo XXI Editores, México, 1987.
- Fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, Porrúa, México, 2007.
- Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1989.
- Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Colección Herramientas, México/Argentina.
- Mandel, Ernst, *El pensamiento de Trotsky*. Recuperado de <<http://www.ernestmandel.org/es/>

<sup>32</sup> *Ididem*, p. 48.

<sup>33</sup> Fanon, Frantz, *op. cit.*



- escritos/pdf/Mandel-ElpensamientodeTrotsky.pdf> (consultado el 26/05/2012).
- Marx, Karl, *El Capital*, Tomo 1, FCE, edición en español de 1959.
- Mignolo D., Walter, *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona, 2007.
- Montalvo Romero, Salvador, *Identidad vs. Globalización. Dos paradigmas encontrados*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2011.
- Páramo Ortega, Raúl, *El psicoanálisis y lo social. Ensayos transversales*, Universidad de Valencia/Universidad de Guadalajara, México, 2006
- Walter, Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Itaca, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2008.
- Tischler, Sergio, *Memoria, tiempo y sujeto*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/F&G Editores, México/Guatemala, 2005.



# REFLEXIONES EN TORNO AL PROCESO MIGRATORIO INTERNACIONAL COMO FENÓMENO POLÍTICO

*Yaiset G. Arias Santos*  
*Daily Cordero Morales*

## **Las migraciones internacionales en el siglo XXI**

Las migraciones constituyen un fenómeno global que afecta severamente a la humanidad y que suscita gran interés en la comunidad científica internacional. Su interrelación con los procesos de desarrollo, demográficos, culturales, sociales y políticos, etc., incentivan ese creciente interés. Las personas se desplazan a través de las fronteras por múltiples causas, entre las que destacan la pobreza y las desigualdades de acceso al mercado laboral, salariales y de calidad de vida, que persisten entre los países desarrollados y subdesarrollados.

El estudio de este fenómeno, en sus diversas interrelaciones, constituye un factor fundamental para responder, adecuadamente, a procesos que tienden al descontrol e influyen notablemente en la preservación del género humano. Se trata de una problemática que carece, hasta el momento, de una respuesta política determinada, aún en proceso de negociación.

El éxodo de personas que pasan de un país a otro no es un hecho exclusivo de finales del siglo XX, aunque sí es uno de los más conflictivos. El problema reside en que desde la década de los noventa del siglo pasado, el

escenario internacional se ha visto marcado por la globalización y la confluencia de dos procesos con un vertiginoso ritmo de crecimiento: 1. el surgimiento y profundización de bloques de integración económica, social y política de liberalización del comercio y las inversiones de capital y 2. el incremento, complejización y diversificación de los flujos migratorios, regulares e irregulares, de refugiados, de retorno y condicionados por la evolución de las comunidades y redes transnacionales; procesos todos que constituyen variables del desarrollo "posible" del género humano a corto plazo.

Este panorama permite asegurar que las migraciones humanas a escala internacional constituyen una de las problemáticas más apremiantes que enfrenta la humanidad en el siglo XXI. No se trata de un tema novedoso, porque las migraciones han estado presentes durante toda la historia de la humanidad. Con mayor o menor intensidad, según los momentos históricos, en todas las sociedades se han producido movimientos migratorios. Muchas civilizaciones se han desarrollado a partir de los desplazamientos de personas. De carácter interno o externo, estos movimientos son la razón de que todas las sociedades contemporáneas sean mixtas y plurales. A través de esos desplazamientos se han intercambiado

costumbres, ideas, tradiciones, tecnología, arte; en fin, la migración ha sido un vehículo para la transmisión de toda la creación humana. Las migraciones contribuyen así, a la formación y transformación de las sociedades de origen y destino.

Las migraciones se establecen como un fenómeno social complejo, tanto por sus causas y consecuencias, por sus orígenes y destinos, como por los desafíos que plantean a las sociedades de donde proceden los emigrantes como aquellas a las que arriban. Poseen un carácter histórico-concreto y están sujetas a las leyes de la dialéctica, por lo que, aun cuando se han mantenido en el tiempo, han sufrido transformaciones significativas, tanto cuantitativas como cualitativas, dependiendo del proceso de desarrollo de la humanidad.

La problemática migratoria está sujeta a múltiples condicionamientos y afecta de manera generalizada a todos los países del mundo, sea como países de origen, de tránsito o de destino. Este problema social precisa de un análisis holístico y multidisciplinario, donde se integren todos los factores que lo condicionan.

El actual mapa migratorio a escala internacional ha adquirido características radicalmente multipolares, porque supera la noción de migraciones exclusivamente de países del sur al norte. Se emigra dentro de los propios países subdesarrollados (migraciones sur-sur), así como entre los países del primer mundo y, aunque en mucha menor cuantía, también existen desplazamientos migratorios del norte al sur. Las migraciones se han diversificado como respuesta a la desigual distribución de oportunidades en los diferentes contextos, más allá de la libre decisión del que migra.

### **Dimensión política de las migraciones internacionales**

Disímiles son los estudios sobre la dimensión económica, demográfica, cultural, histórica y social de la migración; sin embargo, es necesario completar la ecuación mediante la inclusión de la dimensión política dentro del proceso migratorio, sin la cual, su comprensión estaría fragmentada.

La organización política marca la época contemporánea mediante la existencia, estrictamente delimitada, de Estados nacionales, excluyentes por definición. Desde esta condición, resulta notoria la trascendencia política de los flujos migratorios, que implican el paso de una frontera a otra, con las correspondientes contradicciones jurídicas y políticas. Es indiscutible la huella que han marcado los desplazamientos poblacionales en el ámbito del poder político y la soberanía nacional, así como en los aspectos articuladores de la identidad colectiva, la ciudadanía, la convivencia en el ámbito de las sociedades contemporáneas y la pertenencia política a uno u otro Estado-nación.

Diversas son las aristas que convergen en la comprensión de la dimensión política del proceso migratorio internacional, en completa interrelación y sujetas a valoraciones éticas importantes. Al analizar esta dimensión específica, se hace bajo la premisa de concebir a los migrantes como sujetos políticos en toda su magnitud. Sujetos que valoran, conforman opiniones, actitudes y asumen determinados comportamientos con respecto a los sistemas políticos, tanto del país de origen como del de llegada, lo que estará condicionando, conjuntamente con otros factores, su implicación y participación política.





Se trata de sujetos activos, surgidos de un complejo proceso de socialización política y poseedores de determinado grado de cultura política, que no pueden ser concebidos como entes pasivos, ni meros receptores de la influencia política del país que los acoge. Las circunstancias para el despliegue de su experiencia política están sujetas a su condición de migrantes, que comprende continuos intercambios culturales, económicos, pero también políticos, en al menos dos ámbitos nacionales. A partir de esta dinámica que se estructura en la dimensión transnacional, individuos, contextos y percepción de éstos, sufren inevitables transformaciones y se someten a nuevos procesos constructivos e identitarios.

El estudio del fenómeno migratorio desde una perspectiva política, se encuentra, por supuesto, en estrecha interdependencia con el resto de las dimensiones económicas, sociales, culturales, ideológicas, humanitarias, etc., de la migración internacional. En la actualidad, la comprensión de lo político dentro del proceso migratorio contemporáneo, se hace obligatoria, debido a las transformaciones y retos a que está sometido el mismo en el mundo globalizado, aunque existe toda una tradición de estudios desde esta perspectiva, que dependiendo de la época y ubicación geográfica se han empeñado en demostrar que política y flujos migratorios se han conformado históricamente, como elementos de una misma ecuación.

Al abordar la dimensión política del fenómeno migratorio, se hace referencia, como plantea la investigadora Leticia Calderón (2006), a una noción que va más allá de ubicar a la política como una de las razones de la migración en su condición de factor propiciador de la solicitud de asilo o refugio político.

Aunque ésta es una perspectiva central en el tratamiento de esta cuestión, la aproximación política al estudio de la migración excede este marco.

De acuerdo con el politólogo Emilio Durharte, "la política es un conjunto de ideas concientizadas, acciones y relaciones que determinan los intereses cardinales de unos u otros sujetos políticos, en base a los cuales estos se guían en su actividad práctica hacia el logro de sus objetivos en contextos y sistemas políticos de uno u otro tipo" (2006: 101). Desde esta perspectiva, los sujetos políticos lo constituyen los migrantes, quienes conforman relaciones de poder y de autoridad en defensa de sus intereses, tanto en las naciones de acogida como las de salida, mediante los vínculos familiares, religiosos, etc. El mantenimiento o establecimiento de nuevos vínculos con el sistema político y el Estado a partir de la condición de migrantes, propician acciones y expresiones desde la participación política, tanto directa como indirecta, en la búsqueda de influencias en las mencionadas relaciones de poder.

Resulta imposible abarcar en este trabajo el conjunto de las interrelaciones y manifestaciones que en el marco político suscitan las migraciones internacionales contemporáneas, por lo que el presente ensayo se desarrolla como un primer acercamiento a las migraciones desde la perspectiva política, sin mayores pretensiones. A partir del análisis de elementos cardinales como los debates acerca de las manifestaciones y contradicciones que tiene la participación política de los inmigrantes, tanto en las sociedades a las que se incorporan como en las que dejan sólo físicamente, se cuestionan los derechos políticos que tradicionalmente se han limitado a los extranjeros.

Se examinan las transformaciones que los flujos migratorios, desde sus condiciones de transnacionalidad, han provocado en nociones tan añejas como el voto electoral o la propia noción de ciudadanía, como ejes articuladores de los derechos políticos de los migrantes. La importancia de la construcción e implementación de adecuadas políticas migratorias, capaces de regular los flujos migratorios como fenómeno de amplio espectro, deviene, conjuntamente con el resto de los factores, en mecanismo necesario para la gobernabilidad efectiva de los flujos migratorios.

### **La participación política en el contexto de la migración**

El tema de la participación política constituye un eje central en el análisis de la dimensión política de la migración. Históricamente, los estudios sobre la práctica política han privilegiado estas acciones en el espacio del país receptor. Calderón asegura que durante mucho tiempo

Se consideró que el lugar a donde los sujetos llegaron, en el país en que se instalaron, era lo que definía su experiencia y su futuro posible. Así, la condición de extranjeros de los migrantes se volvió el eje para estudiar sus alcances, metas y limitaciones en ese nuevo escenario. Esta perspectiva fue imperante hasta prácticamente finales del siglo xx (década de los ochenta), porque fue hasta entonces que la migración se consideró como un proceso más de ida (inserción en un nuevo país) que circular y dinámico (2006: 46).

Se concibe, en una de sus tantas acepciones, "la participación política como el acto de tomar parte en la formación, aprobación o aplicación de medidas de política pública, siendo esta definición aplicable a la actividad de un político,

un funcionario gubernamental o un ciudadano común" (Valdés y Toledo, 2006: 263). Una real participación no se limita a designar gobernantes mediante el ejercicio del derecho electoral o al establecimiento de cierta política estatal, ni a la toma de decisiones gubernamentales, sino que abarca mucho más, hasta la posibilidad de control y fiscalización de las decisiones tomadas.

A partir de tres elementos primordiales para la consecución de una eficaz participación, a saber: "querer, poder y saber" (participar), se puede realizar un análisis transversal de la salud y alcance real del ejercicio político de los migrantes. En dependencia de las relaciones de poder que se establezcan con el Estado de acogida, se delimita la aspiración, necesidad y disposición del sujeto migrante a participar en materia de política. En relación con las posibilidades concretas de aporte político que le brinde la legislación imperante en la sociedad receptora, se define, en gran medida, el alcance participativo del sujeto político. Por último, pero nunca menos importante, se ubican las capacidades reales del migrante para participar, donde el idioma puede establecerse como una barrera significativa, sobre todo para los recién llegados.

Disímiles son los espacios donde se puede propiciar la participación política; sin embargo, Calderón establece:

Debido a que la mayoría de los migrantes internacionales son trabajadores, el espacio laboral es el contacto más inmediato y sostenido que tienen en la sociedad a la que se incorporan. Es tal su importancia en la vida de los sujetos que este espacio llega a constituir, en ocasiones, la idea global que los migrantes establecen sobre el nuevo país.

Muchas de sus imágenes, ideas, e incluso prejuicios sobre la nueva sociedad allí se elaboran, lo



cual explica que el movimiento laboral haya sido una de las líneas por excelencia en el estudio de la participación política de los trabajadores internacionales. Este tipo de participación política se formaliza a través de los sindicatos, los cuales han sido fuente de socialización y un medio privilegiado para entender la incorporación de los valores políticos de la nueva sociedad. La sindicalización es, por tanto, una de las vías por excelencia para analizar la experiencia de todo grupo étnico en sus distintos destinos [...] (2006: 47).

La economía internacional, con sus crecientes procesos de transnacionalización, le ha arrebatado protagonismo a los sindicatos, aunque éstos continúan siendo una fuente primordial de elementos que pueden dar la medida del grado de participación delimitada para los migrantes.

Calderón hace mención a la conformación de grupos étnicos que llegan a estructurar *lobbys* propios para el ejercicio político de los migrantes. Grupos cohesionados y bien organizados, con una fuerte influencia en el sistema político. Entre otros, pone el ejemplo de la emigración cubana en Estados Unidos, a partir de finales del siglo XX:

[...] quienes han logrado un nivel importante de influencia y apoyo a las causas que sus dirigencias han definido, no sin grandes contradicciones y conflictos internos, pero sí con gran capacidad para lograr obtener una influencia política que de manera individualizada los miembros de dichas comunidades nunca hubieran alcanzado (Calderón, 2006: 49).

Este proceso (el de la constitución de *lobbys* políticos), que comenzó de manera espontánea, en la actualidad se intenciona desde algunos países emisores que tratan

de generar diásporas, como es el caso de México y Colombia, que sirvan de hilo conector entre sus gobiernos de origen y la clase política norteamericana, principal receptor de esta emigración. Aunque no se ha logrado que este plan fructifique satisfactoriamente (Calderón, 2006).

La participación real de los inmigrantes en las sociedades de acogida se encuentra sujeta al reconocimiento de sus derechos políticos como miembros de la comunidad en la que se insertan.

### **Los derechos políticos de los extranjeros en debate: el voto electoral como epítome de su reconocimiento**

Otro de los elementos primordiales a la hora de examinar la acción política de los migrantes se encuentra en la influencia electoral que ejercen las diversas colectividades en el país de acogida. El voto del migrante, como minoría étnica, revierte un interés creciente para los estudiosos de la participación política, no sólo por las repercusiones que puede tener en el ámbito local, sino incluso, en algunos casos, a escala nacional. Al respecto, Calderón asegura: "Las estrategias, capacidad de movilización y participación en las elecciones ha definido la importancia que los políticos locales dan a cada comunidad, que se traduce en responder a sus demandas o simplemente posponerlas" (2006: 51).

La polémica en torno al ejercicio electoral de los migrantes en el sistema político receptor ha implicado cuestiones tan profundas como la cultura política, su influencia y relación con la participación política. Se suscitan debates, basados en investigaciones comparativas, sobre si otorgarle la preponderancia a la cultura política en la determinación del grado

de participación y activismo de determinadas comunidades o si existen otros factores que pueden estar influyendo en la conducta política de estos grupos. Factores estrechamente vinculados con las posibilidades reales de participación a la que tienen acceso los migrantes en las sociedades receptoras, que influyen directamente en el grado de participación o marginación a la que éstos pueden estar sometidos (Soysal, 1994; citado en Calderón, 2006: 52).

Persisten hoy, a escala internacional, restricciones al reconocimiento de los derechos políticos de los "no ciudadanos" residentes en un país, principalmente en posibilitarles el derecho al voto. La polémica es amplia, sin embargo, ha dado sus frutos, porque se materializan experiencias que rebasan la noción tradicional de la ciudadanía, concediendo derechos políticos a los extranjeros, propiciando su inclusión política en las sociedades de acogida, sobre todo, mediante el ejercicio del voto electoral. Está claro que el voto no es el único elemento de participación política, pero indiscutiblemente constituye un componente esencial y un instrumento de inclusión a la comunidad política. En este sentido, es necesario corroborar esta afirmación mediante otra acertada definición, que conceptúa la participación política:

[...] como la capacidad que tiene el ciudadano común para involucrarse e incidir en los procesos de toma de decisiones, lo cual tiene un momento relevante en la participación electoral, aunque no se limita ella; es un medio para transformar las relaciones de poder y superar la brecha entre decisores y ejecutores (Valdés y Toledo, 2006: 263).

Aunque se trata de una cuestión en debate en la actualidad, ya desde los años setenta

del siglo pasado, países como Estados Unidos, Canadá y otros pertenecientes a Europa, discutían al respecto. No sólo se debatía, sino que algunos como Alemania, llegaron a permitir la participación política de los extranjeros en las elecciones municipales; Francia permite la existencia de delegados extranjeros, y Bélgica con posterioridad ha consentido la participación de extranjeros en las elecciones generales (Martinello, 2002; citado en Calderón, 2006: 66).

La discusión se intensifica cuando se trata de definir el tipo de elecciones a las que se les debe dar acceso, ¿locales, regionales o nacionales? y las pautas temporales de residencia. En este sentido, la Unión Europea muestra avances significativos, ya que desde 1992 los tratados europeos han incluido el derecho a ser elector y a ser elegido en las elecciones municipales y europeas para los ciudadanos de la Unión, sea cual sea el Estado en que resida. También se ha concedido a sus residentes de terceros países, el derecho de voto en las elecciones locales en las mismas condiciones que para los nacionales. Cada uno de los Estados establece disposiciones diferentes, entre los países que instauraron el derecho de voto local de todos los residentes extranjeros están Dinamarca, Eslovaquia, Eslovenia, Estonia, Holanda, Irlanda, Lituania, Luxemburgo, Finlandia, Hungría y Suecia. Entre los Estados que han acordado el derecho de voto de algunos nacionales de terceros Estados, dependiendo del establecimiento de acuerdos bilaterales de reciprocidad se destaca Malta, Portugal, España, Reino Unido y República Checa. Otros como Austria, Chipre, Grecia, Italia, Letonia y Polonia, no establecen ningún derecho político a los nacionales de terceros Estados. Países como Inglaterra, Irlanda, Suecia y Portugal



amplían el derecho al voto a elecciones nacionales (Andres, 2006).

Otros países europeos como Noruega, Islandia, Bulgaria y Suiza han reconocido este derecho al voto municipal a los extranjeros, siempre bajo los requisitos de tiempo de residencia. Por supuesto que esta cuestión no se limita a la región europea, en el ámbito latinoamericano varios países tienen legislado el voto de extranjeros en sus constituciones, como es el caso de Argentina, Bolivia, Venezuela, Chile, Uruguay y Brasil. En Estados Unidos varios estados propician esta práctica.

En otras regiones, países como Nueva Zelanda, Australia, Israel, Ruanda, Uganda, Zambia, entre otros, se suman a la lista de naciones con esta experiencia política.

Como se aprecia, no se trata de excepciones, sino que éste es un tema de larga data histórica, que ha suscitado y suscita fuertes discusiones y contradicciones, que puede establecerse como un primer paso hacia el reconocimiento real de los derechos políticos de los inmigrantes en las naciones receptoras.

Queda aún mucho camino por recorrer para el logro de un reconocimiento pleno de los derechos políticos de los extranjeros, así como para el cambio de la concepción de ciudadanía como única condición para obtener derechos políticos, hacia concepciones más democráticas, en relación con la pertenencia a una comunidad, como elemento suficiente para poder elegir y tomar decisiones que les competen a sus miembros, ya sean ciudadanos formales o extranjeros. Sin embargo, algo se viene logrando y la ampliación de las posibilidades de integrar a la vida política de los países a los extranjeros es una muestra fehaciente de ello. La polémica que aún persiste enfrenta a una ciudadanía formal, definida tradicionalmente mediante la membresía a

un Estado-nación, con la concepción de una ciudadanía sustantiva (Bottomore y Marshall; citados en Pérez, 2010), construida o en proceso de construcción, sobre la base de la posesión de derechos y la capacidad de ejercerlos plenamente, sin importar la condición jurídica que se ostente (Pérez, 2010).

No resulta exagerado asegurar que a partir de los flujos migratorios, sus complejidades y sus repercusiones en el ámbito político de las naciones, éstos pueden considerarse como uno de los elementos propiciadores de las transformaciones por las que transitan los sistemas políticos y la tradicional concepción de ciudadanía en las sociedades contemporáneas.

### **Más individuo y menos ciudadano. La polémica en torno a la noción de ciudadanía**

La ciudadanía es concebida como "una condición legal formal, como una institución que articula los derechos y deberes legalmente reconocidos de la población de un Estado" (Velasco, 2005).

Lamentablemente, el proceso de obtención de la ciudadanía ha sido convertido en eje central para el reconocimiento de los emigrados, como sujetos de derechos, en el sistema político donde desarrollan su existencia. Y resulta contradictorio que, en el ámbito de las actuales sociedades democráticas, donde el reconocimiento de derechos, tanto políticos, sociales, culturales como económicos, se establece como piedra angular del despliegue de la democracia, ésta se convierta en un proceso marcado por numerosas restricciones y trabas que dificultan su obtención. Estas posturas persisten en la misma medida en que la sociedad internacional no se ha podido despojar de la falacia discriminatoria de

considerar a los extranjeros como no iguales a los naturales de un país.

Lo cierto es que "la ciudadanía formal como carnet de membresía sigue siendo el punto que divide a las sociedades entre quienes acceden a derechos políticos elementales y quienes están excluidos" (Calderón, 2006: 54-55).

Al mismo tiempo se expande un pensamiento que postula el otorgamiento de derechos políticos a los extranjeros como se ha planteado con anterioridad, aun si no ostentan la otrora carta de triunfo: la ciudadanía formal. Un ejemplo de ello lo constituyen estas palabras de Tomas Hammar:

[...] se podría regular la inclusión política de los inmigrantes que no acceden a la ciudadanía formal, sea por no cubrir los requisitos o por no desear optar por dicha ciudadanía, permitiendo la participación política de aquellos que cuenten con cierto tiempo de residencia en el país. Este autor sugiere que después de doce años de estancia el sujeto desarrolla lazos de lealtad, compromiso y conocimiento del país que le permiten participar de manera democrática en las elecciones y otros canales de representación (por ejemplo, juntas escolares) (Hammar, 1990; citado en Calderón, 2006: 54).

Aunque se puede disentir del tiempo planteado por este autor, lo cierto es que su propuesta resulta coherente, pues considera que la inclusión en la dinámica política del país receptor no debe estar sujeta a la condicionante de la ciudadanía, que resulta un proceso complejo en el cual convergen, además de los requisitos establecidos por cada nación —que pueden incluir, idioma, tiempo de residencia, status laboral y jurídico, etc.—, otros elementos psicológicos, como abandono de las raíces y sentimientos nacionalistas,

que pueden dificultar y complicar la decisión de solicitarla.

Las posturas en cuanto al tema se debaten entre concepciones de una ciudadanía no restringida al espacio nacional, sino incluyente de ambos espacios, tanto el de salida como el de llegada, con los correspondientes derechos que ello conllevaría en uno y otro espacio. Otras concepciones, no incompatibles esencialmente con la de la doble ciudadanía, apuestan por la implementación de una ciudadanía centrada en condiciones de carácter universal, de reconocimiento de los derechos humanos de individuos, de personas y no de ciudadanos estrictamente pertenecientes a un contexto nacional específico.

Como se puede apreciar, el panorama internacional se encamina hacia sensibles cambios en la concepción de la ciudadanía. Algunas naciones han establecido disposiciones para la obtención de la misma, como es el caso de la sociedad venezolana, que en 2004 ofreció facilidades para el otorgamiento de residencia y naturalización a los inmigrantes irregulares que se encontraban en su territorio, siempre con la premisa del cumplimiento de los requisitos establecidos para ello. Sobre todo desde los países de saldo migratorio negativo se incentiva la implementación de nuevas leyes de naturalización de extranjeros, sustentadas en la "no pérdida de la nacionalidad de origen" (Calderón, 2006: 54). La conservación de la nacionalidad de origen implica que los migrantes puedan desarrollar un proceso de integración en el país receptor sin que ello implique renunciar a su nacionalidad original.

Cada vez más a escala global se expande la noción de doble o múltiple ciudadanía, lo cual se corrobora en las leyes que han implementado un significativo número de países. La comunidad internacional, al igual que los gobiernos, es consciente de que la incorporación a una



nueva sociedad no es condición suficiente para que los migrantes rompan sus vínculos sentimentales, intelectuales, culturales, etc., con el país y la sociedad de donde provienen. Al igual que construyen nuevos y similares lazos en la sociedad que los acoge.

Por supuesto que este concepto de doble ciudadanía o doble nacionalidad ha creado posturas contradictorias y genera incertidumbre y debate. Sin embargo, la lógica y los hechos indican que la tendencia es al incremento de la aceptación de este concepto, aun cuando restan muchas zonas oscuras que aclarar. Naciones como Estados Unidos, España, México, Colombia, Chile, entre otras, aceptan la doble ciudadanía.

En correspondencia con las transformaciones suscitadas a partir del incremento de los flujos migratorios y los procesos transnacionales a que éstos se encuentran sujetos, la ciudadanía se ha convertido en nuevas formas de vinculación o pertenencia a un componente más universal que nacional, pues

[...] En el periodo de postguerra se desarrolló un nuevo concepto de ciudadanía más universal, cuyos principios organizativos se basan en la personalidad universal más que en la pertenencia nacional. Cada vez más, los derechos y privilegios que antes estaban reservados a los ciudadanos de una nación se codifican y se amplían como derechos personales, mirando así completamente el orden nacional de la ciudadanía (Soysal, 1994: 1; citado en Velasco, 2005).

De esta manera, la comunidad internacional se embarca en un novedoso proceso de conformación de los derechos humanos individuales en piedra angular para el otorgamiento de derechos políticos. Se trata de concebir a los inmigrantes como seres humanos, como

sujetos de derechos, y no como meros instrumentos de trabajo. En este punto adquieren total vigencia las palabras de Max Frisch ante la situación de incentivo migratorio de las naciones europeas: "Queríamos trabajadores, pero obtuvimos personas" (Frisch, citado en Velasco, 2005).

Se trata de un debate que está lejos de cerrarse, un debate que implica la búsqueda de nuevas formas de acción política de los migrantes, que rebasen el marco de la ciudadanía formal de uno u otro país, donde se incorpora la noción de transnacionalidad, ente vinculante entre el "aquí y allá".

### **Un giro hacia el otro extremo: el país de origen. Conectados desde la transnacionalidad**

La tradición de los estudios sobre la dimensión política de la migración ha estado centrada en la experiencia política de los migrantes desde la perspectiva del país receptor; sin embargo, desde finales del siglo pasado se ha venido produciendo un cambio de perspectiva que pone énfasis en el análisis de los vínculos económicos, culturales, religiosos y sociales que se mantienen con el país de origen, dando lugar a "nuevas formas de expresión política que se verifican en más de un universo político" (Calderón, 2006: 58).

Ante esta nueva disposición de centrar la atención en el país de salida de los migrantes, es necesario tener en cuenta que al momento de llegada al país receptor, el sujeto migrante arriba como producto de un proceso de socialización política previa, que se establecerá como referente para su comparación e incorporación al nuevo sistema político que le espera. Teniendo este referente, indudablemente es sometido a un nuevo proceso de socialización

en el escenario que lo recibe, donde debe aprender y aprehender nuevas pautas de conducta política, ya que "entender los nuevos códigos del país al que se llega lo más rápido posible es una clave del éxito futuro para cualquier migrante" (Calderón y Martínez, 2002; citados en Calderón, 2006: 59).

Aunque ya se ha hecho alusión indirecta a la noción de transnacionalismo que atraviesa la realidad y el estudio de los flujos migratorios contemporáneos, debido a su importancia, es necesario profundizar.

Según la Organización Internacional para las Migraciones (OIM), "el transnacionalismo es un fenómeno frecuente, en el que se incluyen las personas que pertenecen o tienen vínculos con más de una sociedad en el transcurso de su vida" (2010).

Aun cuando se reconozca como un proceso frecuente, no todos los migrantes se insertan en la transnacionalidad, se trata entonces únicamente de aquellos que establecen y desarrollan relaciones sociales múltiples, tanto familiares, económicas, políticas, religiosas, etc., que vinculan a sus sociedades de partida con las de llegada. Aquellos que transgreden los límites geográficos, políticos y culturales de esas naciones y que se han denominado como transmigrantes.

Tanto las familias como los grupos transnacionales se vinculan a más de un territorio, desarrollando sus vidas entre "aquí y allá". Poseen un doble marco de referencia y en ocasiones múltiple, "una marcada bifocalidad de perspectivas" (Vertovec, 2006: 157, citado en Velasco, 2010). En concordancia con lo planteado con este autor, se reconoce que el sentido de pertenencia a una comunidad política se duplica, dando lugar a procesos que probablemente desemboquen en nuevas formas híbridas de identidad, desde la asunción de elemento de aquí y de allá (Velasco, 2010).

En la transnacionalidad se dan procesos de transculturalidad (aludiendo al concepto ortociano) mediante los cuáles se gesta una nueva identidad cultural, un nuevo sentido de pertenencia, síntesis de los elementos propios del país de origen, del que sólo hay un desprendimiento geográfico, con los novedosos elementos de encuentro que tienen lugar en la sociedad de llegada. El proceso de ruptura, que inevitablemente se produce al partir, no crea conflictos irreconciliables y lleva a los migrantes a crearse nuevos vínculos, económicos, políticos, culturales en la nueva sociedad a la que se incorporan, pero siempre sobre la base de lo adquirido con anterioridad.

El transnacionalismo resalta que los vínculos culturales y económicos son válidos y legítimos para que los emigrantes que viven en un país diferente al suyo conserven el derecho a ser ciudadanos de sus lugares de origen (Bauböck, 1994; citado en Parra, 2006).

La falta de derechos políticos en el país receptor en muchos casos, conjuntamente con la pérdida de los derechos ciudadanos en el país de origen, somete a los transmigrantes a una doble exclusión que supera la noción de transmigrantes *denizens* que plantea Hammar (citado en Parra, 2006). Se trata de posiciones jurídicas de los individuos, de acuerdo con los derechos que disfrutaban en el marco de los Estados-nación a los que se incorporan: los denominados *full citizens* o ciudadanos que gozan plenamente de sus derechos, los *denizens* o casi ciudadanos y los *margizens* o ciudadanos marginados, completamente excluidos (Hammar, 1990 y Martiniello, 1994; citados en Velasco, 2010).

Entre los planteamientos que sustentan la concepción acerca de una ciudadanía transnacional, imperativa en las actuales condiciones de migración transnacionalizada en el marco





de la globalización, hay dos elementos que resultan esenciales. Primeramente, la idea de la ciudadanía a partir de la pertenencia a una comunidad, concebida como una asociación a partir del consentimiento de sus miembros de pertenecer a ella (Bauböck, 1994: 30; citado en Parra, 2006). En segundo lugar, se encuentra el valor que le otorga a los no emigrantes como miembros de la comunidad política donde los que salieron buscan actuar políticamente. En este sentido, varios autores definen las prácticas transnacionales como aquella acción colectiva realizada por los emigrantes en la esfera pública de su comunidad de origen (Glick *et al.* 1992 y 1995; Smith y Guarnizo, 1998; Fitzgerald, 2000; Portes *et al.*, 1999; Portes, 2002; Castles, 2000; Smith, 2002; citados en Parra, 2006). Las consideraciones acerca de la pertenencia o no a esa comunidad transnacional no es decisión exclusiva de los emigrados, sino que su contraparte, los que se quedaron, debe consentir en reconocerlos como miembros de la colectividad. Sólo a través de un proceso de identificación mutua se podrá lograr esto, y sólo entonces, los emigrados podrán ser reconocidos como ciudadanos con plenos derechos políticos. En este punto, vale destacar, que las dinámicas que se susciten en este proceso, serán únicas para cada contexto de relaciones binacionales.

A partir de la incorporación del transnacionalismo a los estudios de la dimensión política de la migración, a decir de Calderón, se:

[...] recupera la condición dinámica de la experiencia migratoria al reconocer la diversidad de expresiones políticas de los migrantes ante más de un Estado nacional, esto es, no sólo en el país en que se encuentran radicando como extranjeros sino además en relación con el país de origen (2006: 62).

Entre los factores que han condicionado el enraizamiento de procesos de transnacionalización ocupa un lugar cimero el vertiginoso desarrollo tecnológico, comunicacional y de los medios de transporte que ha alcanzado la humanidad. A partir de lo cual las comunidades de migrantes, cada vez con mayor auge, se transnacionalizan:

[...] creando un sentido de membresía que no requiere que los sujetos estén físicamente en el lugar al que reconocen su pertenencia, sino que origina nuevas formas de relación, no sólo simbólicas sino cada vez más específicas, pues demandan nuevas formas de representación política [...] (Calderón, 2006: 62).

Constituye éste otro factor contribuyente a la crisis del Estado-nación, por lo menos en la forma tradicional en que se conforman, y trae aparejado desafíos de amplitud a la participación e inclusión política. Sin embargo, desde el transnacionalismo se potencia el nacionalismo desde un sentido más amplio que el que lo enmarca en los límites geográficos del territorio nacional, porque los vínculos y conexiones con las comunidades de la diáspora en el exterior, muchas veces se sustentan bajo principios de identidad nacional, de pertenencia a una "comunidad imaginada", existente más allá de las fronteras nacionales.

Se concuerda con Leticia Calderón cuando plantea que el transnacionalismo migratorio desde una perspectiva política y abstracta:

[...] está provocando que nociones como la de soberanía o la de ciudadanía clásica pierdan su fuerza como los referentes jurídico-políticos de la nación, precisamente porque se están resignificando las ideas de nación y de pertenencia territorial para definir las lealtades y límites de acción en un tiempo de justicia (e

injusticia) absolutamente compartido. En el caso específico de la migración este proceso está llevando a que se desvanezcan las identidades concebidas como expresión de un ser colectivo, una idiosincrasia y una comunidad imaginada, de una vez y para siempre. Los pasaportes y los documentos nacionales de identidad están dejando de ser referentes para delimitar las lealtades de los sujetos, en tanto que millones de habitantes de este fin de siglo empiezan a vivir de manera menos dramática la disyuntiva de tener que optar por una nación, porque el sentido de patria como terruño inmediato se expande (Calderón, 2006: 62-63).

Se abre entonces un nuevo horizonte para los estudios sobre esta temática, donde converge el análisis profundo de ambas sociedades con que se implican los migrantes: la de origen y la de destino, para la conformación de escenarios de participación política amplia. En tanto, se reconoce que la noción tradicional de ciudadanía no es capaz de englobar los fenómenos que se suscitan a partir de la realidad y debates acerca de la migración internacional y los derechos políticos. Esto implica la necesidad del surgimiento de nuevos modelos de ciudadanía, con menor acento en los límites geográficos y nacionales, con un giro hacia cuestiones como el reconocimiento de los derechos humanos individuales, la residencia, la pertenencia a una comunidad política y los vínculos laborales, como ejes articuladores de la adquisición de derechos políticos.

Paradójicamente a lo que el hecho transnacional provoca, las decisiones sobre quién es considerado ciudadano, con derechos plenos, tanto sociales como políticos, y quién no, sigue siendo competencia exclusiva de los Estados nacionales. Aunque como se ha apreciado, en este ámbito también se suscitan transformaciones importantes en el

orden de la admisión de la doble nacionalidad, la legalización del derecho a voto a los extranjeros y a los ciudadanos no residentes, como se verá a continuación, en aras de un reconocimiento asertivo de sus identidades y pertenencias divididas.

No se trata de cuestiones simples, sino de problemáticas que comprenden grandes desafíos para la gobernabilidad de los flujos migratorios y que deben ser analizadas desde las particularidades migratorias de cada país, y no como recetas infalibles a implementar acríticamente.

Desde la perspectiva transnacional, el tema de la ciudadanía y la implicación de los migrantes en el proceso electoral del país de origen, constituyen importantes cuestiones a discutir. Existe alguna experiencia a escala internacional en cuanto al derecho al voto del emigrado en su país natal, que desmiente falsas nociones sobre el desacuerdo del migrante con el sistema político de origen, en tanto, la salida haya estado condicionada por causas económicas y no políticas. Entre los países que reconocen el derecho al voto de sus ciudadanos residentes en el exterior, se encuentran España, Italia, Bélgica, Eslovenia, Irlanda, Rusia, Ecuador, México, Estados Unidos, Perú, Paraguay, Uruguay, Canadá, Argentina, Bolivia, Venezuela, Brasil, Colombia, Honduras, Puerto Rico, República Dominicana, Panamá, Indonesia, Malí, Tailandia, Australia, Nueva Zelanda, entre otros tantos, hasta completar el número de 115, según datos del Instituto Internacional para la Democracia y la Asistencia Electoral (IDEA, 2007).

Estas regulaciones sobre los derechos de los nacionales no residentes en el país, el voto de los extranjeros en las sociedades receptoras, en fin, sobre la participación política de los migrantes en ambos sistemas políticos, el de acogida y el de origen, van a constituir



elementos de las políticas públicas migratorias de un país. La forma en que se regule la vida de los extranjeros en el país receptor siempre tendrá su contrapartida en la forma en que son regulados los nacionales de ese país al arribar a otro. A partir de ahí se establece la importancia en cuanto a la creación de una adecuada política migratoria, capaz de reflejar y abarcar las relaciones de un país con los flujos migratorios.

### **Políticas públicas migratorias**

Otro elemento imprescindible para realizar un análisis de la dimensión política de la migración se conforma a partir de las políticas migratorias asumidas e implementadas tanto por los Estados emisores, receptores como por los de tránsito migratorio.

Las políticas migratorias, concebidas como un "conjunto de medidas jurídicas y administrativas que regulan la estancia de los extranjeros en un determinado territorio" (Velasco, 2005), constituyen una de las políticas públicas en las que confluyen mayor cantidad de incumbencias en conflicto y, por tanto, una de las que más roces sociales, culturales, demográficos y políticos puede ocasionar.

El ámbito de las políticas públicas migratorias encierra la postura del Estado nacional ante los flujos migratorios, tanto de emigración, de inmigración como de retorno, condicionando la gestión e intervención del mismo en esta problemática. Al decir de Leticia Calderón:

[...], dichas políticas migratorias son la cristalización de un proceso histórico a través del cual cada sociedad expresa sus concepciones teóricas traducidas en leyes, sus apuestas colectivas por la justicia, lo mismo que sus fobias y limitaciones sociales. La formulación de políticas

migratorias es, tal vez, uno de los procesos que tiene un impacto más directo en la vida de los migrantes (2006: 55-56).

Las políticas migratorias definen a cada país respecto a los extranjeros y coadyuvan, conjuntamente con otros factores, al incremento o reducción de los flujos migratorios hacia y desde el territorio nacional o dentro de él. Dependiendo de la coherencia y coordinación que logren establecer las políticas migratorias implementadas por un Estado, dependerá en gran medida el grado de gobernabilidad de los flujos migratorios que este logre. Sobre el asunto, Lelio Mármora asevera:

Ello es así porque es a través de los tratados internacionales y de sus propias leyes y programas que se definen las estrategias que cada país lleva a cabo frente a los extranjeros. De ahí se derivan las campañas de promoción a la migración masiva o selectiva, los programas de repatriación, de asistencia consular, control de tránsito, regulaciones fronterizas, políticas de apoyo a las diásporas, así como los programas para captar las remesas, para extender los vínculos culturales o para fomentar el turismo de los que radican en el exterior (Mármora, 1997; citado en Calderón, 2006: 56).

El estudio de las políticas migratorias ofrece las representaciones sociales que imperan en un territorio sobre quién es y quién no es ciudadano de un país, los grados de inclusión y exclusión social de los migrantes, así como los grados de selectividad o masividad que se promueven para el arribo e incorporación de extranjeros a la sociedad. Para ejemplificar, se puede citar el caso cubano, donde a principios del siglo xx se privilegiaba la entrada de extranjeros, principalmente europeos,

españoles, por demás, al territorio nacional, mientras que se limitaba el arribo de inmigrantes asiáticos y negros. Esta postura varía en el tiempo, dependiendo de la coyuntura histórica y económica por la que transitara la isla. Éste es un fenómeno que se reproduce en varias de las naciones latinoamericanas de la época, como Argentina, Brasil, Chile, etc., condicionada por concepciones acerca del blanqueamiento racial.

En las políticas migratorias se ponen de manifiesto, tanto las concordancias en la gobernabilidad migratoria entre las diferentes naciones como los desacuerdos y contradicciones internacionales.

En el plano nacional, las políticas migratorias pueden propiciar la participación política de los migrantes como sujetos de derechos o limitarlos en este sentido, en tanto, a partir de ellas se facilitará, dificultará, promoverá o desestimará la adquisición de la ciudadanía formal. La combinación de estrategias efectivas que abarquen, desde la propiciación o regulación de la migración legal, la inclusión de la perspectiva de género en las políticas migratorias, las tendencias a facilitar o restringir la libre circulación, la obtención de la ciudadanía, hasta el control del tráfico ilegal y la trata de personas, y las consecuencias que pueden acarrear, constituye el elemento principal para la protección de los derechos humanos de los migrantes y sus familiares y la disminución de los estímulos a la migración irregular.

### **El reto de la gobernabilidad migratoria**

El conjunto de todas las cuestiones planteadas hasta el momento marcan pautas en el ejercicio de una efectiva gobernabilidad migratoria a escala internacional. Los retos que implican en la actualidad los flujos mi-

gratorios en el escenario de la globalización, a las nociones tradicionales de ciudadanía e identidad nacional, el incremento de los procesos de transnacionalización, los debates en torno a la obtención de derechos políticos reales por los migrantes, ciudadanos formales o no y la construcción e implementación de políticas migratorias capaces de abarcar estas direccionalidades complejas y contradictorias, constituyen el panorama de la realidad migratoria actual.

Una de las grandes problemáticas que enfrentan las naciones frente al flujo migratorio contemporáneo es la cuestión creciente de migrantes en situación de irregularidad, producto de los mecanismos de tráfico y trata de personas. Otras cuestiones que han sido reeditadas, principalmente por las naciones receptoras desarrolladas, en torno a las dificultades para la convivencia y aceptación de los nacionales para con los migrantes, o en su defecto, la hostilidad y discriminación de los recién llegados. Según la OIM, el grado de efectividad en la gobernabilidad de las migraciones, contribuirá a una mejor visión y adecuación de los flujos migratorios en los países, provocando en los nacionales una mejor aceptación de los mismos. Mientras los organismos gubernamentales planteen políticas no reactivas, sino proactivas al fenómeno, sustentadas en una visión de futuro, los mecanismos de aceptación nacional serán mucho más factibles (OIM, 2003).

La problemática migratoria es un tema prioritario en la agenda política de los gobiernos, como competencia exclusiva de éstos en el ámbito de la política interna; sin embargo, se transita hacia posturas mucho más abarcadoras, donde se considera a las políticas migratorias como un componente determinante en la formulación de la política exterior de las naciones. Algunos autores aseguran que



las relaciones internacionales contribuyen a la conformación de la migración internacional, que pueden constituir un objetivo para fortalecer e influenciar la política exterior de un país, así como en la misma medida, las leyes internas de un país en relación con los flujos migratorios pueden tener proyecciones en la política internacional (Mitchell y Mármora, 1997, citados en OIM, 2003).

Uno de los objetivos principales de la gobernabilidad es el enfrentamiento a los riesgos que entraña la migración internacional y la potenciación de los beneficios que indiscutiblemente puede proporcionar. Para ello, es necesario un profundo conocimiento de los patrones y tendencias migratorias que imperan en el eje migratorio objeto de análisis, la identificación y delimitación oportuna de los riesgos y los beneficios y las interrelaciones que éstos suscitan en el marco de esa realidad social específica. En este ámbito gubernativo el investigador Martínez Pizarro plantea que es necesaria la inclusión de la sociedad civil como actor imprescindible en la toma de decisiones al respecto:

[...] la gobernabilidad de la migración tiene fundamentos que exceden la cuantía de los migrantes y que van más allá de los supuestos efectos negativos que acarrea la migración; por sobre todo, guarda relación con la necesidad de reconocer a los movimientos migratorios como parte constitutiva de procesos sociales, económicos e individuales, recuperando, de este modo, una visión objetiva (Martínez, 2001).

En tanto el escenario internacional se encuentra inmerso en la construcción de amplios mecanismos de integración, el tema de la gobernabilidad migratoria requiere de nociones de multilateralismo, a partir del diálogo y la cooperación. Es creciente la preocupación

por incluir a la migración en los procesos de integración subregional y la discusión sobre la libre circulación de personas, aunque incipiente, ya ocupa un lugar dentro de las agendas políticas de la mayoría de los esquemas de integración.

Es necesaria la gobernabilidad compartida en cuestiones como el tráfico de personas, los refugiados, asilados y las deportaciones. Las posturas varían entre regiones y entre países desarrollados receptores y subdesarrollados emisores. Sin embargo, aun con las dificultades que persisten, se concreta la apertura de espacios de tolerancia a partir de la aceptación de los movimientos migratorios como parte estructural de las relaciones entre los Estados. Se asiste a la reformulación de políticas y posturas en correspondencia con los proyectos de desarrollo nacional y regional y la observancia y reconocimiento de los derechos de las personas inmigrantes y sus familias.

A grandes rasgos queda plasmado en estas palabras, el contexto migratorio por el que la humanidad ha transitado en la primera década del siglo XXI, desde una visión política. A manera de consideraciones finales, sin pretender cerrar debates que dan para mucho más, se plantea que el abordaje de la realidad migratoria desde la dimensión política tiene como imperativo la construcción de nuevas nociones en este ámbito. Nociones que se basen en modelos pluralistas, inclusivos, capaces de englobar una realidad migratoria transnacionalizada, que trastoca y cuestiona instituciones como la de la ciudadanía.

Se ha hecho patente que la ciudadanía, como tradicionalmente se conoce, resulta insuficiente para responder a las exigencias y complejidades que la contemporaneidad y la diversificación de los flujos migratorios imponen. La conformación de nuevas identidades del ser, como ente social, político, cultural y

del pertenecer, que se diluyen en más de un espacio geográfico, dan cuenta de la necesidad de reconocer y comprender situaciones como la de los ciudadanos nacionales de un país, que residen en otro y la de los extranjeros que se incorporan a la vida del país receptor sin romper vínculos con su nación de origen. El reto estriba en lograr articular políticas migratorias efectivas y eficientes capaces de reflejar las contradicciones que recorren los flujos migratorios contemporáneos, a partir de lo cual se podrá actuar en correspondencia con la realidad de la problemática y lograr su adecuada gobernabilidad.

## Referencias

- Alba, F. (s.a). Informe de la Comisión Mundial sobre Migraciones Internacionales, México. Recuperado de <[http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/migracion/migint\\_desarrollo/01.pdf](http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/migracion/migint_desarrollo/01.pdf)> (consultado el 1 de mayo del 2011).
- Andres, H. (2006). "La participación de los extranjeros en política: el derecho al voto". Recuperado de <[http://hal.archivesouvertes.fr/docs/00/13/16/93/PDF/0612\\_Dialogos\\_article\\_HA\\_DVE.pdf](http://hal.archivesouvertes.fr/docs/00/13/16/93/PDF/0612_Dialogos_article_HA_DVE.pdf)> (consultado el 1 de julio del 2011).
- Calderón, L. (2006). "El estudio de la dimensión política dentro del proceso migratorio". *Revista Sociológica*, núm. 60. Recuperado de <<http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/6003.pdf>> (consultado el 8 de abril del 2001).
- Duarte Díaz, E. (comp.) (2006). *Teoría y procesos políticos contemporáneos*. Tomo I. La Habana: Editorial Félix Varela.
- García Medina, A. (2011). "Las migraciones internacionales en un mundo globalizado". *La Jornada*. Recuperado de <<http://migracion.jornada.com.mx/opinion/las-migraciones-internacionales-en-un-mundoglobalizado>> (consultado el 5 de mayo del 2011).
- Germana, C. (s.a). "La migración internacional en el actual periodo de globalización del sistema mundo-moderno/colonial". Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú. Recuperado de <[http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/5398/1/ALT\\_13\\_02.pdf](http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/5398/1/ALT_13_02.pdf)> (consultado el 24 de abril del 2011).
- Incipe (2005). "Los nuevos retos de las migraciones internacionales. Perspectivas y prioridades de las políticas migratorias en Norteamérica, Europa, Japón y la comunidad internacional". *Incipe*, núm. 5. Recuperado de <<http://www.incipe.org/ensayo53.htm>> (consultado el 10 de abril del 2011).
- Instituto Internacional para la Democracia y la Asistencia Electoral (IDEA) (2007). "Voto en el extranjero. El manual de IDEA Internacional". Recuperado de <[http://www.uca.edu.sv/mcp/media/archivo/cf5989\\_votexspa.pdf](http://www.uca.edu.sv/mcp/media/archivo/cf5989_votexspa.pdf)> (consultado el 1 de julio del 2011).
- López Leyva, S. (2010). "Reseña de políticas públicas: una introducción a la teoría y la práctica de las políticas públicas" de Wayne Parsons. *Política y Cultura*, núm. 33, pp. 185-190. Recuperado de <<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=26712504011>> (consultado el 1 de julio del 2011).
- Martínez Pizarro, J. (2000). "La migración internacional y el desarrollo en la era de la globalización e integración: temas para una agenda regional". Publicación de las Naciones Unidas. Recuperado de <<http://www.redadultosmayores.com.ar/buscador/files/DCRAM011.pdf>> (consultado el 13 de octubre de 2008).
- Martínez Pizarro, J. (2001). "Reflexiones sobre la gobernabilidad de la migración internacional en América Latina". *Migraciones internacionales*, vol. 1, núm. 1. Recuperado de <<http://www.colef.mx/migracionesinternacionales/revistas/MI01/n01-089-110.pdf>> (consultado el 1 de mayo del 2011).



- Millán Muñoz, J. A., (2009). "Democracia, migraciones globales y gobernabilidad en América Latina y el Caribe: perspectivas y retos". *Barbarói*, núm. 30. Recuperado de <<http://bases.bireme.br/cgi-bin/wxislind.exe/iah/online/?IsisScript=iah/iah.xis&src=google&base=LILACS&lang=p&nextAction=Ink&exprSearch=549065&indexSearch=ID>> (consultado el 24 de abril del 2011).
- Moreira, A. (1999). "Nacionalismo, internacionalismo e transnacionalismo". *En Teoria das Relações Internacionais*, 3a. ed., Porto, Almedina, 1999, pp. 487-489. Recuperado de <<http://www.eselx.ipl.pt/ciencias-sociais/Temas/nacionalismo.htm>> (consultado el 1 de julio del 2011).
- Naciones Unidas (2003). "Derechos humanos y trata de personas en las Américas". Resumen y aspectos destacados de la Conferencia Hemisférica sobre Migración Internacional del Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (Celade, División de Población de la Cepal), Organización Internacional para las Migraciones (OIM), Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), Santiago de Chile. Recuperado de <[http://www.eclac.cl/publicaciones/xml/9/14559/lcl2012\\_P.pdf](http://www.eclac.cl/publicaciones/xml/9/14559/lcl2012_P.pdf)> (consultado el 3 de mayo del 2011).
- Nicolao, J. (2010). "Migración internacional y políticas migratorias". Recuperado de <<http://www.eumed.net/libros/2010d/771/Las%20migraciones%20internacionales%20contemporaneas.htm>> (consultado el 5 de mayo del 2011).
- OIM (2003). "Las migraciones internacionales: análisis y perspectivas para una política migratoria". *Documento de trabajo*, núm. 2. Recuperado de <[http://www.cimal.cl/publicaciones/documentos/Documento\\_trabajo\\_cimal\\_02.pdf](http://www.cimal.cl/publicaciones/documentos/Documento_trabajo_cimal_02.pdf)> (consultado el 24 de abril del 2011).
- OIM (2010). "Migración y transnacionalismo: oportunidades y desafíos". Taller "Migración y transnacionalismo: oportunidades y desafíos" celebrado en el marco del Diálogo Internacional sobre la Migración (IDM, por sus siglas en inglés). Recuperado de <<http://www.iom.int/jahia/Jahia/migration-and-transnationalism/lang/es>> (consultado el 1 de julio del 2011).
- Parra, F. (2006). "Transmigraciones *denizens*: exclusión política y migración internacional". *Revista Circunstancia*, núm. 10. Recuperado de <[http://www.ortegaygasset.edu/contenidos.asp?id\\_d=319](http://www.ortegaygasset.edu/contenidos.asp?id_d=319)> (consultado el 25 de abril del 2011).
- Pérez Vichich, N. (2010). "Políticas públicas migratorias. Elementos claves para una gestión integral de la Migración Internacional". Taller de Capacitación para Funcionarios Públicos y sociedad civil "Buenas prácticas para la mejor gestión de la migración internacional", Lima, Perú. Recuperado de <[www.cajpe.org.pe/gep/images/stories/presentacion\\_dra.\\_perez.ppt](http://www.cajpe.org.pe/gep/images/stories/presentacion_dra._perez.ppt)> (consultado el 1 de julio del 2011).
- Sutcliffe, B. (1996). "Nacido en otra parte. Un ensayo sobre la migración internacional, el desarrollo y la equidad". Recuperado de <[http://www.hegoa.ehu.es/dossierra/migracion/Nacido\\_en\\_otra\\_parte.pdf](http://www.hegoa.ehu.es/dossierra/migracion/Nacido_en_otra_parte.pdf)> (consultado el 14 de junio del 2011).
- Taran, P. (2011). "Globalización y migraciones desafíos para el desarrollo y la cohesión social. Democracia y derechos humanos". *Futuros*, vol. 5, núm. 17. Recuperado de <[http://www.revistafuturos.info/futuros17/glob\\_migrac2.htm#2\\_3\\_dilemas](http://www.revistafuturos.info/futuros17/glob_migrac2.htm#2_3_dilemas)> (consultado el 6 de junio del 2011).
- Valdés, M. y Toledo, J. A. (2006). "Participación y socialización política: interrelaciones". En Duharte Díaz, E. (comp.), *Teoría y procesos políticos contemporáneos*. Tomo I. La Habana: Editorial Félix Varela.
- Velasco, J. C. (2005). "Estado nacional y derechos de los inmigrantes. Sobre la redefinición de la ciudadanía". *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura* CLXXXI. Recuperado de <<http://www.migrantologos.mx/lecturaseminario/Estado%20nacional%20y%20derechos%20de%20los%20inmigrantes.pdf>> (consultado el 12 de mayo del 2011).

- Velasco, J. C. (2008). "Desafíos políticos de los países de inmigración". *Confluencia XXI. Revista de Pensamiento Político*, núm. 3. Recuperado de <<http://www.migrantologos.mx/textosmateriales/Desafios%20de%20los%20países%20de%20inmigracion.pdf>> (consultado el 20 de junio del 2011).
- Velasco, J. C. (2010). "Transnacionalismo migratorio y ciudadanía en mutación". *Claves de razón práctica*, núm 197. Recuperado de <<http://www.migrantologos.mx/lecturaseminario/Transnacionalismomigratorioyciudadaniaenmutacion.pdf>> (consultado el 14 de mayo del 2011).





LA REVOLUCIÓN LATINOAMERICANA  
COMO HORIZONTE UTÓPICO.  
LA REVOLUCIÓN LATINOAMERICANA  
Y LA NECESIDAD DE DEFENDER LOS  
PROYECTOS DE LUCHA DE LOS PUEBLOS

*Carlos Ernesto Romero Robledo*

**E**sta ponencia surge como necesidad de aclararme posturas políticas y rumbos culturales, así como afirmación ética frente a lo que vivimos. Nos damos cuenta de nuestras limitaciones teóricas y por eso es conveniente aclarar que escribimos desde nuestra subjetividad, apelando a los procesos que han marcado nuestra sensibilidad, nuestra actitud frente a la interrelación entre conocimiento y realidad. Aclaramos que no tenemos respuestas frente a los graves problemas de la humanidad, sino un posicionamiento desde nuestro hacer, desde nuestro sentir, como proceso que aspiramos a que sea uno solo. No nos interesa el discurso de la ciencia ni tampoco el discurso de la razón, los cuales apelan a despojar de humanismo, al cual llaman ideológico, a quienes interpretan una realidad histórica concreta. Más bien nos interesa posicionarnos desde la postura mariateguiana, es decir,

Otra vez repito que no soy un crítico imparcial y objetivo. Mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones. Tengo una declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano. Estoy lo más lejos posible de la técnica profesoral y del espíritu universitario (Mariátegui, 2004).

En este sentido, me parece más que necesario plantear lo siguiente: las juventudes y los pueblos de Latinoamérica y el mundo exigimos una sociedad con amor, solidaridad y paz con justicia social. El momento histórico en el que nos desenvolvemos nos plantea únicamente el siguiente problema: la lucha contra el capitalismo es y siempre será la lucha a favor del ser humano.

Para desarrollar las ideas y sentimientos que expondré en esta ponencia me parece de suma importancia que se plantee que la lucha contra el capitalismo en América Latina no empieza con la fundación de organizaciones partidistas en los años veinte, ni con la llegada del marxismo a nuestra patria grande. Desde que nuestros pueblos originarios se resistieron contra el sometimiento sangriento en el proceso de expansión del capitalismo mercantil, se han articulado formas de lucha y de resistencia que van desde la persistencia en la vida comunal y la lucha por la autonomía de las comunidades originarias, hasta la batalla a muerte que se dio entre quienes imponían su religión como cultura de la subordinación y quienes resistieron con las armas en la mano a los asesinos. Está bien presente dentro de nuestra memoria Culpolicán y Janequeo, quienes representan la tradición más aguerrida del pueblo mapuche

en su lucha contra el capitalismo colonialista; tampoco nos olvidamos de Tenamaxtle, quien dio fuertes batallas en la guerra del Mixtón, donde se le dio el golpe decisivo para la muerte del asesino Pedro de Alvarado, bajo el lema "o tu muerte o la nuestra"; o las comunidades del Istmo de Tehuantepec en Oaxaca, quienes emprendieron la lucha por la autonomía frente a los bárbaros sangrientos. Este conjunto de luchas son representativas contra la expansión de la propiedad privada, están en nuestro corazón y son el punto de partida de nuestras tradiciones de lucha, junto a nuestros compañeros que lo dieron todo por la independencia de nuestra patria grande, aquella que Francisco de Miranda en su esfuerzo de construcción de una cultura propia, sincrética, nos planteó como la Gran Colombia frente a la América Sajona, aquella que se posicionaría como la guardiana del capitalismo mundial.

América Latina es un continente poblado de un paisaje surrealista. Galeano plantea en *Las venas abiertas de América Latina* que si Alicia se asomara por el espejo, no creería lo que vería, y esto es nuestra historia misma, increíble, pero muy concreta. El continuo proceso de pisoteo inhumano que nuestros pueblos han resistido durante siglos constituye un punto de referencia importante para comprender en su significación histórica las formas que subyacen en el horizonte utópico de las clases populares que han servido para resistir a los tiranos de los diferentes momentos históricos del proceso de contradicciones entre los humillados y nuestros enemigos, los vencedores de cada proceso frenado por sangre, enajenación y fuego.

Para continuar la lucha de todas las generaciones de seres humanos que dieron su vida contra todas las formas de opresión, dominación y explotación tenemos que rescatar y retomar

los esfuerzos que la cultura de la enajenación ha negado, siempre en sintonía del plomo y de muchos muertos, desaparecidos, torturados y todas las expresiones que las clases en defensa del capitalismo en su proceso de desarrollo a nivel internacional han utilizado para comunicarse con nosotros, los sujetos oprimidos.

En este sentido, plantearse el tema de la revolución latinoamericana no puede ser ahora, en el siglo XXI, un sueño al que podemos renunciar apelando a la inviabilidad de las estrategias que en el pasado hundieron en la falta de dinamismo al conjunto de experiencias que interactuaron en nuestra realidad. Menos aún podemos plantearlo en una analogía torpe, con lo añejo, con lo vetusto, ya que esto nos posicionaría desde la perspectiva de los vencedores, que al apelar a su dominio de largo aliento nos recuerdan, con la violencia en despliegue, que sólo la propiedad privada constituye un punto de referencia para los seres humanos, lo nuevo, lo innovador. Tampoco nos interesa ese discurso torpe que se adhiere a una supuesta verdad científica que desdeña lo ideológico, lo utópico y que da la espalda a la subjetividad en el proceso de construcción política, en el ámbito del conocimiento. Así podemos plantear que damos totalmente la espalda a quienes dentro de los espacios académicos pueden citar la famosa metafísica de la escisión entre un Marx joven y hegeliano y un Marx maduro y científico, claro que por detrás oportunamente colgándose de Mariátegui, como pasa en nuestra Universidad en México; tomamos nuestra distancia frente a este tipo de intelectual oportunista que fetichiza hablando mientras se rasca la panza, algo que en universidades como las de México, con tanta muerte y dolor, se tiene que criticar, aunque no convenga.



En este momento histórico como parte de nuestro campo cultural y compromiso, mientras exista el capitalismo mundial se torna totalmente necesario defender proyectos antiimperialistas y anticapitalistas como el del pueblo colombiano; para ser más preciso, el de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP); defender procesos populares como los que están llevándose a cabo en Venezuela, Bolivia y países progresistas de nuestra América, con miras a la destrucción de las clases dominantes, de los grupos de poder que siguen beneficiándose a pesar de los grandes cambios. En el caso mexicano, es de suma importancia que veamos la complejidad social que los movimientos populares despliegan, no sólo es la existencia de las organizaciones revolucionarias. Es necesario apoyar a los distintos proyectos que luchan contra el sistema, defender proyectos como el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN, pero también a las comunidades autónomas de todo el país que luchan por su autodeterminación; apoyar al Ejército Popular Revolucionario, EPR, y al Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente, ERPI, pero también a todos los esfuerzos culturales anticapitalistas, centros sociales autónomos, esfuerzos autogestivos. Es necesario defender el proyecto de vida y de lucha que los pueblos construyen para su autodeterminación.

El debate que ha surgido en torno a la viabilidad de las revoluciones está aún muy vigente como para cerrarlo por decreto, recordando a los que vuelan con Laclau y su democracia radical, quien sabe por el hecho mismo que éste se cierra al momento de transformar nuestra realidad, para lo cual todavía nos faltan pasos para lograrlo. Ante esto vemos de suma importancia –desde mi punto de vista– analizar la posibilidad de la combinación inteligente de

distintas vías que nos lleven a la destrucción de este sistema.

Pero veamos. Desde que el socialismo como concepción y praxis política se arraiga en nuestro continente, un conjunto de contradicciones se han presentado para poder articular el proyecto ético-político con nuestra historia. ¿Qué implicó esto? Que surgieran expresiones político-culturales que quisieron subordinar la realidad a concepciones teóricas que expresaban una realidad totalmente distinta a la nuestra, y que podía representar una alternativa de lucha frente a las relaciones de dominación del capitalismo imperialista.

Las reflexiones que giran en torno a la viabilidad del socialismo o su falta de vigencia se dan en la vida misma del fundador de la concepción materialista de la historia. Éste, al son de la militancia y la reflexión teórica, aporta algunos elementos políticos y epistemológicos que serán significativos a la hora de tratar de solucionar esta problemática que, desde su perspectiva, no se resuelve en el ámbito cómodo de la discusión escolástica, sino en el terreno escabroso de la praxis concreta, en el ámbito histórico de la lucha de clases. Esto es central para que nosotros nos posicionemos en el debate de más de ciento cincuenta años, ya que la historia no empieza cuando nos volteamos a ver el ombligo, como nuestra memoria nos recuerda, como creen los grandes dueños de la incomunicación mundial y de los prestigiosos centros de prostitución del pensamiento, que dizque queriendo desprestigiar desde una perspectiva histórica a la propuesta de vida de la concepción materialista de la historia, se olvidan de que las contradicciones marcan el surgimiento de la praxis *propuesta* por Carlos Marx. O como aquellos académicos dizque críticos que plantean férreamente que la deslegitimación del proyecto socialista reside en su puesta en práctica por el estali-

nismo de la URSS y su vida burocráticamente gris. Me permito utilizar el concepto *campos de contradicciones* que Miguel Mazzeo utiliza en su explicación teórica para referirse a las superaciones constantes que surgen en los movimientos respecto a los problemas a los que se enfrentan en los procesos emancipatorios (Mazzeo, 2009). Cuando los procesos no logran superar las contradicciones y pasar a nuevos espacios de debate político y teórico de construcción, los proyectos se quiebran y la dispersión y desorganización se imponen.

Sería conveniente no olvidar que a partir de la muerte del fundador de la filosofía de la praxis podemos plantear que surge un abanico de corrientes influidas por su pensamiento que proponen diversas estrategias de lucha, interpretaciones teóricas sobre las realidades históricas sociales, pero esto a la vez empieza a generar expresiones políticas e ideológicas que van rompiendo con la concepción emancipatoria trazada por la praxis marxiana. Como parte de este abanico de corrientes y paralelamente al proceso que anteriormente se mencionó, se preparan las condiciones para el despliegue de una *praxis socialista radical* que incorporó en sus filas a unos cuantos cientos de miles de personas con una preparación política y teórica envidiable para los neutros académicos. En Rusia surgen los bolcheviques, expresión política partidista de carácter marxista que se posicionó en contra de todas aquellas corrientes que planteaban una política de alianzas entre las clases sociales, claudicando en la lucha por la sociedad emancipada de relaciones de dominio. Igualmente surgen las expresiones del consejismo, el cual está vinculado con la idea de la auto-organización de los trabajadores y la necesidad de romper con los instrumentos de dominación burguesa, creando órganos de poder permanente que

expresen un mundo nuevo, es decir, las instituciones de las clases trabajadoras. ¿Y en América Latina?

### **Las tradiciones no siempre nos defienden: una crítica desde la historia**

Las contradicciones de clases en la historia de América Latina han constituido tradiciones culturales que permiten, en nuestro naciente siglo XXI, dar cuenta de quién se sesga al mundo del mercado como cultura y forma de vida; pero también quién construye desde los sujetos oprimidos formas y expresiones culturales que aportan a la emancipación humana. En el transcurso de la historia, el pensamiento y la obra revolucionaria se han venido enriqueciendo tanto de los procesos revolucionarios en distintos países como de grandes pensadores que dedicaron su actuar revolucionario y sus letras a las luchas libertarias de los pueblos. Sabiéndonos dentro de una rica tradición cultural, ahora más que nunca es necesario dar la batalla en el campo de la cultura y de las ideas, nutriendo y aportando con lo mejor de nuestra humanidad los elementos que nos ayudarán para destruir esta realidad fetichizada que embrolla la posibilidad de que lo humano como expresión y constructor de lo histórico-social venza frente a quienes les conviene el atraso, la ignorancia y la estupidez de la autodestrucción.

Mucho tiempo ha transcurrido desde la llegada del marxismo a Latinoamérica. A lo largo y ancho de nuestra América han surgido y surgen experiencias que dentro del campo popular construyen proyectos contrahegemónicos. El presente apartado se posiciona desde la actitud militante que pone más que en duda la algarabía discursiva de lo que comúnmente llamamos la izquierda tradicional.



Al revisar críticamente esta concepción política y su historia en nuestra realidad, nos damos cuenta a primera vista de los errores teóricos y políticos en los que se cayó dentro de nuestro frente de lucha. Dentro de nuestro proceso de estudio ubicamos los siguientes puntos: la adscripción acrítica al estalinismo; el sectarismo y dogmatismo a ultranza de los PC'S y organizaciones políticas de América Latina; la subordinación a políticas exteriores del "centro del socialismo a nivel mundial" (entre comillas); la presencia de una política conciliadora que no benefició para nada el avance de las fuerzas revolucionarias; los análisis sobre las formaciones sociales latinoamericanas que planteaban un desarrollo histórico similar, si no es que igual, que el europeo, traspasándolo en el campo político, la revolución en el continente sería igual que la del pueblo ruso (dejando a un lado, claro, una revolución en un país no desarrollado); el abandono de una amplia política de alianzas entre las clases oprimidas; y lo más lamentable, el no creer en la posibilidad de una revolución socialista en el mundo subdesarrollado, como nos plantea Fernando Martínez Heredia.

El pusilánime discurso político de raíz estalinista de lo que llaman frente común –que consiste en la interpretación des-historizada y descontextualizada de las distintas realidades sociales de una política incorrecta de alianzas, políticamente peligrosa y neutralizadora, donde se planteaba la necesidad de la conciliación entre las clases sociales para combatir al enemigo principal (nazismo, imperialismo, etc.) con toda su carga teórica previamente construida con demasiada minuciosidad– causó un gran golpe político a las organizaciones que lo adoptaban como estrategia de lucha sin hacer previamente un balance crítico de las

consecuencias que esto podría traer. Todos los países sufrimos el browderismo; en nombre del socialismo se desplegó una política netamente contrarrevolucionaria.

En América Latina muchos han sido sus detractores; entre los principales podemos ubicar a José Carlos Mariátegui, quien a mediados de los años veinte, en una discusión de carácter nacional pero de pertinencia internacional, les plantea a sus compañeros peruanos:

El 1° de Mayo es, en todo el mundo, un día de unidad del proletariado revolucionario, una fecha que reúne en un inmenso frente único internacional a todos los trabajadores organizados [...] El 1° de Mayo no pertenece a una Internacional, es la fecha de todas las Internacionales. Socialistas, comunistas y libertarios de todos los matices se confunden y se mezclan hoy en un solo ejército que marcha hacia la lucha final (recuperado de <<http://www.marxists.org/espanol/mariateg/1924/may/01.htm> 1924>).

Podemos observar cómo Mariátegui hace una invitación a la unificación del proletariado y sus diversas corrientes a conformar un frente único de carácter netamente clasista. Así el fundador del marxismo latinoamericano se alejaba de ciertas posiciones que a nivel mundial florecían como la hiedra venenosa, aquellas que rompían con los postulados de la Tercera Internacional en el periodo comprendido entre 1921 y 1923, y que abrazaban la pusilánime postura estalinista que se encarnó en los PC's latinoamericanos.

Pero ¿por qué Mariátegui apelaba a la conformación de este frente único clasista? ¿Por qué no plantear la posibilidad de la colaboración entre la burguesía y la clase trabajadora? ¿No existía acaso un enemigo más

fuerte, externo, que representaba más peligro para los intereses de los pueblos latinoamericanos, el imperialismo yanqui? ¡La conciliación no estaba en los sueños de Mariátegui! ¡Fue consecuentemente radical! La interpretación del amauta de la realidad latinoamericana no partía del indiscriminado método comparativo calco-copista del que los demás marxistas afines al estalinismo partían; él sabía perfectamente que el desarrollo histórico de nuestras sociedades no era el mismo que el de Europa y el de otras realidades, ¡itenemos historia!, nos recalcó. Así, analizando el devenir histórico de nuestras sociedades, nuestra realidad histórica concreta, planteaba en una de las tesis que envió a la primera conferencia de la sección latinoamericana de la Tercera Internacional que se celebró en Buenos Aires, en 1929:

[...] las burguesías nacionales, que ven en la cooperación con el imperialismo la mejor fuente de provechos, se sienten lo bastante dueñas del poder político para no preocuparse seriamente de la soberanía nacional [...].

Estas tesis fueron rechazadas por la Tercera Internacional, la que en nombre del socialismo asesinó a miles de intelectuales comunistas desde finales de los años veinte. El argumento que esgrimió esta organización mundial es que tenían un análisis equivocado de nuestra realidad, sumando a estas endebles posturas el rechazo a su persona por, según, tener posturas antimarxistas; es decir, que estos argumentos, provenientes del estalinismo, tenían un carácter sumamente dogmático que implicaba la renuncia a cualquier alternativa radical de transformación de la realidad social.

Mariátegui en nuestra América formó parte de una cultura política emancipatoria mundial; él así lo planteaba y así lo reivindicamos hoy,

pensando en sintonía con las clases populares a nivel mundial. Se nos hace significativo el planteamiento de un revolucionario ruso bastardeado por la academia burguesa. Citaremos a Lenin, uno de los revolucionarios del mundo subdesarrollado, que en 1910 planteaba:

[...] la burguesía en todos los países establece, inevitablemente, dos sistemas de gobierno, dos métodos de lucha por sus intereses y en defensa de su dominio, métodos que van alternándose o que se entrelazan en distintas combinaciones. Es, en primer término, el método de la violencia, el método que no admite concesión alguna al movimiento obrero, el método que apoya a todas las instituciones viejas y ya caducas, el método que rechaza rotundamente las reformas. Esta es la esencia de la política conservadora que en Europa Occidental es cada vez menos la política de las clases terratenientes para convertirse cada vez más en una de las variedades de la política general burguesa. El segundo método es el del "liberalismo", el de los pasos hacia el desarrollo de los derechos políticos, hacia las reformas, las concesiones, etc.

Las burguesías latinoamericanas han demostrado muy bien cuál ha sido su papel en la historia de nuestro continente. Aquí no nos encontramos con burguesías progresistas que tengan posturas antiimperialistas y se preocupen por el desarrollo de los distintos pueblos de Latinoamérica, ¿las hubo en algún lado si nos posicionamos desde la perspectiva de clase? Al contrario de esto podemos ver, retomando el análisis de Lenin, a una burguesía que ha utilizado la fuerza para ahogar en sangre a los distintos movimientos revolucionarios, que ha defendido a ultranza el régimen despótico del capitalismo subdesarrollado, que ha hecho hasta lo imposible por impedir que en nuestro continente surja una



alternativa emancipatoria de poder popular. La historia nos lo ha demostrado, ¿por qué regresar a esos errores? ¿Acaso la muerte de cientos de miles de compañeros en lucha por la liberación de nuestra América no vale? ¿Pueden olvidarse los crímenes cometidos por Pinochet, Videla, Bordaberry, Barrientos, Pérez Jiménez, Díaz Ordaz y todos los asesinatos de la historia? No podemos dar marcha atrás, no debemos de seguir esperanzados en que nuestros enemigos de clase aportarán en nuestra propia redención contra el yugo de la propiedad privada. Es necesario que al igual que Mariátegui y Lenin apostemos por una vía de transformación radical de la sociedad. Aclarando que nuestro Lenin para América Latina no es la momia disecada que se plasmó en nombre del leninismo, sino aquel revolucionario de pensamiento y acción dinámica, y cabe redundar diciendo: un Lenin que reivindica los consejos y la auto-organización obrera frente a la razón de Estado que se impone y pudre los procesos emancipatorios.

Con el triunfo de la Revolución Cubana se abre un nuevo ciclo de luchas que se ven inmersas en procesos socialistas para la liberación nacional, totalmente ajenas al socialismo en un solo país, en un contexto dentro de nuestra geografía donde el llamado a crear dos o tres Vietnam hacía, hace eco en las conciencias de los oprimidos de estas tierras.

Es importante recordar que tuvieron que transcurrir decenas de años para que dentro del lenguaje militante y revolucionario, con la ayuda de nuestra Cuba revolucionaria, se volvieran a poner al orden del día las discusiones que más de treinta años antes habían acalorado los ánimos de los marxistas aquí en la patria latinoamericana. Esta vez era diferente; ya no cabía ni cabe ni cabra en los

sueños de los revolucionarios la posibilidad de frenar ese gran sueño de libertad que el socialismo representa.

Así el compañero Che Guevara nos advertía en los sesenta, y no creemos que sea un debate anacrónico:

En las actuales condiciones históricas de América Latina, la burguesía nacional no puede encabezar la lucha antifeudal y antiimperialista. La experiencia demuestra que en nuestras naciones esa clase, aun cuando sus intereses son contradictorios con los del imperialismo yanqui, ha sido incapaz de enfrentarse a éste, paralizada por el miedo a la revolución social y asustada por el clamor de las masas explotadas (2004).

La influencia mariateguiana está presente. Aquí podemos observar las posturas que uno de los revolucionarios más lucidos de la historia, proveniente de una de las revoluciones más radicales que han triunfado, retoma del amauta peruano. Posiciones que con el paso del tiempo se han venido generalizando dentro del pensamiento y la práctica de los que luchamos por ese mundo mejor.

La historia de las rebeliones, el triunfo de los oprimidos, nos ha enseñado que la relación entre la teoría y la práctica, la búsqueda de los nuevos conceptos, no debe quedarse en la mera y pura especulación sobre la realidad, sino que se debe transformar.

Cuando Marx plantea que debe haber una crítica teórica para que a partir de ahí se transforme lo criticado, nos está planteando la necesidad de superar el estadio especulativo en el que se queda el pensamiento, y de no olvidar lo que Lenin en el "Qué hacer" nos señala como la interrelación existente entre pensamiento y acción: "Sin teoría revolucionaria, no hay movimiento revolucionario".

Existe la necesidad de construir los proyectos contrahegemónicos si queremos sobrevivir como especie humana, pero sin olvidar la raíz de clase de los problemas humanos que destruya a este sistema, proyecto que tiene como inspiración y como ejemplo a la Cuba que tuvo una revolución radical –que a través de las décadas se ha mantenido en pie de lucha contra el monstruo imperialista– y a los intentos emancipadores que a lo largo y ancho del mundo surgen como esperanza contra este devorador de seres humanos llamado Capitalismo.

### **La resistencia cultural contra el mercado como cultura del dominio**

La realidad cambiante de nuestra América nos ha llevado a desarrollar concepciones teóricas que buscan la destrucción de la realidad social capitalista. Son siglos en los que los pueblos han sufrido el dominio. Asimismo, se ha construido una temporalidad que rompe con lo anterior, la discontinuidad histórica existente dentro de los procesos temporales de los vencedores. Es en este ámbito donde nos interesa pensarnos, desde los horizontes emancipatorios, cabe decirlo, desde los jodidos y excluidos del planeta en su genial proceso de creatividad.

Tenemos la obligación de seguir las huellas de los que nos antecedieron; no de sólo rastrear a nuestros hermanos y hermanas a los que intentamos tomar su mano en el tiempo y marchar por la vida en la senda del humanismo revolucionario; también es necesario que sigamos las huellas de los enemigos, que los conozcamos con profundidad y que no permitamos que duerman tranquilos.

El mercado como cultura ha sido capaz de transgredir los límites impuestos por culturas, razas, naciones, Estados, etc. Es necesario no

tragarse la vieja idea impuesta con fuerza por los dominadores, de que puede haber armonía entre pueblos del mundo con base en el libre mercado, que puede haber desarrollo según el ideal de Smith y Hayek.

En este sentido, nos preguntamos, ¿de qué, sirve que hagamos poesía cuando ésta no expresa el odio y el amor de los pueblos?, ¿es que acaso podremos prescindir de los sentimientos que nos invaden, que nos desbordan, y jugar a ser el intelectual reconocido dentro del círculo asqueroso de la burguesía? O como dijera el gran poeta salvadoreño, ¿los poemas son para formar poetas o para concienciar pueblos para que forjen su libertad?

El sentir humano está siendo asquerosamente destruido. Se impulsa la indiferencia entre los seres humanos para que no logren sentir indignación, amor y los sentimientos que los caracterizan. Se quiere que la humanidad sea seca, que no tenga subjetividad, que no sienta, que obedezca y que no hable. Se está destruyendo la poesía de la vida; se quiere que seamos robots, que cuando veamos una injusticia no pestañemos, que cuando veamos algo doloroso no lloremos, que no nos solidaricemos.

Esto es el capitalismo, sistema que ha venido a impulsar la denigración máxima de la humanidad, que se ha dedicado a buscar de cualquier forma la destrucción ética y natural del ser humano y del planeta, impulsando enfermedades incurables que atentan contra la vida humana y forjando seres irracionales que destruyen los campos de los pueblos y asesinan la esperanza del ser humano, como los gringos y los nazis. Sistema cuya esencia histórica es el asesinato para conseguir sus objetivos asquerosos, la denigración para poder llenarse de orgullo y hablar de desarrollo, el miedo para plantear que hay paz y orden, el odio contra la vida que justifica





el avance de la ciencia y la unidad mundial, la devastación para decir que se busca la tranquilidad.

El escritor no puede prescindir de esto, no puede hacerse el ciego cuando en realidad hasta en la atmosfera se siente esta humillación. El papel de éste debe ser ponerse de lado de los pueblos, que con su letra logre forjar conciencia en los seres humanos de este planeta. Que sus versos, ensayos, novelas, libros, etc., se puedan convertir en algo más peligroso que las balas; que logren llegar al corazón del pueblo, y que de éste, impulsado por la cultura, se impulse una nueva subjetividad, una vida distinta y una nueva cultura que no sabemos cómo surgirá, si con violencia o no; pero lo que debemos poner en claro es que es urgente rescatar la identidad del ser humano y la vida en general.

La poesía representa el sentir humano, desde el odio hasta el amor, el miedo y la valentía. La cobardía estriba en callar cuando miles de millones de seres humanos sufren la agonía de vivir en un mundo donde el ser humano no tiene cabida; el papel de la poesía es sensibilizar, cultivar la conciencia, hermanar a los seres humanos, emancipar.

Es cierto que hay mucha confusión en la vista siempre clara del caminar de un solo pie, que pareciera ser que las barreras son más fuertes que las ideas, y que éstas estuvieran destinadas a plasmarse mediocrementemente en un papel, siempre encriptado en ese espacio ideal sin intervenir en la percepción sensible, muy lejos de realidades bárbaras para que no puedan contaminar voluntades que tiendan hacia la rebelión. Los juegos sobre la revolución popular obrero-campesina alejan esta posibilidad porque son sólo juegos. Sabemos muy bien de qué hablamos, desfigurando con ilusiones autocomplacientes lo que tiene que

ser muy concreto, haciendo como que se hace cuando no se hace nada. La cuestión es que el sentimiento se tiene que fortalecer, no mermar frente a esta mierda; preocuparse por superar estos momentos aunque sepamos que una hormiga no es una colmena, pero que, sin embargo, es tan necesaria como vivir dignamente la vida misma. No juguemos a ésta mientras nos tienden un juego complejo y arriesgado, para ser sinceros. No sé si veamos, pero la situación está que expide un olor peculiar, que por cierto es imposible no reconocer; a veces se convierte en actos y palabras fétidas, muy fétidas. Por esto mismo se hace presente la necesidad de ir por abajo construyendo entre, desde, donde, etc. Necesidad que hace necesaria la congruencia entre lo que se dice que se piensa, lo que se dice que se dice y lo que se dice que se hace. Lo digo apelando a la redundancia, ya que ni esto me da seguridad. El horizonte no sólo marca el final, también marca el inicio del interminable espacio en donde nosotros vemos desvanecerse a miles de figuras a las que nuestras palabras muchas veces cubren de la invisibilidad tan pinche que marca seguidamente las ideas. ¿Tan miopes somos que damos por muerto, en nuestra acción, al sujeto?

Miguel Mazzeo (2009) nos abre la posibilidad de ir más allá, de superar las limitaciones del intelectual comprometido, para empezar a repensar a Gramsci en el contexto que caracteriza las formas explosivas de creatividad popular; es decir, volver a replantearse propuestas ético-políticas desde la praxis emancipatoria misma. En este sentido, Mazzeo propone la puesta en crisis de cierto prototipo de intelectual que ha entrado en un proceso de fetichización, como vemos muchas veces dentro de la academia, donde surgen pensadores que encarnan ese papel de constructor de las cortezas culturales, artísticas, científicas,

comprometidos con un cambio social, pero desde su espacio y sin involucrarse con la gente "mal portada" de las colonias populares, es decir, una relación ustedes-yo; cuando en realidad el despliegue de relaciones sociales que expresen un mundo sin opresión, explotación y dominación tiene que expresarse y vivirse en un Nosotros.

El intelectual orgánico de las clases populares que surge de su seno y que mediante su praxis expresa un mundo donde el ser humano viva bien es más que necesario. Pero ¿cómo? ¿Es posible que los pobres puedan constituirse como un bloque cultural-histórico? La concepción que plantea que tenemos que abandonar la construcción de una cultura sólida y hereje para dar paso a la aburrida ortodoxia determinista y bien portada simplemente nos invita a ponernos la soga al cuello; el hecho mismo de que pensemos que la construcción cultural y la discusión de ideas complejas se encuentra en manos de la élite intelectual nos posiciona como simples espectadores del proceso histórico de construcción de las injustas relaciones en las que han posicionado a nuestro pueblo como inferior frente a los opresores. Los intentos sistemáticos de las clases dominantes por estar constantemente reestructurando su hegemonía, las han llevado a ponerle un papel central a la cultura como forma de reproducción de la subjetividad dominada. Este proceso está marcado por las condiciones históricas sociales. En este sentido, la disyuntiva de los intelectuales sería la de la cultura crítica, que le apuesta a la ruptura de los procesos de fetichización y a la constitución de una nueva subjetividad histórica, a la cual se contraponen la cultura de la prostitución de la vida, donde todo se compra, todo se vende, y en la cual el intelectual simplemente juega el papel de un mediocre vendedor —¿se pueden vender las ideas?—.

Retomar a Gramsci es de suma importancia cuando nos planteamos la necesidad de que el intelectual se piense desde lo colectivo, puesto que una parte constituyente de otra realidad social implica una formación cultural y política instituyente de una subjetividad de la insubordinación, romper con la dependencia que genera la existencia de grandes sectores sociales subordinados; válgame decir, destruir radicalmente el colonialismo mental, un paso decisivo para romper las jerarquías configuradas para la reproducción de relaciones de poder de distintos caracteres e intereses políticos y sociales.

Un intelectual en el barrio no tiene que ser externo, tiene que surgir de ahí. ¿Qué implica esto? Que logremos avanzar en la construcción de una humanidad decidida en su autodeterminación como un inmenso colectivo humano que tiene que darse la mano para lograr superar al sistema internacional de producción capitalista de condiciones materiales y sensitivas espirituales. Es en el barrio donde le apostamos a la cultura y la vida por la humanidad. Pero debemos entender que es el conjunto de la humanidad empobrecida y negada en su condición de sujetos aplastados el que tiene que ser constructor de la realidad emancipada, y para hacer posible esta utopía concreta será necesaria la participación de todas las personas honestas.

Pero es necesario que hagamos sentido común a las consideraciones sobre la cultura crítica frente al fetichismo de la neutralidad. Es urgente que frente a las condiciones actuales reflexionemos sobre aspectos de la realidad que son determinantes para el proceso de reproducción de los ciclos de dominio histórico de las clases y países opresores. Frente a la crisis de la concepción economicista que parió errores teórico-epistemológicos resentidos fuertemente en los colectivos de personas



preocupadas por aportar en la construcción de otro mundo, es necesario que logremos articular una concepción político-cultural que dé cuenta de nuestra realidad, que trace un horizonte utópico dentro del cual nos identifiquemos y asumamos la carnalidad que Rozitchner nos señala. Tenemos que abocarnos al estudio de esta realidad con la profundidad y la urgencia del momento histórico que vivimos. Es necesario que retomemos el pensamiento de gente muy comprometida con la humanidad: Marx, Lenin, Ho Chi Minh, Che Guevara, Fanón, Mariátegui, Sergio Bagu, Luis Vitale, Ruy Mauro Marini, Theotonio dos Santos, Vania Bambirra y muchos más, todos ellos han configurado una valiosa herramienta conceptual y categorial que permite tener las armas más valiosas para la emancipación de los pueblos oprimidos, la cultura de la resistencia y de la lucha contra el capitalismo imperialista. Poco favor le haríamos a las ciencias sociales si tomamos la postura weberiana de separar juicios de hecho con juicios de valor; por eso nos afirmamos desde la necesidad de construir una subjetividad insurrecta. Por eso valoramos demasiado nuestra memoria, hablando colectivamente, la cual condensa la voluntad de lucha para construir una nueva subjetividad histórica de los pueblos. Las condiciones objetivas que necesitaban madurar para que se produjera

una transformación a favor del ser humano parece que ya hasta se pudrieron. Se pasaron de maduras, aunque realmente no creemos útil ni siquiera repetir lugares comunes que representan esa designación para cierto grado de desarrollo humano social. Vayamos a los barrios, a las comunidades rurales, a las universidades públicas, a los espacios donde se encuentran nuestros pueblos, ahí donde se tiene que dar la batalla de ideas contra el sistema enemigo del ser humano.

### Referencias

- Galeano, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, Editorial Siglo XXI, México, 1986.
- Guevara, Ernesto, *Crítica a la economía política*, Editorial Juan Marinello, La Habana, 2004.
- Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, Biblioteca Ayacucho, República Bolivariana de Venezuela, 2004.
- Martínez Heredia, Fernando, *El ejercicio de pensar*, Editorial Juan Marinello, La Habana, 2011.
- Marx, Carlos, *El Capital*, Editorial Siglo XXI, México, 1989.
- Mazzeo, Miguel, *Invitación al descubrimiento. José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*, 2009.
- Smith, Adam, *Origen de la riqueza de las naciones*, FCE, México, 1987.



# EL SOCIÓLOGO SUJETO, EL SUJETO COMO PRODUCTOR Y PRODUCTENTE DE SU REALIDAD

*Jorge Daniel Cabrera Martínez*

**E**n el presente ensayo realizaré una revisión de situaciones concretas del mundo de la vida, con el fin de mostrar la necesidad existente de plantear problemas desde la perspectiva del sujeto.

El primer paso para llevar a cabo esta empresa es entendernos individualmente como sujetos sociales, pertenecientes a un espacio-tiempo, con un contexto específico y determinado por el devenir de la historia.

Como nos menciona el psicólogo social norteamericano George H. Mead:

Una persona es una personalidad porque pertenece a una comunidad, porque incorpora las instituciones de dicha comunidad a su propia conducta. Adopta el lenguaje como un medio para obtener su personalidad, y luego, a través de un proceso de adopción de los distintos papeles [que] todos los demás proporcionan, consigue alcanzar la actitud de los miembros de la comunidad.<sup>1</sup>

Por tanto, entendemos que toda acción o discernimiento, así como una acción ética

<sup>1</sup> George H. Mead. *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós. México, 2003, p. 191.

y moral, lleva implícitamente una postura ideológica e incluso política. Las actividades que realizamos en nuestra vida cotidiana van encaminadas al mantenimiento de formas de pensamiento previamente establecidas.

Si partimos de que la sociedad en la que vivimos es una sociedad occidentalizada, y por tanto capitalista, deducimos que una gran cantidad de acciones que realizamos cotidianamente se encaminan a fundamentar el sistema actual.

Es necesario construir a partir de la cotidianidad un pensamiento que sea crítico y proponga diferentes formas de resistencia ante los embates del sistema injusto que nos toca vivir, y que se fundamenta en la máxima *hobbsiana*: la explotación del hombre por el hombre. Para esta difícil, pero necesaria empresa, es preciso llevar a cabo acciones inmediatas que estén encaminadas a generar un cambio en las formas de pensamiento y, por ende, en las estructuras de poder.

Michael Foucault propone que el poder va más allá de las superestructuras, por lo que no solamente lo ostentan aquellos que están en la cima de la estratificación social. Por tanto, para transgredir la lógica del poder, necesitamos tomar conciencia de lo que está mal en nuestra sociedad, saber cuáles son las acciones inmediatas que debemos realizar y,

sobre todo, qué es lo que debemos dejar de hacer para que nuestra realidad cambie.

Para comprender el concepto *mundo de la vida* es necesario entender que la fenomenología de Alfred Schütz radica en el intento de explicar la realidad a partir de la interacción y explicación de la acción cotidiana y el pensamiento humano. Para él, la ciencia social debe comenzar desde lo precientífico, desde lo que día a día construye el hombre en su actuar; desde *el mundo de la vida*, que para este autor en la realidad fundamental del ser humano entiende que es "ese ámbito de la realidad que el adulto alerta y normal simplemente presupone en la actitud de sentido común".<sup>2</sup>

Schütz propone que para el ser humano desarrollado en un contexto específico, los objetos del mundo exterior son los mismos para él como para sus semejantes que le rodean, por tanto, el individuo en relación con los otros está en un mundo igual y por ello pueden ambos actuar sobre él y sobre sí mismos.

Si bien pareciera que el individuo actúa sobre el mundo y sobre sí mismo, la fragmentación del concepto *ser humano*, con el control del cuerpo es el hecho que marca la modernidad.

Edgardo Lander, desde la corriente de la descolonización de los saberes, entiende que el pensamiento europeo se basa principalmente en la separación "cuerpo y mente",<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Shütz, Alfred. *El mundo social y la vida cotidiana*. 4a. ed. México. FCE. 2002, p. 25.

<sup>3</sup> El pensamiento moderno se fundamenta principalmente en el pensamiento de Descartes, el primer gran filósofo del Renacimiento, reafirmando en su discurso del método la separación entre cuerpo y mente: "La metafísica le conduce sin

"la razón y el mundo",<sup>4</sup> es decir, se fragmenta la realidad.

Nuestra realidad latinoamericana radica en que esta fragmentación también ha sido llevada a cabo en nuestras formas de generar conocimiento, que se sucede en el proceso de integración en el orden mundial.

Si no fragmentamos nuestras formas de generar nuestra concepción de la realidad, es decir, si un pueblo no ha fragmentado su pensamiento, entonces no tiene un carácter "civilizado", pues no se reconocen como individuos y, por tanto, no poseen derecho alguno, entendido que es un derecho occidental.

En cuanto al control del cuerpo, y bajo la lógica de Foucault, nos referimos más bien a la legitimación de prácticas que conllevan a brindar la facultad a los gobiernos, o en este caso al mercado que es quien actualmente administra las acciones más básicas del individuo, coartando y mutilando la libertad del ser humano en su desenvolvimiento en el mundo social.

Esta visión temprana podría hacer pensar en la casi nula libertad que tenemos como individuos; sin embargo, en los tres ejemplos que se abordarán intentaremos dar cuenta de las ideas aquí planteadas. En los primeros dos apartados, "La distribución del espacio en las casas de interés social como método de fragmentación, reducción y búsqueda de

tropiezo a la física. Esta debuta en realidad con la distinción esencial del alma y del cuerpo. El alma se define por el pensamiento. El cuerpo se define por la extensión".

<sup>4</sup> Dicha afirmación tiene su paralelo en el pensamiento católico, expuesto por Juan Pablo II en su *Carta encíclica Fides et Ratio*, donde expone: "La fe y la razón como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva a la contemplación de la verdad".



eliminación de espacios de relación social” y “Los lavaderos de las vecindades como espacio perdido de relación social”, se observará la manera en que permea el control del cuerpo por parte de la racionalidad occidental, es decir, el mayor beneficio por el menor costo, en situaciones concretas y cotidianas de la vida.

En el tercer apartado, “Fumar marihuana como un hecho de la vida privada”, mostraremos las posibilidades reales de una ruptura epistémica que conlleve a la generación de nuevas relaciones sociales, así como novedosas formas de comunicarnos y de pensar la realidad.

En palabras de Zemelman, nos referimos a aquellas “grandes rupturas, provenientes de la posición del sujeto capaz de incorporar su propio conocimiento y el peso del contexto en el que se inserta, lo cual no necesariamente estará reflejado en una teoría precisa”,<sup>5</sup> sino en el hacer cotidiano de los sujetos.

**La distribución del espacio en las casas de interés social como método de fragmentación, reducción y búsqueda de eliminación de espacios de relación social**

Cuando Marcuse habla del hombre unidimensional, aquel producto (casi en serie) llamado individuo de las sociedades modernas, habla de una masificación de productos, es decir, de procesos de modernización para crear una unidimensionalidad en las formas de pensamiento.

<sup>5</sup> Zemelman, Hugo. *Conocimiento y ciencias sociales. Algunas lecciones sobre problemas epistemológicos*. UACM. México, p. 19.

Para buscar esa homologación es imprescindible romper lazos comunicativos y, por tanto, desaparecer o, al menos, fragmentar y reducir los espacios físicos de relación social.

Esta es la lógica en el ramo de la vivienda y construcción, que ha entendido esta regla, así lo podemos constatar en los grandes complejos habitacionales que existen en México, llamados fraccionamientos de interés social.

Estos espacios suponen una masificación de los modelos de vivienda, los cuales, dicho sea de paso, varían según el poder adquisitivo del comprador.

Cada modelo de vivienda supone una distribución del espacio, en este caso nos enfocaremos a las viviendas más baratas, que son las que adquieren la mayoría de familias.

Si bien estas “casas funcionales” suponen una cercanía física entre los integrantes del hogar, esto no sucede así, pues se entabla una competencia por el manejo de espacios específicos de la casa.

Las viviendas normalmente poseen estas características:

Lote: 90 m<sup>2</sup>

Área construida: 47 m<sup>2</sup>

Cuenta con estancia, comedor, cocina, baño, una recámara (con opción a dos), patio de servicio y cochera. En la siguiente imagen, se puede observar el plano con dos recámaras, no existe en la red el plano del llamado pie de casa.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Recuperado de <<http://www.casasquma.com>>.



Según datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), "en promedio cada familia mexicana está conformada por 4.3 integrantes".<sup>7</sup>

Si una familia cuenta con al menos cinco integrantes, los espacios en la vivienda se hacen insuficientes, lo cual provoca un continuo enfrentamiento entre los miembros de la familia y deteriora los procesos comunicativos.

En estas viviendas, "allí donde los hombres creen estar más cerca los unos de los otros,

como en la televisión, que se les lleva hasta sus hogares, en realidad esa cercanía está mediada por la distancia social, por la concentración del poder",<sup>8</sup> se rompe un espacio que antes era de interacción más directa entre los individuos.

Una de las actividades en las cuales se supone existe comunicación entre las familias es la hora de la comida; sin embargo, ahora hay un centro distractor: la televisión.

El distanciamiento entre las familias supone entonces un acercamiento a los medios masivos de comunicación, los cuales muestran las posibilidades de consumo: el espejismo que nos ofrece un automóvil con una capacidad medida en caballos de fuerza y los avisos alarmantes de que no debemos correr a alta velocidad por nuestro propio bien y el ajeno; asimismo, nos dejan caer misiles informativos y crean un estado de terror, militarizan los espacios públicos y nos dicen que no nos preocupemos, que sigamos consumiendo; que ante una tragedia lo mejor es dejar todo en manos de las élites de poder y salir a comprar para llenar el vacío que promueve un mundo mecanizado.

Se fetichizan y cosifican todos los productos, insumos o servicios puestos en el mercado global. Esto aleja al sujeto de la afirmación que todo objeto material que adquiere en el mercado, antes de ser objeto, es fuerza de trabajo de hombres y mujeres que son iguales que él. Se encubre, por tanto, al sujeto productor de su realidad concreta.

<sup>7</sup> Estadísticas a propósito del Día de la Familia Mexicana: Datos nacionales. INEGI. Marzo de 2007. México, p. 1.

<sup>8</sup> Adorno, Theodor. *Epistemología y ciencias sociales*. Frónesis Cátedra, Universitat de València. Madrid. 2001, p. 16.





### Los lavaderos de las vecindades como espacio perdido de relación social

Las zonas urbanas sufren directamente el avasallador proyecto occidental, el cual se encamina a convertir actividades que normalmente eran comunitarias en privadas, en este punto analizaremos una actividad tan cotidiana que al parecer ha pasado desapercibida por los estudiosos de la sociedad: lavar ropa.

Los lavaderos de las vecindades o condominios familiares dentro de las grandes ciudades son espacios que desaparecen por la dinámica del mundo globalizado; antaño eran lugares donde se desarrollaba la comunicación entre personas, donde también se construía "comunidad", donde las amas de casa se informaban de la vida de los vecinos y de las noticias más sobresalientes del barrio o la colonia.

Sin embargo, el discurso de la urbanidad es: "La ropa sucia se lava en casa", frase popular que refiere una privacidad de los problemas familiares.

Las amas de casa tenían (algunas, las menos, todavía lo poseen) en este lugar un espacio para relacionarse e informarse de su realidad inmediata.

Actualmente estos espacios son eliminados gracias a la adquisición de un aparato electrodoméstico llamado lavadora. La masificación de este producto y la posibilidad real de que casi todos los sectores sociales lo compren "al contado o en abonos chiquitos y cómodas mensualidades", permite conseguir el objetivo urbanizador de destruir la comunidad: por fin, la ropa sucia se lava en casa y ya no en espacios compartidos con personas externas a la familia.

### Fumar marihuana como un hecho de la vida cotidiana

A lo largo de la historia de la humanidad, las diferentes sociedades organizadas han construido normas para regular la acción de sus integrantes.

La sociedad occidental, a lo largo de su historia, se ha caracterizado por la necesidad de regular las acciones del individuo en su vida cotidiana, las cuales van cambiando al pasar el tiempo; es decir, mientras que en la Edad Media la actividad sexual a los 11 años de edad era completamente normal, en el siglo XX ya no lo es.

Foucault refiere estos cambios no a un síntoma de proceso civilizatorio, sino a un cambio en la cosmovisión de la sociedad misma. Cambio fundamentado en las rupturas epistémicas que engendran los individuos en la vida cotidiana. Parafraseando a Alfred Schütz, se modifican mediante las acciones concretas de los individuos el mundo de la vida.

Fumar marihuana de forma pública es actualmente, en la mayoría de sociedades occidentalizadas, un acto prohibido, por lo que es un acto privado, o exclusivo de grupos sociales.

Muchos de estos grupos ni siquiera se cuestionan sobre si es lógico que esta actividad esté prohibida, pues no adquieren conciencia del contexto macrosocial del fenómeno.

El que los consumidores tomen conciencia de la mitificación de la droga, no es necesario para convertirlo en una actividad legal.

Impacta más a la dinámica social que los individuos pertenecientes a los círculos de poder y quienes generan leyes prohibitivas o reguladoras tomen conciencia de las ventajas y desventajas que resultan de legalizar el comercio y consumo de la cannabis.

Por tanto, de poco sirve que un individuo corriente se dé cuenta que esta droga está mitificada y es menos dañina en su forma natural que una cajetilla de cigarros que encuentra en la tienda de la esquina de su casa (y digo de poco, porque a fin de cuentas se genera una posibilidad).

Las instituciones reguladoras y prohibitivas, dentro de su discurso oficial, conceptualizan la acción como un desajuste social, pero no toman en cuenta los fines del consumo; por ejemplo, no es lo mismo que un individuo fume *mota* para intentar abandonar la realidad y olvidar sus problemas, a un sujeto que la utiliza para conciliar el sueño o un artista que la consume para generar otra percepción de la realidad.

Sin embargo, a pesar de los fines de consumo, la actividad continúa siendo ilegal, por lo que los consumidores se enfrentan a una serie de posibilidades para continuar realizando dicha acción.

Una de ellas es seguirla ejecutando sin esperar a que se legalice, por tanto, deberá llevarla a cabo de forma privada, fumar en espacios cerrados, ajenos a la comunión social, lo cual no le impedirá juntarse con amistades cercanas que realicen la misma actividad o incluso que no lo hagan, pero éstas deberán verlo como algo normal o al menos que no les moleste. Aquí observamos que se vuelve necesaria la aceptación social.

Los consumidores también tienen la opción de realizar la acción dentro de espacios donde es prohibida, pero saben que de ser descubiertos serán castigados conforme a lo establecido institucionalmente.

Otra posibilidad que mantiene el sujeto es organizarse con otros consumidores y realizar un activismo enfocado a la legalización del consumo público.

En este punto, es necesario aclarar que esta reflexión va enfocada únicamente al consumo y no a la producción y venta de la marihuana, a pesar que socialmente el consumo está prohibido, y el castigo va encaminado al escarnio y desaprobación social, a la estigmatización de quien la consume.

También es necesario aclarar que el consumo está directamente relacionado con la producción y venta de esta droga blanda,<sup>9</sup> actividades cuya prohibición va más allá de el daño a la salud pública o estabilidad social.<sup>10</sup>

Más bien, tiene que ver con factores diferentes, como el negocio tan rentable que significa la ilegalidad del producto, pues no existe un organismo que regule la actividad mercantil.

A partir de la toma de conciencia de un amplio sector social organizado, o de la aceptación de las esferas de poder se pueden promover y aceptar leyes que regulen dicha actividad. Por ejemplo, en México se legalizó que un individuo pueda poseer cinco gramos de marihuana para consumo personal; a pesar de que hay una permisividad podemos observar que está limitado nuevamente por lo que determinan las cúpulas de poder.

El encauzamiento de esta actividad estará condicionado por el mercado y las

<sup>9</sup> En el lenguaje común se designa con el nombre de drogas blandas a la marihuana, hachís, anfetaminas y a algunos analgésicos y tranquilizantes.

<sup>10</sup> La toxicidad física del cannabis es reducida. No se dan casos de muerte por sobredosis ni de dependencia física. Puede producirse dependencia psíquica, pero no puede compararse, según su frecuencia y grado, con la dependencia psíquica que va emparejada con el consumo de heroína, cocaína, o alcohol y nicotina. El uso de cannabis trae menos agresividad que el consumo de alcohol.



instituciones de salud. Imaginemos la legalización de la producción y venta de la *yesca*: ante la realidad globalizada y neoliberal no tardarían las transnacionales en apropiarse del mercado y modificar desde la forma de plantarla, diversificarla, producirla y negociarla antes de que llegue al consumidor, sin contar la regulación por el Estado de los espacios formalmente legales para su consumo.<sup>11</sup>

Por tanto, también se generarán nuevas formas de castigar a quien se niegue a seguir las reglas establecidas institucionalmente, pues el hecho que se legalice no niega la posibilidad que se busquen maneras encubiertas de generar un mercado negro del producto o que los individuos, que ahora serán vistos como consumidores, se nieguen a seguir las reglas del juego.

A los ojos de la ley, la detención puede ser bien la privación de la libertad. La prisión que la garantiza ha implicado siempre un proyecto técnico. El paso de los suplicios, con los rituales resonantes, su arte mezclado con la ceremonia del dolor, a unas penas de prisiones practicadas en arquitecturas masivas y guardadas por el secreto de las administraciones, no es el caso de una penalidad indiferenciada, abstracta y confusa, es el paso de un arte de castigar a otro, no menos sabio que él. Mutación técnica.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> En Holanda la despenalización de la tenencia de drogas blandas que tuvo lugar en 1976 no condujo a un aumento del consumo. En los primeros años después de la modificación de dicha Ley se estabilizó dicho nivel.

<sup>12</sup> Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores. México. 1976, p. 261.

Lo anterior nos remite a una resistencia de sectores sociales tanto dominados como dominantes ante los cambios estructurales.

Esta resistencia se genera porque de ambas partes se tiene una forma de conocer el mundo y se les hace casi imposible imaginar otra, ya que dan por hecho que es correcta su forma de pensar la realidad.

### La libertad encadenada

Cuando el individuo se vuelve consciente de su realidad genera nuevas formas de relaciones sociales, éstas van modificando el entorno, el manejo discursivo y las acciones de los individuos, las cuales pueden significar cambios en las estructuras gubernamentales; por ejemplo, las libertades ganadas a partir de la protesta social, a través de marchas, manifestaciones y propuestas que emanan del pueblo.

Sin embargo, estas propuestas pasan diferentes etapas en la aprobación o desaprobación social. Esta reflexión nos conduce a un punto importante en este ensayo: las instituciones reguladoras (pertenecientes al Estado o al mercado) intervienen para que las actividades reguladas se ajusten a las restricciones necesarias, a fin de que el sistema siga funcionando sin promover su derrumbamiento. Con lo anterior se sigue coartando el libre actuar de los individuos.

“Las instituciones irracionales redundan en beneficio de la persistente irracionalidad de una sociedad que es racional en sus medios, pero no en sus fines”.<sup>13</sup>

### La luz al final del túnel

Si las reflexiones anteriores suenan tan fatalistas, es porque representan nuestra

<sup>13</sup> Adorno, Theodor. *Op. cit.*, p. 14.

realidad; sin embargo, este fatalismo puede entenderse como una invitación, y por qué no una incitación a trastocar lo expuesto en el capítulo anterior, es decir, crear nuevas formas de relación que no sean propuestas desde altas esferas del sistema, las cuales nos lleven a modos de interactuar y comunicarnos plenamente.

Mientras el sistema nos cierra y quita la posibilidad de tener espacios de comunicación pacífica con nuestros iguales, es nuestro deber —como sociólogos e individuos productores y producentes de la realidad— generar espacios que se encaminen a la creación de una cultura emancipadora desde las bases sociales.

Considero que una de las formas para concretizar y objetivar las acciones que nos lleven a generar formas más humanas de relación social, es fortalecer la calidad comunicativa, o en los términos de Habermas, construir un modelo ideal de acción comunicativa, la cual debe fundamentarse en la discusión de los problemas estructurales en los espacios públicos.

Por tanto, es necesario discutir urgentemente qué acciones cotidianas nos encaminan a una ruptura epistémica que genere formas diferentes de pensar la realidad.

Cuando los pensadores sociales críticos seamos capaces de aplicar el conocimiento académico a nuestra realidad concreta, con alcances a las clases sociales que se encuentran en la base de la estratificación, entonces sí podremos aspirar a construir una ciencia social propiamente latinoamericana.

### Reflexiones finales

Bajo la perspectiva de Zemelman, podríamos decir que el conocimiento científico y literario es tan parecido como observar cualquiera de las bibliotecas de nuestras ciudades; el conocimiento acumulado sirve solamente como

ornamentación, pero no como herramienta transformadora de la realidad.

Cuando Marx dice: "Los filósofos se han encargado de interpretar el mundo, ahora de lo que se trata es de cambiarlo",<sup>14</sup> no hemos sido capaces de interpretar bien dicha frase. Así lo muestra Hugo Zemelman cuando nos dice:

Estamos frente al cansancio de la conciencia histórica del que habla Nietzsche en el siglo pasado. Cansancio que en la actualidad se expresa en la dinámica contradictoria entre la acelerada acumulación de conocimientos e información y la incapacidad del individuo a situarse frente a la realidad para plantearse nuevos problemas.<sup>15</sup>

Por tanto, lo que corresponde a nosotros como científicos sociales críticos es tomar una postura frente al quehacer intelectual que nos toca, siendo conscientes que si bien hasta ahora los intelectuales se han encargado de acumular el conocimiento, se trata más bien de explotarlo para construir un proyecto de sociedad que se fundamente en la concepción de que el ser humano es un elemento más dentro del planeta, promoviendo el respeto hacia los demás elementos que lo conforman.

### Referencias

Adorno, Theodor. *Epistemología y ciencias sociales*. Frónesis Cátedra. Universitat de València. Madrid. 2001.

<sup>14</sup> Marx, Karl. *Tesis sobre Feuerbach*. Recuperado de <<http://www.sociologia.cl/>>.

<sup>15</sup> Zemelman, Hugo. *Op. cit.*, p. 18.



- Descartes, René. *Discurso del método*. Alambra. Madrid. 1987.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI Editores. México. 1968.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores. México. 1976.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa Tomo II*. Taurus. España. 2001.
- Juan Pablo II. *Carta encíclica Fides et Ratio*. Edición electrónica provincia dominicana de Aragón. Madrid. 1998.
- Lander, Edgardo. "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO. Buenos Aires. 2005.
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. Planeta Agostini. México. 1997.
- Marx, Karl. *Tesis sobre Feuerbach*. Recuperado de <<http://www.sociologia.cl/>>.
- Mead, George H. *Espíritu, persona y sociedad*. Paidós. México. 2003.
- Schütz, Alfred. *El problema de la realidad social*. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 1995.
- Shutz, Alfred. *El mundo social y la vida cotidiana*. 4a. ed. FCE. México. 2002.
- Zemelman, Hugo. *Conocimiento y ciencias sociales. Algunas lecciones sobre problemas epistemológicos*. UACM. México.
- Estadísticas a propósito del Día de la Familia Mexicana: Datos nacionales. INEGI. México. Marzo de 2007.

### **Página web**

<<http://www.casasquma.com>> (consultado en abril de 2012).



# LA ESENCIA DEL SER HUMANO Y EL CARÁCTER DIALÉCTICO DE SU PRAXIS SOCIAL PARA EL ANÁLISIS DE LA MUJER COMO SUJETO SOCIAL

*Luisa Carrión Cabrera*  
*Adonis Lucas Verdecia Ortiz*

## Introducción

**E**n el pensamiento cubano, asociado al aparato teórico de la filosofía marxista, y centrado en las particularidades que ofrecen las dimensiones ontológica, cosmovisiva y axiológica, ha sido poco abordado el problema de la mujer como sujeto social, por lo cual consideramos que la concepción de Marx acerca del ser humano y de la praxis social puede constituir el fundamento teórico a partir del cual se puede abordar esta temática. Es por ello que nos proponemos como objetivo de este trabajo analizar a la mujer como sujeto social, relacionada con el aparato teórico de la filosofía marxista, y centrado en las particularidades que ofrecen dichas dimensiones.

## Desarrollo

A partir de Carlos Marx se puede hablar y reflexionar de una concepción dialéctico-materialista sobre la categoría sujeto social como resultado de la propia historia de la filosofía. Con él concluye el rechazo a la interpretación del sujeto como substancia<sup>1</sup> y aparece una

<sup>1</sup> Una rápida incursión en el pensamiento pre marxista nos conduce a una idea genérica del sujeto.

concepción acerca del ser humano, estimada expresión suprema de su humanismo.

Como es conocido el descubrimiento de la concepción materialista de la historia, realizada por Carlos Marx y Federico Engels, constituyó una revolución en el campo de la filosofía y posibilitó la total transformación de ésta en una ciencia, con un objeto determinado de estudio, poseedora de un método de investigación de la realidad y capaz de sintetizar todo lo positivo del pensamiento filosófico y científico anterior.

Ellos desarrollaron su concepción filosófica tomando como punto de partida la búsqueda de las soluciones trucas en los resultados de las investigaciones de los hechos de la naturaleza y de la sociedad humana, desechando las construcciones forzadas, según las cuales

---

Fue entendido y explicado como substancia, es decir como ente dotado de significación por sí mismo, autocentrado y transhistórico. El pensamiento antiguo se caracterizó en lo fundamental por demostrar al mundo como un todo único, sujeto al movimiento y desarrollo; por consiguiente se dirigió a la búsqueda de un principio originario de todo lo existente, mostrando una concepción dialéctica espontánea dirigida a la explicación teórica de la realidad social y natural desde una perspectiva ontológica, donde el sujeto es tratado como el hombre.

la realidad natural y social no era más que la materialización de las ideas preconcebidas por los filósofos.

Carlos Marx por vez primera presenta una concepción nueva sobre el ser humano, acerca del papel del individuo en la historia, el significado de la praxis social de los sujetos y el rol de la clase obrera llamada a cumplir su misión histórica.

Para él, los sujetos no son simplemente los individuos. "Son productos, a la vez que productores, creadores de esas relaciones sociales".<sup>2</sup> Esta nueva concepción que parte del reconocimiento de la actividad humana, como elemento mediador en la relación hombre-naturaleza, así como base del proceso ininterrumpido de humanización de ella por el hombre, imprime un nuevo matiz teórico en Marx, que supera tanto al idealismo como a las corrientes naturalistas anteriores (el primero, lo abordaba de manera abstracta; el segundo, lo concebía como ente externo).

Con la concepción de Carlos Marx hay una superación en el análisis del sujeto, a partir del cual el individuo es abordado en el conjunto de las relaciones sociales, como expresión de la conexión del individuo con la sociedad y de la vinculación sujeto-objeto, base esencial del análisis.

Una de las condiciones que da Carlos Marx al sujeto es la de ser humano, por lo que este pensador aporta a nuestro modo de ver una concepción humanista, que presenta en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Para Marx, el único sentido de la filosofía es el ser humano concreto dentro de una sociedad histórica determinada, por lo que resulta imprescindible conocerla para elaborar

y brindar instrumentos teóricos necesarios para la superación de la situación de clase en sí del proletariado en el capitalismo, de poner fin a su explotación y con ello necesariamente, transformar la sociedad en su conjunto. El contexto del estado de polarización de la sociedad burguesa es lo que le permite a Carlos Marx introducir esa concepción del ser humano que se presenta como piedra angular de este estudio, al mostrar la existencia de un capital que le excluía, le marginaba y lo alienaba.

A partir de esta concepción, que penetra en la propia estructura de la actividad, desentrañando el verdadero sujeto histórico, práctico en el movimiento social, en el pensamiento de Carlos Marx se encuentra una solución verdaderamente científica al problema del sujeto.

En esta misma obra se asume como base metodológica para la comprensión del sujeto social la valoración acerca del ser humano, aspecto que fundamenta en tres momentos principales de la existencia humana: uno dado por la posibilidad histórica de un ser humano que vive en condiciones existenciales óptimas, en concordancia con su naturaleza humana esencial; un segundo aspecto dirigido al hecho histórico de haber perdido esas condiciones existenciales óptimas, con alienación grave de su naturaleza humana esencial, y en tercer lugar en la necesidad humana de crear las condiciones sociales, culturales e históricas necesarias para subvertir la alienación y recuperar la esencia humana.

La concepción dialéctico materialista de la práctica social abrió nuevos horizontes teórico-metodológicos para la comprensión del hombre y la sociedad debido al lugar central que ocupa en el devenir social humano.

El significado que dio Carlos Marx al problema de la enajenación a partir de la sociedad capitalista al analizar la pérdida de

<sup>2</sup> Véase Acanda, J. Luis: "La problemática del sujeto y los desafíos para la teoría de la educación".





las condiciones necesarias de vida en que vive el ser humano hoy, se hace más evidente con la situación de crisis global. Por otro lado, la recuperación de esas condiciones óptimas se está viendo muy limitada al agudizarse los problemas en los que se desarrolla la humanidad.

Con independencia de que Carlos Marx no ofreciera una definición conceptual de sujeto social, ni identificara a éste con el individuo, ofreció una teoría del sujeto social fundamentada en el carácter enajenante de la sociedad capitalista, lo que le permitió introducir la condición de ser humano. Esta tesis descansó en el precepto de que las personas eran esencialmente productivas. Para vivir en sociedad, los hombres necesitan trabajar en y con la naturaleza. En esta relación se afianzaba un rasgo distintivo de la concepción histórica desarrollada por Carlos Marx: las personas son inherentemente sociales.

La ubicación de esta idea en toda la producción filosófica marxista posibilitó invertir la pirámide de los análisis de la sociedad, apoyadas en las estructuras del sistema capitalista y de las condiciones materiales de vida. La existencia de una diversidad de cambios estructurales que acompañaron a la socialización de las fuerzas productivas hicieron más visibles las rupturas del proceso natural productivo y la agudización de la dicotomía entre el individuo y el proceso de producción. Marx aseveró que es en la sociedad capitalista donde las personas producen de forma no natural para un pequeño grupo de capitalistas en lugar de producir para sí mismas. Con la concepción del sujeto social Marx introdujo el de alienación y con ello otorga nuevos significados para la filosofía.

Carlos Marx y Federico Engels, al desentrañar las contradicciones inherentes del sistema capitalista y elaborar la ideología de la clase

obrera, realizaron una concepción humanista al tratarse de las ideas que se correspondían con los intereses de los oprimidos, mostrando la necesidad de superar la enajenación y el divorcio de la clase productora de los medios de producción con sus resultados. De esta forma quedaba superado el humanismo abstracto burgués. El humanismo se caracteriza, en lo fundamental, por situar al hombre como valor principal de todo lo existente, subordinando toda la actividad a propiciarle mejores condiciones de vida material y espiritual.

Obras de Carlos Marx como *La ideología alemana*, *Tesis sobre Feuerbach*, *Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política*, como se conoce, presentan elementos significativos de la concepción materialista de la historia, del papel de la relación entre la vida material y espiritual de la sociedad; resaltan a la producción material como esencial, pues al producir su vida material los hombres establecen entre ellos una red de relaciones. Por tanto, muestran el papel activo de los individuos, aspecto de medular importancia para abordar al sujeto social.

Desde el punto de vista teórico, la obra de Carlos Marx aporta para el análisis del sujeto social la idea acerca de que con la propiedad privada y la aparición de las clases sociales, éstas se constituyen en la médula esencial para mostrar la posición asumida y asignada al ser humano en la sociedad a través del desarrollo histórico y cultural; una concepción más humanista acerca del ser humano, condición suprema que da a éste en su relación con la naturaleza y la sociedad; un pensamiento dialéctico materialista en el análisis de los procesos de la sociedad, del hombre y de la naturaleza; el fenómeno de la enajenación como elemento contrario para abordar la necesidad de la emancipación de la mujer; el enfoque de la relación

sociedad/naturaleza; revela el carácter consciente, activo y transformador que caracteriza al individuo; el papel que juega la práctica como elemento mediador en la relación sujeto-objeto. Todos estos elementos hacen que la concepción de Marx sea más integral, real, objetiva y dialéctica.

Esto se corresponde con la idea conocida de que la práctica es fundamento del conocimiento, precisamente por el hecho de que éste se genera en ella, en la medida que integra la realidad al sujeto, es decir, que deviene objeto. El proceso del conocimiento fundado en la práctica es una condición para la comprensión de la aproximación del sujeto a la realidad objetiva y a la concepción del hombre como ser social.

La realidad de los estudios actuales acerca del sujeto social en el pensamiento cubano indican las nuevas interrogantes que alrededor del mismo se plantean, en algunas de sus figuras, los cuales reflejan cambios y transformaciones que a partir de los contextos se dan en dicha categoría, la que ha tenido una concepción humanista en la interpretación de los procesos de la realidad, ha tomado al ser humano como el centro de los análisis.

Un número significativo de autores abordan al sujeto social desde una amplia diversidad temática, como el poder, la sexualidad, la pobreza, la violencia, el medio ambiente, el matrimonio, la familia, la salud y la educación. Este vasto espectro permite considerar la existencia de una pluralidad conceptual de enfoques que enriquecen los estudios de este particular sujeto social desde el contexto cubano, como lo muestran los investigadores Miguel Limia David, Jorge Luis Acanda, Alberto Pérez Lara, María Isabel Rauber, José Antonio Soto, Tania Caram, Isabel Domínguez y Mayra Espina, entre los más referenciados. Desde la ciencia filosófica, en el contexto cubano aún

son escasas las investigaciones relacionadas con la mujer como sujeto social. Los trabajos más cercanos son los de Clara Elisa Miranda Vera: *Filosofía y medio ambiente* (1999 y 2005), Sonia Videaux: *Reflexiones empíricas y teóricas sobre el papel de la mujer en la familia granmense* (1999), Tania Caram León: *Mujer cubana y participación social: un estudio sobre el empoderamiento femenino en Cuba* (2000), María Isabel Rauber: *Sujeto social, político, histórico en América Latina hoy. Razones de su rearticulación* (2004), Taeli Gómez Francisco: *La conciencia ecológica: nueva forma de conciencia social* (2007) y el de Carmen Delia Almaguer Riverón: *El riesgo de desastre: Una reflexión filosófica* (2008). En estos se advierte –con excepción de los trabajos de Miranda Vera, Gómez Francisco y de Almaguer Riverón, relacionados con el medio ambiente– el tratamiento filosófico de la mujer centrado en otras problemáticas.

El análisis de la mujer como sujeto social es posible desde un enfoque integral; desarrollarlo y explicarlo desde los puntos de vista ontológico, cosmovisivo y axiológico (como ser social, como representación y como valor objetivado dada su praxis social) constituye una abstracción filosófica que concebimos a través de las dimensiones, lo cual no es más que la separación de las relaciones y factores sociales que explican a la mujer como sujeto social en su relación con el medio. Cuando la valoración de la abstracción como recurso metodológico concluye, permite una visión de conjunto de todos los factores, escenarios y relaciones.

La visión de una integralidad que expresa la dialéctica de la conjunción de todos los factores y su ordenamiento interno, se encuentra en una de las obras paradigmáticas de Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, en la que “Marx expone una fórmula



íntegra de los principios del materialismo aplicados a la sociedad y a su historia"; es el principal referente epistémico sobre el cual descansa la argumentación de las dimensiones filosóficas:

En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forman parte de la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden 1333 determinadas formas de conciencia social. *El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia.*<sup>3</sup>

Estas dimensiones son:

*Dimensión ontológica.* (Par dialéctico sujeto-sujeto). Consideramos como dimensión ontológica a los aspectos constitutivos o genéricos básicos que pertenecen a todos los seres humanos: experiencias personales legitimadas y aceptadas socialmente; dominio discursivo referido a las acciones; dominio preformativo que da cuenta de las diversas maneras en que se enfrenta la vida; dominio emocional. Todos estos aspectos conforman los rasgos, cualidades y las esencias del ser.

<sup>3</sup> Lenin, V. I. *Marx-Engels-Marxismo*. Epígrafe: La concepción materialista de la historia. Editorial Progreso, Moscú, p. 14.

Lo ontológico en la mujer como sujeto social se concreta en el ser social de la misma dada las experiencias personales que muestran su sensibilidad, emociones, anhelos, ideas, las formas diferentes de enfrentar la realidad, sus aspiraciones, satisfacciones e insatisfacciones, manifestando un estilo de pensamiento que forma parte de su cosmovisión de la realidad.

En el contexto del presente trabajo, esta dimensión posibilita una nueva comprensión de la existencia de la mujer como sujeto social. En este par filosófico se ubican las condiciones de posibilidad de la existencia del ser, del sujeto, de las diferencias, a partir de las esencialidades de cada sujeto social. Esta dimensión centra su atención en las propiedades particulares del sujeto social; en la construcción del ser, significa la comprensión general del ser en cuanto tal, se revelan, las especificidades que nos distinguen y nos hacen ser diferentes.

La interpretación de los seres humanos como seres esencialmente sociales, lleva al reconocimiento de la mujer y su papel en la práctica sociotransformadora. Esta dimensión privilegia el proceso de autoconstrucción de una representación social de la mujer como ser en una relación proporcional con su praxis sociohistórica. Ello significa el reconocerse como ser mujer, ser madre, ser esposa, ser trabajadora, ser dirigente y otras expresiones 1334 objetivas que dan cuenta de las cualidades (remite a proyecciones y cosmovisiones construidas como resultado de sus interacciones con el contexto natural, económico, político, social, cultural e histórico) y determinantes (relacionadas con los contextos y/o escenarios de donde ella emerge, realiza las interpretaciones y juicios) que este sujeto social posee.

En el propio proceso de establecimiento y desarrollo de relaciones con otros sujetos

se ponen en evidencia los elementos que las distinguen y en circunstancias determinadas, se presentan como seres especiales, excepcionales. Esta dimensión revela el carácter activo, consciente y transformador. Se distingue la esencia humana y con ella, todo el entramado social que construyen. Para la presente investigación, las relaciones entre hombres y mujeres, los roles y significados asignados son recursos epistémicos para el análisis filosófico. Emergen de ellas una multiplicidad de contradicciones, las cuales encuentran sus explicaciones y respuestas en las relaciones de dominación.

*Dimensión cosmovisiva.* (Par dialéctico estructura económica-superestructura ideológica-relaciones de dominación/lugar de la mujer en los espacios públicos y privados). Las cosmovisiones son el conjunto de *opiniones y creencias* que conforman la *imagen o concepto general del mundo* que tiene una *persona, época o cultura*, a partir del cual interpreta su propia naturaleza y la de todo lo existente. Una cosmovisión define nociones comunes que se aplican a todos los campos de la vida, desde la política, la economía o la ciencia hasta la religión, la moral o la filosofía.

El análisis de la dialéctica de la interrelación de lo individual y lo social en la conciencia humana confirma una vez más la naturaleza eminentemente sociohistórica de la actividad espiritual de los sujetos sociales. Esta nueva dimensión, bajo cuyo prisma se analizan los fenómenos ideales en la filosofía marxista exige una vez más como fundamento y complemento, validar la visión del propio proceso de desarrollo social. De ahí el significado que tiene para la comprensión científica del proceso histórico-social (y de la producción espiritual como su ingrediente indispensable) del cual emerge cada vez con mayor presencia, la actividad sociotransformadora de la mujer.

El problema de la naturaleza social de la conciencia, forma parte y se explica dentro del marco de desarrollo de las estructuras económicas y está asociado a la misma esencia 1335 de la interpretación materialista del proceso histórico en el que se desenvuelven las nuevas acciones de la mujer. Esta dimensión cosmovisiva fundamenta el significado del viraje realizado por el marxismo en la explicación de la vida social y la dialéctica de los factores materiales de existencia con la producción espiritual. Dicha dimensión refuerza el carácter activo de la conciencia para comprender la emergencia de los nuevos sujetos sociales y explicar sus acontecimientos.

*Dimensión axiológica.* (Par dialéctico objetividad-significados). La reflexividad signa la capacidad de comprender, anticipar y corregir, en la preocupación de cómo comprenderse en el diálogo intersubjetivo acuña el par de conceptos objetivo-subjetivo y con ello la capacidad de decisión del sujeto de otorgar significados a su praxis transformadora. Esta dimensión privilegia el sistema de normas y valores que se construyen como acumulación de significados. La producción y la acumulación implican procesos de selección de significados socialmente aceptados y por niveles de abstracción diversos, en los que las jerarquías de poder de los grupos sociales están presentes, así como la presión de estructuras sociales no se reducen a lo simbólico que revelan los nuevos espacios de acción y praxis sociales. Desde este dominio se concibe al sujeto social como un conjunto de declaraciones acerca de las acciones que pueden, no pueden y deben ser realizadas en determinadas circunstancias.

Las reflexiones realizadas constituyen las bases epistémicas para el análisis de la mujer como sujeto social para lo cual se plantea una propuesta de dimensiones filosóficas, que



representa el corpus teórico, para conceptualizarla dentro del aparato categorial de la ciencia filosófica.

Lo señalado es la condición gnoseológica que permite introducir el *concepto de mujer como sujeto social*: es una fuerza social interesada conscientemente en la transformación de la realidad. La caracteriza un conjunto de cualidades y determinantes asignadas por la sociedad y por ellas mismas, entre las que se destacan: su alta sensibilidad, marcado humanismo, profundo sentido de la responsabilidad, capacidad de escucha y altruismo, todas ellas como resultado de su praxis social. Estos aspectos se articulan en un vasto espectro de situaciones donde están presentes la discriminación, el machismo, el sexismo, la pobreza, la violencia, el racismo, las desigualdades y la inequidad existentes aún dentro de un modelo cultural patriarcal.

Este sujeto social ha mostrado las más diversas relaciones, desempeñadas en dependencia de las exigencias de la sociedad, la familia y otros espacios de sociabilidad, mediante su participación consciente y activa, lo que le ha permitido conocer, interpretar y transformar su medio.

## Conclusiones

1. La consideración del sujeto social que aporta Carlos Marx muestra la cualidad suprema que da al individuo, que es su condición de ser humano, presupuesto teórico y metodológico fundamental del presente estudio y aporta de esta forma una concepción más humana e introdujo el concepto de alienación y con ello otorga nuevos significados al sujeto social para la filosofía.

2. La esencia humana y la praxis social constituyen el fundamento teórico esencial utilizado en el análisis de la mujer como sujeto

social, lo que ha permitido valorar el carácter cambiante de dicha categoría enriquecida a partir de nuevos contextos.

3. Los análisis que acerca del sujeto social hoy se desarrollan están vinculados al papel de los nuevos sujetos sociales, políticos, históricos y de los movimientos sociales en los que la mujer es altamente visible en su lucha por el logro de una mayor equidad política.

4. El valor heurístico de las dimensiones filosóficas consiste en la posibilidad de generar modelos explicativos del mundo y de la vida, en relación con las habilidades y capacidades propias de la mujer como sujeto consciente y activo, lo que hace pertinente el ejercicio racional que surge de la reflexión humana y que se desarrolla en un proceso de interacción constante con la realidad de hoy y la del futuro.

## Referencias

- Acanda, Jorge Luis. "La problemática del sujeto y los desafíos para la teoría de la educación". Recuperado de <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=69633&titular=laproblematica-del-sujeto-y-los-desafios-para-la-teoria-de-la-educacion>> (consultado el 17 de febrero de 2008).
- Carrión Cabrera, Luisa. "La cultura medioambiental de la mujer". *Revista Santiago*, núm. 110, 2006.
- . "Algunas valoraciones sobre la concepción del sujeto social en el pensamiento filosófico cubano, para el análisis de la mujer". *Revista Santiago*, núm. 119, 2009.
- Caram León, Tania. "Mujer cubana y participación social: un estudio sobre empoderamiento femenino en Cuba". Tesis Doctoral. 2000
- De la Garza Toledo, Enrique. "Los sujetos sociales en el debate teórico". Recuperado de <<http://docencia.izt.uam.mx/egt/publicaciones/capituloslibros/>>

Los sujetos sociales en el debate teórico-Frío\_Crisis y sujetos sociales en México\_1992.pdf> (consultado el 13 de marzo de 2009).

Lenin, V. I. *Marx-Engels-Marxismo*. Epígrafe: La concepción materialista de la historia. Editorial Progreso. Moscú.

Marx, Carlos. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Editorial Progreso. Moscú.

———. "Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política". Editorial Progreso. Moscú.

Rauber, María Isabel. "Sujeto social, político histórico en América Latina hoy. Razones de su rearticulación". Tesis Doctoral. La Habana. 2004.

———. "La construcción de un nuevo sujeto social". Recuperado de <[http://www.lyfmdp.org.ar/article.php?id\\_article=977&id\\_mot=104](http://www.lyfmdp.org.ar/article.php?id_article=977&id_mot=104)> (consultado el 16 de julio de 2008).



# HINKELAMMERT: LA REBELIÓN DEL SUJETO VIVIENTE ANTE LA ESTRATEGIA DE LA GLOBALIZACIÓN

*Alfonso Ibáñez*

## Presentación

**E**conomista, filósofo y teólogo de la liberación, Franz Hinkelammert es sin duda alguna uno de los pensadores críticos más importantes de la actualidad a nivel mundial. En el entendido de que ser crítico no es cuestionar cualquier cosa, sino colocarse en el punto de vista de la emancipación humana que supone la humanización de las relaciones humanas y de la relación con la naturaleza entera. Por ello, como él mismo lo destaca, “emancipación es humanización, humanización desemboca en emancipación” (2007: 278).<sup>1</sup> Aunque

<sup>1</sup> Nacido en Alemania en 1931, y después de realizar su doctorado en economía en la Universidad Libre de Berlín, Franz Hinkelammert viajó a América Latina a comienzos de los años sesenta. Primero vivió en Chile, de donde tuvo que salir por el golpe militar de Pinochet, y después de 1976 reside en Centroamérica, especialmente en San José, como integrante de Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI) hasta ahora, aunque nunca ha perdido los vínculos con su país natal. Es Doctor Honoris Causa por la Universidad Nacional de Costa Rica y Premio Libertador al Pensamiento Crítico otorgado por el gobierno de Venezuela. Para ahondar en su biografía intelectual, véase Juan José Bautista (2007 y 2009).

no pueda adentrarme ahora en su larga y fecunda trayectoria intelectual, que arranca en los años setenta del siglo pasado, quisiera concentrarme en sus dos últimos libros que condensan en buena medida su itinerario teórico tan rico y complejo, mostrándonos al sujeto crítico en medio del proceso de globalización neoliberal. Como lo recuerda nuestro pensador, los ímpetus emancipadores se hicieron patentes en el siglo XIX, pero venían de antes. Por eso ya en la Revolución francesa se hicieron presentes, donde no sólo se pasó por la guillotina a la aristocracia “premoderna”, sino también a figuras tan simbólicas como Babeuf, uno de los líderes de los movimientos obreros, a Olympe de Gouges, la mujer de la emancipación femenina y, posteriormente, se degolló en la cárcel a Toussaint Louverture, el líder haitiano de la liberación de los esclavos. A estas emancipaciones se unieron después las exigencias de emancipación de las colonias, de las culturas y de la propia naturaleza. Ahí es donde se coloca la reflexión de Hinkelammert en el momento actual, donde ya no se trata solamente de la emancipación de los derechos individuales, sino también de los corporales y a partir de la diversidad concreta de los seres humanos (2007: 279-280).

Hemos puesto este epígrafe porque nos habla de locuras y, como lo evoca nuestro

autor, Aristóteles dijo en algún momento que "no hay ningún gran genio sin una pizca de locura" (2010: 275). Así que como hilo conductor del discurso nos referiremos a algunas de sus locuras geniales más recientes, que pueden contribuir a interpretar críticamente nuestro hoy histórico en la búsqueda de su profunda transformación. Pero antes hay que tener muy en cuenta que las emancipaciones irrumpen en la historia humana porque ésta se encuentra atravesada por una conflictividad muy honda entre el poder instituido del orden establecido y el poder instituyente de los sujetos que se ven sometidos y aplastados por la institucionalidad vigente. De modo que, como lo sostiene Hinkelammert, el devenir socio-histórico está atravesado por la dialéctica que se da entre la ley y el sujeto, antagonismo que llega hasta nuestros días.<sup>2</sup> Ello nos remite, de algún modo, a la concepción de la región del ser socio-histórico de Castoriadis (1975), quien explica su dinamismo por la constante contraposición que se da entre el poder instituido y el poder instituyente, que crea nuevas formas institucionales de convivencia humana. Si bien Castoriadis acentúa el rol de la imaginación creadora en la historia, Hinkelammert apela al papel protagónico del sujeto viviente, sin que esto signifique una diferencia de fondo, porque son los sujetos concretos, individuales

o colectivos los que pueden inventar y realizar las alternativas socio-históricas. Motivo por el cual el pensador greco-francés decía que el ser humano no es un animal enfermo, sino más bien loco, al menos al nacer, pero que en su locura está también el germen de su entrada en razón, creando diversas modalidades de racionalidad.

Si bien Castoriadis coloca su elucidación filosófica en las "encrucijadas del laberinto" humano, Hinkelammert busca un hilo de Ariadna para entrar y salir del laberinto de la modernidad. Pero ello lo llevó muy lejos, hasta el primer siglo de la llamada "civilización occidental y cristiana", aunque el segundo adjetivo haya ido desapareciendo paulatinamente en el transcurso de la modernidad. ¿Por qué sucedió esto? Porque la modernidad se caracteriza, según el penetrante y célebre análisis de Max Weber, por el "desencantamiento del mundo". Se han dado ya muchas explicaciones al respecto, pero Hinkelammert expone que hay un principio explicativo fundamental que puede resultar muy sorprendente para muchos, y que reposa en el hecho de que "Dios se hizo hombre, es decir, un ser humano", que está en el centro del mensaje cristiano. Aunque no lo cita nuestro autor, ya había argumentado Marcel Gauchet (1985) que el cristianismo es "la religión de la salida de la religión", justamente porque nos muestra el misterio de la encarnación de lo divino en la vida mundana con todas sus consecuencias. Por su lado, Hinkelammert insiste en "que Dios se hizo hombre se transforma en un hecho secular, antropológico. Eso está en la raíz de las herejías y el cristianismo es la religión de las herejías. El mismo Jesús es el hereje principal para el cristianismo constituido" (2007: 13). Por ello las grandes emancipaciones de la modernidad, que no son cristianas, encuentran su origen remoto en el hecho fundamental

<sup>2</sup> No por casualidad uno de sus más importantes libros se titula *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, donde señala que por encima de los derechos humanos está "el derecho al discernimiento de las instituciones a la luz de los derechos humanos. Se trata de: el ser humano no es para el sábado sino el sábado es para el ser humano [...] Esta actitud del discernimiento de las instituciones y, por tanto, de las leyes es la rebelión del sujeto" (2005a: 465).





de que Dios se hizo humano. Es que ocurre con esto un enorme trastrocamiento de perspectivas: en vez de que los seres humanos se orienten en función de los dioses, el mismo dios Yahvé muestra que su centro es la vida humana. Motivo por el cual nuestro pensador cita a Irineo de Lyon cuando dice que "la gloria de dios es el ser humano vivo", y al mismo Jesús quien sostiene que el reino de Dios no está en otro mundo porque "el reino de los cielos está entre ustedes", en la interioridad de la inmanencia como una exigencia de humanización de cada uno y del mundo entero (2007: 14). Al respecto añade que ya los padres de la Iglesia naciente hablaban de fomentar el cielo en la tierra y que Kant, en tanto que pensador moderno, concibe a Dios como un postulado de la razón práctica al imaginarlo como un ser humano perfecto. Por tanto, que Dios se hizo hombre se convierte en el marco categorial para orientarnos en nuestro mundo.

### **Prometeo en medio del laberinto de la modernidad**

Ahora bien, todo esto no quiere decir que el referente mítico desaparezca completamente. Al contrario, como las explicaciones míticas se hallan en lo más profundo de la vida humana, éstas se transforman y secularizan en la modernidad, pero no se diluyen del todo. A diferencia de lo que da a entender Weber, el desencantamiento provoca nuevos encantamientos abiertos o soterrados, e incluso más peligrosos porque no se reconocen como tales. Eso lo muestra Hinkelammert con mucho vigor aludiendo al mito de Prometeo como fundamental en la constitución de la modernidad, prolongando los aportes de Gregorio Luri (2001). En la Grecia antigua el titán-dios Prometeo roba el fuego para entregarlo a los hombres y por

ello recibe el castigo de Zeus, por lo que es venerado como el dios de la producción, de la artesanía y de la civilización en general. Pero a partir del Renacimiento, las interpretaciones de este mito estiman a Prometeo como un hombre rebelde que se enfrenta a los dioses, lo cual sólo se puede entender por la "revolución cultural" de la aparición del cristianismo donde Dios se hace hombre para que la humanidad se divinice. Contexto en el que nuestro pensador especifica que "Prometeo hecho hombre se dedica a educar a la humanidad entera. Se va a civilizar la tierra y lleva la carga del hombre blanco. Y siempre hay buenas recompensas" (2007: 34). Ello implica un humanismo universal que rebasa al de Pablo de Tarso quien decía que no había "ni judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer", porque añade "ni cristiano ni ateo", con lo cual las confesiones religiosas o ateas resultan secundarias.

Pero estas consideraciones nos devuelven al nacimiento del humanismo por el hecho de que Dios se hizo hombre en Jesús de Nazaret. Como lo ha profundizado nuestro pensador en su interpretación del Evangelio de Juan, 10:33, el mismo Jesús exclama: "todos ustedes son dioses".<sup>3</sup> El primer cristianismo trató de ser consecuente con este humanismo concreto, solidarizándose con los pobres y oprimidos, pero luego ocurrió la gran "inversión" del imperio cristiano que sirve a Dios como centro del universo y de la historia. El sujeto de los orígenes es reprimido y ahora

<sup>3</sup> Sobre este punto cabe remitirse a la excelente y creativa lectura del Evangelio de Juan en *El grito del sujeto*, donde especifica que "en esta frase: todos ustedes son dioses, está el centro del mensaje de Jesús en cuanto al sujeto viviente enfrentado a la ley" (1998: 137).

se diviniza por su participación como servidor del imperio en expansión. Por ello, para la ortodoxia cristiana, "la diosificación del imperio dirige la diosificación del ser humano" y "toda crítica de esta idolatría del dominio aparece como rebelión" inaceptable (2007: 33). Pero con el Renacimiento, a inicios de la modernidad, Prometeo se hace humano para que el hombre se haga Prometeo y prosiga la configuración de un imperio universal. En el contexto de la Ilustración del siglo XVIII, el sujeto universal se convierte en el individuo burgués en el marco del universalismo del mercado que se basa en la concepción del individuo universal: "El individuo es propietario, no es sujeto. Pero es tan universal como el sujeto lo era también" (2007: 35), motivo por el cual este individuo universal prosigue la obra de infinitud de la cristiandad y se siente llamado nuevamente a su expansión mundial: "Es conquistador y conquista la tierra y el universo, la historia y el cielo. Por eso su envoltura es el mito del progreso" (2007: 36). De modo que Prometeo resulta el gran mito de la modernidad y de la sociedad burguesa con su grandeza, su prepotencia y sus crisis recurrentes, hasta que en el siglo XX se vuelve una figura banal y el mito del progreso ha sido burocratizado y mediocrizado en las tasas de crecimiento del FMI.

No obstante, como lo subraya Hinkelammert, el mito de Prometeo se encuentra también en la raíz de todas las utopías de la modernidad y por ello constituye una clave para el pensamiento utópico de Marx. Ya que para él, "en el calendario filosófico, Prometeo ocupa el primer rango entre los santos y los mártires", y así es como el joven Marx asume de Prometeo "una sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen la autoconciencia

humana (en traducción literal: el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios [...]" (citado en 2007: 20). Hay aquí un criterio preciso para el discernimiento de los dioses falsos y verdaderos, que Marx va a retomar en su denuncia del mercado y el Estado como dioses falsos en cuanto que no aceptan al ser humano como divinidad suprema. Su Prometeo es único porque responde a los otros Prometeos surgidos en la modernidad y lo conduce a señalar en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* que

[...] la crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable (citado en 2007: 22).

Este imperativo ético de Marx se opone conscientemente a la ética kantiana que defiende una autonomía de normas universales que convierten al ser humano en un servidor de la ley del imperativo categórico, mientras que para él lo que importa es la autonomía del ser humano como sujeto corporal y necesitado. De esta forma, Marx se pronuncia por la soberanía humana frente a la ley, y cuando se introduce en sus análisis más concretos de las relaciones sociales de producción que se guían por las leyes del mercado, dirá en *El Capital* que "la acumulación mantiene al obrero encadenado al capital con grilletes más firmes que las cuñas de Vulcano con que Prometeo fue clavado en la roca" y que "la transformación del proceso de producción es a la vez el *martirio* del productor", quien es su Prometeo (citado en 2007: 39).



Marx se desinteresa muy pronto de los dioses del cielo, pero intensifica sus estudios sobre los dioses falsos o ídolos de la tierra, según un método materialista o científico que aparece en *El Capital* como "partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas" (citado en 2007: 23). Así es como muestra que el sistema de mercancía, dinero y capital adquiere el poder sobre los propios trabajadores-productores que llegan a ser dependientes de él. Pero, además, la propia naturaleza, sobre la cual gira el trabajo humano, es igualmente afectada de manera profunda. Lo cual lo lleva a decir, en el mismo libro, que

[...] la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador (citado en 2007: 46).

Por ello Hinkelammert concluye a continuación que "se trata de un asesinato que resulta en un suicidio" y que, por añadidura, este sistema tiende a totalizarse como mercado, lo cual acontece hoy con la estrategia de globalización. Pero el problema mayor es que al divinizarlo, el sistema se fetichiza y la concatenación de efectos indirectos o no-intencionales de la acción se hace invisible. El ser humano deja de ser el sujeto de su propia vida y se ve condenado a someterse a la lógica mortífera del sistema como una "religión de la cotidianidad", en expresión de Marx. Por tanto, nuestro pensador sostiene que liberarse de este sistema implica una crítica de la religión del mercado, así como la defensa de una ética del sujeto. Es que la ética dominante del individuo posesivo tiene como principio axial aquello de: "yo vivo si te

derroto a ti", que es la ética de la eficiencia y competencia llevada hasta su extremo. En cambio, la ética del sujeto parte del "yo vivo si tú vives", pues su noción de libertad nace del respeto a esta relación de otredad que incluye a la naturaleza, induciendo a nuestro autor a sintetizarla en el principio de "asesinato es suicidio", como arranque de cualquier ética racional (2007: 48).

Oponiéndose a Nietzsche, quien consideraba al "cristianismo como un platonismo para el pueblo", Hinkelammert sostiene que el primer cristianismo difiere rotundamente de la conceptualización platónica del "cuerpo como la cárcel del alma". Pues como lo da a entender el sujeto que presenta San Pablo y la propia promesa de la resurrección del cuerpo, "liberación significa liberar el cuerpo frente a la ley, aunque posteriormente la ortodoxia cristiana lo va a invertir de nuevo en contra del cuerpo" (2007: 49), como sucede en la teología de Agustín. Por su parte, el Prometeo de Marx se basa en la inversión de la concepción de Platón, ya que para él la ley del valor en tanto que alma del capitalismo es la cárcel del cuerpo, y Prometeo está clavado en la roca por esa ley mercantil de la cual hay que liberarse. Esta clave del Prometeo de Marx no es griega, sino que más bien nos remite al sujeto del cristianismo originario aunque aún lleve una envoltura religiosa. También Max Weber percibe al sistema de mercado como una cárcel del cuerpo cuando habla del capitalismo como una "jaula de acero", pero él lo estima como un fatalismo sin salida, acercándose así a las posiciones neoliberales de hoy con su mensaje de que "no hay alternativa", según decía Thatcher. El Prometeo de Marx, como el de Esquilo, no se rinde y descubre la dignidad humana más allá de cualquier cálculo de éxito. Por tanto, la ética de Marx, que responde a la ética kantiana que es estática y heterónoma al exigir el cumplimiento de leyes universales,

es una ética autónoma y de transformación en su búsqueda de la autorrealización humana por la afirmación de su subjetividad: "El ser humano como sujeto es el criterio de juicio sobre todas las leyes y todas las instituciones" por ello "la autonomía es de la relación entre seres humanos que relativizan toda ley cuando su cumplimiento humilla, sojuzga, abandona o desprecia al ser humano" (2007: 54). En efecto, la ética del sujeto coloca al ser humano concreto en el centro de la historia y ese es su punto de partida, que Marx prolongó de algún modo en sus análisis sobre el fetichismo de la mercancía, por lo cual para Hinkelammert resulta muy llamativo que la tradición marxista no haya seguido desarrollando esta ética del sujeto.

Ve la razón en el hecho de que el movimiento socialista entendió paulatinamente al socialismo como meta definitiva de la historia, y por eso concibió la transición al socialismo como una transformación institucional para la cual esta ética no era relevante. Pero al proceder así construyó un sistema con características muy parecidas a los sistemas anteriores, pese a que el mito del progreso, como ya lo había vaticinado Nietzsche, entró en colapso. Nuestro autor afirma que "el Prometeo de Marx no lo aguantaría y lo condenaría igual que a los sistemas anteriores" (2007: 57). Motivo por el cual hoy se asume con mayor claridad que la historia no tiene metas definitivas intrahistóricas, pero sí caminos de liberación, cuyos logros no se miden por una meta futura a alcanzar sino por lo que consigue en cada momento histórico. Esto cambia la relación con las macroinstituciones Estado y mercado, pues ya no se proyecta su desaparición o total abolición, siendo más bien un límite infranqueable de la acción social. Sin embargo, no son estáticas, ya que en la acción pueden ser variadas y controladas. Por ello se altera toda relación

con la utopía que, como él enfatiza, "tiene que partir ahora de lo presente para cambiar situaciones presentes" (2007: 58), guiada por la vida humana y sus condiciones de posibilidad.<sup>4</sup> Pero ocurre también que se toma este "límite infranqueable" como una razón para la imposición de estas instituciones sin atenerse a ningún marco de variabilidad, sino que se les totaliza, ya sea a partir del Estado o del mercado, como sucede actualmente en la estrategia de globalización donde se da el dominio absoluto de las burocracias privadas de las corporaciones transnacionales: "En esta totalización se mantiene la infinitud como proceso infinito en el tiempo, pero es ahora una infinitud vacía y sin sentido", y "deja de ser progreso por el hecho de que no va a ninguna parte. Es el tiempo del nihilismo". Por otro lado, Marx percibía la muerte de la religión en el ambiente del mito moderno del progreso donde no hay límites de lo posible, pero este mito se desinfló dejando ver que "el ser humano resulta ser un ser infinito, pero atravesado por la finitud, por tanto de la muerte". La realización perfecta de una meta total se hace imposible y se transforma en el logro de una mayor humanización dentro de los límites de la contingencia humana. Con esto se vuelve posible el retorno de las di-

<sup>4</sup> En su *Crítica a la razón utópica* ya se refería a la ilusión de realizar sociedades perfectas: "Quien no se atreve a concebir lo imposible, jamás puede descubrir lo que es posible. Lo posible resulta del sometimiento de lo imposible al criterio de la factibilidad [...] No será posible una política realista a no ser que ella sea concebida con la conciencia de que sociedades concebidas en su perfección, no son sino conceptos trascendentales a la luz de los cuales se puede actuar, pero hacia los cuales no se puede progresar" (1984: 26 y 28).



menciones religiosas que estaban ocultas por el mito del progreso: "Puede ahora aparecer la imagen de un Dios como el ser que habla desde este más allá de la condición humana, y que ejerce una atracción desde allí. Es un Dios cómplice de la liberación humana, que vive en connivencia con ella" (2007: 59).

### **La sacralización del mercado y su espiritualidad mortífera**

Nos hemos detenido en la figura de Prometeo porque el mismo Hinkelammert la evoca en su ensayo introductorio al libro *Hacia una crítica de la razón mítica*, que nos coloca en medio del laberinto de la modernidad. Es que si bien la razón moderna del iluminismo pretende oponerse y superar el encantamiento del mundo mítico tradicional, visto como un pasado atávico y primitivo de la humanidad, no por ello deja de retomar y transformar los mitos premodernos e incluso crear nuevos. Se produce así una mitificación y magización que reencanta el mundo, a partir del gran mito del progreso, que se mueve en un tiempo lineal ilimitado encaminado hacia una sociedad perfecta. No hay sueños humanos que no se prometan porque el progreso en su realización es infinito:

Es el conjunto de ciencias empíricas, laboratorio, tecnología y mercado, que constituyen una religión intramundana cuyo mito fundacional es el mito del progreso infinito (2010: 200).

En su proceso de desarrollo, la modernidad capitalista produce una nueva magización del mundo, que ya había sido analizada por Marx en su teoría del fetichismo de la mercancía. Pues, como lo indica un especialista del *marketing* citado por nuestro pensador,

[...] el mundo del marketing y de la propaganda comercial, por tanto, no es el mundo de los fines, de las necesidades y de las facturas, sino el mundo de la magia, del totemismo y del fetichismo (2010: 200).

Es que el capitalismo ha logrado erigir a las mercancías como nuestros dioses verdaderos más allá de los cuales no puede haber nada nuevo, y por eso proclama el fin de la historia. Con gran lucidez, en su fragmento sobre el *Capitalismo como religión*, Walter Benjamin, retomando a Weber y yendo mucho más lejos, sostiene que "el cristianismo no sólo favoreció en tiempos de la Reforma el surgimiento del capitalismo, sino que se transformó en el capitalismo" (citado en 2007: 169). Por ello indica Hinkelammert que "mercado y capital son ahora el mismo Dios hecho hombre. Es el capitalismo como religión, nacido de la transformación de la ortodoxia cristiana en capitalismo" (2010: 208).

Como lo expresó Goya, "el sueño de la razón produce monstruos", y ahora la razón instrumental y la ciencia empírica al soñar, producen este mito del progreso infinito que llena de magia al mundo y que desde hace tiempo se está transformando en un monstruo. Pero como introduce este mundo mítico y mágico, nunca se le puede contradecir en nombre de la ciencia empírica:

La crítica a este mito no se puede hacer si no introduce el criterio de vida-muerte. El mundo de esta razón instrumental y de sus mitificaciones no es sostenible. En sus consecuencias, destruye la vida humana. Por eso se transforma en un monstruo (2010: 201).

En efecto, la razón instrumental no puede calcular nada sin hacer abstracción de la

muerte, porque todo cálculo se refiere al tiempo del reloj que es lineal, continuo y sin fin. Todo el proceder de las ciencias empíricas, ya sean naturales o sociales, está marcado por este prescindir de la muerte, y así es como en la teoría económica neoclásica se han sustituido las necesidades humanas por las "preferencias" en el mercado:

Pero el acceso a los bienes (valores de uso) es un problema de vida o muerte; sin embargo, al orientarse el economista de inspiración neoclásica a la discusión sobre preferencias, abstrae este hecho.

Haciéndolo, sus fórmulas parecen funcionar. Pero si no lo hiciera, la teoría económica tendría que ser otra (una economía para la vida).<sup>5</sup>

Por ello considera que toda decisión económica que contenga referencias a la vida o muerte, es como una "externalidad" de la economía o como algo secundario. Sin embargo,

[...] lo que es una externalidad para el economista neoclásico, para la vida humana se trata de lo esencial: el derecho de acceso a los bienes, el desempleo, la exclusión de grandes partes de la población y la destrucción de la naturaleza.

<sup>5</sup> Motivo por el cual Hinkelammert, quien también se ocupa de abrir alternativas, ha escrito con Henry Mora un libro titulado *Hacia una economía para la vida*, donde se proponen "un horizonte de reconstrucción para la economía, ciencia que desde sus orígenes se ha debatido entre el arte del lucro (crematística) y el arte de gestionar los bienes necesarios para abastecer la comunidad y satisfacer las necesidades humanas (*oikonomía*). En esta última dirección es que pensamos que debería reformularse la economía" (2005b: 19).



Toda la cuestión de vida-muerte sigue estando presente, pero es expulsada de la reflexión de las ciencias empíricas, y por ello en la modernidad tiene un espacio propio que es el de la filosofía, la teología y las artes. No obstante, desde la acción instrumental y sus ciencias empíricas también se ocupa este espacio mítico por medio, precisamente, del mito del progreso y el fetichismo mercantil. Pero "al abstraer la muerte, esta acción es ciega en relación con los problemas de la muerte. Siéndolo, promueve la muerte, aunque tenga otra apariencia" (2010: 202-203).

Es que desde el punto de vista del criterio capital-ganancia, que se traduce en la relación insumo-producto determinado, las interferencias y efectos indirectos son externos a las múltiples relaciones capital-ganancia, pero no lo son para el conjunto de los procesos de producción:

Los efectos indirectos negativos afectan al conjunto del proceso de producción por el hecho de que interfieren con la vida humana como circuito natural de ésta. Lo subvierten. Se hacen notar en la explotación de los seres humanos y en la destrucción de la naturaleza (2007: 204).<sup>6</sup>

Ahora bien, los mitos aparecen más allá de la razón instrumental, en cuanto la "irracio-

<sup>6</sup> En otro lugar señala que "ese es típicamente el orden del mercado. Se crea un orden, pero ese orden socava los conjuntos reales dentro de los cuales acontece [...] Cuanto más la acción se guía por el cálculo medio-fin (insumo-producto), menos puede tomar en cuenta los efectos no-intencionales que ella tiene sobre los conjuntos reales y que no forman parte del cálculo de la acción [...] Por eso aparece el fenómeno de la irracionalidad de lo racionalizado" (2010: 68).

nalidad de lo racionalizado” amenaza la vida humana, pero también aparecen mitos que niegan esta amenaza a la vida y adquieren el carácter de mitos sacrificiales que celebran la muerte. En este sentido, el espacio mítico es la otra cara de la acción instrumental porque el uno no puede existir sin el otro, y allí es donde se confrontan las argumentaciones más variadas tanto de reconocimiento como de negación de la mortalidad de la condición humana, motivo por el cual hay que discutir sobre cuál es el criterio de verdad que importa: “En última instancia este criterio de verdad es práctico: verdad es aquello con y por lo cual se puede vivir”. Así, la condición humana es en última instancia la muerte y todo lo que se deriva de ella como la contingencia del mundo. Pero, justamente, la ciencia empírica no la puede analizar, más bien la presupone:

Al no poder conocer el mundo desde su interior, sustituimos este conocimiento por el supuesto de causalidad. No podemos derivar el principio de causalidad por ciencia empírica alguna, pero sin él no hay ciencia empírica ni tecnología posible (2010: 205).

Por eso David Hume la obtiene por medio de la “inferencia de la mente” y Kant por los juicios sintéticos *a priori*, que son argumentos que pertenecen al ámbito mítico como la otra cara de la racionalidad instrumental.<sup>7</sup>

Por otro lado, hay que tener muy en cuenta que la dicotomía cuerpo-alma platónica sufre una transformación con la ortodoxia cristiana en donde se vuelve un dualismo de

<sup>7</sup> Para profundizar en el método filosófico de David Hume, véase *El sujeto y la ley* (2005a: Cap. IV).

corporeidad concreta, es decir, sensual vivida y corporeidad abstracta:

De ninguna manera se trata de un platonismo para el pueblo. Es un platonismo que en su forma transformada hace posibles las ciencias empíricas modernas y ha sido siempre un platonismo de las más altas élites (2007: 213-14).

Por eso con la corporeidad abstracta aparece la materia prima del sujeto burgués, y así resulta que el sujeto de Descartes es incorporeal y ve toda corporeidad como objeto, incluyendo su propio cuerpo y alma:

Un sujeto individual incorporeal (*res cogitans*) ve al mundo como una corporeidad abstracta (*res extensa*) y a su acción sobre el mundo como un trabajo abstracto. Es también el sujeto con preferencias (utilidad abstracta), que no tiene necesidades (2010: 205).

Es, pues, el sujeto que dispone “libremente” del mundo con arreglo a su acción instrumental y que desarrolla el mito del progreso, ya que como señala John Locke de las obras del progreso técnico y económico:

Estoy de acuerdo en que la observación de estas obras nos da la ocasión de admirar, reverenciar y glorificar a su autor, y dirigida adecuadamente, podrían ser de mayor beneficio para la humanidad que los monumentos de caridad ejemplar que con tanto esfuerzo han sido levantados por los fundadores de hospitales y asilos (citado en 2010: 206).

Hinkelammert comenta que él no dice lo que significa que estas obras sean “dirigidas adecuadamente”, que es el asunto clave, ya que el mito del progreso ignora todo límite de lo posible hasta llegar al quiebre del mismo mito:

“No es que el conocimiento sea la manzana del árbol prohibido, sino que se ha visto que el progreso es una manzana con un gusano dentro”. De cualquier forma, este mito del progreso constituye una verdadera espiritualidad de la corporeidad abstracta, pues como lo indica el gurú neoliberal Hayek:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la manutención de vidas: no a la manutención de todas las vidas, porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al “cálculo de vidas”: la propiedad y el contrato (citado en 2010: 207).

Se trata de una verdadera espiritualidad abstracta que se opone al sujeto concreto viviente, y por ello un empresario que pudiera tener mala conciencia por explotar a sus empleados y destruir a la naturaleza, con base en ella se puede ver a sí mismo como un servidor que crea puestos de trabajo, impulsa el progreso y favorece el interés general.

Las sociedades anteriores ya habían desarrollado en alto grado las relaciones mercantiles, pero las veían con mucha sospecha y hasta como peligrosas para la convivencia humana. El capitalismo, en cambio, surge con la pretensión de ser una instancia de salvación, y por ello elabora una espiritualidad del mercado que se hace manifiesta en la tesis de Adam Smith sobre la “mano invisible”, la cual alude al automatismo del mercado que encauza todas las acciones hacia la realización del interés general. De ahí se desprende que el interés propio no es egoísta, sino el portador del interés de todos:

La sociedad de mercado no es egoísta, sino una sociedad de servicio mutuo. Además, es la única

manera realista de lograr que los seres humanos acepten ser servidores de los otros, teniendo además ventajas mutuas de esta relación.

Y si Jesús ve en las relaciones mercantiles el dominio del dios Mamón, contrario al reino de Dios que él anuncia, y Pablo de Tarso habla del antagonismo entre el amor al dinero y el amor al prójimo, ahora aparece un cristianismo que entiende al mercado como el ambiente eficaz del amor al prójimo: “Amor al dinero y amor al prójimo llegan a ser lo mismo, Dios y Mamón se identifican. Lo moralmente malo es no someterse a las leyes del mercado, por significar resistencia a la introducción del amor al prójimo –por fin realista– en la sociedad”. Como sabemos, el neoliberalismo lleva esta afirmación hasta el extremo y a su aplicación universal y global:

[...] su religiosidad y promesa de salvación es omnipresente hoy, aunque su cuestionamiento se esté extendiendo en los últimos años como resultado de las experiencias que se viven de los efectos desastrosos de la estrategia de globalización neoliberal. Pero la promesa sigue (2010: 209).

Sin embargo, esto es lo que permite sostener que el cristianismo finalmente conquistó el mundo entero, aunque lo hizo como capitalismo, y ahora el desarrollo del capitalismo mundial es el que dicta los pasos de las ortodoxias religiosas.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Walter Benjamin ya había escrito que “el capitalismo se ha desarrollado en Occidente –como se puede demostrar no sólo en el calvinismo, sino también en el resto de orientaciones cristianas ortodoxas– parasitariamente respecto del cristianismo, de tal forma que, al final, su historia es en lo esencial la de su parásito, el capitalismo” (citado en 2007: 216).





Por ello el sistema global actual se presenta como un sobremundo sagrado que se impone a las voluntades humanas por su propia fuerza y derecho. Al respecto, Hinkelammert muestra la forma como Hayek se refiere al término "trascendencia" pero ya secularizado porque no quiere un Dios omnisciente, sino un mecanismo de mercado que tuviera esa cualidad divina, pues dice:

[...] como si hubiera sido hecha según un plan único, a pesar de que nadie la ha planificado, me parece ser realmente la respuesta al problema, que a veces se ha denominado metafóricamente "razón colectiva" (citado en 2010: 212).

El resultado al cual llega Hayek es la exigencia de someterse a las leyes del mercado que organizan todo y llevan la responsabilidad, pues lo demás sería *hybris* y rebeldía. Pero como subraya Hinkelammert,

[...] no se puede saber lo que ve el ojo de Dios y no se puede saber si la naturaleza es dominada por una cadena infinita de causalidades [...] aunque sea inevitable esta construcción para lograr una visión coherente del mundo empírico.

Motivo por el cual piensa que las ciencias empíricas son la teología de la modernidad, y también del capitalismo, lo cual le induce a sostener que

Walter Benjamin se equivoca cuando sostiene que el capitalismo es religión sin teología y dogmas. Llevan adentro el dios metafísico de la Edad Media, como el capitalismo lleva adentro el dios como dinero. El culto del capitalismo se dirige al dios dinero y tiene como teología las ciencias empíricas. Pero esconde tanto a su dios como a su teología (2007: 207).

De ahí la importancia de que, para liberarse de este sistema mundial que hoy vivimos en su máximo despliegue, haya que emprender también una crítica a los dioses de esta tierra en cuanto que no reconocen al sujeto humano como divinidad suprema. Ya Marx había comenzado esta crítica en su análisis del fetichismo de las mercancías y de su aspecto altamente destructor de la vida natural y humana, pero ahora hay que enfrentarse a la ética mercantil de la competencia a muerte y de la eficiencia, cuya divisa es: "yo vivo si te derroto a ti". Mientras que la ética del sujeto viviente parte del principio contrario: "yo vivo, si tú vives" (2010: 214).

### **El mito del poder actual y la producción de monstruos**

La contingencia del mundo exige la institucionalización de las relaciones sociales, ya que la libertad del ser humano consiste en crear y recrear el orden social, pero sin la institucionalización de las relaciones sociales no sería posible la convivencia humana:

Se puede decidir sobre el tipo de institucionalización y la relación del ser humano con las instituciones, pero la propia institucionalización es inevitable si se quiere asegurar la posibilidad de la vida humana.

Pues hacen falta reglas de comportamiento que en la modernidad son leyes formales, y como éstas no se cumplen espontáneamente, presuponen siempre el ejercicio del poder que, en última instancia, se impone por la amenaza de muerte:

[...] sobre esta base se levanta el mito del poder, que es un mito sacrificial. El mito del poder lo podemos resumir así: "hay que dar muerte

para que haya vida". El criterio al que se apela para este "dar muerte" es el orden (2010: 215-216).

Este gran mito del poder adquiere diversas modalidades en la historia, según las sociedades y culturas concretas, pero todas implican este gran circuito sacrificial: "idar muerte para asegurar la vida!". Hinkelammert opina que el mito del poder de hoy nos permite entender mejor los mitos de las sociedades anteriores, y por eso evoca un texto de Hayek que ya hemos citado donde argumenta que "podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas". Así es como el sacrificio humano realizado por la explotación y la exclusión humanas, y por la destrucción de la naturaleza, aseguraría la vida en un futuro desconocido y vacío que se promete: "El poder del mercado deja morir, el poder político mata directamente. En la mitología actual, sin embargo, ambas muertes se presentan como muerte para la vida, es decir, como sacrificio". En las sociedades precedentes se sacrificaba a sus hijos para los dioses con igual arbitrariedad, pero con un mito del poder diferente:

Al dios Baal (fenicio) se le regalaba el sacrificio del primogénito para asegurar que el dios diera fertilidad. El rey griego Agamenón sacrificó a su hija primogénita para que la diosa Diana le asegurara la conquista de Troya. El Gran Inquisidor sacrificaba a los herejes para salvar la vida eterna de su gente.

El gran mito sacrificial sigue presente ante el "dios-mercado-total":

Hoy hacen los gurús de economía el cálculo de las supuestas vidas futuras que resultarían por la muerte actual. No se trata de un cálculo

de vidas, sino de un cálculo de muerte (2010: 217).<sup>9</sup>

Este circuito sacrificial desata una enorme fuerza agresiva, ya que si se sacrifican vidas humanas hay que demostrar que valió la pena, que fecundaron la tierra, que permitieron ganar una guerra o que salvaron muchas otras vidas. En caso contrario, esos sacrificios aparecerán como meros asesinatos arbitrarios e irracionales. Por ello,

[...] nuestra sociedad tiene que desarrollar sus obras y sus tecnologías, para hacer ver que el sacrificio humano que comete no es asesinato, sino condición necesaria del progreso, ya de por sí ilusorio.

Por otro lado, esta sacrificialidad aterroriza, sometiendo a la gente al orden que se declara inmutable, y aquellos que dudan deben saber lo que les espera si pasan a la acción: "No importa que duden, incluso que odien, a condición de que tengan temor. Aparece la civilización que descansa sobre el asesinato del hermano" (2010: 218). Pero, además, el mito del poder actual está transformando el Estado de derecho que fue sometido paulatinamente a los derechos humanos de una vida digna: educación, salud, trabajo, seguridad social y jubilación. Ello implicaba una política económica correspondiente, de distribución de ingresos y de regulación del mercado. Ahora, en cambio, la estrategia de globalización elimina estos derechos en gran medida porque los entiende como derechos del poseedor, del propietario, como viene de la declaración de

<sup>9</sup> Para profundizar en este mito del poder conviene leer su libro titulado *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia* (1992).



los derechos humanos del siglo XVIII. Y como se ve al mercado como un ámbito de libertad natural, más bien se orienta a la defensa de derechos frente al Estado:

La actual insistencia del Imperio en los derechos humanos se refiere casi exclusivamente a tales derechos del propietario. Son los perdedores de la estrategia de globalización quienes siguen insistiendo en derechos humanos del ser humano mismo. Son los derechos humanos del ser natural y corporal: del cuerpo hablante (2010: 21).

Desde el punto de vista de las empresas transnacionales, que operan y calculan mundialmente, los derechos de los seres humanos corporales no son más que distorsiones del mercado y, por tanto, los derechos del mercado deben sustituir a los derechos humanos. Motivo por el cual,

[...] tenemos que enfrentar un conflicto entre derechos humanos y derechos colectivos de instituciones, y asegurar que los derechos humanos sean respetados por parte de estas personas jurídicas y colectivas (2010: 23).

Es que si la burocracia pública promovió el poder de la privada, no era capaz de constituir un poder mundial, mientras que la burocracia privada ha logrado tomar el poder global en nombre de los derechos humanos.

La estrategia de globalización totaliza los mercados, barriendo los derechos humanos que son la garantía de la posibilidad de vivir, y esto tiene consecuencias para el Estado de derecho. Aparecen reacciones que van desde la resistencia de los movimientos populares, como los que se han reunido en el Foro Social Mundial, hasta reacciones violentas que llegan a lo criminal y terrorista:

En nombre del orden, el Estado de derecho tiene que enfrentarlas, y al hacerlo, desarrolla el terrorismo de Estado. Para imponer en lo económico el "dejar pasar, dejar morir", el Estado tiene que desarrollar el terrorismo de Estado frente a las reacciones que la estrategia económica provoca.

Lo que había surgido en los años setenta del siglo pasado en el marco de las dictaduras totalitarias de "seguridad nacional" en América Latina, ahora el Estado de derecho democrático tiende a integrarlo en sus normas jurídicas. Así aparecen campos de concentración que son avalados por el Estado de derecho, como en Guantánamo, e incluso se avala la tortura y la desaparición de personas. Resulta que el poder económico es fetichista: "Su concepto teórico central de idealización es el conocimiento perfecto, la omnisciencia. El concepto teórico central del poder político es el poder total del ser todopoderoso". Hinkelammert señala que se trata por el momento de una tendencia, pero que ya se han dado pasos significativos en esta dirección.<sup>10</sup> Sin embargo,

[...] en cuanto no se critica a la propia estrategia de globalización y al poder sin control de las corporaciones multinacionales, hay poca posibilidad de parar esta tendencia [...] La estrategia de globalización se ha transformado en un Moloc que devora a sus hijos (2010: 219-220).

El Occidente, que se jacta haber descubierto los derechos humanos, también ha encontrado

<sup>10</sup> Por ello también se intenta criminalizar a los movimientos sociales contestatarios, ya que alteran el orden público del mercado total. Para el caso mexicano, véase lo de Oaxaca (Velasco, 2011-2012).

la manera más cruel e hipócrita de violarlos en nombre de los mismos derechos humanos, que tienen en John Locke su principal autor:

Locke declara los derechos humanos burgueses universalmente, para en seguida sostener que aquellos que no aceptan de buena gana estos derechos, son animales salvajes frente a los cuales estos derechos no valen. Hay que imponerlos, por lo tanto, por la fuerza en guerras justas en las cuales se dejan de respetar. Los derechos humanos son invertidos y se transforman en imperativos categóricos de matar, es decir, de violarlos.<sup>11</sup>

Esta inversión de los derechos humanos sigue su historia hasta hoy, desde la consideración de los otros como "animales salvajes" se ha pasado a su construcción como monstruos y gestores de conspiraciones mundiales: "La historia de las últimas décadas con sus intervenciones humanitarias es, a la vez, una historia de la construcción de monstruos por combatir" (2007: 232-33). Por ello cada "intervención humanitaria" tiene un monstruo que hay que eliminar para que, por fin, los derechos humanos puedan ser respetados. Así es como se exterminan, a su vez, los derechos humanos del monstruo y sus seguidores, y la aplicación de éstos se convierte en algo sospechoso porque los que lo reclaman son vistos como colaboradores del monstruo. Después de la guerra del Golfo, la defensa de los derechos humanos se ha transformado en un acto subversivo, en contra de la cual se halla la misma opinión pública:

<sup>11</sup> Consultar: "La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke", en *El sujeto y la ley* (2005a: Cap. II).

El movimiento de paz es denunciado como el verdadero peligro; la guerra de ahora en adelante, en cambio, es presentada como "Guerra para la Paz", como "intervención humanitaria", como único camino realista de asegurar la paz. Se habla el lenguaje de Orwell: "Guerra es Paz, Paz es Guerra". Quien está a favor del respeto de los derechos humanos y la paz es denunciado como partidario de Hussein, como totalitario [...] como partidario del terrorismo (2010: 104).

Aparece, entonces, la proyección de monstruos, de una conspiración mundial terrorista que actúa en todos lados, que tiene como apellido Noriega, Hussein, Milosevic, Arafat o Bin Laden y tendrá muchos más:

Se viene construyendo un supermonstruo, una Hidra, cuyas cabezas son estos monstruos del momento. Se le cortan la cabeza y a la Hidra le nacen nuevas. La fábrica de matar tiene que seguirlas para cortarlas también (2010: 106).

Ya la primera mitad del siglo xx estuvo dominada por la conspiración judía inventada por la policía secreta de la Rusia zarista antes de la Primera Guerra Mundial, mientras que con la "guerra fría" apareció la conspiración comunista, y hoy la conspiración terrorista está sirviendo como instrumento para el ejercicio del poder absoluto. Pero como lo enfatiza Hinkelammert,

[...] el antisemitismo nunca fue la persecución de una minoría: siempre se persiguió a la mayoría. Pero se efectuó en nombre de la minoría judía [...] Por eso inclusive el bolchevismo era "bolchevismo judío". Eso mismo se está construyendo hoy con el mundo islámico. Se lo usa como puente para denunciar a todo el mundo, en respuesta a un supuesto terrorismo islámico.



Al-Qaeda ya es el descendiente de esta función que antes cumplían los judíos [...] Es evidente lo que significa: todos los terroristas, sépanlo o no, siguen a Mahoma (2010: 107).

No se trata de un choque de culturas, sino de la difamación de una cultura como "locura islámica", en nombre del ataque a todas las culturas que no se acomodan a la expansión de Occidente con su estrategia de globalización. Ahora bien, esta proyección de monstruos no dice mucho de Bin Laden, y Al-Qaeda o los otros, pero sí dice bastante sobre el artífice de estas proyecciones que se hace monstruo para luchar contra el monstruo:

Ese monstruo es el antisujeto. Proyecta el monstruo en los otros con el fin de silenciar al sujeto. El sujeto no desaparece; es transformado en este antisujeto, que proyecta los monstruos en otros para hacerse monstruo también.

En medio de la competencia totalizada emerge la racionalidad del pánico, haciéndole decir al economista Kindleberger que "cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también", a lo cual agrega que en esta racionalidad de la locura "cada participante en el mercado, al tratar de salvarse a sí mismo, ayuda a que todos se arruinen" (citado en 2010: 110).<sup>12</sup> De este modo se cierra la salida

<sup>12</sup> Quizás por ello Benjamin refiere que este culto es culpabilizante y desesperante: "Es parte de la esencia de este movimiento religioso, que es el capitalismo, el resistir hasta el final, hasta la obtención de un estado mundial de desesperación por el que precisamente se *espera*. En eso consiste lo inaudito del capitalismo, que la religión no es ya reforma del ser, sino su despedazamiento. La expansión de la desesperación a estado religioso

para que el más poderoso se imponga como el último en caer, con la vaga esperanza de que si aparece alguna salida él pueda aprovecharla.<sup>13</sup> Sin embargo, irrumpe la voluntad enfermiza contraria, donde el sujeto se hace monstruo para luchar en contra de este monstruo-antisujeto, que proyecta el monstruo en los otros para poder transformarse en monstruo también. Estas reacciones de la voluntad contraria no tienen un proyecto de cambio social ni metas racionales concebidas, sino que aparecen como una parodia de este antisujeto: es el fenómeno de los asesinatos-suicidios que montan un teatro del mundo al estilo del Coliseo romano donde los jugadores mueren haciéndonos ver la gran verdad de que el asesinato es suicidio: André Breton decía: "[...] el único acto sensato [surrealista] hoy, es tomar una pistola y tirar salvajemente sobre la gente". No sabía aún el cuento entero. Si no, habría añadido: "y después tirarse un tiro a sí mismo". Nuestros asesinos-suicidas han completado el acto del cual advertía Breton.

Y el francotirador que en el 2002, desde larga distancia y lugar seguro, mató a 12 personas hacía una parodia de los emperadores que gobiernan en Washington: "Desde

mundial del cual ha de esperarse la redención" (citado en 2007: 167).

<sup>13</sup> Hinkelammert evoca aquí el juego cruel que se llamaba "sin misión" en el Coliseo de Roma, donde los gladiadores se mataban entre todos hasta que no quedara nadie con vida, salvo si el emperador en el último momento levantaba el pulgar dando por finalizado el juego y el último sobrevivía. Y anota que el emperador ahora es la ilusión de un progreso tecnológico capaz de subsanar todos los daños que la propia tecnología, en su aplicación indiscriminada, está originando.

lejos enfocan, disparan contra países, no con balas sino con ejércitos enteros, para borrarlos del mapa" (2010: 115). Ante un mundo que construye escudos antimisiles para matar sin suicidarse, emerge la verdad contundente: asesinato es suicidio.

### **El grito del sujeto y la utopía de un mundo donde caben todos**

Hinkelammert aclara que la globalidad del mundo no es un resultado de la globalización, sino de una larga historia anterior que se inicia en el siglo xv, cuando se descubre que la tierra es redonda y los poderes europeos salen a la conquista de esta tierra. La llamada globalización es más bien una estrategia de respuesta y aprovechamiento de las empresas transnacionales frente a una tierra hecha global, y así es como toman el poder del mundo e imponen el nuevo "totalitarismo del mercado total":

Hoy es cada vez más obvio, que esta política del mercado total tiene como consecuencia promoverla a través de la constitución de Estados totales, un proceso que está en curso explícitamente a partir del 11 de septiembre (2007: 151-153).

Como lo dice en su prólogo a *Yo soy, si tú eres*, hoy se están enterrando los derechos humanos y un gran miedo recorre al mundo:

Miedo a las matanzas por nuevas intervenciones humanitarias, miedo a nuevas expropiaciones por los bancos en quiebra y miedo de muchos por ambas cosas a la vez [...] La guerra en contra de los pueblos y de la naturaleza, encubierta por el nombre de los derechos humanos, se lleva a cabo en muchos frentes (2010: 10).



Vivimos en un mundo que ha perdido sus fundamentos y ha entrado en un periodo de franca decadencia, pues lo que está colapsando son las relaciones sociales mismas:

La crisis de la convivencia se hace patente en el aumento de la criminalidad en general y la inseguridad que produce, en la criminalidad organizada del tráfico de armas y de drogas, en la existencia de los barrios de miseria que hoy son el Gulag del mundo libre, en el tráfico de seres humanos (2007: 158).

Se trata de algo mucho peor que la crisis de la exclusión y del medio ambiente, porque con la crisis de las relaciones sociales colapsa la propia posibilidad de enfrentar las otras crisis, ya que el ideal implícito de la estrategia de globalización es que el hombre sea el lobo para el hombre. Estamos ante una lógica del suicidio colectivo y en un viaje hacia la muerte, de ahí la pertinencia de la advertencia de Walter Benjamin:

Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia mundial. Pero posiblemente todo es diferente. Tal vez las revoluciones son el esfuerzo de la humanidad, que está viajando en este tren, para activar el freno de emergencia (citado en 2010: 44).

Se ha perdido, entonces, el sentido de la realidad, y el castillo de arena del capital financiero con su "casino planetario" es una muestra de ello, por lo cual hay que reconstituir el cimiento que funda la posibilidad de la concepción de alternativas y de su realización.

La estrategia de globalización habla mucho de realismo, pero es un falso realismo pragmático que nos está llevando a situaciones cada vez más insostenibles porque implican la autodestrucción de la humanidad. Recuperar

el realismo perdido exige volver al sujeto humano que afirma su vida realísimamente, y por eso sabe que en realidad el asesinato es suicidio. Ese es también el fundamento perdido sin el cual no se podrá enfrentar el sistema de muerte que nos envuelve por todos lados. A diferencia de todos los fundamentalismos, los cuales se basan en la negación del sujeto,

[...] el fundamento es el sujeto. El sujeto es la palabra que está en el inicio de todas las cosas. Por eso la palabra es vida. En el inicio está el grito del sujeto, el sujeto como grito, el grito que es sujeto [...] Es la interpelación de todo en nombre del sujeto [...] En el inicio está el grito. El grito es rebelión: en el inicio está la rebelión.

Ya Camus piensa la rebeldía en este sentido cuando, en vez de decir "yo me rebelo, luego existo", en la tradición de Descartes, le contesta afirmando: "yo me rebelo, luego existimos". A lo cual agrega Hinkelammert que

[...] solamente a partir de la afirmación de este sujeto es posible tanto disolver a los monstruos fabricados, como asegurar en forma realista la discusión y promoción de las alternativas necesarias (2010: 116-117).

Como se puede constatar, lejos de cualquier abstracción, este sujeto se refiere a los seres humanos concretos de carne y hueso, que por eso son corporales, vulnerables y necesitados. Al interrogarse sobre dónde está este sujeto, nos asegura que está en el origen de todas las culturas sin excepción, pero como ausencia presente que solicita ser recuperada en cada momento. Razón por la cual él menciona la sabiduría africana que se expresa en Desmond Tutu cuando señala:

"Yo soy solamente si tú también eres". Es el sentido de humanidad del llamado *ubuntu*, donde

[...] la afirmación es una afirmación sobre la realidad en la cual vivimos como seres humanos. "Yo soy solamente si tú también eres" es una afirmación sobre lo que es, y en este sentido es un juicio empírico. Sin embargo, de esta aseveración relativa a la realidad se desglosan comportamientos. Pero es la realidad la que lo exige y no un juicio de valor. En este sentido, es un llamado al realismo, no a valores (2010: 101).

Claro que partiendo de ahí, después se puede deducir y elaborar una moral o una ética de la vida.

Él piensa que en las culturas indígenas de las Américas se pueden encontrar formulaciones muy parecidas, así es como en un momento cita al jefe indio de Seattle:

Nosotros sabemos esto: la tierra no pertenece al hombre. El hombre pertenece a la tierra. Nosotros sabemos esto: todas las cosas están relacionadas, como la sangre que une a una familia [...] Todo lo que sucede a la tierra, sucede a los hijos de la tierra [...] El hombre no trama el tejido de la vida. Él es, sencillamente, una pausa en ella. Lo que él hace a ese tejido, lo hace a sí mismo (2010: 86).

Por eso añade que es útil para el ser humano no someterse al cálculo de utilidad del mercado, sino respetar la naturaleza y conocerla. Así como la frase del africano Tutu, esta cosmología indígena implica la siguiente afirmación sobre la realidad: asesinato es suicidio. Pero este sujeto se halla igualmente, aunque esté escondido, en las diversas culturas mundiales. Hinkelammert destaca el ejemplo del judeo-

cristianismo y su mandamiento de amor al prójimo, ya que cuando se formula "ama a tu prójimo como a ti mismo", la traducción correcta que hace Lévinas es más bien: "Ama a tu prójimo, tú lo eres", que expresa de otra forma el "asesinato es suicidio" (2010: 117). Nuestro pensador sostiene que la infinitud del sujeto es sometida a la finitud de las culturas determinadas e institucionalizadas que lo niegan, y toda cultura tiene que recuperar este sujeto negado frente a su propia institucionalización, lo cual explica su desarrollo e historia. Pero ocurre que

[...] la sociedad moderna es la única sociedad humana que ha interrumpido este círculo del sujeto, su negación y su recuperación. Esto le confiere su enorme poder de conquista [...] Pero a eso se debe igualmente su extrema capacidad destructiva, tanto del ser humano como de la naturaleza externa a él (2010: 118).

El totalitarismo del mercado, nacido del neoliberalismo, declara definitivamente la negación del sujeto en términos globales, por ello hay que enfrentar al sistema desde las culturas tradicionales de la humanidad:

Por la simple razón de que todas estas culturas tienen su origen precisamente en este sujeto humano [...] Aquí emerge un plano de encuentro intercultural en función de hacer presente el sujeto humano frente al fundamentalismo del mercado y su destructividad (2010: 120).

Esto es un desafío para cada cultura que tiene que recuperar su origen, y así poder actuar de común acuerdo intercultural.

Ahora bien, Hinkelammert considera que el hecho de que el ser humano sea sujeto se

da también dentro de la modernidad occidental, pero en la relación sujeto-objeto, como lo plantea Descartes. Se trata de un sujeto del pensamiento, incorpóreo, enfrentado al mundo de los objetos:

Este sujeto del *cogito ergo sum* es un sujeto trascendental que, desde un punto de vista fuera de la realidad corporal del mundo, juzga sobre este mundo como mundo objetivo, del cual no es parte, sino su juez.

Por eso no tiene una existencia corporal y vive únicamente en su autorreflexión, pero este sujeto del pensamiento es a la vez el individuo poseedor: "La relación sujeto-objeto es la relación en la cual el individuo se dirige al mundo para dominar y poseer". Él indica que en los últimos cien años esta relación se ha ido relativizando y hasta disolviendo. Por ello cuando Lévy-Strauss habla de las estructuras sin sujeto trascendental, abandona la imaginación de un sujeto que las hace: "Pero él –Lévy-Strauss– mismo las analiza desde un punto de vista externo y se erige él mismo en el sujeto trascendental, que las observa [...] De la relación sujeto-objeto no ha salido". Además, esto no ha afectado al individuo poseedor, que interpreta al mundo corporal como su objeto de acción y se ve a sí mismo como un sujeto que calcula su acción sobre los objetos; por tanto, no se molesta por la negativa del sujeto trascendental. Lo que hay que hacer ahora es disolver la relación sujeto-objeto:

En cuanto que el ser humano se hace presente como ser corporal que piensa en su corporeidad y a partir de su corporeidad se hace presente como sujeto viviente frente a otros, que también se hacen presentes como sujetos vivientes que





piensan su vivencia y que enfrentan a todo el mundo como ser viviente. Esta relación es de cuerpo a cuerpo.<sup>14</sup>

Así, la pregunta clave ya no es si existo, sino si puedo seguir existiendo, lo cual lo hace agregar que

[...] cuando una de las figuras de Shakespeare exclama: "Me quitan la vida, si me quitan los medios por los cuales vivo", habla como sujeto. Y si alguien dice: "No quiero ser tratado como simple objeto", habla en cuanto sujeto. Y si dice: "Desgraciadamente tengo que aceptar ser tratado simplemente como objeto", habla todavía a partir del sujeto viviente, aunque ahora como sujeto aplastado. Pero cuando dice: "Somos libres si todos nos tratamos mutuamente y por igual como objetos", entonces ha renunciado a ser sujeto y éste se ha aplastado (2010: 63-65).

Esta última posición es la que promueve la sociedad de mercado que transforma todo en objeto, presentándose a sí misma como libertad y salvación.

Con mucha razón Marx analiza en *El Capital* la inversión del mundo que se produce:

Las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son: es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales (*sachliche!* e.d. con carácter de cosas) entre personas

y relaciones sociales entre cosas (citado en 2010: 139).

De modo que lo que es, son los mecanismos de dominación, mientras que no es la libertad como reconocimiento de "relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos". Marx cree que eso se puede realizar, pero Hinkelammert opina que se trata de algo imposible por los límites de la condición humana, que requiere de mediaciones institucionales continuas. No obstante, considera que la reconstitución del pensamiento crítico tendría que partir

[...] precisamente de la presencia de una ausencia de relaciones humanas directas, la cual se hace patente como una deshumanización del ser humano en las estructuras de las reinantes relaciones de dominación capitalista (2010: 147).

Además, hay ahí un humanismo ético que no brota de una supuesta "esencia" humana, sino del interior de las relaciones humanas:

Está dado objetivamente y no es una ética que irrumpe desde fuera de las relaciones humanas. La ética que surge no tiene un Sinaí externo, sino que está dada con la misma realidad. Su Sinaí es lo interior de la realidad (2010: 145).

Como ya se mencionó, hay que recuperar la verdadera realidad, para lo cual hay que tener muy en cuenta que "la raíz de toda realidad es el ser humano como sujeto vivo y necesitado".<sup>15</sup> Esa es la brújula que nos lleva

<sup>15</sup> Estela Fenández estima que "el problema radica, por tanto, en qué humanismo se reivindicará, en qué tipo de 'hombre' es el que se afir-

<sup>14</sup> Habermas, el más representativo de la teoría crítica alemana, argumenta con razón que hay que pasar del paradigma sujeto-objeto al paradigma sujeto-sujeto, pero en su caso se trata de un sujeto pensante y hasta dialogante que es casi incorpóreo, muy distinto de este sujeto viviente que es un cuerpo que habla (Ibáñez, 2001: Cap. x).

a la realidad y nos hace descubrir las abstracciones que pretenden sustituirla:

Frente a una sociedad que excluye y destruye, este sujeto grita por esta sociedad de la cual empezaron a soñar los zapatistas: una sociedad en la que quepan todos los seres humanos, que no puede ser sino un mundo en el cual caben muchos mundos. Solamente por este camino se puede disolver los monstruos (2007: 247).

Hinkelammert se coloca dentro de esta utopía porque estima que si no se apunta a lo imposible, jamás se va a descubrir lo que es posible, pues lo utópico no es lo irrealista, sino la condición de posibilidad de la propia acción realista.<sup>16</sup> Esta "idea regulativa" no es un fin a alcanzar, sino una finalidad que orienta al pensamiento crítico y a la praxis de transformación social de manera novedosa, ya que no se basa en principios universales o nuevas relaciones de producción determinados de antemano y universalmente válidos. Mientras que el mercado o la planificación prometen paraísos, la exigencia de una sociedad en la cual quepan todos es más bien un criterio de validez universal:

Los principios de sociedad de pretendida validez universalista son sustituidos por un criterio universal de relativización de dichos principios de

---

ma en él. La modernidad es toda ella, de cabo a rabo, humanismo, pero éste se desdobra en dos caras: humanismo concreto y humanismo abstracto, y es necesario saber cuál es el que se reivindica en cada caso" (2009: 258).

<sup>16</sup> Esto nos recuerda uno de los lemas del mayo francés del 68: "Seamos realistas, exijamos lo imposible".

sociedad, que exigen validez universalista en nombre de principios generales. Este criterio universal sobre la validez de principios universalistas sigue siendo el criterio de un humanismo universal (2010: 35).<sup>17</sup>

Pero, además, no sostiene saber cuál es la "buena vida", sino que la buena vida de unos no debe imposibilitar la de otros, por ello es un criterio sobre las imaginaciones de lo que es la buena vida de cada uno o de culturas determinadas.<sup>18</sup> Este proyecto supone un mundo donde caben todos los seres humanos; por tanto, la naturaleza también, porque el ser humano es un ser natural. Implica, a su vez, que se produzca la riqueza de una manera tal que no amenace las fuentes de toda riqueza: la tierra y los seres humanos en tanto que trabajadores. Finalmente,

[...] se trata de un proyecto democrático, porque no responde a una estrategia única y sin alternativas, sino a un conjunto de estrategias por descubrir. Lo posible como "todavía no" cierra el futuro; en cambio lo imposible que se traduce en posibilidad, lo abre (2010: 161).<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Hinkelammert comenzó a reflexionar sobre el aporte neozapatista en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995: Cap. IV).

<sup>18</sup> Sin embargo, hay que tener muy en cuenta que la cultura indígena de América comprende que la vida buena exige la vida de los otros y de todo lo que existe, de donde proviene la propuesta incluyente de la utopía zapatista. Véase Alfonso Ibáñez, "Un acercamiento al 'buen vivir'" (2011).

<sup>19</sup> Para Hinkelammert lo imposible es el "motor inmóvil" de la acción humana. Criticando la filosofía de Ernst Bloch sostiene que "lo imposible no puede ser transformado en nombre del 'todavía no' en un fin por alcanzar, sino por el cambio de estructuras tiene que ser traducido y hecho presente. Con eso se abre un espacio de posibilidades y no una sola



### Desembocando en el "juego de las locuras"

Como ya hemos aludido a ello, el resultado del cálculo medio-fin y su absolutización es la "irracionalidad de lo racionalizado". Por eso, "la racionalidad que responde a la irracionalidad de lo racionalizado solamente puede ser la racionalidad de la vida de todos, que sólo se puede fundar en la solidaridad de todos los seres humanos" (2010: 46). Ya que el sentido de la resistencia reposa en la capacidad de constituir estructuras solidarias de acción para intervenir en el proceso de totalización del cálculo medio-fin, y así someterlo a la reproducción de la vida humana que siempre incluye la vida de la naturaleza como su condición de posibilidad. De la misma forma, Hinkelammert se refiere a lo que llama "la paradoja de las utilidades", recordando cómo Keynes enfocaba sus propuestas económicas con la convicción de que "por lo menos para cien años todavía [...] lo malo es útil y lo bueno no lo es". En su comentario indica que "si según San Pablo la raíz de todos los males es el amor al dinero, según Popper y las burocracias empresariales la raíz de todos los males es el amor al prójimo, el

---

posibilidad sin alternativas. Se trata de posibilidades entre las cuales hay que elegir y que no son predeterminadas *a priori*" (2010: 160). Igualmente, cuestiona a Marx cuando señala que "la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar": "Creo que es exactamente al revés. La humanidad se propone objetivos que *no* puede alcanzar, y a partir de éstos descubre aquello que se puede alcanzar, a la luz de los objetivos que *no* puede alcanzar" (2010: 239). Sobre este asunto véanse los comentarios de Adolfo Abascal-Jaen (1996: 20-21).

compartir, lo bueno. Nietzsche ahora puede decir que Dios murió a consecuencia de su compasión. Nos transformamos en lobos de estepa. El infierno, eso son los otros" (2010: 84). Sin embargo, hoy en día vivimos en una situación muy diferente porque experimentamos con mucha evidencia que

[...] la globalización del cálculo de utilidad produce efectos indirectos, que hoy se hacen presentes como amenazas globales: la exclusión de grandes partes de la población mundial, la disolución interna de las relaciones humanas y la destrucción de la naturaleza (2010: 87).

Ahora se aclara que la utilidad del mal no es nada convincente y que lo bueno o el "bien común" es todo aquello que se necesita para enfrentar las amenazas globales. Así, por ejemplo, el cálculo de utilidad lleva a la tala de los bosques de la Amazonia, pero es útil y bueno no talarlos para conservar la naturaleza, con lo cual se instaura un conflicto de utilidades. Como toda nuestra vida es corporal y necesita la satisfacción de sus necesidades, surge una ética de los intereses materiales que es necesaria para la vida humana y que proviene del campo de lo útil. Por ello, esta ética necesaria se enfrenta a la utilidad calculada, que en su lógica autodestructiva aniquila lo útil en nombre de lo cual se presenta. Es una ética necesaria, no opcional, sin la cual la humanidad no puede seguir viviendo: "Esta ética habla en nombre de intereses y de lo útil, pero se contraponen precisamente por esta razón a la lógica de los intereses materiales calculados" (2010: 72). Lo bueno no es solamente útil, sino también necesario para la sobrevivencia de la humanidad, que ahora requiere disolver la totalización del cálculo de utilidad, asignándole un lugar

secundario dentro de una economía puesta al servicio de la reproducción de la vida.<sup>20</sup>

Esta ética necesaria del bien común rebasa todo cálculo porque se refiere al reconocimiento del otro, ya sea el ser humano o la naturaleza, que es donde se encuentra la plenitud de la vida o la "vida eterna", según la llama el Evangelio de Juan. Por ello Jesús expresa el conflicto entre el cálculo de utilidad y la orientación por la plenitud como una paradoja: "El que ama su vida, la pierde; y el que odia su vida en este mundo, la guarda para una vida eterna" (Jn 12, 25). En la interpretación de nuestro autor, esto quiere decir en el lenguaje actual: "Quien determina su vida por el cálculo de utilidad, la perderá. Sin embargo, quien no ama sino odia esta vida bajo el dominio del cálculo de utilidad, ganará la plenitud de la vida". A este asunto también se dirigen las parábolas del Reino de los Cielos de Jesús. Para interpretarlas, Hinkelammert nos cuenta una hermosa anécdota donde un monje de la India, al ayudar a un colega necesitado, le regala una joya que llevaba en la alforja, pero éste se la devuelve al día siguiente. Ante su sorpresa, le dijo: "Quiero que me regales *aquello* que te hizo posible regalarme la joya". Este "aquello" es el verdadero tesoro, el punto fijo que Arquímedes buscaba, el punto de partida del reino de Dios. Si bien la crítica ilustrada de la religión siempre ha buscado el "núcleo terrestre del cielo", ahora podemos darnos cuenta de que desde el comienzo de la modernidad occidental se trataba ya del "núcleo celeste de lo terrenal":

<sup>20</sup> Perspectiva en la que conviene leer el último libro de María Arcelia González titulado *Ética de la economía* (2010). Ver también el aporte de Luis Augusto Panchi (2004).

Hoy podemos afirmar, retomando ese origen, que no hay sobrevivencia de la humanidad, si no volvemos a descubrir este núcleo celeste de lo terrenal para orientar nuestra acción a partir de él. Este núcleo celeste de lo terrenal es la plenitud.

Este núcleo tiene un parentesco con el Tao de Laotse o el Nirvana de Buda porque es algo que une la propia realidad desde adentro: "Se trata de un punto de referencia que es transversal al cálculo de utilidad y que desde el interior de este cálculo no se puede apuntar" (2010: 89-90). Para liberarse de la compulsión del cálculo de utilidad hay que ir hacia la gratuidad, pero sin abandonar lo útil en el sentido del bien común, para lo cual conviene retomar a Lévinas cuando afirma: "Ama a tu prójimo; tú mismo eres él; este amor al prójimo es lo que tú mismo eres". En esta traducción se puede ver la paradoja de Jesús: "La vida que se pierde si se la quiere ganar es precisamente la vida que niega que el prójimo es uno mismo". Así, pues, la autorrealización únicamente es posible en el otro y junto a él, ya que el bien común sólo se puede hacer presente al interior de solidaridades. En esta misma orientación, Hinkelammert especifica que

[...] el reino de Dios no es una sociedad más justa ni su anticipación, sino la realidad trascendente que empuja desde el interior de la realidad empírica hacia la constitución de sociedades justas. Escuchar el llamado que viene de esta realidad trascendente es condición de posibilidad de la propia realidad empírica (2010: 92-95).

Aunque no pretendemos hacer una presentación completa y detallada de los planteamientos de nuestro autor, sino únicamente una invitación a la frecuentación de su obra, no po-



demos dejar de mencionar su importante capítulo sobre el juego de las locuras en relación con el pensamiento crítico. En su fragmento sobre el *Capitalismo como religión*, Walter Benjamin lanza la tesis convincente de que el capitalismo surge por una transformación de la ortodoxia cristiana y que su estructura básica sigue funcionando en forma secular dentro del capitalismo. Hinkelammert considera que esta tesis adolece de una limitación y que habría que ampliarla preguntándose cuál es este cristianismo que es convertido en ortodoxia. Esto hace ver que no sólo el capitalismo es mutación de la ortodoxia cristiana, sino que también la crítica del capitalismo surge por una transformación del propio cristianismo original antes de que aparezca la ortodoxia en los siglos III y IV, y que sobrevivió más bien como una herejía. Así,

[...] toda la modernidad, como surge a partir del siglo XVI, resulta ser transformación del cristianismo, tanto el capitalismo como la crítica del capitalismo y la búsqueda de nuevas formas de organizar la sociedad que aparecen sobre todo con los movimientos socialistas (2010: 164).

De modo que la misma escisión de la sociedad moderna resulta de la transformación de un cristianismo ya escindido de manera muy parecida.<sup>21</sup> Por eso se puede hablar de un juego de locuras pero, en el decir de Hamlet:

<sup>21</sup> De ahí la importancia histórica y teológica del extraordinario libro de Pablo Richard sobre el movimiento de Jesús desde sus orígenes hasta el siglo V, donde explicita que se propone “desafiar a una Iglesia que ha perdido la memoria de sus orígenes y que, en consecuencia, ha perdido su capacidad de enfrentar un proyecto de reforma de sí misma” (2009: 43).

“aunque sea locura, método tiene”. Así es como Esquilo cuenta el sacrificio trágico de Ifigenia a pedido de la diosa Diana para que el ejército griego pudiera conquistar Troya. Ella maldijo a su padre Agamenón y les gritó asesinos a sus verdugos hasta su muerte en el altar de sacrificio. El texto deja claro que Ifigenia se había vuelto loca porque

[...] desde el punto de vista del cálculo de utilidad, Ifigenia tenía que morir. Su muerte era útil y, por tanto, necesaria. Eso dice la sabiduría de este mundo [...] Ifigenia se había vuelto loca. Sin embargo, es de hecho la gran sabia en este baile de muerte (2010: 165).

En la versión de Eurípides, que es el autor de la “Ilustración” griega, Ifigenia ha cambiado, ahora es una mujer razonable que acepta su muerte. En cambio, la madre Clitemnestra toma el lugar de la loca principal, rompe con el padre y después lo mata: “Clitemnestra es ahora la única sensata, pero la cultura del tiempo no permite ni verlo. Está loca”. Según Eurípides, la diosa salva la vida de Ifigenia y la lleva a la isla de Tauris, pero ella quiere venganza por su muerte y sacrifica a cualquier griego que llegue a la isla. Esto lo corrige Goethe en su drama *Ifigenia en Tauris*, donde ella sigue aceptando su muerte, pero ahora su sacrificio se hace en la búsqueda de la paz y para que no haya más sacrificios humanos:

Es muy evidente que Goethe en términos seculares cristianiza a Ifigenia. Ella es ahora un *alter* Cristo en sentido de la ortodoxia cristiana [...] con su actitud frente a su sacrificio es un antecedente para la actitud con la cual el propio Jesús aceptó ser sacrificado en la cruz, aceptando la voluntad de su padre, quien quería su muerte para salvar —y conquistar— a la humanidad (2010: 166-167).

Esta Ifigenia cristianizada secularmente interpreta bien la actitud de la Ilustración europea y la teología ortodoxa, pero en el cristianismo ortodoxo también aparece un Cristo enfurecido con sus crucificadores que ve en todas partes, especialmente en los judíos:

Sus cristianos, al conquistar el mundo, ven siempre en los sometidos a los crucificadores de este Cristo y los aniquilan para vengar la crucifixión, adueñándose en el camino de sus países, sus riquezas y haciéndolos esclavos suyos. En forma secular les siguen los burgueses y hasta los estalinistas (2010: 168).

Hinkelammert anota que el brillo de las riquezas de Troya sigue aún hoy en el brillo de las riquezas petroleras del mundo entero, y que por eso las Ifigenias sacrificadas abundan. Sin embargo, se podría construir ficcionalmente otra postura de Agamenón, porque si hubiera sido "razonable" habría visto la calma del viento que impedía el avance de las naves como voluntad de la diosa de volver pacíficamente a su casa:

Claro, en el caso de que hubiera hecho esto, el propio ejército griego lo habría declarado loco. No habría sobrevivido. Pero su muerte habría sido un testimonio, no un sacrificio. En este caso, se hubiera dado un antecedente efectivo de la muerte de Jesús en la cruz, que fue testimonio, no sacrificio. Habría caído en la locura divina y en lo que San Pablo llama como la sabiduría de Dios (2010: 169).

De cualquier forma, esta ficción no es pertinente para la sociedad griega de aquel tiempo, ya que estaría fuera de su conciencia posible, aunque de este modo se habría completado el juego de las locuras. San Pablo lo hace presente a través de su proyecto de libe-

ración, pues entiende que la misma Iglesia está al servicio de este proyecto mesiánico de la Buena Nueva, motivo por el cual él se opone a la sabiduría de este mundo que está dislocada o fuera de lugar, y es locura a la luz de la sabiduría de Dios.<sup>22</sup> Detrás de esto está la experiencia personal de Pablo en su visita a Atenas, donde en el Areópago los filósofos se rieron de él y lo trataron como charlatán o loco. Pablo hace la inversión de eso y desemboca en su juego de locuras:

A la luz de la sabiduría del mundo la sabiduría de Dios es una locura, y a la luz de la sabiduría de Dios la sabiduría del mundo es una locura. Generaliza su experiencia, la generaliza en este juego de locuras.

Pero lo hace en un conflicto por la institucionalización de la Iglesia, por eso insiste en que no ha venido a bautizar, sino a predicar la Buena Nueva, cuyo núcleo es

[...] que Dios eligió lo loco, lo débil, lo plebeyo y despreciado, y afirma lo que *no* es frente a lo que es, para dejarlo en la nada. Lo que ve es la institucionalización de la comunidad con sus luchas de poder, que arrasan con el proyecto (2010: 171).

<sup>22</sup> En sus cuadernos de la cárcel, Antonio Gramsci anotó algo muy importante: "Históricamente, sería absurdo un paralelo entre Cristo y San Pablo: Cristo-Weltanschauung, San Pablo-organizador, acción y expresión de la Weltanschauung; ambos son necesarios en la misma medida y por ello tienen la misma estatura histórica. El cristianismo podría llamarse históricamente cristianismo-paulismo y sería la expresión más exacta" (2001: 81). Para ahondar en la recepción filosófica actual de San Pablo, véase el trabajo de Gabriel Liceaga (2009).



Es la sabiduría del mundo y de los jefes de este mundo, que barren con el proyecto, y por ello exclama:

¡Nadie se engañe! Si alguno entre vosotros se cree sabio según este mundo, vuélvase loco, para llegar a ser sabio; pues la sabiduría de este mundo es locura a los ojos de Dios (1 Cor. 3, 18-19).

Él predica un Mesías crucificado, por tanto, la sabiduría de Dios es escándalo para los judíos y locura para los griegos, pues en la debilidad está la fuerza y lo despreciado es escogido por Dios:

Esto implica la dialéctica de lo que es y de lo que *no* es. El ser –lo que es– es reducido a la nada y lo que *no* es, es de lo que se trata [...] Se trata del lugar epistemológico desde el cual se conoce la realidad y desde la cual hay que actuar [...] Este lugar San Pablo lo llama la sabiduría de Dios [...] De ella se sigue justicia, santificación y redención (2010: 173).

Ahora bien, Jesús fue crucificado por las autoridades de este mundo en cumplimiento de la ley del Sinaí y la romana, desconociendo la sabiduría de Dios que es misteriosa, escondida y destinada para “gloria nuestra”.<sup>23</sup> Si Ireneo de Lyon expresó que “la gloria de Dios es que el hombre viva”, el arzobispo Romero de San Salvador, en una traducción latinoamericana de la teología de la liberación, dijo que “la gloria de Dios es que el pobre viva”, lo cual le costó la vida.<sup>24</sup> Cuando se cristianiza el

<sup>23</sup> Para profundizar en esta perspectiva, es fundamental la lectura histórica-teológica que hace Jon Sobrino de Jesús de Nazaret (2008: Caps. VII-X).

<sup>24</sup> En la lógica del joven Marx, Hinkelammert se pregunta algo que él no hizo: “¿Qué pasa con los

Imperio, se imperializa el cristianismo, y la interpretación de Pablo de que los jefes de este mundo y sus leyes son los responsables de la crucifixión de Jesús se torna insoportable, entonces había que buscar otros crucificadores. Lo que explica la crucifixión no es la maldad, sino la ceguera o la locura de la sabiduría de este mundo. Pero los nuevos crucificadores son los judíos desde el antijudaísmo cristiano de los siglos III y IV, que son estimados como crucificadores sin razones y que actúan por pura maldad o soberbia, por lo cual el poder puede exterminarlos:

En Occidente se ha mantenido hasta hoy esta imagen del enemigo por exterminar, sea éste judío, comunista, trotskista, terrorista o lo que sea. Inclusive se repite en las condenas a la Teología de la liberación, en cuanto que ella considera como su centro lo que San Pablo llama la sabiduría de Dios y la locura divina (2010: 175).

Para Pablo esto supone una *metanoia* o conversión, pues hay que ver desde lo que no es para llegar a la verdad: “Todo hay que juzgarlo bajo el punto de vista de su compatibilidad con el reino de Dios, lo que es lo mismo que juzgarlo desde lo que es la sabiduría de Dios”. Así, Pablo concibe al sujeto: “Es la chispa divina en el interior del ser humano, que no tiene nada de gnóstico. El sujeto es la instancia del Espíritu de Dios”. Y él se basa en la resurrección del Jesús Mesías: “Resucita, entonces, en

dioses que sostienen que el ser humano es el ser supremo para el ser humano? [...] En este sentido, desde América Latina ha aparecido la teología de la liberación en el interior del pensamiento crítico” (2007: 284).

cada uno. En esta resurrección se constituye como sujeto, que juzga como ser de espíritu que descubre el punto de vista de la sabiduría de Dios" (2010: 177-178).

Pablo distingue entre el poder del mundo y la fuerza de Dios, que nace de la debilidad. Por eso su Dios no es del poder de los poderosos, sino de la fuerza de los débiles que son los elegidos de Dios. Pero él se da cuenta ya de la posibilidad del desdoblamiento del cristianismo: "Pablo ve surgir en Corinto un cristianismo a partir de lo que él llama la sabiduría de este mundo, e insiste en su cristianismo a partir de la sabiduría de Dios, que es un cristianismo a partir de los débiles y los despreciados". Hinkelammert subraya que tanto él como Juan ya ven la aparición germinal de un cristianismo que devora a sus propios hijos:

Ambos ya vislumbran el *termidor* del cristianismo, como ocurre en los siglos III y IV. En el propio interior del cristianismo aparece un conflicto que no es reducible a una diferencia de opinión. Atraviesa toda la sociedad y es parte de la legitimación y de la crítica de todos sus poderes.

Esto es lo que no logra percibir Benjamin, por ello agrega que

[...] si lo introducimos, vemos que también el surgimiento del pensamiento crítico, y con él la crítica del capitalismo, es transformación del cristianismo. La tesis de Benjamin entonces se amplía: la propia modernidad resulta de una transformación del cristianismo y reproduce, a partir de un mundo hecho secular, el desdoblamiento que en el cristianismo ya se había dado antes (2010: 181-182).

Pero el juego de las locuras continúa hasta hoy, así es como Hinkelammert cita a uno

de los dadaístas que decía: "lo indispensable es inútil", porque "¡eso es locura divina!" en un lenguaje que expresa realidades espirituales en términos espirituales. Cuando Marx advierte que Hegel está puesto de cabeza y que había que ponerlo sobre sus pies, se refiere al mismo juego, pues estar de cabeza es estar dislocado o loco. Y la locura divina también habla en Marx cuando señala que "el hombre es el ser supremo para el hombre" y que por tanto hay que "echar por tierra todas las relaciones en las que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Lo cual

[...] desemboca también en la exigencia de que el análisis de la realidad tiene que hacerse bajo el punto de vista de lo que *no* es, y no a partir de lo que es. Sólo así puede revelar la verdad.

Por ello él decía que "un fantasma recorre el mundo: el fantasma del comunismo", donde la palabra fantasma sustituye a locura. Y si bien

San Pablo podría haber dicho en su tiempo: una locura recorre el Imperio: la locura divina [...] Hoy podríamos decir: Una locura recorre el mundo. La locura divina del *yo soy, si tú eres*. Es la locura que lo hace a uno sabio hoy en día (2010: 183-185).

El juego de las locuras regresa con Nietzsche, quien toma a Pablo cada vez más como adversario y enemigo central, y por ello su libro *El anticristo* de hecho es un "antipablo". Ve en San Pablo una gran inversión de todos los valores humanos y se presenta como el encargado de reinvertir esta inversión efectuada por San Pablo. San Pablo es la desgracia de la historia y Nietzsche siente su vocación de recuperar el mundo caído en las garras de San Pablo.





Cuando él afirma "la identificación aristocrática de los valores (bueno=noble=poderoso=bello=feliz=amado de Dios)", es aquello que critica Pablo: "son los que están satisfechos, los que ya son ricos, viven en el reino como algo que es; son sabios, son fuertes y están llenos de honores". A eso enfrenta el otro polo: "Los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes [...] los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios". Para el autor del *Anticristo* ellos "son representantes de una 'venganza espiritual' judía, resentimiento y envidia, y nada más". Es el juego de las locuras de Pablo, pero al revés, porque Nietzsche quiere apagar el incendio universal de la rebelión de todo lo despreciable del mundo que viene de la raíz judía cuando Pablo habla de la sabiduría de Dios: "Eliminando a San Pablo, quiere eliminar las 'maniobras anarquistas' de toda la historia. Su teatro-mundo desemboca en la voluntad del poder o el eterno retorno de lo mismo" (2010: 186-190).<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Siendo un clásico del pensamiento moderno, Nietzsche es susceptible de ser leído de formas muy diversas y contrapuestas. Por ello se puede simpatizar con el intento de pensar con Nietzsche contra Nietzsche y más allá de él pues, como precisa Juan Manuel Romero, "Nietzsche no es un pensador de la emancipación colectiva, pero existen elementos de su pensar que trascienden los parámetros biólogos e insolidarios de su reflexión éticopolítica en una dirección progresista actualizable en términos liberadores" (2010: 5). Pero en este punto sobre la reinversión de los valores la lectura de Hinkelammert tiene toda la razón, tratándose de una cuestión fundamental en este "hombre-dinamita" que en su locura quería partir en dos la historia del mundo. Sin embargo, aún así, aunque sea desde posiciones muy antagónicas, tanto Pablo como Nietzsche nos dan

Por este motivo Hinkelammert insiste en la importancia del desdoblamiento del cristianismo:

Si viene de la ortodoxia y, sobre todo, desde el calvinismo del tipo que promovió el propio capitalismo, se reconoce en este sistema, sin que este sistema dependa de este reconocimiento. Sin embargo, si viene del cristianismo de liberación como San Pablo lo hace presente, se reconoce en la crítica de este mismo capitalismo, sin que este pensamiento crítico dependa de este reconocimiento.

Y lo mismo vale para todas las religiones en cuanto tienen elementos de liberación, lo cual explica lo que "ocurrió con la Teología de la liberación que hoy aparece en el interior de todas las religiones del mundo" (2010: 191). Es que según nuestro pensador hay una polaridad en la misma realidad, frente a la cual hay que comportarse a través de las mediaciones porque "aunque sean locuras, tienen raíz racional". ¿Cuál es la locura de la sabiduría del mundo?

Es la irracionalidad de lo racionalizado. La crítica no niega esta racionalidad de por sí, sino que descubre en su interior la irracionalidad: quien busca la vida por el cumplimiento de la ley, encuentra la muerte.

Desde el punto de vista de la sabiduría de este mundo, la sabiduría de Dios es loca al enfrentar el cálculo de utilidad:

Lo que se polariza es lo satánico del poder y lo luciférico de la liberación, el cálculo de utilidad

una "semilla liberadora" para nuestro hoy histórico nihilista tan urgido de crear y realizar una "nueva tabla de valores" para cambiar la vida y el mundo.

—a partir del cual se constituye el poder— y la afirmación del otro —yo soy, si tú eres—.

Se produce así una escisión de la propia racionalidad de la acción humana, de la cual se deriva la oposición entre el Dios del poder y el Dios de la liberación. Por ello, recogiendo un concepto creado por Althusser, Hinkelammert nos indica que “la acción humana tiene que sobredeterminar el conjunto de los conflictos desde la sabiduría de Dios. De esta manera puede ser emancipadora” (2010: 193-195).

El paradigma de la modernidad sería este juego de las locuras que desemboca en un teatro-mundo, que también es un laberinto. Sin embargo, como lo sostiene Hinkelammert, “el hilo de Ariadna en este laberinto es la recuperación constante de lo humano” (2010: 196).<sup>26</sup> Por eso, para finalizar este texto que de todas maneras quedará inconcluso, nos referiremos al juego de las locuras democráticas de nuestro tiempo. Ya que si la estrategia de globalización busca legitimarse por medio de políticas democráticas, para hacerlo termina por vaciar completamente su contenido, convirtiendo a la democracia en lo contrario de su significación etimológica que es “el poder del pueblo”. Es que

[...] hay dos amenazas que enfrenta la humanidad: el desorden y el orden [...] Aparece, entonces, otra dimensión de la afirmación de la vida: la afirmación de la vida humana frente a la subversión de esta vida por el orden (2010: 221).

<sup>26</sup> De ahí el gran impacto que le provocó, en una manifestación de protesta de estudiantes suizos, en Zürich, la pancarta que decía así: “¡Hazlo como Dios, humanízate!” (2007: 283).



Resulta que la democracia está cerrada y amarrada, sin el pueblo y contra el pueblo, constituyendo una jaula de acero de la dominación, lo cual es una locura de la sabiduría de este mundo:

El pueblo vota, pero los programas por los que puede votar y los candidatos que puede elegir son altamente seleccionados. Seleccionados por los medios de comunicación dominados por las burocracias privadas que no son responsables frente a nadie [...] Lo que imponen son democracias de pantalla.

De ahí el desprestigio actual de la política que ha sido casi reducida a la realización de las recetas propiciadas por las burocracias privadas: “El ciudadano siente lo que es: un ser que no cuenta. Participar en la política pierde su sentido”. Pero lo que se necesita es el reconocimiento de la libertad de todos los seres humanos para determinar su manera de vivir y su futuro: “Son los pueblos que tienen que recuperar su derecho a la libertad de determinar su destino” (2007: 162-164).<sup>27</sup>

Motivo por el cual Hinkelammert argumenta que la democracia tiene que tener una dimensión que rebase el propio orden democrático: “Es la dimensión de la respuesta a las tendencias destructoras de un orden que descansa sobre la administración de la muerte”, y por eso

[...] hay que contestar a la tesis de que la muerte es fértil y salva vidas en cuanto que es producida en nombre del orden. Solamente la

<sup>27</sup> Ahí reside la importancia del movimiento universitario “#Yo soy 132”, que se inició con una denuncia de la “mediocracia” de las televisoras en el contexto de la elección presidencial mexicana.

vida puede afirmar la vida, y la muerte afirma la muerte [...] Esta rebelión del sujeto es la instancia que rebasa el Estado de derecho y el orden democrático [...] Y su lema: "asesinato es suicidio", es la respuesta necesaria en el propio plano mítico, en el cual el mito del poder se mueve (2010: 221-223).

Felizmente, ahora estamos asistiendo a la rebelión múltiple del sujeto viviente, como sucede en las revoluciones democráticas del mundo árabe. Además, están los indignados en muchas ciudades del mundo, incluida la capital del Imperio, denunciando la avaricia insensata de 1% de la humanidad y reclamando la institución de una democracia real ya, lo cual es una utopía de la locura divina.<sup>28</sup> Y si los indígenas neozapatistas de Chiapas con su "¡ya basta!" escenificaron ante el planeta una rebelión de la dignidad humana, ahora Eduardo Galeano señala con razón que "a partir del 15M el mundo se divide entre 'los indignos' que quieren mantener este sistema mundial injusto y excluyente y 'los indignados' que quieren cambiarlo". Pues no se trata simplemente de pedir alternativas, sino que hay que exigir la libertad de defenderlas y realizarlas en los espacios políticos correspondientes. Como lo escribe Franz Hinkelammert,

[...] si queremos decir lo que es el socialismo del futuro, entonces hay que decir que es una sistemática intervención de los merca-

dos en pro de los valores del bien común, democráticamente decidida. Es lo que hoy se hace necesario para recuperar la libertad humana, que es la condición de todo lo demás (2007: 164).

Nos hubiera gustado hacer alguna referencia a su original lectura del libro del *Apocalipsis*, cuya narrativa es resituada como una visión anticipadora de la historia occidental, así como a sus aportes para una reconstitución del pensamiento crítico, que implican una renovada recepción de los planteamientos de Marx y que seguramente recogerán y discutirán sus lectores/as. Pero como este texto ya se extendió más de lo previsto, quisiéramos terminarlo con una problematización incipiente de la posición filosófica y teológica de nuestro autor.

Como ya se ha mostrado, Hinkelammert desenvuelve un humanismo ético concreto, que pone de relieve al sujeto corporal viviente, vulnerable y necesitado. Incluso subraya que en el "fundamento" de la realidad está este sujeto viviente con su grito y su rebelión, y por eso la cuestión central no es si existo, sino si podemos seguir existiendo. Es que él se coloca en el dilema crucial de la vida y la muerte, especialmente de los seres humanos, y ahí se encuentran tal vez la fuerza y la debilidad de su discurso, aunque parezca paradójico. Es que resulta que el ser humano no sólo es mortal y necesitado, sino que también posee afectos, representaciones y deseos, así como imaginación y proyectos. Para impulsar su emancipación, habría que tener muy en cuenta esta antropología pluridimensional que lo hace diferente de los otros seres vivos. Pero, además, no sólo los seres humanos gritan y se rebelan, pues también se puede visualizar el grito de la naturaleza y de otros seres vivos, como ocurre en la película *Avatar* (claro que

<sup>28</sup> Estela Fernández abunda en su comentario: "El sujeto es, precisamente, ese impulso emancipatorio que difícilmente puede acallarse totalmente; es el pie fuera de la jaula, de donde puede surgir lo inesperado, el Mesías de Walter Benjamin: la resistencia, la rebelión, el grito de libertad que rompa los grillos que la amarran en la actualidad" (2009: 530).

ficcionalmente) cuando la naturaleza y los animales responden a la agresión humana.<sup>29</sup> No es que Hinkelammert carezca de sensibilidad ecológica, todo lo contrario, pero quizás está demasiado fijo en la reproducción de la vida humana. Motivo por el cual para entrar y salir del laberinto de la modernidad habría que regresar al ser humano viviente, sino también cuestionar lo que este ser humano ha hecho de nuestro mundo con sus aspiraciones delirantes, tratando de ir más allá de la concepción antropocéntrica de la modernidad.<sup>30</sup> Lo cual supone que los seres humanos nos entendamos como insertos en un cosmos que nos rebasa ampliamente y al cual no podemos manipular a nuestro antojo sin destruirlo y autodestruirnos. No por casualidad en la tradición bíblica judeocristiana, el dios creador del universo y la vida es, a su vez, el dios de la liberación de los humanos en la historia.

<sup>29</sup> En la perspectiva de su ontología de la creación, donde distingue diversos estratos del ser, Castoriadis se interroga: "¿El ser es en tanto alteridad? Sin duda alguna; si tal no fuera el caso, no habría un ser-sujeto (una multiplicidad indefinida de seres-sujetos y una multiplicidad indefinida de modos de ser-sujeto), que crea cada vez su propio modo de ser y su propio mundo (y tiempo) y, por ejemplo, que piensa el ser y habla de él. Sin la alteridad, no habría ninguna pregunta del ser" (2008: 201).

<sup>30</sup> Como lo sostiene Leonardo Boff a su modo: "El antropocentrismo considera al ser humano rey/reina del universo. Piensa que los demás seres sólo tienen sentido si están supeditados al ser humano, si están ahí disponibles para su placer. Esta estructura rompe con la ley más universal del universo: la solidaridad cósmica. Todos los seres son interdependientes y viven dentro de una tela intrincadísima de relaciones. Todos son importantes" (2000: 177).

Y si él se encarnó en la figura de Jesús de Nazaret podría ser no sólo para romper las relaciones asimétricas de dominación entre los humanos, pues somos hermanos/as, sino también para invitarnos a crear con nuestra intervención limitada otras armonías cósmicas, en una relación amorosa con la Madre Tierra o la Pachamama, como se dice en algunas culturas indígenas de Nuestra América.

## Referencias

- Abascal-Jaen, Adolfo (1996). "Marxisme, christianisme, utopie et projet viable. A propos de l'oeuvre de Franz Hinkelammert", en Varios Autores (1996). *Utopie. Théologie de la liberation. Philosophie de l'émancipation*, París: PUF.
- Bautista, Juan José (2007). *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*, La Paz: Gritos del sujeto.
- (2009). "Franz Hinkelammert (1931-)", en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (editores). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000), historia, corrientes, temas, filósofos*, México D.F.: CREFAL/Siglo XXI.
- Boff, Leonardo (2000). *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*, Madrid: Trotta.
- Castoriadis, Cornelius (1975). *L'institution imaginaire de la société*, París: Seuil.
- (2008). *El mundo fragmentado*, La Plata: Terramar.
- Fernández Nadal, Estela (2009). "Humanismo, sujeto, modernidad. Sobre la crítica de la razón mítica de Franz Hinkelammert", en *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades*, N° 121, San Salvador.
- Gauchet, Marcel (1985). *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, París: Gallimard.



- González Butrón, María Arcelia (2010). *Ética de la economía. Reflexiones y propuestas de otra economía desde América Latina*, Morelia: UNAM/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Gramsci, Antonio (2001). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, México D.F.: Casa Juan Pablos.
- Hinkelammert, J. Franz (1970). *Ideologías y dialéctica de la historia*, Buenos Aires/Santiago de Chile.
- (1970, 1974 y 1983). *Dialéctica del desarrollo desigual*, Santiago de Chile, Buenos Aires/San José.
- (1977a). *Ideología del sometimiento*, San José: DEI.
- (1977b). *Las armas ideológicas de la muerte*, San José: DEI.
- (1984). *Crítica a la razón utópica*, San José: DEI.
- (1987). *Democracia y totalitarismo*, San José: DEI.
- (1990a). *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, San José: DEI.
- (1990b). *La deuda externa en América Latina. El automatismo de la deuda*, San José: DEI.
- (1992). *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia*, San José: DEI.
- (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José: DEI.
- (1996). *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*, San José: DEI.
- (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, San José: DEI.
- (1999, compilador). *El huracán de la globalización*, San José: DEI.
- y Henry Mora (2001). *Coordinación social del trabajo. Mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*, San José: DEI.
- (2003a). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, San José: DEI.
- (2003b y 2005a). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Heredia: Universidad Nacional Heredia.
- y Henry Mora (2005b). *Hacia una economía para la vida*, San José: DEI.
- (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, San José: Arlequín; (2008). México D.F.: Dríada.
- (2010). *Yo soy, si tú eres. El sujeto de los derechos humanos*, México D.F.: Centro de Estudios Euménicos.
- Ibáñez, Alfonso (2001). *Pensando desde Latinoamérica. Ensayos sobre modernidad, democracia y utopía*, Guadalajara: UDG.
- (2011). "Un acercamiento al 'buen vivir'", en la revista electrónica *Contextualizaciones Latinoamericanas*, Nº 5, Guadalajara: UDG; (2012) en *Xipe totek*, Nº 81.
- Liceaga, Gabriel (2009). "San Pablo en la filosofía política contemporánea: un estado de la cuestión", en *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades*, Nº 121, San Salvador.
- Luri, Gregorio (2001). *Prometeo. Biografías de un mito*, Madrid: Trotta.
- Panchi, Luis Augusto (2004). *De ética económica a economía ética*, Ecuador: Flacso-Abya Yala-Icala.
- Richard, Pablo (2009). *Memoria del "movimiento histórico de Jesús": Desde sus orígenes (años 30) hasta la crisis del Sacro Imperio Romano Cristiano (siglos IV y V)*, San José: DEI.
- Romero, Juan Manuel (2010). "Hinkelammert y Nietzsche". Ensayo enviado por Franz Hinkelammert (no sabemos si está publicado).
- Sobrino, Jon (2008). *Jesucristo liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*, San Salvador: UCA.
- Velasco, David (2011-2012). "Ejercicio de autoritarismo en la democracia mexicana", en *Xipe totek*, Nº 80 y 81, Guadalajara.



CULTURA E IDENTIDAD  
EN AMÉRICA LATINA





# MÁS ALLÁ DE LA NOSTALGIA. BIOGRAFÍAS CULTURALES Y CONSTRUCCIÓN DE SENTIDO

*Miriam Cárdenas Torres*

La palabra nación (del verbo nacer) evoca todo lo que somos y nos recuerda quiénes fuimos antes de abandonar la patria chica, que es el pueblo... resalta no sólo la nostalgia por el pasado, sino también la culpabilidad de no haber apreciado del todo... Nos preguntamos qué hubiera sido de nosotros si nos hubiéramos quedado allá, si hubiéramos echado a navegar nuestras barcas con otra persona, cómo sería la vida si regresáramos aunque ya nadie nos espere [...].

RICARDO ENRIQUE MURILO<sup>1</sup>  
*El Capital*

## Introducción

En el contexto actual observamos los avances e innovaciones en las tecnologías de información y comunicación, así como el crecimiento exponencial de usuarios de Internet en el mundo. Sin dejar de lado el hecho de que existe una extensa desigualdad en el acceso a estos medios entre quienes tienen mayores recursos y quienes menos poseen –llamada por algunos analistas divisoria o brecha digital–, la cual entre otras situaciones amplía la brecha informacional ya presente, con consecuencias para la vida cultural, social, política, etcétera. Sin embargo, a pesar de las diferencias en el acceso a las tecnologías, la necesidad de adquirir o utilizar los dispositivos de comunicación y enlazarse a las redes de información a través de Internet es fundamental

para los migrantes que han viajado a Estados Unidos en busca de mejores condiciones de vida. El trabajo muestra los avances de una investigación que ha dado seguimiento a la comunicación transnacional entre personas que han tenido que dejar su lugar de origen, las maneras en que éstas se mantienen en contacto con sus familiares, amigos y “paisanos” y cómo, a pesar de la distancia geográfica, buscan preservar su identidad, a la vez que se proponen incidir en la política local.

Ros (2011) señala que frente al desplazamiento físico en sí mismo, resalta la “relevancia social, política y económica [...] de poder transmitir ideas, emociones, recursos, imágenes o datos desde cualquier lugar del mundo y en cualquier momento”. En el contexto actual, migrar no significa desconectarse de las raíces, ni de los lazos personales. La necesidad de comprar tarjetas de prepago para llamadas telefónicas de larga distancia, la adquisición de un teléfono celular, el acce-

<sup>1</sup> Recuperado de <<http://www.sanmartinjalisco.com/foro>> (consultado el 12 de octubre de 2009).

so a Internet, la apertura de una cuenta de correo electrónico, son fundamentales en la vida de los migrantes. Ya sea para mantener el contacto familiar, los vínculos sociales y/o políticos, como también para estar informados de los acontecimientos del ámbito de sus intereses en su lugar de origen. La lógica de la conectividad, la simultaneidad, la copresencia y la autonomía "(espacio de comunicación como espacio social, más allá de instituciones y fronteras), y de la acción colectiva en red resulta muy frecuente en muchos grupos de migrantes [...] los migrantes actuales son buenos exponentes de la vida en la sociedad red: sus vidas dependen de que las conexiones e interconexiones no fallen" (Ros, 2011: 1).

Este trabajo presenta una parte de los avances de investigación que ha comprendido un amplio proceso de etnografía virtual en varias páginas web de la región norte de Jalisco, México, creadas y sostenidas por migrantes mexicanos residentes en diferentes ciudades de Estados Unidos, visitas de trabajo de campo a uno de los poblados en cuestión (ciudad de San José, California), así como entrevistas a profundidad con varios informantes.

### Los migrantes mexicanos en la Red

De acuerdo con el Informe 2009 de Desarrollo Humano "Movilidad y Desarrollo Humanos", en el mundo hay más de 200 millones de personas que han salido de sus países de origen y residen en otra a nación (213 millones de migrantes), debido a conflictos bélicos, persecución religiosa, situación económica, o bien, se encuentran en calidad de refugiados, asilados, inmigrantes ilegales, etcétera.

El mismo documento señala la dificultad y la ausencia de estudios sobre la contabilidad de los migrantes internacionales en situación

irregular (indocumentados), sin embargo, hace una estimación aproximada de este grupo en los países desarrollados de 30 millones de personas (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD], 2009: 25). El Informe documenta que la mayor movilidad en el mundo se presenta en los países a nivel interno, señalando que existen 740 millones de migrantes internos.

La mayor parte de los migrantes mexicanos se dirigen hacia Estados Unidos. La vecindad, las diferencias en los niveles de ingresos, las redes familiares, sociales y de paisanaje, son los principales motivos del porqué mayoritariamente el destino de los migrantes mexicanos es casi único. El Centro Hispánico Pew informó en 2010 que el número de mexicanos (nacidos en México)<sup>2</sup> residentes en Estados Unidos era de 11.7 millones, cantidad que representaba 30% de un total de 39.9 millones de la población nacida en otro país. Una tercera parte de los mexicanos residían en el estado de California y 25% en Texas.

Por su parte, el U.S. Census Bureau informó que en 2010 había 31.8 millones de habitantes en Estados Unidos de origen mexicano (personas que declararon ser de origen mexicano, ya sea nacidas en México, en Estados Unidos o en otro país), población equivalente a 10.3% de los habitantes en ese país.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Recuperado de <<http://www.census.gov/prod/cen2010/briefs/c2010br-04.pdf>> (consultado el 22 de diciembre de 2011).

<sup>3</sup> 308,745,538 habitantes en Estados Unidos. Recuperado de <<http://www.census.gov/prod/cen2010/briefs/c2010br-04.pdf>> (consultado el 22 de diciembre de 2011).



Si comparamos esta cantidad con la población total de México (que en el Censo General de Población 2010, sumó 112,322,757),<sup>4</sup> tenemos que los habitantes de origen mexicano en Estados Unidos, equivalen al 28% de la población total de nuestro país. En el reporte del Pew Hispanic Center del año 2005 "Estimates of the Size and Characteristics of the Undocumented Population", el total de la población indocumentada en Estados Unidos —estimada para esa fecha— era de 11 millones, 57% del total eran mexicanos, esto es, más de seis millones.<sup>5</sup>

De acuerdo con Durand (2012),<sup>6</sup> basado en información tomada del Cuestionario ampliado del Censo General de Población 2010 sobre migración y remesas, hay tres indicadores relativos al fenómeno migratorio que, comparados con el censo de 2000, están a la baja: la proporción de hogares en México que reciben remesas, los migrantes circulares y la proporción de hogares en México que manifestaron tener familiares migrantes.

El fenómeno migratorio muestra claramente lo que Canales señala como la "globalización del capitalismo... de sus desigualdades intrínsecas" y una polarización y desigualdad social basada en "nuevas formas de estratificación social" (2006: 85). Estratificación que se presenta en el mercado laboral a partir

de dos procesos. Por un lado, la llamada flexibilización y desregulación laboral y por otro, la reestructuración y segmentación de las ocupaciones y las desigualdades sociales y laborales que ellas conllevan.

Comparativamente la situación de los mexicanos que viven en Estados Unidos presenta mayores desventajas que los inmigrantes de otras nacionalidades. Mientras el ingreso promedio de los estadounidenses en el año 2009 fue de 29 mil dólares, el de los mexicanos fue de 20 mil, solamente 66% de ellos tiene seguro de salud, comparado con 70% de los hispanos<sup>7</sup> y 85% del promedio de los estadounidenses.<sup>8</sup>

Canales (2006) afirma que los migrantes latinoamericanos en Estados Unidos viven en situación de vulnerabilidad —en diferentes niveles—, debido por un lado, a una diferenciación social por su condición cultural, étnica, demográfica, de género y por su situación migratoria, y por otro, por las condiciones en que se insertan en un mercado laboral segmentado. La tesis que sostiene el autor es que debido a las condiciones de desigualdad social de los migrantes y al contexto del mercado laboral global —segmentado, desregulado y flexibilizado— es precisamente que los migrantes logran insertarse en el mundo del trabajo. La sociedad actual crea y recrea sus propias condiciones de desigualdad que permiten sostenerla y reproducirla.

<sup>4</sup> Recuperado de <<http://www.inegi.gob.mx/est/default.aspx?c=6789>>.

<sup>5</sup> Passel S., Jeffrey (2005, 21 de marzo). "Estimates of the Size and Characteristic of the Undocumented Population". Pew Hispanic Center. Report. Recuperado de <<http://pewhispanic.org/reports/report.php?ReportID=61>> (consultado en julio de 2005).

<sup>6</sup> Durand, Jorge (2012). "Índice de intensidad migratoria 2010", *La Jornada*, 15 de abril, p. 12.

<sup>7</sup> De acuerdo con el Census Bureau, la definición de hispano o de origen latino, se refiere a toda persona de origen cubano, mexicano, de Puerto Rico, del Sur y Centroamérica independientemente de la raza. Recuperado de <<http://www.census.gov/prod/cen2010/briefs/c2010br-04.pdf>>.

<sup>8</sup> *La Jornada*, 10 de enero de 2012, p. 13.

En su trabajo "Latinos Online", Fox y Livingston (2007), del Pew Internet & American Life Project y del Pew Hispanic Center, respectivamente, sintetizaron los hallazgos de tres encuestas realizadas durante 2006 en tres diferentes periodos en Estados Unidos: el 56% de los latinos en ese país usan Internet; de los latinos que únicamente hablan español, sólo uno de cada tres está en línea; los latinos a diferencia de los "blancos", muestran menos propensión a tener conexión<sup>9</sup> a Internet en sus hogares; parte de los latinos que no usan Internet se están conectando a la "revolución de las comunicaciones de diferente manera, por medio del teléfono celular" (Fox y Livingston, 2007: iii). Entre otros de sus hallazgos mencionaron que, hay dos factores que inciden directamente en un mayor uso de Internet: el uso o dominio del idioma inglés, así como niveles educativos más altos; estos dos factores explican muchas de las diferencias con respecto al uso de Internet entre los hispanos y los no hispanos.<sup>10</sup>

El reporte del Pew Hispanic Center "Latinos Online, 2006-2008: Narrowing the Gap",<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Susannah Fox and Gretchen Livingston (2007, 14 de marzo). "Latinos Online". Washington, DC: Pew Hispanic Center/Pew Internet & American Life Project. Recuperado de <<http://pewhispanic.org/files/reports/73.pdf>> (consultado el 4 de noviembre de 2010).

<sup>10</sup> En el discurso y la literatura estadounidense se utiliza la categoría hispanos para referirse a los inmigrantes de primera, segunda o tercera generación procedentes de Latinoamérica, ya en los censos de 2010 se utilizaron las categorías "hispanos o latinos".

<sup>11</sup> Livingston, G., Parker, K. y Fox, S. (2009, 22 de diciembre). "Latinos Online, 2006-2008: Narrowing the Gap". Washington, DC: Pew Hispanic Center, Pew Social and Demographic Trend Project & Pew

presentaba una comparación por raza en el uso de Internet entre mayores de 18 años residentes en Estados Unidos; en 2008, 76% de los blancos, 64% de los hispanos y 63% de los negros declararon ser usuarios de Internet. Dos años antes, los porcentajes eran de 72, 54 y 61%, respectivamente. Es de esperarse que quienes tuvieron un mayor incremento en el uso de Internet fueron los latinos; se trató de 12 puntos porcentuales.

Gretchen Livingston (2010) en su análisis "The Latino Digital Divide. The Native Born versus The Foreign Born",<sup>12</sup> realizado a partir de una encuesta efectuada en 2009 en Estados Unidos, señalaba las grandes diferencias en torno al uso de Internet entre los latinos marcadas por el lugar de nacimiento: mientras 85% de los latinos de 16 años y más nacidos en ese país son usuarios de Internet, para los nacidos en Latinoamérica, el uso es de solamente la mitad (51% de ellos). Las diferencias son menores con respecto al uso de teléfonos celulares: 80% de quienes nacieron ahí lo usan, a diferencia de 72% de quienes nacieron fuera de Estados Unidos.<sup>13</sup>

Los migrantes en Estados Unidos han creado numerosas páginas en el ciberespacio

Internet and American Life Project. Recuperado de <<http://pewhispanic.org/files/reports/119.pdf>> (consultado el 4 de noviembre de 2010).

<sup>12</sup> Livingston, G. (2010, 28 de julio). "The Latino Digital Divide. The Native Born versus The Foreign Born". Washington, DC: Pew Hispanic Center. Recuperado de <<http://pewhispanic.org/files/reports/123.pdf>> (consultado el 4 de noviembre de 2010).

<sup>13</sup> Las diferencias se deben en parte a que los latinos nacidos en Estados Unidos son más jóvenes que los latinos nacidos en sus países de origen, sin embargo, también se asocia con la lengua.



con el nombre de sus poblados de origen. Las características de estos espacios virtuales varían en relación con diversos factores:

- 1) La actualización de la información que presentan los sitios virtuales. Algunos al día, muchos con varios años de distancia donde quedó asentada la fecha de la última actualización.
- 2) Una gran diversidad en torno a la cantidad y calidad de la información que tienen sobre el lugar. Hay sitios web que no presentan información alguna, otros van desde información muy general, hasta sitios con ligas a diversas páginas donde obtener datos estadísticos, geográficos, etcétera. Asimismo, algunos de estos sitios cuentan con información de la historia del lugar,<sup>14</sup> leyendas, recomendaciones para los visitantes, alternativas de cómo viajar y llegar al lugar, "personajes distinguidos", lugares para hospedarse, comidas típicas del pueblo o región, fiestas patronales, etcétera.
- 3) Una característica compartida son las fotografías, una gran cantidad tienen bellas imágenes de paisajes locales o regionales, otros tienen fotografías de familias, de las reinas de las fiestas, de imágenes religiosas, así como de lugares públicos de los pueblos: la plaza, la iglesia, el quiosco, etcétera. Hay sitios que cuentan con una

importante cantidad de fotografías que administradores, usuarios y miembros de las comunidades virtuales han ido depositando y compartiendo.

- 4) Algunos sitios web tienen secciones especiales con información de los pueblos, como su historia, noticias recientes, listado de direcciones de correos electrónicos de los miembros del sitio o visitantes a la página, clima, sección cultural (con diversos nombres), que pueden contener desde poemas referentes al lugar dominante o la región, versos y poemas de miembros de los sitios, letras de canciones o reportajes de eventos culturales ya realizados o información de actividades programadas a realizarse. También contienen enlaces a videos de Youtube sobre los lugares que son referente del sitio virtual, de los grupos de música reconocidos por los miembros; vínculos a estaciones de radio; ligas a periódicos de México y de Estados Unidos, etcétera.
- 5) Hay algunos sitios web que tienen secciones especiales para escribir denuncias.
- 6) Muchos de los sitios web presentan anuncios comerciales, ofrecimiento de servicios tanto para los que viven en el pueblo como para los que se encuentran en Estados Unidos. En este mismo rubro, hay sitios que ofrecen a la venta un espacio en su página, con objeto de conseguir fondos para mantener el sitio virtual.
- 7) Hay sitios web que cuentan con espacios para la comunicación entre sus miembros o visitantes llamados de diferentes formas: Sala de saludos, Saludos, Libro de visitas, Foro o Foros (en algunos casos disponibles por localidad o por tema de discusión). En otros casos es un foro único donde se presentan comunicaciones de todo tipo de temas.

<sup>14</sup> Mucha de esa información obtenida del Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal/Gobierno del Estado de Jalisco (2005). Enciclopedia de los Municipios de México. Recuperado de <<http://www.local.gob.mx/work/templates/enciclo/jalisco/mpios/14076a.htm>> (consultado el 22 de febrero de 2009).

Entre estos últimos, que cuentan con un espacio para la interacción de sus miembros o de los visitantes, profundizo en el estudio de algunos sitios virtuales de la región norte de Jalisco en México, administrados por migrantes en Estados Unidos que tienen mucho dinamismo y cuentan con facilidad para la participación en las comunicaciones; esto es que sin necesidad de registro o permiso de quien administra la página, es posible entrar al sitio, enviar una nota, saludo o escribir e intercambiar con los miembros comunicacionales en relación con alguna de las discusiones en línea.

### Más allá de la nostalgia

En los últimos años, diversas investigaciones han abordado el uso y/o apropiación que los migrantes hacen o tienen de las tecnologías. González y Castro (2007) realizaron un estudio sobre los sitios web de comunidades virtuales de migrantes mexicanos en Estados Unidos.

Ellos analizaron 114 sitios que tenían como propósito mantener la comunicación de quienes se encontraban lejos de su lugar de origen. El objetivo de su trabajo fue identificar la presencia de Internet, como también analizar el apoyo que dichos sitios virtuales proporcionaban a los migrantes. González y Castro encontraron que solamente 20% de los municipios de México con un alto o muy alto nivel de migración (94) de un total de 472, cuentan con sitios virtuales.

Así mismo, que la mayor parte de estas localidades son pequeñas, lo cual propicia que mucha de la gente del lugar se conozca directa o indirectamente, situación que para los autores facilita la cohesión. Encontraron que el apoyo que estos sitios proporcionan a quienes

han emigrado son sustentar algunas de sus necesidades como la posibilidad de manifestar su apego a su comunidad, "conectarse con la vida cotidiana, así como tomar un rol activo en la vida de la comunidad. Además, algunos sitios sirven ciertos propósitos, como lo es el de reunir gente de la comunidad, proyectar la comunidad al mundo exterior y, por último, permitir a los que viven lejos ser parte de la vida cotidiana y ser testigos 'presenciales' de ciertos sucesos" (González y Castro, 2007).

Bonini (2011) analiza el uso que los migrantes hacen de los medios de comunicación y el papel que estos últimos brindan para mantener en contacto a los migrantes con sus familias y en conexión con los asuntos de interés público de sus lugares de origen; cómo la utilización de los medios proporciona la "calidez" de la vida doméstica y les permite de alguna manera sentirse como en casa. El autor estudia el caso de una familia migrante residente en Milán y encontró que el uso de teléfonos móviles e Internet ha sustituido la forma tradicional de comunicación (envío de cartas y tarjetas por correo) entre los emigrantes y sus familias, modificando las rutinas comunicativas de las familias divididas. Afirma que las TIC ayudan a las familias de los migrantes a construirse una imagen de sus seres queridos en su vida cotidiana, y a través del correo electrónico ha ayudado a mantener un sentimiento más profundo de cercanía a su casa y un sentimiento compartido de espacio y tiempo. En el uso de algunos programas y herramientas de Internet (Skype, Youtube), encontró que ayuda a los migrantes a reducir el sentimiento de nostalgia.

Arturo Santamaría (2007), en su investigación "2006, Emigrantes mexicanos: movimientos y elecciones transterritoriales", afirma que "la red parece contribuir a preservar la



identidad comunitaria de los emigrantes de una manera sistemática, variada y eficaz, como anteriormente lo hicieron los periódicos, radio y televisión". Menciona cómo el Movimiento Inmigrante de la Primavera de 2006 en Estados Unidos, y también el Movimiento por el Voto en el Extranjero que los mexicanos impulsaron desde ese país durante el mismo año, muestran que el uso de Internet ha servido de apoyo para la organización social y política de los migrantes. A partir del uso de Internet, los migrantes han podido formar redes de discusión y de convergencia política en línea, la fluidez del medio y la eficacia con la que se asocian en la red "han elevado su participación e influencia en los procesos sociales y políticos en los que se involucran, tanto en su país de origen como en el de nuevo asentamiento" (Santamaría, 2007: 25).

Las investigaciones que he referido arriba, muestran cómo a partir del uso de las tecnologías, los migrantes pueden mantenerse en contacto con sus familias, con los miembros de su comunidad que permanecen en el lugar de origen o con quienes como ellos se encuentran dispersos en el exterior. Les permite establecer lazos y vínculos para ejercer acciones en la exigencia de sus derechos tanto en el país de origen como en el de destino.

### **Conectados al terruño**

De las diez regiones en que se divide el estado de Jalisco, la zona norte es la más pobre y la más alejada de la capital del estado. Es una región con niveles altos de migración. En las páginas web de la región norte de Jalisco se observa que una parte importante de los mensajes muestran fuertes sentimientos de nostalgia por el pueblo, por las vivencias y por las imágenes presentes en los recuerdos.

De acuerdo con Boym (2001, citada por Mejía, 2005), la nostalgia "es la añoranza de un hogar que ya no existe o nunca existió", "nostalgia es un sentimiento de pérdida y desplazamiento, pero es también un romance con nuestra propia fantasía". Mejía (2005) agrega que la nostalgia para algunos analistas es vista con una connotación retrógrada o negativa, ya que está asociada a querer permanecer en el pasado, en las tradiciones, contrarias al cambio y al progreso. Acerca de la añoranza, Luis Pinedo, administrador de la página <<http://www.colotlan.com>>, en entrevista comentó:

Hace un tiempo estaba haciendo cambios en la página y me saltó un mensaje de una persona que estaba en New Jersey, para mí eran las doce de la noche, esta persona estaba metida a las tres de la mañana en la página de Colotlán. ¡Hazme tú el favor! A las tres de la mañana, buscando un disco de una banda de Colotlán. Oye, me dio mucha risa, pero también me dio mucha tristeza... ¿cómo está una persona a las tres de la mañana, en Nueva York, buscando música de alguna banda de Colotlán?, que nadie conoce más que la gente de Colotlán. Y está la añoranza de... platicar con alguien y platicué mucho tiempo con él. Oye, "¿tú qué haces?", "Soy barrendero en una oficina grande". Pero más que conversar sobre su persona y de lo que estaba haciendo con la conexión en California, a él lo que le interesaba era tener un disco de la banda de Colotlán, ¡a las tres de la mañana! Y esto la verdad me dio tristeza, ya saben que estamos como colotlenses también ¿no? Es interesante, ¿no? ¿Cómo vas a estar buscando algo así a las tres de la mañana, no? Pero y bueno si noté que en él había un tipo de tristeza y añoranza, era muy palpable lo que decía, de hecho, "llámame por teléfono" y me

llamó pero se oía como muy solitaria la persona no? Era interesante.

En el sentido en que Mejía (2005) hace referencia a cómo para algunos estudiosos la nostalgia es observada como el querer permanecer en el pasado, el mensaje que Silvia subió al foro de la página de San Martín lo refleja claramente:

Que alegría saber de ti sinceramente de todo corazón te lo digo, yo también me acuerdo de ustedes mucho, también de las Uribe. Te acuerdas cuando lavábamos en el río? Era el mejor rato para platicar cuando lavábamos y terminábamos bien remojadas, hasta parecía que las piedras tuvieran cojines que ni nos calaban. Y al final, para cerrar con broche de oro, tomar el baño a un lado del cable, qué hermosos tiempos. Ojalá y nunca hubieran terminado. Bueno Consuelo, que estés bien y comunícate cuando quieras, mi email es... [sic].<sup>15</sup>

Si bien una parte importante de los mensajes involucran sentimientos de nostalgia, donde también se dirigen saludos al pueblo en abstracto, a la gente de la localidad, de la región, a determinadas familias o personas, han sido notorio que cuando en dicho foro se han observado los reencuentros de familiares y amigos (después de preguntarse e informarse sobre sus respectivos lugares de ubicación), siempre se piden sus números de teléfono, direcciones postales o de correo electrónico, para continuar con la comunicación directa.

Los vínculos que unen a muchos de los emigrantes mexicanos con sus pueblos logran ser tan estrechos que propician un fuerte activismo

y solidaridad hacia sus lugares de origen. En el trabajo de campo que realicé en San José, California, entrevisté a Luis Javier Macías, quien era el vicepresidente del Club Social de San Martín de Bolaños, organización de los migrantes de ese municipio en Estados Unidos. El Club había construido un asilo para los ancianos en el pueblo y, además, costeaba su sostenimiento totalmente. Los miembros del Club Social, muchos de ellos en Los Ángeles, como Macías en San José, realizaban constantemente actividades para recabar fondos para las obras sociales en su pueblo. Luis Javier Macías comentó:

Sin olvidar mis raíces obviamente, sin olvidar de donde vengo, yo no olvido mi pueblo [...] y si me dicen cuál fue tu mejor época la que has vivido, fueron mis diez años en ese pueblo, pero también soy consciente que aquí es donde en esta sociedad me adapté [...] nosotros fuimos frutos de los abuelos, criados en San Martín, un pueblo con todas sus desventajas y todo eso y te sacan del pueblo [...] fue un cambio doloroso, la verdad, un cambio doloroso [...] el idioma fue el problema más grande aquí, [...] pero fue bien difícil, y el sistema no fue el difícil, lo más difícil fue dejar tu ambiente, tu pueblo y más sobre todo dejar a los abuelos, nos costó lágrimas a nosotros [...].<sup>16</sup>

Los mexicanos en el exterior han carecido de derechos políticos en su país de origen, como en el país de destino. Sin embargo, la importancia del dinero que envían al país (remesas), ha llegado a ser en México la segunda fuente de divisas (después de los ingresos de la venta de petróleo). En el año 2004 las remesas suma-

<sup>15</sup> Silvia, "Consuelo C.". Recuperado de <[www.sanmartinjalisco.com/foro](http://www.sanmartinjalisco.com/foro)> (consultado el 11 de mayo de 2003).

<sup>16</sup> Luis Javier Macías, entrevista realizada por Miriam Cárdenas en San José, California, el 20 de julio de 2004.





ron 16 mil 613 millones de dólares. Año con año continuaron en ascenso hasta el año 2007 que llegaron a 26 mil 068.7 millones de dólares;<sup>17</sup> sin embargo, empezaron a descender a partir de la crisis económica en Estados Unidos y ello tuvo consecuencias en los ingresos y la estabilidad laboral de trabajadores mexicanos en ese país. En 2011, la cantidad de los envíos a México fue de 22 mil 730 millones de dólares.<sup>18</sup>

Para los migrantes el hecho de enviar dinero para obras en el pueblo, genera en ellos un sentimiento en torno a la corresponsabilidad de las autoridades, como también les otorga derechos, a decir de Mario Tejeda, administrador del sitio <<http://www.sanmar tinjalisco.com>>:

Lo que yo he estado haciendo es intentar politizar un poquito al club SMB, ya que ellos con su influencia y con nuestro apoyo pueden pedir o exigir a cualquier administración que gobierne para actue por el bien del pueblo porque la ayuda que aportamos entre todos no es tan poca que se diga. Las candidatas este año reunieron alrededor de 43 mil dólares. El vicepresidente del club SMB también ha estado organizando bailes cada mes para recabar más fondos. Con todo, dicho apoyo nos da la obligación y el

derecho de buscar y pedir un cambio en cuanto la manera de gobernar. Anoche el presidente del club SMB me dijo que ellos comenzaban a compartir el mismo punto de vista.<sup>19</sup>

Asimismo, las páginas web de los pueblos de la región norte de Jalisco, han sido escenario de discusiones acerca de temas políticos, como las disputas en periodos electorales por diferentes posiciones o preferencias políticas, las críticas a los funcionarios públicos, las denuncias contra la corrupción, los malos manejos, los abusos de poder y el autoritarismo; también han mostrado las principales preocupaciones de los migrantes y de quienes viven en sus pueblos.

Tal como se observa en el mensaje: "Re: Deben ser políticos los clubes o no?", de Ricardo Enrique Murillo.

Sobre si el migrante debe ser político o no, es asunto que le corresponde decidir al migrante. Me parece que por la problemática que estamos viviendo, ahora debemos ser más políticos que nunca, políticos en el sentido binacional, de autodefensa y de autorrepresentación, políticos con ideas más globalizadas, porque se trata de ir hacia adelante, no rezagarnos.<sup>20</sup>

Los habitantes de muchos pueblos de México se debaten entre la tradición y la modernidad, entre sus costumbres y valores frente a los cambios económicos, sociales, tecnológicos, culturales y comunicacionales; están inmersos, además, en un ambiente de creciente inseguridad. Quienes desde hace años han

<sup>17</sup> Tépatch, Reyes (2009). "La captación del flujo de remesas en México para el periodo de enero-octubre de 2009". Centro de Documentación, Información y Análisis de la LXI Legislatura de la Cámara de Diputados. Recuperado de <<http://www.diputados.gob.mx/cedia/sia/se/SE-ISS-31-09.pdf>> (consultado el 15 de septiembre de 2011).

<sup>18</sup> Banco de México (2012). Recuperado de <[http://biblioteca.iiec.unam.mx/index.php?option=com\\_content&task=view&id=15849&Itemid=111](http://biblioteca.iiec.unam.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=15849&Itemid=111)> (consultado el 10 de marzo de 2012).

<sup>19</sup> Mario Tejeda (*sic*), correo electrónico "Saludos, Miriam", 24 de agosto de 2004.

<sup>20</sup> *Ibid.*

emigrado del pueblo han tenido que forjarse en un contexto dominante tan diferente al propio, han enfrentado dificultades ante el desarraigo territorial y cultural, han encarado retos y adversidades en el proceso de adaptación o asimilación sociocultural; en el ejercicio de prácticas de ciudadanía cultural han buscado la preservación de sus tradiciones, costumbres y creencias.

Para muchos mexicanos que han salido del país, además del lugar de origen, las tradiciones y la comida son factores que ayudan a tener puntos de encuentro y reforzar identidad, en torno a los cuales confluyen quienes son originarios de un poblado específico de México. La página web de los sanmartinenses ha sido un escenario donde se han mostrado muchos de estos encuentros y desencuentros y en algunas ocasiones complicados. En los foros de las páginas del norte de Jalisco, como en el de San Martín de Bolaños, son comunes las invitaciones a participar en actividades solidarias, las cuales resaltan elementos culturales compartidos.

El siguiente mensaje del Club Social de San Martín de Bolaños, en el área norte de California refleja parte de lo anterior:

[...] queremos hacerles una atenta y cordial invitación a nuestra Gran Posada Navideña [...] Sus anfitriones, los organizadores ya se encuentran listos para recibirlo a usted y a su familia para que comparta con todos nosotros los exquisitos platillos tan tradicionales en esta época festiva [...] Tamales, pozole, champurrado, buñuelos y piñatas son sólo algunas de las delicias que estarán a disposición a todo aquel que desee asistir a nuestra Gran Posada! [...] Véngase a cooperar y a compartir con nosotros la alegría de las tradiciones y costumbres de nuestra tierra en estas importantes fiestas [...] Una posada sig-

nifica alegría, felicidad, risas, juegos, comida deliciosa y lo más importante: la unidad de la gente con la que compartimos un origen común, un mismo pueblo, San Martín [...].<sup>21</sup>

Internet es una extensión de la vida, ayuda en el establecimiento de lazos débiles, pero puede en un momento dado contribuir al mantenimiento a distancia de lazos fuertes.

Así como los migrantes de primera y segunda generación buscan la preservación de las tradiciones, también van incorporando nuevas costumbres del lugar donde se han ido insertando. Como respuesta al mensaje "Estando lejos" que hacía referencia al significado del Día de Acción de Gracias en Estados Unidos, "sí" escribió acerca de la adopción de dicha práctica en su familia, donde entre otras cosas mencionó que ellos celebran con tamales, platillo acostumbrado en muchas de las celebraciones mexicanas:

[...] Yo no recuerdo la primera vez que en mi familia celebramos el día de acción de gracias, duramos viviendo en tierra de anglosajon mucho tiempo antes de tomar esa costumbre, recuerdo esa temporada en la primaria porque nos ponían a pintar guajolotes, indios y peregrinos, era la razón por la que me enteraba del día que se acercaba, decíamos que ya venía el día del conche, así conocíamos esa fecha,... feliz día de acción de gracias a todos mis paisanos dentro y fuera de territorio mexicano, disfruten y den gracias por estos días en los que se reúnen las familias [sic].<sup>22</sup>

<sup>21</sup> "Posada Navideña el 13 de diciembre, no falte!!!" Recuperado de <<http://www.sanmartinjalisco.com/foro>> (consultado el 9 de diciembre de 2009).

<sup>22</sup> "Si, Re: Estando lejos". Recuperado de <<http://www.sanmartinjalisco.com/foro>> (consultado el 26 de noviembre de 2009).



El escrito de Anónimo, titulado "A lo que veo", subido al foro de la misma página en marzo de 2009, revela las dificultades para quienes como niños (en un país ajeno al suyo, viviendo con restricciones económicas y sin conocer el idioma), enfrentaron circunstancias adversas que condicionaron parte de su integración y desarrollo cultural.

[...] Las canciones que hace tanto tiempo no las escuchaba, me llenaron de recuerdos –recuerdos de mi niñez. Eran las canciones de mis padres, de mis hermanas y mis hermanos mayores. Nosotros, por ser escuincles, poco teníamos que ver en el tipo de música que se escuchaba. Así que nos exponían a la de su gusto. No había nada más que escuchar. No hablábamos inglés, no había estaciones de radio en español, y televisión pues no teníamos. Así crecimos –como atrapados en la generación de nuestros padres: con su música, sus canciones, sus costumbres y sus tradiciones– completamente alejados de un mundo cambiante que nos rodeada [...].

En las intervenciones en el foro de San Martín se han visto reflejadas en diversas ocasiones diferentes valoraciones sobre los sanmartinenses que viven en Estados Unidos. En esta temática se han visto inmersos los "hijos ausentes", nombre genérico que se les da a quienes han emigrado del pueblo. Gracias a las aportaciones que muchos de los migrantes realizan o han realizado para obras en el pueblo, como "hijos ausentes" han recibido reconocimiento y agradecimiento.

Pero también ha habido quienes han señalado que muchas de las nuevas costumbres que algunos califican de "perjudiciales para nuestros hijos", vienen del exterior con los migrantes que regresan. En el mensaje "Cruzando la frontera",

enviado al foro por Duende Azul en 2006, se externó ese dilema de la siguiente manera:

[...] por ironía del destino estamos condenados a vivir entre la espada y la pared, porque sabemos que si regresamos a nuestro país... allí... allí no somos nada, no nos quieren, tan sólo nos miran con curiosidad cada vez que vamos, como si fuéramos una raza diferente tan extraña a nuestra tierra que da envidia y lástima a la vez, tanto en este país como en el otro... ya tiene tanto tiempo que me llaman extranjero, que al final mi bandera quedó partida en dos países, realmente no sé ni dónde terminarán mis huesos...<sup>23</sup>

Las prácticas sociales de la vida cotidiana se extienden al espacio virtual. Al respecto, Steve Woolgar afirma que las tecnologías virtuales no sustituyen la actividad real, son un complemento de ésta, "la vida social virtual proporciona una dimensión más a la vida social del individuo sin sustituirla". Dimensión que tiene que ver con la expansión, alcance, cercanía (o sensación de), visualización, rapidez o instantaneidad que la potencialidad de Internet representa. En la apropiación de Internet, los usuarios le dan sentido en función de sus propios intereses.

La presencia del foro en el ciberespacio, se ha caracterizado por ser seria, reservada, aunque también sarcástica o agresiva, dependiendo del momento coyuntural, como de quien escribe. Así mismo algunos de estos sitios virtuales han servido para que noticias publicadas en otros medios de comunicación

<sup>23</sup> Duende Azul (sic), "Cruzando la frontera". Recuperado de <[www.sanmartinjalisco.com/foro](http://www.sanmartinjalisco.com/foro)> (consultado el 9 de febrero de 2006).

y que son de interés de los miembros de esas comunidades virtuales difundan información como la siguiente que fue publicada en un diario regional:

Inconsistencias en cuenta pública de San Martín

Posted by Voz del Norte on 12/8/2007, 9:40 pm

Inconsistencias en cuenta pública de San Martín

Aunque la Comisión de Inspección del Congreso del Estado, aprobó sin cargo económico las cuentas públicas de los municipios de San Martín de Bolaños del año 2004; de La Barca, Cihuatlán, Cuautla, San Cristóbal de la Barranca, Tonila y Zapotlán del Rey, correspondientes a 2005, en el caso de San Martín, se acordó dejar asentado en el dictamen que las actuales autoridades presenten a la brevedad posible, juicio mercantil para asegurar bienes que garanticen la recuperación de 333 mil 881 pesos, pues los deudores entregaron un pagaré por préstamos que recibieron.

En los foros también se difunden invitaciones que buscan propiciar la acción para denunciar irregularidades que los migrantes desde lejos observan en sus poblados. El siguiente mensaje, fue la invitación que desde Los Ángeles se hacía a los del pueblo *Re: Gobernador y alcaldes, a EU* Posted by Una lista on 1/19/2005, 9:56 pm, in reply to "Gobernador y alcaldes, a EU":

Para los que puedan asistir al almuerzo con nuestro gobernador de Jalisco, Francisco Ramirez Acuña, sería interesantísimo que se elaborara una lista de preguntas e inquietudes

para hacerselas llegar al Gobernador sobre las inconformidades que notamos en nuestro pueblo, la conducta impropia de nuestro presidente municipal, el desfaldo por los \$595,000.00 Moneda Nacional, su dependencia de las drogas y la cerveza, etc.

Cada uno puede formular su propia pregunta en este medio, si llegaran a ser bastantes, que se seleccionen las mas urgentes o apremiantes; que alguien las imprima y en un sobre se le haga llegar a su persona o alguno de sus colaboradores [*sic*].<sup>24</sup>

A lo largo del desarrollo de esta investigación, he observado que las páginas que en un inicio se crean para propiciar la comunicación, reencontrarse con sus familiares y amistades; para compartir fotografías y difundir información sobre los pueblos, con el paso del tiempo, en muchas de ellas (donde la participación en los foros es libre), empiezan a surgir críticas y denuncias ante lo que observan como irregularidades, especialmente de las autoridades locales. Muchas suelen ser escritas de manera anónima, tanto desde el pueblo como desde Estados Unidos.

Ante las denuncias contra los caciques o autoridades municipales, éstos buscan o exigen que se cierre el sitio virtual en cuestión; como los administradores se encuentran en Estados Unidos difícilmente logran sus propósitos, aunque se llegan a presentar fricciones entre quienes disponen los sitios con quienes están en el poder.

Así también en las páginas se suscitan disputas personales o incluso difamaciones o pleitos de carácter personal, esto genera

<sup>24</sup>Recuperado de <<http://www.sanmartinjalisco.com/foro>>.



conflictos en el ámbito local, lo cual propicia que los administradores tengan que dedicar mucho tiempo a revisar los mensajes y estar borrando lo que consideran insultos, lenguaje ofensivo o aquellas que proyectan una imagen negativa de los pueblos.

De las páginas que he estudiado cabe subrayar que los administradores no recibían ningún pago por su servicio, ni tampoco solicitaban apoyo para el sostenimiento de las páginas web; sin embargo, asumían que tenían una responsabilidad hacia su pueblo al tener la página y por ello debían cuidarla. Muestra de ello es el mensaje que Ricardo Murillo envió al Foro ante el anuncio hecho por los administradores de la página <<http://www.huejuquilla.com>> que el sitio se cerraría:

Muy apreciables creadores de esta página: Rubén, José. Les escribo para enviarles un saludo desde la "ciudad de los vientos", agradeciéndoles el espacio que siempre me han brindado aquí desde el 2004, cuando la página era relativamente joven. Los felicito por este capítulo que han escrito en nuestra historia de huejuquillenses en transición de una etapa oscura (de aislamiento y exclusión) hacia una sociedad más consciente, participativa y justa. <[www.huejuquilla.com](http://www.huejuquilla.com)> ha jugado un papel preponderante en la comunicación. Como pueblo nuevo en el uso de los medios electrónicos, comenzamos usando esta página para enviar saludos, para relacionarnos, para encontrarnos. Luego hubo intervenciones que tuvieron que ver con nuestra vida social, política, económica. Cada quien le dio el uso que estimó pertinente. Que algunas personas hayan hecho de la página tribuna de ofensas y amenazas son actitudes que se olvidan. Pueden más las intenciones de quienes se condujeron con cordura y con respeto. Triunfarán las buenas intenciones

de quienes, conscientes de su procedencia, reportaron, indagaron, propusieron, buscaron el bienestar común haciendo lo mejor en su momento.<sup>25</sup>

## Conclusiones

Las páginas web de la zona norte de Jalisco, administradas como espacios de socialización por migrantes desde el exterior, han sido lugares de encuentro, reencuentro y han ayudado a sostener lazos entre quienes han tenido que dejar sus pueblos y quienes permanecen en ellos. Son sitios donde se informa sobre acontecimientos políticos en las localidades, fallecimientos, invitaciones a las festividades, se comparten fotografías del lugar, de las familias, de las fiestas, etcétera. También han propiciado que muchos migrantes de un solo lugar que se encuentran dispersos en territorio mexicano y estadounidense se vinculen a actividades de solidaridad en beneficio de sus pueblos. También proporcionan enlaces a otras páginas o sitios ya sea de música, estaciones de radio, páginas que orientan en temas de salud, de educación, de consumo, poemas, chistes, etcétera. Si bien es cierto que la labor de los administradores de los sitios virtuales es meritoria al crearlos, pagar su hospedaje, como también administrarlos, la mayor parte del dinamismo de los sitios y la información que los va enriqueciendo, es producto de quienes se incorporan a las comunidades virtuales a través de sus respectivos foros. Son sitios

<sup>25</sup> Ricardo Enrique Murillo (*sic*). "Huejuquilla. com". Recuperado de <<http://www.huejuquilla.com/Guestbook.php>> (consultado el 3 de junio de 2009).

que propician que los migrantes regresen una y otra vez a ellos para buscar qué hay de nuevo en “el pueblo”. Como sitios para la crítica y la denuncia política, las páginas web han sido espacios donde tanto los migrantes como los habitantes de las localidades de la zona norte de Jalisco han manifestado, entre otras situaciones, lo siguiente:

- a) Críticas a las autoridades del ayuntamiento;
- b) Cuestionamientos o imputaciones a los candidatos a ocupar los cargos de elección popular;
- c) Proselitismo a favor de algún candidato;
- d) Denuncias constantes de corrupción, mala administración, abusos en el uso del poder de los funcionarios públicos;
- e) Información de problemas públicos en el lugar a través de comentarios en el foro o de noticias redactadas *ex professo*;
- f) Sugerencias, consejos e ideas para un buen gobierno;
- g) Indagación sobre los responsables por la mala situación en el poblado.

En las páginas web de la región norte de Jalisco, como sucede en las localidades del país, confluyen relaciones familiares y de amistad, la crítica y la denuncia (encubierta o anónima) hacia las autoridades locales, las tradiciones, los valores, los prejuicios, las iniciativas de solidaridad, los llamados a la participación ciudadana, las recomendaciones a quienes van a cruzar la frontera, entre otras. Para cerrar, transcribo una parte del mensaje que Mario Tejeda, administrador de la página de San Martín, subió en 2009:

Verdaderamente el mundo es chiquito. La llegada del Internet lo ha hecho aún más

pequeño. Las páginas de Internet de nuestra región sirven de cruceros donde todos van y vienen –transitando las veredas de la red–. Son puntos de encuentro a donde todos nos acercamos como la palomilla al fuego. El amor que guardamos a nuestra gente, a nuestro pueblo, a nuestra región no se puede ocultar. Es obvio en nuestros comentarios. Nos acercamos a lugares como éstos buscando amistades perdidas o amores pasados, a buscar noticias de nuestro pueblo y de nuestra gente.<sup>26</sup>

## Referencias

- Bonini, Tiziano (2011). “The Media as ‘Home-making’ Tools: Life Story of a Filipino Migrant in Milan”. *Media Culture & Society*, 33: 869. Recuperado de <<http://mcs.sagepub.com/content/33/6/869>>.
- Canales, Alejandro (ed.). (2006). “Los inmigrantes latinoamericanos en Estados Unidos: inserción laboral con exclusión social”. En *Panorama actual de las migraciones en América Latina* (pp. 81-116). México: Universidad de Guadalajara/Asociación Latinoamericana de Población.
- Durand, Jorge (2000). “Origen es destino: redes sociales, desarrollo histórico y escenarios contemporáneos”. En Rodolfo Tuirán (coord.), *Migración México-Estados Unidos: Opciones de política* (pp. 247-262). México: CONAPO/SG/SER.
- González, Víctor M. y Castro, Luis A. (2007). “Manteniendo lazos vía web. El caso de las comunidades mexicanas de emigrantes en los EUA”. *The Journal of Community Informatics*, vol. 3, núm. 3. Recuperado de

<sup>26</sup> MT “Las fotos y las fiestas”. Recuperado de <<http://www.sanmartinjalisco.com/foro>> (consultado el 19 de agosto de 2009).



- <<http://cijournal.net/index.php/ciej/article/viewArticle/395/345>>.
- Georgiou, Myria (2002, octubre). "Diasporic Communities On-Line: A Bottom Up Experience of Transnationalism". *Journal Hommes et Migrations*. Recuperado de <<http://www.lse.ac.uk/collections/EMTEL/Minorities/papers/hommesmigrations.doc>>.
- Mejía Estévez, Silvia (2005). "Transnacionalismo a la ecuatoriana: migración, nostalgia y nuevas tecnologías". En G. Herrera, M. C. Carrillo y A. Torres (Eds.), *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades* (pp. 481-492). Quito: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) FLACSO.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2009). Informe sobre Desarrollo Humano 2009. "Movilidad y Desarrollo Humanos". Recuperado de <[http://hdr.undp.org/en/media/HDR\\_2009\\_ES\\_Complete.pdf](http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2009_ES_Complete.pdf)>.
- Ros, Adela (2011). "El migrante en redes de información y comunicación". *Gobernanza Revista para la cultura democrática del siglo XXI*, núm. 23. Recuperado de <<http://aigob.org/numero-23/234-el-migrante-en-redes-de-comunicacione-informacion>>.
- Santamaría Gómez, Arturo (2007). *2006, Emigrantes mexicanos: movimientos y elecciones trans-territoriales*. México: Universidad Autónoma de Sinaloa.





# REDE GLOBO DE TELEVISÃO E CULTURA: REPRESENTAÇÃO DAS FAVELAS BRASILEIRAS A TRAVÉS DO PROGRAMA “ESQUENTA”\*

*Ana Carolina Ferreira de Souza\*\**

## **Introdução**

O presente artigo é fruto do estudo sistemático da programação da emissora Globo e busca criar um paralelo entre a maneira que a Rede Globo de Televisão representa a cultura das favelas na sua programação e o conteúdo do programa “Esquenta!” exibido aos domingos pela mesma emissora, com a proposta de divulgar a cultura das favelas –principalmente as favelas do Rio de Janeiro, no Brasil– e suas nuances.

A importância desse paralelo e dessa análise se dá porque a emissora Globo tradicionalmente valoriza em sua programação aspectos culturais de uma minoria elitista, enquanto marginaliza ou ignora movimentos culturais autênticos das favelas –a exemplo da mistificação e marginalização feita em torno do movimento Funk Carioca, uma manifestação cultural inspirada no ritmo funk norteamericano, adaptada à realidade das favelas cariocas e que, prin-

cipalmente, por ser uma forma de expressão autêntica de classes mais populares, tem sido depreciada pela mídia de forma geral.

Nesse contexto de impasse, o programa “Esquenta!”, divulga a cultura dessas comunidades pouco representadas pela emissora e esta nova abordagem é positiva porque parece ser o início de uma ruptura ou uma pausa com a linha elitista de conteúdo. Mas até mesmo a existência e manutenção do programa na emissora incitam –diante do histórico exclusivo e preconceituoso das programações habituais– algumas dúvidas acerca da real intenção de promoção da cultura versus utilidade pública do “Esquenta!”.

Partindo dessa observação, o artigo pretende levantar questões sobre a participação e função do “Esquenta!” na grade da emissora; o uso de estereótipos para representar os moradores das favelas por meio do programa e, principalmente, a importância política do “Esquenta!” para as comunidades.

Em um nível mais amplo, a compreensão desses aspectos pontuais facilitará o entendimento sobre a acessibilidade de classes sociais tradicionalmente excluídas à TV e a autovalorização dessas classes em função da exibição na TV aberta e desmistificação de processos culturais.

\* Trabalho submetido à linha “Ideología y cultura en la visión hegemónica del poder”.

\*\* Artigo escrito pela Pós-graduanda em Administração de Marketing da Universidade de Pernambuco Ana Carolina Ferreira de Souza, que tem o e-mail <ana\_cfsouza@hotmail.com>.

### “Esquenta!”: uma descrição crítica

O “Esquenta!” é um programa dominical de entretenimento exibido às 12h30 pela Rede Globo de Televisão e apresentado por Regina Casé. A estrutura do programa é composta pela apresentadora, uma platéia, um grupo fixo de artistas e um grupo de artistas variados –que inclui atrizes e atores da emissora Globo, bandas de músicas populares, dançarinos e representantes das favelas.

Todos os participantes se reúnem em um cenário colorido e a impressão que se tem é de uma grande festa, onde todos podem participar, agir espontaneamente e apreciar a cultura –principalmente– das comunidades cariocas. Inclusive a própria emissora vende a imagem do programa como uma festa.

A mistura entre artistas nacionalmente conhecidos e personalidades das favelas que ocorre nessa dinâmica, parece favorecer para a proximidade entre a própria emissora e as manifestações culturais das comunidades, em especial quando atores e atrizes aparecem cantando ou dançando músicas populares, como pagodes e funks cariocas.

Porém a aparente integração promovida pelo programa – diante de um histórico de conteúdo preconceituoso e de exclusão de classes mais humildes na programação –remete ao pensamento apresentado por Van Dijk (2010) na obra “Discurso e Poder”, quando o autor sugere que a liberdade e a diversidade podem ser usadas pelos poderes dominantes da sociedade para atender aos interesses dos próprios grupos dominantes. O uso desses dois elementos se dá, porém, com base na ilusão.

A reflexão de Van Dijk leva a crer que, mercadologicamente, o programa está inserido na emissora com uma finalidade mais ampla do que a de apresentar a cultura brasileira e,

principalmente a cultura das periferias do Rio de Janeiro.

Para que essa observação seja feita de perto, é válida uma análise da representação das favelas na programação da Globo e posteriormente a comparação ao próprio programa “Esquenta!” e a maneira que o programa representa os moradores da favela através do uso de estereótipos. Vale ainda inserir esse comparativo em uma análise sócio política para detectar as influências das decisões políticas atuais no comportamento da mídia em relação à representação das favelas.

### Representação da favela pela Globo

A Rede Globo usualmente aborda as manifestações populares do Rio de Janeiro com um tom preconceituoso ou limitador e isso pode ser visto, principalmente em telenovelas, noticiários e programas de entretenimento.

Como exemplo dessa forma de representação, pode-se citar a matéria exibida pelo programa dominical “Fantástico”, cujo tema era o “baile funk do corredor”, uma modalidade de baile funk, na qual os participantes, divididos em dois grupos –lado “A” e lado “B”– se encontram para brigar no corredor que divide os dois grupos, ao som de funk.

Importante notar que aqui não se pretende fazer apologia à violência, mas analisar a forma de representação da modalidade de baile pela emissora e ressaltar a associação negativa que o Fantástico sugeriu entre o ritmo funk e a violência.

A reportagem começa com uma trilha sonora de tensão e a apresentadora Glória Maria dizendo que “o Fantástico conseguiu imagens impressionantes dos clubes do Rio que reúnem até seis mil pessoas, numa pancadaria generalizada ao som do funk”. E no decorrer da matéria o ritmo funk é inserido como trilha,



principalmente, em cenas de brigas no corredor, induzindo o receptor a associar o funk à briga e “pancadaria” – termo usado várias vezes na locução da matéria.

No restante da matéria nota-se uma disparidade nos discursos. De um lado o jornalista Pedro Bial, que narra a reportagem, concentra a entonação no deboche e ironia para mostrar reprovação à ida de pessoas ao baile do corredor. Do outro lado estão os moradores das comunidades, frequentadores dos bailes e seus familiares falando com naturalidade sobre o assunto e assumindo que ir ao corredor brigar com os amigos é uma forma de divertimento, de passar o tempo e até mesmo uma alternativa de atividade física para quem não tem dinheiro para pagar uma academia.

A importância do baile para a comunidade como um momento de reabastecimento de energia e sociabilização não é destacada na reportagem, há destaque apenas para a agressão que acontece naquele ambiente e a associação entre funk e brigas, como bem afirma Hermano Viana, sobre a representação dos bailes funk na mídia.

“O que é problemático nesse tipo de abordagem é a redução que se faz do baile funk a uma pura prática da violência. Aqui tudo se passa como se o baile funk não fosse também um espaço de festa, de confraternização e de identificação individual e grupal; de encontro e troca; de intensa competição e solidariedade simbólica” (Vianna, 1997, p. 73).

A expectativa das pessoas para o encontro com os amigos no clube e a vaidade dos participantes nos preparativos para o baile são apresentados, mas imediatamente ofuscados pelo tom irônico e depreciativo da edição. A ritualização parece agir, para o Fantástico, em função da violência e não de uma construção social.

Além da negação desse caráter de sociabilização, os entrevistados que apareceram indo ao baile foram apresentados sem identificação de nome e profissão nos letterings.

O desinteresse em reconhecer cada entrevistado na reportagem como cidadão é traduzida também na homogeneização que os noticiários, como Jornal Nacional, Jornal Hoje e Bom dia Brasil – principais noticiários da emissora – dão às favelas cariocas.

Nesses programas o tema que merece acesso e divulgação para o país, usualmente é a violência, como se nada de interessante fosse produzido nessas comunidades, como se não existisse nada além de tráfico de drogas e mortes.

Esse tipo de perspectiva na qual impera a manipulação da difusão, supressão da informação e controle de formas simbólicas pela emissora Globo compactua com o pensamento de Thompson sobre o poder “sistematicamente assimétrico”, resultando em uma situação de dominação.

“Em um sentido mais geral, ‘poder’ é a capacidade de agir na busca de seus próprios objetivos e interesses: um indivíduo tem *poder de agir*, poder de intervir em uma sequência de eventos e alterar seu curso. Agindo dessa forma, o indivíduo apóia-se e emprega os recursos que lhe são disponíveis. Assim a capacidade de agir na busca de seus próprios objetivos e interesses depende da posição dentro de um campo ou instituição. [...] Quando relações de poder são ‘sistematicamente assimétricas’, então a situação pode ser descrita como de *dominação*. Relações de poder são ‘sistematicamente assimétricas’ quando indivíduos ou grupos de indivíduos particulares possuem um poder de maneira estável, de tal modo que exclua [...] outros indivíduos ou grupos de indivíduos, não importando a base

sobre a qual esta exclusão é levada a efeito” (Thompson, 1990, pp. 199-200).

Entende-se a partir dessa concepção que a emissora Globo, em função do seu objetivo de manter uma programação elitizada, sustenta um conjunto simbólico voltado para a valorização da classe dominante e a constante marginalização das populações de morros e favelas e suas manifestações culturais.

O exemplo acima apontou um programa de entretenimento, mas essa prática de exclusão e manipulação descrita e respaldada teoricamente por Tompson e Vianna, atinge boa parte dos programas da emissora.

Diante dessa constatação a análise mais detalhada do programa “Esquenta!” ganha importância, já que este programa foge dos padrões ditados até então.

### “Esquenta!”: uma exceção

O programa “Esquenta!” surgiu na emissora em dezembro de 2010, dando oportunidade aos moradores e artistas das favelas –em especial as cariocas– aparecerem na TV aberta e expressar opiniões e manifestações culturais de uma forma positiva. O programa não só identifica, mas também valoriza pessoas das comunidades e suas ações, a partir da inclusão.

Para representar de forma direta a voz da comunidade no programa, há a participação fixa de Camila e Maíra, duas mulheres negras, vaidosas e líderes comunitárias do morro do Cantagalo. As convidadas participam do programa no mesmo ambiente dos artistas da Globo, respondem às perguntas feitas pela apresentadora Regina Casé, integram o corpo de jurados de quadros específicos e dançam com os artistas no momento em que as atrações musicais tocam.

A forma de participação das duas mulheres negras é relevante diante do histórico enfraquecido da participação de negros e moradores de comunidades carentes na televisão. Van Dijk ao falar sobre preconceito, afirma que o racismo é adquirido e aprendido:

“As ideologias e os preconceitos étnicos não são inatos e não se desenvolvem espontaneamente na interação étnica. Eles são adquiridos e aprendidos, e isso normalmente ocorre através da comunicação, ou seja, através da escrita e da fala. E vice-versa: essas representações mentais do racismo são tipicamente expressas, formuladas, defendidas e legitimadas no discurso e podem assim ser reproduzidas e compartilhadas dentro do grupo dominante” (Dijk, 2010, p. 135).

A ausência de representantes negros e oriundos de favelas, na televisão ocupando papéis relevantes para o desenvolvimento das atrações, segundo essa linha de pensamento, também cria uma noção de realidade distorcida, incentiva à negação da existência de representantes desse grupo no país, induz à exclusão.

Ao colocar as duas participantes em uma situação de igualdade com os demais participantes do programa e dando-lhes os mesmos poderes para que se desenvolva uma comunicação horizontal dentro do programa, valoriza-se o espectador e as comunidades que, até então, tiveram pouca representatividade na televisão aberta, em especial na Rede Globo.

Acompanhando essa linha de representações estereotipadas, nota-se também a participação fixa de Arlindo Cruz, famoso sambista, carioca de origem humilde; Leandro Sapucahy, produtor musical, também oriundo da periferia carioca; Preta Gil, cantora compreendida no universo musical, como ousa-



da, irreverente e “sem preconceitos”; Fábio Porchat, comediante e um dos redatores do programa; Mumuzinho, cantor da comunidade de Realengo e Douglas Silva ator negro oriundo de comunidade humilde do Rio de Janeiro, que começou sua carreira no cinema, atuando no filme *Cidade de Deus* em 2002.

A origem ou as características dos participantes revelam o incentivo e a valorização que o programa dá aos membros das favelas e suas manifestações culturais, porque a escolha desses personagens para integrar o elenco fixo do programa –pessoas inteligentes, em sua maioria oriundas de periferias e bem sucedidas dentro das suas áreas de atuação– indica uma aposta do programa na capacidade das pessoas e, fazendo uma extensão, indica uma aposta na capacidade dos moradores das comunidades.

Mas esse crédito que o programa oferece às pessoas das comunidades não fica apenas no nível subliminar ou nas entrelinhas. Esse aspecto é frequentemente exposto pela apresentadora Regina Casé, como ocorreu, por exemplo no programa exibido em 25 de fevereiro de 2012, após a apresentadora receber no palco o morador Dando, que desenvolveu em sua favela um sistema para distribuição de Internet gratuita para os moradores da comunidade em que ele mora, em Santa Cruz:

“Eu quero mostrar que aqui é um programa onde o trabalhador brilha. Eles vem aqui para mostrar como eles são fortes, como eles são vitoriosos, como eles são potentes. Trabalham pra caramba, moram na favela, moram num lugar difícil. Não tem grama, mas dançam bem, tem ideias, empreendem, inventam, são criativos. Esse é o povo do “Esquenta!”.

A aparição dessas pessoas “vitoriosas” da favela na TV aberta e em horário acessível, serve de exemplo para outros moradores não apenas das comunidades cariocas, mas das

favelas do país inteiro e fortalece o pensamento positivo de que mesmo de origem humilde, as pessoas da favela podem fazer grandes conquistas na vida.

O tom de esperança que a participação dos convidados sugere e reforça o clima de mudança trazido pela proposta da Política de Pacificação implementada pelo Governo do Estado do Rio de Janeiro a partir de 2008, com a intenção de erradicar o tráfico de drogas nas favelas e morros cariocas e instalar UPPs, Unidades de Polícia Pacificadora. O objetivo da ação é a redução da criminalidade e a retomada territorial das comunidades.

A ação governamental e a instalação estratégica das UPPs na cidade do Rio tem envolvimento direto com a Copa do Mundo de 2014 –evento que terá o Rio de Janeiro como uma das cidades-sede– e os Jogos Olímpicos de 2016 –que serão realizados no Rio de Janeiro. Este tema será aprofundado no próximo tópico, quando será vista também as consequências da ação do Governo na mídia e, conseqüentemente no “Esquenta!”.

### **Pacificação e promoção das favelas cariocas**

Em novembro de 2008 o Governo do Estado do Rio de Janeiro iniciou a ação de pacificação nas favelas cariocas dominando favelas e instalando UPPs, Unidades de Polícia Pacificadoras que são, segundo a assessoria de comunicação do Governo do Estado do Rio de Janeiro:

“[...] um novo modelo de Segurança Pública e de policiamento que promove a aproximação entre a população e a polícia, aliada ao fortalecimento de políticas sociais nas comunidades. Ao recuperar territórios ocupados há décadas por traficantes e, recentemente, por milicianos, as UPPs levam a

paz às comunidades [...]” (<[http://upprj.com/wp/?page\\_id=20](http://upprj.com/wp/?page_id=20)>).

O modelo de UPPs vem despertando comentários e sofrendo críticas, não só da oposição –como expressa em blog oficial o Deputado Federal Antony garotinho–, mas principalmente de ONGs atuantes e de moradores, por ser uma ação invasiva que tem causado mal estar entre os moradores –principalmente pela adaptação que a população precisa fazer para se dirigir a um policial– e pelo fato de as UPPs estarem sendo implementadas prioritariamente em comunidades próximas aos estádios da Copa do Mundo de 2014 e das Olimpíadas de 2016, como critica a ONG Justiça Global.

A intenção de implementar as UPPs para “organizar” a cidade para os eventos esportivos de 2014 e 2016 era clara, mas agora também está sendo propagada pelo Secretário de Segurança do Rio, José Mariano Beltrame, em conferências internacionais, como a 2ª Conferência Internacional em Segurança no Esporte, ocorrida no mês de março de 2012 no Qatar, como divulgou o jornal Folha de São Paulo.

Dentro dessa dinâmica de promoção do Brasil como um país seguro e organizado para a realização da Copa do Mundo, tem-se observado algumas manifestações da mídia para apoiar os resultados da ação do governo com as UPPs, priorizando nas coberturas jornalísticas a abertura das comunidades pacificadas aos turistas e a tranquilidade das comunidades.

### **“Esquenta!”: vitrine da pacificação nas favelas cariocas e resistência da cultura periférica**

A implementação das UPPs teve início em 2008, mas apenas em 2011 a emissora Globo

começou a apresentar uma perspectiva diferente das favelas cariocas, com reportagens voltadas não mais para os bailes funk e a criminalidade, mas para a tendência de turismo e ações comunitárias nas favelas, com os jornalistas e apresentadores passeando pelas comunidades “pacificadas”.

O programa “Esquenta!”, nesse contexto, funciona como um reforço da ação pacificadora do Governo ao visualizar e exibir a favela como um ambiente de produção cultural viva, reforçando o discurso de que a comunidade agora está livre para as manifestações culturais e que é um ambiente de alegria.

Além disso, em alguns programas o tema pacificação vem à tona, quando a apresentadora pergunta aos convidados vindos das comunidades se a favela deles estava pacificada ou quando em entrevista a um grupo de crianças a apresentadora ressalta o clima de paz presente nas comunidades sem a existência do clima de guerra entre policiais e traficantes.

Esse entendimento de um ambiente de paz acaba sendo positivo para as comunidades porque a partir do momento que a emissora desloca o foco das suas matérias e programas do tráfico de drogas, para a variedade de manifestações culturais e para as pessoas das favelas, começa a haver a valorização das comunidades dentro do próprio estado do Rio de Janeiro e nos outros estados do Brasil.

A cultura da favela carioca, que estava restrita até então ao funk carioca para a maioria da população, passa a ser vista também em suas outras manifestações, como o passinho do funk, modalidade de funk onde as pessoas dançam de forma aleatória no ritmo do funk, fazendo, inclusive acrobacias; através dos estereótipos para representar estilos de vida da comunidade, como a figura da “ném” -mulher vaidosa da favela que chama as outras pessoas carinho-



samente de “nem” e que usa roupas curtas e coladas ao corpo ou a partir das ações benéficas desenvolvidas dentro das próprias favela.

### Considerações finais

O estudo comparativo entre a programação da Rede Globo e o programa “Esquenta!” aponta para a configuração de uma nova realidade, ligadas a ações governamentais de pacificação e desenvolvimento de políticas públicas em comunidades carentes do Rio de Janeiro.

Embora esta ação pacificadora sofra críticas por sua estratégia voltada para a organização do Rio de Janeiro para a Copa do Mundo e para as olimpíadas de 2016 e não tenha foco necessariamente na melhoria da qualidade de vida dos habitantes das comunidades, a visão que a mídia tem passado das favelas do Rio de Janeiro, resguarda um pouco mais de respeito se comparado aos anos anteriores.

Nesse ambiente de mudança o programa “Esquenta!” surge como um agente valorizador da cultura das favelas e do esforço da população carente em busca da melhoria na qualidade de vida

Mesmo como integrante de uma emissora que durante muitos anos excluiu e discriminou a população carente do Brasil e do Rio de Janeiro, o “Esquenta!” mostra que é possível estimular um tipo de pensamento diferenciado, voltado para a valorização de quem durante tanto tempo ficou sem vez e sem voz na televisão aberta do Brasil.

### Referências

- Abdala, Vitor. Abin/Agência Brasileira de Inteligência. “Especialistas dizem que pacificação deve chegar a todo o Rio e não apenas a comunidades próximas a á”. <<http://www.abin.gov.br/modules/articles/article.php?id=8605>> (acessado em 13 de março de 2012 às 14h30).
- “Baile funk do corredor”, <<http://www.youtube.com/watch?v=GEu8SorkkEU>> (acessado em 14 de março de 2012 às 14h).
- Dijk, Teun A. van. *Discurso e poder*. Judith Hoffnagel, Karina Falcone (org.). 2 ed. São Paulo: Contexto, 2010.
- Governo do Rio de Janeiro, <[http://upprj.com/wp/?page\\_id=20](http://upprj.com/wp/?page_id=20)> (acessado em 24 de março de 2012 às 23h).
- Justiça Global. “Nota sobre o telegrama do consulado Norte-Americano divulgado pelo Wikileaks”. <<http://global.org.br/programas/nota-sobre-telegrama-do-consuladonorte-americano-divulgado-pelo-wikileaks/>> (acessado em 15 de março de 2012 às 20h).
- Programa “Esquenta!”. <<http://Esquenta!.globo.com/platb/programa/>> (acessado em 12 de março de 2012 às 10h).
- Rüdiger, Francisco. *Introdução à Teoria da Comunicação*. São Paulo: Edicom, 1998.
- Thompson, John B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- Vianna, Hermano (org). *Galeras cariocas: territórios de conflitos e encontros culturais*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.





# TRANSCULTURACIÓN E IDENTIDAD EN EL PENSAMIENTO DE FERNANDO ORTIZ, SU PERTINENCIA ANTE LA VISIÓN HEGEMÓNICA DE PODER

*Iván Hilario Pérez García*  
*Andrés O. Lora Bombino*

## **Introducción**

Homogeneizar, imponer una cultura como única y mejor, no reconocer las diferencias, es una herramienta de las estructuras verticales de poder, de un control social que se fundamenta en la vieja y acartonada dicotomía opresor-oprimido; en cambio, reconocer las heterogeneidades, las diferencias y alteridades, y por ende que la constitución de la cultura es compleja, potencialmente transcultural y con ello cambiante y transformativa, permite abrir nuevas perspectivas que, asimismo, nos acercan a una ética realista y con ello a la construcción de un mundo más justo con vidas más interesantes y dignas de ser disfrutadas.

En nuestro país la obra de Fernando Ortiz es básica para los estudios de la identidad cubana, y en sentido general, para los estudios referidos a la cultura cubana, plasmados en libros, ensayos, artículos y conferencias de necesaria referencia para cualquier estudio sobre el tema.

Pero su mayor aporte, desde el punto de vista de concepto, es la introducción del neologismo transculturación, para referirse al intercambio entre distintas culturas y así echar por tierra teorías que había minimizado o, en

el mejor de los casos, convertido en “culturas menores”, todo el rico legado cultural de Latinoamérica y el Caribe.

La globalización neoliberal, la crisis económica actual y los cambios sucedidos en América Latina, así como la perenne lucha contra el capitalismo imperial de los Estados Unidos, hacen de este concepto en extremo útil para los estudios referidos a la identidad en todo el continente.

El presente trabajo aborda la transculturación dentro del proceso identitario cubano, frente a la visión hegemónica de poder.

## **Desarrollo**

El ensayo tuvo siempre en nuestra Historia, desde el primer tercio del siglo XIX, a intelectuales que estuvieron preocupados por el futuro de Cuba. No podemos olvidar, por mencionar algunos, *Las Cartas a Elpidio* y *El Habanero* del padre Félix Varela de cierta manera, los cuales poseen muchos elementos que podemos incluir dentro del género, aunque para entonces no era muy cultivado en lengua castellana.

De la situación histórica de la Colonia provenía, sin embargo, un ámbito propicio para la faena ensayística en cuanto que ésta representaba el vehículo adecuado donde volcar

la actitud criticista de los escritores cubanos empeñados en una labor de servicio patriótico. Cuando se produce el advenimiento de la República en 1902, mantenían su producción crítica muchos de los escritores pertenecientes a la última promoción decimonónica. Ya hacia 1910 comienzan a destacarse los jóvenes escritores que forman la primera generación republicana.

En la cultura cubana del siglo xx, la personalidad y la obra de Fernando Ortiz poseen singular relieve. Figura principal en nuestro proceso social y político, sus numerosas obras revelan la multiplicidad de sus intereses intelectuales; y la vasta obra emprendida, su ahincado esfuerzo en la investigación y el esclarecimiento de los más diversos componentes de nuestra nacionalidad. Fue forjador y animador de prestigiosas empresas e instituciones culturales, como la Institución Hispano-Cubana de Cultura.

Su obra, de intrínsecos valores científicos, está enraizada en lo cubano, vinculada al desentrañamiento de nuestra composición social y la investigación de los aportes africanos a nuestra cultura, y a los fundamentos sociales y económicos de nuestra comunidad. Representa en Cuba republicana un continuador de las tareas fundamentales que los grandes cubanos del siglo xix habían emprendido.

Ortiz dedica la mayor parte de su labor al estudio de la población negra y sus aportes a la cultura cubana. Sus investigaciones antropológicas y sociales sobre las creencias, las costumbres, los bailes y la música mulata lo llevan a escribir los cinco volúmenes *Los instrumentos de la música afro cubana* (1950-1955).

Dichos estudios no quedan en una mera indagación científica, pues están encaminados a lograr la mejor integración de Cuba. De ahí

su concepto de cubana: "que es conciencia, voluntad, y raíz de patria", que se forma por los diversos factores humanos y culturales que se vinculan en nuestro país. Hombre de ideas liberales y progresistas, Ortiz se sitúa contra cualquier discriminación racial. Sobre el estático y falso concepto de raza colocará la definición dinámica de la cultura.

Comentar la obra enciclopédica de Fernando Ortiz Fernández (1881-1969), en pocas palabras, es prácticamente imposible. No escaparon a su curiosidad múltiple muchas de las ciencias del hombre: criminología, musicología, sociología, historia, derecho, economía, antropología, arqueología, folklore, lingüística. La variedad de sus intereses intelectuales lo convirtieron en polígrafo y le valieron el título de Tercer Descubridor de Cuba, al decir de Juan Marinello.

Su labor, desplegada en algo más de sesenta años de su larga vida, encontró la cúspide en una decena de libros fundamentales para la cultura nacional: *Los negros brujos* (1906), *Los negros esclavos* (1916), *Historia de la arqueología indocubana* (1922), *Catauro de cubanismos* (1923), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), *La africanía de la música folklórica de Cuba* (1950), *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba* (1951), *Los instrumentos de la música afro cubana* (1952-1955), *Historia de una pelea cubana contra los demonios* (1959); además de dos publicaciones póstumas: *Nuevo catauro de cubanismos* (1974) y *Los negros curros* (1986).

Fernando Ortiz es el sociólogo cubano que ha hecho el aporte teórico más importante y original en este campo de las ciencias del hombre. Nos referimos al concepto de *transcultura*, que dio a conocer en su libro *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940).



Por sus excelencias literarias este libro es uno de los clásicos de la ensayística cubana.

La definición de *transculturación* que da Ortiz es aplicable por igual a todos los grupos humanos que se introdujeron o fueron introducidos en Cuba.

Dicho concepto posee una actualidad y sentido revolucionario evidente: al oponerlo conscientemente al enfoque neocolonial que provee la aculturación, aporta una perspectiva de liberación nacional para el Tercer Mundo, dirigida a la defensa y revalorización de las culturas consideradas primitivas e inferiores por los poderes centrales; es una síntesis admirable de dos temas recurrentes en nuestros pensadores sociales: la identidad nacional y la influencia semicolonial. Parte de la importancia del concepto de *transculturación* radica en que al acuñarlo en 1940 él lo hizo trascendiendo la noción de *aculturación* (*acculturation*), concepto entonces en boga dentro de la antropología positivista europea para definir los efectos culturales en sus colonias. La *aculturación* era la idea de que la imposición cultural lograba desplazar gran parte de los imaginarios culturales originales hasta el punto de neutralizarlos y sustituir su cultura por la del colonizador. En cambio, para explicar la identidad cubana y latinoamericana en el marco del colonialismo europeo, Ortiz propone la *transculturación*, que nombra el proceso de resistencias y permeabilidades de una cultura, en sus prácticas y comportamientos, a las que le había impuesto otra cultura.

La variada, rica y dramática historia de nuestra zona geográfica desde la época en que llegaron los primeros “descubridores” en el siglo xv –con sus signos “civilizadores”, convirtiéndola en lo que Juan Bosh ha denominado “frontera imperial”– hasta estos inicios del nuevo milenio, son el sustrato del mestizaje provocado por los pueblos

que por diferentes vías se han establecido en el área, en condiciones bien diversas, ya sea como dominadores (conquistadores) o dominados (pueblos aborígenes o esclavos africanos). Este largo proceso marcará entonces los avatares por los que ha transitado la identidad cultural de la región. Visto así, mestizaje, identidad y cultura son signos de un marcado carácter polisémico y aportador de una singularidad en la diversidad cultural de “Nuestra América”.

Aunque los estudios del sabio cubano miran directamente a los fenómenos de la isla, no es menos cierto que sus abarcadores juicios son aplicables a los estudios culturales de cualquier región y especialmente a América Latina, cuyo proceso de conformación de su cultura es muy similar al investigado por Ortiz en el caso cubano. No puede emprenderse un estudio medianamente serio sobre la identidad sin acudir a las investigaciones ortizianas, lo cual implica un reconocimiento al científico, al sociólogo, al etnólogo, en fin, al hombre que de una manera tan decisiva contribuyó a una clara definición de la identidad cubana, partiendo de un profundo análisis y una demostración científica en los componentes esenciales que configuran lo cubano en sus múltiples facetas.

Estos difíciles años de guerra y la intervención norteamericana marcarán, sin duda, su personalidad: seguidor del positivismo de perspectivas radicales, participa por el Partido Liberal en la política cubana de las primeras décadas, e incluso fue representante en la Cámara en 1917.

Asqueado de los manejos de la época en el plano político, lo abandona en 1922, para integrarse a los estudios de los grandes reformistas, la cultura y la ciencia cubana hasta la primera mitad del xix. Esta búsqueda en la “virtud doméstica” cubana quedará clara-

mente plasmada en su consigna: "Fe viva en la cultura, energía incansable en la acción y disciplina cívica en la conducta", lanzada en su contradictorio y angustiado discurso "Seamos hoy como fueron ayer" de 1914.

El despertar de la conciencia nacional a partir de 1920, la "década crítica" a decir de Marinello, y la aparición de figuras como Mella, Villena, Emilio Roig, Carpentier, así como la aparición de revistas como *Avance*, etc., influyeron en que Ortiz evolucionara hacia posiciones críticas de mayor madurez: se vincula a la izquierda intelectual en formación, a la par que continúa su programa de actualización de la cultura y funda la Institución Hispano-Cubana de Cultura (1926), que juega un importante papel en la reafirmación de la cultura y la enseñanza.

Con Machado en el poder y las trágicas consecuencias de su mandato, Ortiz va al exilio, donde publica varios artículos sobre Cuba, aborda la injerencia norteamericana como uno de los males cubanos y continúa su profundización en la historia cubana y africana. Estos años treinta es el momento decisivo para gestar su monumental obra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*.

Al caer la dictadura machadista regresa a Cuba, reanima la Institución Hispano-Cubana de Cultura, así como la revista *Bimestre Cubano*, continúa su empeño en el estudio de la formación étnico-cultural del país, la realidad y el fruto de lo afrocubano.

Funda en 1937 la Sociedad de Estudios Afrocubanos; ya en estos tiempos su obra se perfila como un arma ideológica contra la discriminación social y por la consolidación de la sociedad mestiza nacional.

El pensamiento cubano en los inicios del siglo xx es esencial para entender el fenómeno de la cubanidad y, especialmente, sus factores humanos. Así Fernando Ortiz, Jorge Mañach,

Elías Entralgo, Alejo Carpentier y Juan Marinello, entre otros, contribuyen a la comprensión de nuestra conciencia social y a la identidad cultural compartida con los latinoamericanos. Innumerables son los aportes de Ortiz a los estudios culturales, todos hoy de plena vigencia; pero sin duda donde radica su mayor trascendencia es en su concepto para definir el proceso formativo de una nueva cultura en Cuba, a partir de los intercambios de culturas que se producen.

Para explicar este fenómeno, el sabio cubano crea el neologismo *transculturación*, por lo cual expresa:

Por *aculturación* se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género, pero *transculturación* es vocablo más apropiado para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísticas transmutaciones de culturas que aquí se verifican, sin conocer las cuales es imposible entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida.<sup>1</sup>

En este sentido Ortiz no obvia, a la hora de elaborar su teoría, otros criterios que sobre el tema abordan otros investigadores.

Así tiene en cuenta el concepto de *deculturación* como sinónimo de pérdida o desarraigo de una cultura, así como la *neoculturación* o creación de nuevos fenómenos culturales. Ambos conceptos entroncan directamente con el concepto de *aculturación*. Términos todos opuestos, sin duda, al neologismo de Ortiz.

<sup>1</sup> Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1983.



Existe una gran diferencia entre los términos *aculturación* y *transculturación*. El primero sólo analiza cómo en los procesos interculturales que se producen se va dando una pérdida de las culturas dominadas dentro de las culturas dominantes, lo que implica entonces la falta de un reconocimiento hacia esas culturas "menores". Si tomamos como válido este concepto, entonces no podríamos hablar de una cultura cubana, mexicana, etc., ni latinoamericana, hablaríamos de una cultura, digamos, española en América Latina o, en su defecto, en un determinado país, atendiendo a los conceptos de la identidad vertical que "se forma desde arriba, por acción hegemónica de dominación o la conquista y colonización expansiva en que el pueblo vencedor impone sus patrones y modo de vida culturales al dominado o vencido".<sup>2</sup>

*Aculturación* es un término racista, que en los momentos actuales de procesos globalizadores y hegemónicos toma una nueva dimensión. El "inculto" (emigrante, esclavo, aborigen, etc.) ha de recibir los beneficios de "nuestra cultura" (ya puede entenderse cuál) y debe cambiar para su "bien" y convertirse en "uno de nosotros" (ya sabemos qué significado tiene aquí "nosotros"). Por tanto, el neologismo, venido del inglés (¡qué casualidad!), lleva implícito un conjunto de conceptos morales, normativos, éticos, que han tenido un significado desastroso para las minorías.

Por su parte, *transculturación* es un fenómeno más complejo y completo que implica intercambios de culturas, sumas complejísticas que van dando origen a algo nuevo y diferente. La *transculturación* es un parto de un nuevo ser donde padre y madre, en su

copulación, han dado origen a un tercero que tiene de ambos; pero es diferente porque es nuevo, y, por tanto, en ello se cumple la idea de que en la cultura latinoamericana se da la unidad dentro de la diversidad. Sin duda el símil de Ortiz "Cuba es un ajíaco" sigue siendo válido para todo el proceso formativo cultural de América Latina; en consecuencia, en el desarrollo de este fenómeno es aplicable entonces el término de lo que Rojas Gómez llama "identidad horizontal", o sea, la conformada por los diferentes aportes de uno y otro que dan lugar a lo nuevo y que sin duda coincide con lo planteado por Ortiz.

Para Ortiz la transculturación es un proceso complejo de transformaciones en el que suceden momentos de aculturación, deculturación y neoculturación; de pérdidas, reencuentros, selecciones e incorporaciones.<sup>3</sup>

Implícitamente Ortiz nos está diciendo que a pesar de que la cultura pueda ser desconcertante en su complejidad, ésta aparece a partir del proceso de tres principios equivalentes al nacimiento, la muerte y la supervivencia, y que él observaba como *aculturación*, *deculturación* y *neoculturación*. En este sentido, la propuesta ortiziana nos recuerda a Heráclito en tanto que lo único que permanece es el cambio: en el espacio de la cultura ese cambio es transformación con decisión, es decir, con autoconciencia.

Así, el gran mérito de Fernando Ortiz es establecer una reconstrucción general e incluso transtemporal del sistema de la cultura, al tiempo que evidencia lo falaz de una monocultura y su demanda homogénea. No menos impor-

<sup>2</sup> Rojas Gómez, Miguel. "Redefinición y teoría de la identidad cultural", p. 119.

<sup>3</sup> Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*, Siglo XXI, México, 1982, p. 39. Este autor define cuatro operaciones esenciales en la transculturación ortiziana: pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones.

tante es que al hacerlo dignifica o da sentido a la heterogeneidad y alteridades de una identidad emergente latinoamericana; levanta cabeza frente a imposiciones provenientes de la hegemonía colonial, trascendiendo el vicio dicotómico opresor-oprimido.

[...] en Cuba [...], como en pueblo alguno de América, su historia es una intensísima, complejísima e incesante transculturación de varias masas humanas, todas ellas en pasos de transición. El concepto de transculturación es cardinal y elementalmente indispensable para comprender la historia de Cuba y, por análogos razones, la de toda la América en general.<sup>4</sup>

Recibió el reconocimiento en su época del eminente sociólogo y etnólogo Bronislaw Malinowski, quien conoce a Fernando Ortiz durante un viaje a La Habana, en 1929, y donde el sabio cubano le comentó su nuevo vocablo técnico para reemplazar expresiones corrientes como "cambio cultural", "aculturación", "difusión", etcétera.

Después de un profundo análisis y no el hecho simple del cambio por el cambio, Malinowski llega a la conclusión de que

Para describir tal proceso del vocablo de latinas raíces trans-culturación, proporciona un término que no contiene la implicación de una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos

aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de civilización.<sup>5</sup>

El neologismo de Ortiz ha sido reconocido por innumerables investigadores a la hora de hablar de los procesos formativos de la cultura latinoamericana. Así, por ejemplo, Fernando Ainsa señaló:

La "nacionalización" o "americanización" consiguiente de escuelas, modos de pensar, direcciones estéticas, no deben verse como una simple copia mimética de un modelo, sino como un apasionante ejemplo de la "transculturación" de que ha sido capaz Iberoamérica.

El modernismo constituyó uno de sus mejores ejemplos, pero, como ha dicho Dámaso Alonso "cada época tiene su 'razón estética' aunque unas épocas no entiendan la razón de otras".<sup>6</sup>

A nuestro modo de ver, el neologismo de Ortiz, de manera auténtica y precisa, expresa el fenómeno del nacimiento de la cultura cubana y, sin duda, coadyuva a entender nuestra identidad dentro de la heterogeneidad que la ayudó a originar y conformar tal como es y que puede implicar hablar de la cubanidad y lo cubano, pero el término del tercer descubridor de Cuba va más allá de las fronteras nacionales. Sus estudios, vigentes aún, son aplicables y válidos para explicar el devenir de la identidad cultural de nuestros pueblos

<sup>5</sup> Malinowski, Bronislaw. "Introducción", en Ortiz, Fernando, *op. cit.*, p. xxxiii. Recomendamos una lectura de esta excelente introducción para comprender mejor el aporte de Ortiz a los estudios culturales en América Latina, y sobre todo por la vigencia actual de estos criterios contra los procesos globalizadores que se tratan de imponer en la actualidad.

<sup>6</sup> Ainsa, Fernando, p. 37.

<sup>4</sup> Transculturación. Referente de sentido frente a la aculturación (Yanin Guisando Dorado, Historiadora del Arte. Investigadora del Cenidiap. Revista Digital Cenidiap, julio-diciembre, 2009).



"al Sur del Río Bravo". Sin duda el aporte de Ortiz implica una "dialéctica intercultural" de plena vigencia actual.

Esta defensa tan singular que realizó el sabio cubano no soslaya, sino que reafirma nuestra identidad cultural caribeña y latinoamericana, pues no pasa por alto las herencias y parentesco que acercan a las culturas del continente a lo mejor de la tradición universal. La propuesta de Ortiz ha ganado una nueva dimensión con la función emancipadora de la cultura (esa vía propuesta por Martí), pero también lo es viable en su carácter humanizador y a la vez desalienante que el proceso cultural lleva implícito en sí mismo.

En sus acuciosos estudios sobre la música popular cubana, donde insiste en buscar las verdaderas raíces, cuya teoría se opone a los prejuicios sociales y raciales de la época que le tocó vivir en la neocolonia cubana, el investigador cubano pone el dedo en la llaga sobre un problema: el acercamiento o penetración en la cultura oficial cubana de la norteamericana, fenómeno superado en Cuba a partir de 1959, pero desafortunadamente cada vez más recurrente en América Latina en los tiempos que corren. Así, afirma:

Si no tan grave como el imperialismo económico, que succiona la sangre del pueblo cubano, es también disolvente el imperialismo ideológico que le sigue. Aquel le rompe su independencia económica; este le destruye su vida moral. El uno le quita el sostén; el otro el alma. Tratemos, pues, de conocernos a nosotros mismos y de aquilatar nuestras esencias, para mantener puras las de valor sustantivo y perenne y apartar aquellas que, nuestras o extrañas, sean ya de pútrida ranciedad o traigan a nuestra vida una letal ponzoña.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Ortiz, Fernando. "De la música afrocubana. Un estímulo para su estudio", en *Universidad de la*

Hay, sin duda, en este análisis, un enfoque verdaderamente científico del problema cubano de la época, al mirar cómo la penetración norteamericana, en las bases esenciales de la economía cubana (azúcar, minería, empresas telefónicas, etc., en manos de empresas norteamericanas), la hacen ser totalmente dependiente del "vecino del Norte", convirtiendo a Cuba en una neocolonia. Esta dependencia económica penetra profundamente la cultura cubana, por tanto, el juicio de Ortiz es acertado, ya que es la época en que el cine norteamericano, la música y en general el "modo de vida norteamericano" ha calado la conciencia cubana en detrimento de lo nacional.

En este sentido, la posición de Ortiz entronca con lo mejor del pensamiento antiimperialista que tuvo en José Martí a su máximo exponente en el siglo XIX, y en Mella, Marinello, Carpentier y Ortiz, a dignos continuadores.

La más genuina intelectualidad cubana intentó sobreponer lo cubano a lo extranjero. No es raro, entonces, que esta época dé a la luz nuevos géneros musicales como el feeling, el cha-cha-chá y el mambo, mientras que los principales pintores de la época: Lam, Portocarrero, Amelia y Mariano, salgan a la búsqueda de una identidad nacional a partir de lo negro, la arquitectura colonial, los gallos, las frutas.

Y que en la literatura un importante grupo de poetas como Lezama Lima, Cintio Vitier, Fina García Marfuz, etc., busquen las raíces cubanas a partir de sus orígenes, plasmados en la importante revista de igual nombre. Por todo esto, Cintio Vitier, en las palabras finales de su ya mítico ciclo de conferencias sobre lo cubano en la poesía, que no por gusto se organizó en estos años, afirmaba: "somos víctimas de la más corruptora influencia que haya sufrido

*Habana*, La Habana, tomo I, núm. 3, mayo-julio de 1934, pp. 115-116.

jamás el mundo occidental”,<sup>8</sup> refiriéndose en este caso a la presión y sometimiento de la sociedad cubana a la dependencia e influencia norteamericana.

Desde la perspectiva de la educación, como contrapartida a la penetración de los paradigmas yanquis en los grupos privilegiados que educaban a sus hijos en escuelas norteamericanas y que copiaban sus costumbres y modas, un grupo de maestros significativos trató de mantener un sentido nacional ante esta penetración. Al respecto el recordado pedagogo Carlos de la Torre afirmaba: “Sean nuestros libros de texto cubanos, por autores cubanos, tomados de nuestros patriotas, de nuestras guerras libertadoras, de nuestra hermosa naturaleza [...] Evitemos que libros extranjerizantes deformen nuestra nacionalidad”.<sup>9</sup>

Otro aporte orticiano a los estudios culturales y que guarda relación con el proceso de la identidad cultural es la “Teoría de las Transvaloraciones” de la cultura, elaborada por R. B. Marett, dada a conocer en Londres en el libro *Psychology and Folklore*. Ortiz la hace suya y la aplica al nuevo concepto de transculturación. Según la teoría, los cambios en la cultura pueden ser horizontales o verticales.

La transvaloración vertical consiste en el cambio de posición o rango de un rasgo cultural que puede ascender o descender, proceso denominado metátesis. Según Ortiz, se dan reiteradamente en la música criolla de Cuba

[...] del retozo de las musas negras con las musas blancas han ido surgiendo danzas amulatadas, ricas de expresión como la habanera, el danzón, la rumba, el son, la conga, el mambo, el cha-cha-chá, etc., y todas ellas han experimentado el mismo fenómeno de metátesis: un tiempo son rechazadas como indecorosas y propias de la “gentualla” [...] pero las danzas del vulgo se van adecentando y revistiendo en tanto para lograr un reajuste socialmente ventajoso, y las gentes cautelosas van transigiendo otro tanto para gustar las sabrosuras del fruto prohibido. Así, con menguas de picardía y aumento de tolerancia, los bailes de la gente de “escaleras abajo” van subiendo los peldaños sociales hasta penetrar en los salones y compartir los esparcimientos de las gentes de “escaleras arriba”.<sup>10</sup>

Este proceso es factible de verse en diferentes expresiones de la cultura de América Latina. Los pueblos de esta parte del mundo han sentido la necesidad, a partir de la independencia, de buscar sus raíces más autóctonas como vehículo de reafirmación de independencia y, por tanto, de identidad; así se exalta lo peculiar en cada caso de minorías nacionales o étnicas, que alcanzan rangos superiores a través de este proceso descrito por Ortiz.

La transvaloración también puede ser horizontal, a la cual Ortiz denomina metalepsis, y en este caso el cambio sólo está en el sentido; por ello dice:

Así ocurre a veces con la música religiosa que, al perderse para la liturgia [...] cae a la profanidad

<sup>8</sup> Vitier, Cintio, “Ensayo”, en *Cultura y Desarrollo*. Dossier, p. 8.

<sup>9</sup> Torre, Carlos de la, en Torre, Carolina de la. *Psicología latinoamericana. Entre la dependencia y la identidad*, Editorial Félix Varela, La Habana, 1995, p. 58.

<sup>10</sup> Ortiz, Fernando, en Iznaga, Diana. *Transculturación en Fernando Ortiz*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1989, p. 80.





[...] Tal va aconteciendo en Cuba con la música frenética, a cuyo ritmo son reverenciadas las potencias sobrehumanas de los negros de la nación. Todavía se canta y baila a los orishas negros en los templos de la santería, con los mismos tambores que en las tierras de Guinea, pero algunas de sus melodías y ritmos ya han sido absorbidos por las músicas criollas que, con rimbombancias de bongó y estridencias de cornetín traducen los sacros ritos danzarios de los dioses negros a bailes salaces de "todos los colores".<sup>11</sup>

Ortiz completa su concepto de transculturación demostrando que no sólo es factible a seres humanos, sino incluso en instituciones sociales y no siempre en los pueblos inferiores culturalmente (como afirmaron algunos estudios discriminatorios) sino aun entre los más adelantados. Por ello el fenómeno va de un plano a otro, de abajo a arriba y viceversa, (metátesis) o de una posición a otra sin cambio ambiental (metalepsis). Así se transcultura el negro, el blanco o una mitología, un ritmo, o un tambor.<sup>12</sup>

La adopción de esta teoría, por parte de Ortiz, amplía el concepto de *transculturación* y

<sup>11</sup> Ortiz, Fernando, en Iznaga, Diana, *op. cit.*, p. 81.

<sup>12</sup> Para un completo estudio de estas problemáticas, que amplían los conceptos y valoraciones sobre la identidad cultural, sugerimos además del texto de Diana Iznaga, aquí citado, los textos de Fernando Ortiz: *Los instrumentos de la música afrocubana*, *La antigua fiesta afrocubana del Día de Reyes*, "La transculturación blanca de los tambores de los negros", *El engaño de las razas*, así como *Historia de una pelea cubana contra los demonios*, todas las cuales son demostrativas de criterios de suma actualidad.

da cabida en él a un criterio clasista en el que, según la teoría marxista, en estas sociedades divididas en clases se dan dos culturas, una "dominante" y otra "dominada", que en el caso de Ortiz está marcada por un carácter esencialmente étnico (blancos y negros en Cuba) entendible en Cuba donde siempre se dio el fenómeno.

Con sus aportes Ortiz da una nueva dimensión a la cultura cubana y a nuestra historia, pues definió los elementos constitutivos esenciales, propiciando una integración étnico-cultural.

Con sus estudios destruyó mitos y prejuicios y legó puntos de partida para futuros estudios, demostró que la cultura nuestra tiene un basamento esencialmente ético, comprometido con la justicia y de un largo camino de constantes encontronazos que nos propicia una identidad, surgida desde abajo, fruto del intercambio cultural de conquistadores y conquistados, pero que enarbola a toda su amplitud ante el mundo, la humanidad y el valor del hombre mestizo. Fue un gran aporte del sabio cubano el saber encontrar lo diverso de lo humano, palpable en la cultura de componentes africanos, cuyo estudio y reafirmación establece un discurso de reconocimiento de la identidad del hombre, hoy de total vigencia.

Al definir la *transculturación* como un fenómeno desintegrativo e integrativo a la vez, en los elementos sustanciales de la cultura y de la vida daba un nuevo espacio para valorar la identidad cultural no sólo cubana, sino latinoamericana, a su justo devenir histórico.

Como a principios del siglo xx con Fernando Ortiz, en estos albores del siglo xxi el proceso de aculturación vuelve a tener relevancia, ahora con la hegemonía cultural

neoliberal. La aculturación es el fenómeno de recepción y asimilación pasiva, de una cultura a la que se le es impuesta otra; la aculturación sería la aceptación de la imposición sin resistencia, neutral o apáticamente. Centrada en la homogeneización, la aculturación propicia una identidad casi esquizofrénica, una pérdida de identidad nacional, de etnia, de clase y de realidad política, de ahí la importancia y vigencia del concepto de *transculturación*, como polo opuesto al proceso de aculturación, que dignifica o da sentido a la heterogeneidad y alteridades de una identidad emergente latinoamericana, resaltando lo autóctono de nuestro continente.

### Conclusiones

Homogeneizar, imponer una cultura como única y mejor, no reconocer las diferencias, es una herramienta de las estructuras verticales de poder, de un control social que se fundamenta en la vieja y acartonada dicotomía opresor-oprimido; en cambio, reconocer las heterogeneidades, las diferencias y alteridades, y por ende que la constitución de la cultura es compleja, potencialmente transcultural, y con ello cambiante y transformativa, permite abrir nuevas perspectivas que, asimismo, nos acercan a una ética realista y con ello a la construcción de un mundo más justo con vidas más interesantes y dignas de ser disfrutadas.

La identidad cultural presupone un conjunto teórico-práctico de formas y elementos disímiles y a la vez similares, poseedor de un carácter dinámico, transformador y enriquecedor que significa una identificación concreta del hombre y de un espacio que se erige en un proceso cambiante debido a que brota de un pasado, se afianza en un presente y posee

proyección futura por su constante renovación y enriquecimiento. Concepto de origen latinoamericano, constituye su proyección, a partir del más revolucionario pensamiento de la región durante toda su historia, un proceso de reafirmación contra los centros hegemónicos de poder que intentaron e intentan la imposición de una monocultura universal que lastra tanto la identidad nacional como regional de Nuestra América.

El nombre de Fernando Ortiz está estrechamente vinculado, por sus profundos estudios, al proceso de desentrañar los caminos de la identidad cultural latinoamericana, pues los mismos parten de los componentes esenciales que la misma posee. El neologismo *transculturación* de su propia invención implica una dialéctica intercultural de plena vigencia actual, que al definirla como un fenómeno integrador y desintegrador a la vez, da un nuevo espacio para justipreciar la identidad cultural latinoamericana, en tiempos de una globalización neoliberal que pretende opacar lo autóctono de nuestra región; de ahí su plena vigencia en el siglo XXI.

### Referencias

- Ainsa, Fernando. *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*. Biblioteca Románica Hispánica. Editorial Gredos, Madrid, 1986.
- Antología. Pensamiento y política cultural cubanos*. Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1986, tomo I.
- Arriagada Kech, Enrique. "Ética de la identidad", en *Solar, Estudios Latinoamericanos*. Santiago de Chile, 1993.
- Barnet, Miguel. *La fuente viva*. Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1983.
- Biagini, Hugo. *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1989.



- Bolívar, Simón. *Obras completas*. Vol. 3, Alonso, Madrid, s/f.
- Bohórquez Morán, Carmen L. *Francisco de Miranda, Precursor de las independencias de la América Latina*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2003.
- Bueno, Gustavo. *El mito de la cultura*. Editorial Prensa Ibérica, Barcelona, España, 1996.
- Castro Ruz, Fidel. "Discurso", en *Granma*, agosto 28, 1998.
- . "Discurso", en *Cultura y Desarrollo*. Dossier. Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1999.
- Colectivo de autores. *Cultura y creación intelectual en América Latina* (coordinador Pablo González Casanova). Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1990.
- . *Memorias del II Taller de Pensamiento Cubano*. Ediciones CREART, La Habana, 1996.
- . *Memorias del III Taller de Pensamiento Cubano*. Editorial Capiro, Santa Clara, 1999.
- . *Filosofía en América Latina*. Editorial Félix Varela, La Habana, 1998.
- . *Filosofía y sociedad*. Editorial Félix Varela, La Habana, 2000.
- . *Pensamiento español y latinoamericano contemporáneo*. Editorial Feijóo, Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Santa Clara, 2002.
- Diccionario de la Literatura Cubana*. Instituto de Literatura y Lingüística, ACC. Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1984.
- Diccionario filosófico*. Biblioteca de filosofía en español. Edición digital <www.filosofía.org./format/>.
- Diccionario filosófico*. M. Rosental y P. Indin. Editora Política, La Habana, 1981.
- Diccionario de Filosofía*. Dagoberto D. Runes. Ediciones Grijalbo, México, 2001.
- Dossier. Cultura y Desarrollo*. Consideraciones para un debate. Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1999.
- Dussel, Enrique. "Del descubrimiento al encubrimiento", en *Nuestra América y el V Centenario*. Ediciones El Duende, Quito, 1990.
- Fernández Retamar, Roberto. *Calibán. Apuntes sobre las culturas de Nuestra América*. Editorial La Pléyade, Buenos Aires, 1973.
- Flores, Eduardo. "Las dos culturas: aliadas por necesidad", en *Cuadernos Nacionales*, Universidad de Panamá, Segunda Época, núm. 2, 2003.
- García Canclini, Néstor. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. Editorial Grijalbo, México, 1975.
- García Alonso, M. y Baeza, C. *Modelo teórico para la identidad cultural*. Centro Juan Marinello, La Habana, 1996.
- Giorgis, Liliana. "José Martí y la utopía de un Humanismo social", en *Solar, Estudios Latinoamericanos*, Santiago de Chile, 1993.
- Guisando Dorado, Yaima. "Transculturación. Referente de sentido frente a la aculturación". *Revista Digital Cenidiap*, julio-diciembre, 2011.
- González Bolaños, Aimée. *Alejo Carpentier y el concierto de la identidad*. Informe de investigación, Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, 1990.
- Guadarrama, Pablo. *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*. Editora Política, La Habana, 1988.
- . *Humanismo y autenticidad en el pensamiento latinoamericano*. Universidad INCCA, Colombia, 1997.
- Guadarrama, Pablo y Pereleguin, N. *Lo universal y lo específico en la cultura*. Santa Clara, Cuba/Bogotá, Colombia, 1998.
- Guadarrama, Pablo y Rojas Gómez, M. *El pensamiento filosófico en Cuba en el siglo xx: 1900-1960*. Editorial Félix Varela, La Habana, 1998.
- Hart Dávalos, Armando. "Discurso", en Proyecto de Investigación, MINICULT, Material mimeografiado, p. 3.

- Herrera Valdés, Willy F. "América: Identidad inconclusa", en *Solar, Estudios Latinoamericanos*, Santiago de Chile, 1993.
- Iznaga, Diana. *Transculturación en Fernando Ortiz*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1989.
- Lezama Lima, José. *La expresión americana*. Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1988.
- López Segrera, F. *Cuba: Cultura y sociedad*. Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1989.
- Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Casa de las Américas, La Habana, 1969.
- Martí, José. *Obras escogidas en tres tomos*. Colección Textos Martianos. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1992.
- . *Obras completas*. Editorial Nacional de Cuba, La Habana, 1964, tomo 8.
- . *Nuestra América*. Edición Crítica. Centro de Estudios Martianos, La Habana, 2000.
- Núñez García, Xiomara. *El negro en la narrativa cubana: Lino Novás Calvo y Alejo Carpentier*. Informe de investigación, Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas.
- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1983.
- . "De la música afrocubana. Un estímulo para su estudio", en *Universidad de La Habana*, La Habana, t. 1, núm. 3, mayo-jun., 1934.
- . "La transculturación blanca de los tambores de los negros", en *Islas*, Santa Clara, vol. 5, núm. 1, jul.-dic., 1962.
- . *El engaño de las razas*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.
- . *Historia de una pelea cubana contra los demonios*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.
- . *Los instrumentos de la música afrocubana*. Publicaciones de la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación, La Habana, t. 1, 1952.
- . *La antigua fiesta afrocubana del Día de Reyes*. Ministerio de Relaciones Exteriores, La Habana, 1969.
- Pinedo, Javier. "Una trayectoria intelectual. Entrevista con Arturo Andrés Roig", en *Solar, Estudios Latinoamericanos*, Santiago de Chile, 1993.
- Ponce, Aníbal. *De Erasmo a Romaín Rolland. Humanismo burgués y humanismo proletario*. Editorial Futuro, Buenos Aires, 1962.
- Portuondo, José A. *Bosquejo histórico de las letras cubanas*. Ediciones del MINED, La Habana, 1962.
- Prieto, Abel. "Cultura, cubanidad y cubanía". Conferencia La Nación y la Emigración, en *Ensayos sobre identidad*, Ciencias Sociales, 1999.
- Rodríguez Coronel, Rogelio. *La novela de la Revolución Cubana*. Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1986.
- Rojas Gómez, Miguel. *El problema actual de la identidad cultural de América Latina y la vigencia de la solución martiana*. UANL, Monterrey, México, 1994.
- . "La mundialización y la necesidad de reconstrucción de la identidad cultural", en J. Alvarado (ed.), *Mundialización y liberación*, UCA, Managua, Nicaragua, 1996.
- et al. *La polémica sobre la identidad*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1997.
- . "Redefinición y teoría de la identidad cultural", en *Islas*, año 41, núm. 119, ene.-mar., 1999.
- . "La identidad cultural como sistema teórico", en *Humanistas*, Centro de Estudios Humanísticos, UANL, Monterrey, México, 2000.



- Sambrano, Mario. *Identidad, tradición y autenticidad. Tres problemas de América Latina*. CELORBG, Caracas, Venezuela, s/f.
- Serrano Calderas, Alejandro. *La unidad en la diversidad. Hacia una cultura del consenso*. Editorial San Rafael, Managua, Nicaragua, 1993.
- Torre, Carolina de la. *Psicología latinoamericana. Entre la dependencia y la identidad*. Editorial Félix Varela, La Habana, 1995.
- Ubieta Gómez, Enrique. *Ensayos de identidad*. Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1993.
- Varios. *Identidad cultural de Iberoamérica en su literatura*. Editorial Alambra, 1983.
- . *Imán. Anuario*. Centro de Promoción Cultural Alejo Carpentier, año I, 1983.
- . *Imán. Anuario*. Centro de Promoción Cultural Alejo Carpentier, año II, 1984-1985.
- . *Nuestra América frente al V Centenario. Emancipación e identidad cultural de América Latina*. México, 1992.
- Velásquez Mejías, Manuel. "Identidad: un reto de nuestras culturas hoy", en *Islas*, núm. 108, may.-ago., 1994.
- Vitale, Luis. "Y después del 92 ¿qué? Un proyecto de nueva sociedad para nuestra América", en *Solar, Estudios Latinoamericanos*, Santiago de Chile, 1993.
- Zea, Leopoldo. *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, UNAM, 1990.



# LA INSTITUCIÓN HISPANOCUBANA DE CULTURA Y SU PAPEL EN LA DIVULGACIÓN DEL PENSAMIENTO ARTÍSTICO MODERNO, EN SU PRIMERA ETAPA DE FUNCIONAMIENTO (1926-1932)

*Yoanna Rodríguez Milián*

La Institución Hispanocubana de Cultura (IHC)<sup>1</sup> surgió en una etapa de gran dinamismo sociopolítico, pues a partir del año 1923 la sociedad cubana eclosionó desde sus fuerzas cívicas ante la corrupción de los primeros gobiernos y la limitada independencia nacional. La llegada al poder de Gerardo Machado, en 1925, agravó la crisis política y enfrentó a los partidos políticos tradicionales con la sociedad cubana.

Líderes intelectuales de la época promovieron la explicación de la situación económica y sociopolítica tomando como base el "carácter nacional" o la "psicología del cubano", concepción indudablemente idealista.<sup>2</sup> La tesis de la "decadencia cubana", planteada por Fernando Ortiz a partir de los elementos anteriores, encontró apoyo entre la joven intelectualidad del veinte. Para fundamentarla, ellos maximizaron determinados aspectos: Jorge Mañach,

<sup>1</sup> Se asumen estas siglas porque son las que se exponen en los documentos oficiales de la institución, pues en otras fuentes aparece en ocasiones IHCC.

<sup>2</sup> En 1919 un artículo se refería al carácter del cubano como falto de iniciativa y originalidad "[...] no nos gusta crear, sino imitar" (véase Víctor Muñoz: "La atomización de los amateurs. Pequeña disquisición psicológica acerca de nuestra tendencia a imitar", *Carteles*, junio 1919, p. 8).

"el choteo";<sup>3</sup> Francisco Ichaso, "el embullo";<sup>4</sup> Juan Marinello —que sintetiza el biologismo positivista con la teoría generacional de Ortega y Gasset— la "vejez".<sup>5</sup> Estos intelectuales consideraban que las perturbaciones políticas de Cuba podían solucionarse a través de elevar

<sup>3</sup> Marinello lo valoró como "[...] lo más serio que se ha hecho en Cuba en ninguna época" (Jorge Mañach: "Indagación del choteo", *Revista de Avance*, núm. 27, año II, t. III. La Habana, 15 de octubre de 1928) (véase Ana Suárez Díaz: *Cada tiempo trae una faena... Selección de correspondencia de Juan Marinello Vidaurreta (1923-1940)*. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello/Editorial José Martí, La Habana, 2004, p. 92).

<sup>4</sup> "[...] el embullo, como toda forma de entusiasmo gregario, suprime y suplanta la reflexión individual [...] el individuo obra ciegamente, con la irreflexión del ebrio [...] Hay en el fondo de esta necesidad de embullarse un instinto rebañego, una triste sumisión a la fórmula estúpida del 'donde va Vicente', una falta de 'training' de la curiosidad individual, que la hace inepta para movilizar, en un momento dado, las reservas de voluntad" (véase Francisco Ichaso: "Examen del embullo", *Revista de Avance*, año 3, núm. 32, La Habana, 15 de marzo, 1929, pp. 66-67).

<sup>5</sup> Juan Marinello: "Juventud y vejez". *Revista de Avance*, La Habana, 1928.

los niveles de instrucción, y que la educación era la vía recomendada para ello. El remedio, "la regeneración", estaba en la elevación del nivel cultural y de las virtudes morales, pero ¿quiénes eran los responsables de llevar a cabo esta cruzada civilizatoria? Eran usuales los términos "clases cultas o ilustradas", "minorías cultas, cultivadas o selectas", "clases elevadas o directoras"<sup>6</sup> para referirse a ellas.

Fue este un periodo donde primaron el escepticismo y el pesimismo políticos,<sup>7</sup> lo que no era privativo de los intelectuales. Se trataba, para los historiadores, de "[...] una frustración espiritual que, como actitud emocional generalizada, sufría el pueblo cubano por estos años, y que dio lugar a que se gestara, a su debido tiempo, una conducta de abierta oposición política a los fundamentos del sistema".<sup>8</sup>

El objetivo del presente trabajo es demostrar cómo la Institución Hispanocubana de Cultura divulgó, en su primera etapa de funcionamiento, un pensamiento artístico moderno entre sus asociados, a través de su sección de conferencias y de sus publicaciones periódicas, fundamentalmente.

<sup>6</sup> Al referirse a la obra de Carlos Loveira, *Generales y Doctores*, Alberto Lamar no coincide con la manera en que el autor había reflejado en ella a la burguesía cubana: "Compartiendo las teorías del socialismo imperante, su pluma es cruda y amarga al criticar los defectos de las clases elevadas y directoras [...]" (véase A. Lamar: *Al margen de mis contemporáneos [Ensayos de crítica y filosofía]*, El Fígaro, La Habana, 1922, p. 111).

<sup>7</sup> Marinello, en carta a José Antonio Ramos en 1925: "Yo soy un decepcionado a priori; es decir, que nada me extraña de mi pueblo porque siempre espero lo peor" (véase Suárez: *op. cit.*, p. 57).

<sup>8</sup> Jorge Ibarra: *Un análisis psicosocial del cubano: 1898-1925*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1994, pp. 330-332.

## Caracterización de la Institución Hispanocubana de Cultura (IHC)

Una de las instituciones que se crearon con el fin de elevar el nivel cultural de la sociedad cubana y, en este caso, potenciar el estudio de las raíces hispánicas de nuestra cultura, fue la Institución Hispanocubana de Cultura. Fue fundada por el eminente intelectual cubano, don Fernando Ortiz,<sup>9</sup> el 22 de noviembre de 1926, como parte de la Sociedad Económica de Amigos del País, en la Ciudad de La Habana. Las proyecciones de esta institución fueron señaladas en el Artículo Segundo de sus Estatutos: "El objeto de la institución consistirá en procurar el incremento de las relaciones intelectuales entre España y Cuba por medio del intercambio de sus hombres de ciencia, artistas y estudiantes, creación y sostenimiento de cátedras y realización de propagandas, con el fin exclusivo de intensificar y difundir la cultura que nos es propia, para que siga siendo uno de los bellos ritmos de la civilización universal".<sup>10</sup>

Su objetivo de lograr instruir y elevar la cultura en Cuba se expone desde la creación de la revista *Surco*, su órgano de difusión a partir de 1930: "Sólo la cultura activa y no palabarrera puede realizar totalmente en nuestra tierra el programa de Martí y del noble patriado que a lo largo del siglo XIX dieron alma, vida y dignidad a esta nación. Sólo la cultura más y más profunda y extensa, puede dar a Cuba raigambre, follaje y florecimiento para belleza y personalidad de espíritu, pese

<sup>9</sup> Fernando Ortiz (16 de julio de 1881-10 de abril de 1969), La Habana.

<sup>10</sup> Carlos del Toro González: *Fernando Ortiz y la Hispanocubana de Cultura*. Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 1996, p. 17.





a los huracanes históricos que a menudo perturban con sus inclemencias el goce de nuestras placideces tropicales".<sup>11</sup>

El objetivo permanente de Ortiz fue laborar intelectualmente por la unidad, la continuidad y la revaloración de las raíces y los aspectos más relevantes del proceso histórico cultural cubano, a la vez que contribuía a su enriquecimiento con los aportes más notables de la cultura universal contemporánea.<sup>12</sup>

La IHC no limitó su acción a las relaciones bilaterales entre España y Cuba, pues las extendió al vasto universo del ser humano, sin prejuicios de nacionalidad, raza, religión, idioma, sexo, edad o credo político, siempre alineado a las causas progresistas y antirreaccionarias.<sup>13</sup>

La Junta para la Ampliación de Estudios de Madrid<sup>14</sup> fue un organismo al que Ortiz pidió ayuda, pues ésta colaboraba con el envío de conferenciantes, aunque la iniciativa de contratarlos era de la Hispanocubana, para evadir compromisos con el régimen español. "La Institución –afirmó Ortiz– desea hacer labor estrictamente de cultura, sin inclinarse a derecha ni a izquierda, si bien acepta la exposición de cualquier ideología". En varias ocasiones insistió don Fernando en el carácter imparcial de la Hispanocubana. "[...]

<sup>11</sup> Fernando Ortiz: "Presentación", *Surco. Cultura Contemporánea. Revista de Revistas Extranjeras*, vol. I, núm. 1, La Habana, agosto de 1930, p. 1.

<sup>12</sup> Del Toro, *op. cit.*, p. 14.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>14</sup> José María Chacón y Calvo sirvió a don Fernando de puente con la Comisión de Relaciones Culturales de la Junta de Ampliación de Estudios. Se convirtió de hecho en su delegado y representante en España, donde jugó un papel fundamental.

Tengo empeño –dijo– en demostrar que la Institución es absolutamente apolítica".<sup>15</sup>

Esta institución tuvo dos etapas de funcionamiento: 1926-1932 y 1936-1947, con sus juntas directivas y publicaciones correspondientes a cada periodo. Dentro de las publicaciones de la IHC en esta primera etapa estuvieron los *Mensajes de la Institución Hispanocubana de Cultura*, que fue el primer impreso oficial divulgativo de la institución y tuvo un carácter de memorias que reflejaban el balance anual de la misma. En ellas se le dio cobertura a los más importantes sucesos y actualizaciones de la institución, como por ejemplo: su reglamento, sus acuerdos iniciales, las reorganizaciones de las juntas, la creación de filiales en los diferentes lugares del país, los balances de conferencias impartidas, los "no" de la institución y sus proyecciones futuras hasta 1930. La revista *Surco*, con subtítulo *Cultura Contemporánea y Revista de Revistas Extranjeras*, editó su primer número en agosto de 1930 como órgano de difusión fundamental. En ella se daban a conocer las actividades que se realizaban, así como conferencias íntegras o resúmenes de las impartidas en la institución. Sobre el valor que se le atribuía a esta publicación, en la presentación de su primer número se expresa: "Lo que las conferencias son para la propaganda oral, puede serlo *Surco* para la escrita, con mayor amplitud en los sectores laborales y en el número de personas a que puede ser extendida".<sup>16</sup> Dentro de este mensuario se incluía ahora una sección titulada *Mensajes de la Institución Hispanocubana*

<sup>15</sup> Zenaida Gutiérrez-Vega: *Fernando Ortiz en sus cartas a José Ma. Chacón (1914-1936, 1956)*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1982, p. 20.

<sup>16</sup> *Surco. Cultura Contemporánea. Revista de Revistas Extranjeras*, vol. I, núm. 1, La Habana, agosto de 1930.

de Cultura, que se publicaba a modo de noticiero completo de sus actividades, programas y vía comunicativa entre los asociados y el núcleo director, sustituyéndose así la publicación anual de los Mensajes. En la segunda etapa funda Ortiz la revista *Ultra*, pero en el presente trabajo sólo se abordará su primera etapa de funcionamiento.

Contó con filiales en diversos lugares del país en esta primera etapa, lo que contribuyó a la divulgación nacional de su función. En 1926 fue creada la filial de Santiago de Cuba, presidida por Max Henríquez Ureña, y en 1927 se creó la de Matanzas, dirigida por Diego Vicente Tejera (hijo), Sagua la Grande (10 de mayo de 1927) y Manzanillo (12 de diciembre de 1927). En 1928 fueron creadas las de Caibarién y Camagüey. La crisis económica de 1929 afectó el funcionamiento de algunas de ellas, así como la posible creación de otras, aunque pudieron resistir a estas condiciones las de Santiago, Caibarién, Sagua y Cienfuegos.

Otra de las funciones de la IHC fue su notable contribución al otorgamiento de becas para estudios en el extranjero. Eran coordinadas desde la Universidad de La Habana con universidades europeas y las especializaciones fueron en ramas como Medicina, Derecho y Economía Política, entre otras. Esta importante función de la institución logró cobertura de la *Revista de Avance*, en la que se reseña: "Ha hecho público la IHC, su propósito de enviar a España, con el fin de especializar su cultura y ensanchar sus horizontes mentales, buen número de jóvenes cubanos. Ni que decir tiene el interés que la noticia ha suscitado en los preocupados por nuestro verdadero progreso, ni el aplauso emocionado y sincerísimo que '1927' otorga al que preside".<sup>17</sup> De esta

manera demuestra Ortiz su marcado interés por la superación y actualización constante de sus socios y esta fue una vía valiosísima para lograr el vínculo con las tendencias más modernas en las especialidades de las becas.

Con sus diversas actividades, mostró un marcado interés en la difusión cultural utilizando para esto los medios de comunicación más modernos de su época, como el micrófono, desde su primera etapa, y las veladas cinematográficas, consolidadas en su segunda etapa. Además, mostró siempre gran empeño en abrir espacio para las manifestaciones de los jóvenes creadores del teatro, la música, la literatura y las artes plásticas, conjuntamente con la divulgación de los legítimos valores de la cultura universal.

Las conferencias fueron la base medular del funcionamiento de la IHC, con un total de 215 conferencias y 92 conferencistas en su primera etapa, quienes provenían de diferentes países de América Latina, Estados Unidos, Francia, España, Cuba y otros.<sup>18</sup>

Entre los más destacados se puede mencionar a los españoles Fernando de los Ríos y Federico García Lorca; cubanos como José María Chacón y Calvo y Conrado W. Massager, y de América Latina, al mexicano José Vasconcelos, entre otras importantes personalidades.

### **Manifestaciones culturales divulgadas en la IHC**

En cuanto a la representación de la *literatura*, uno de los sucesos más relevantes en esta primera etapa fue la visita a Cuba del destacado

<sup>17</sup> "Directrices", *Revista de Avance*, año I, núm. 9, 15 de agosto de 1927, La Habana, p. 241.

<sup>18</sup> Del Toro, *op. cit.*, p. 23.



poeta español Federico García Lorca,<sup>19</sup> quien luego de estar una temporada en Nueva York viene invitado por la IHC a impartir conferencias en el Teatro Principal de la Comedia, el cual sería la sede del ciclo de conferencias. La primera, dictada el 9 de marzo, llevó por título "Mecánica de la poesía", y produjo tal impacto que Juan Marinello, desde las páginas de la *Revista de Avance*, la juzgó como "el más fino y hondo discurrir entre los hilos a menudo impalpables del nuevo lirismo que hemos gozado en Cuba".<sup>20</sup>

Pronunció en días posteriores otras conferencias de igual calidad, como por ejemplo: *Paraíso cerrado para muchos. Jardines abiertos para pocos; Canciones de Cuna; La imagen poética de Don Luis De Góngora, y Arquitectura del Cante Jondo*. Además, ante el gran éxito de sus intervenciones, la IHC solicitó de él que pronunciara dos conferencias más, lo que se realizó sin objeción.<sup>21</sup>

Sobre su primera conferencia existió cierta polémica y al respecto el destacado intelectual Juan Marinello expresa: "De la lectura de *Mecánica de la poesía* quedaron inconformes dos sectores igualmente nocivos: los que persisten

en la eterna belleza el *nihil novum* y otros clichés cómodos y vacuos y los que esperan de todo gran artista de esencial novedad, el grito pelado y la quema general de burgueses del arte. ¿Cuándo querremos entender que no hay arte sin la novedad que todo gran artista es en sí mismo, ni hay que gastar leña en actos de fe contra los que siempre han estado muertos?".<sup>22</sup>

No sólo centró su visita a la capital, sino que disertó en varias de las filiales de la institución, como por ejemplo en: Sagua La Grande, Caibarién, Cienfuegos y Santiago de Cuba, donde tuvo gran aceptación por el auditorio de las filiales de la institución.

A la valoración final sobre este acontecimiento le dio cobertura la *Revista de Avance*, que ofreció un aplauso para esta iniciativa de la IHC por haber dado con Lorca " [...] tres conferencias más allá de la medida estándar, más acá –más nuestras– que las usuales disertaciones de hueca seriedad catedrática".<sup>23</sup>

Otro suceso relevante fue la visita de Gabriela Mistral.<sup>24</sup> En junio de 1930 fue invitada por primera vez a venir a Cuba a impartir conferencias en la IHC, por su presidente, Fernando Ortiz, a cuya petición respondió: "Yo no tengo tamaño de conferencia, y soy a lo más una profesora medianita. Pero les hablaré de un asunto querido de todos, y del que ustedes oyen a todos, sobre Martí, y no

<sup>19</sup> (Fuente Vaqueros, provincia de Granada, 5 de junio de 1898 –entre Vízcar y Alfacar– 19 de agosto de 1936). Poeta, dramaturgo y prosista español, también conocido por su destreza en muchas otras artes. Adscrito a la llamada Generación del 27, es el poeta de mayor influencia y popularidad de la literatura española del siglo xx. Como dramaturgo, se le considera una de las cimas del teatro español del siglo xx. Murió ejecutado tras el levantamiento militar de la Guerra Civil Española.

<sup>20</sup> "Directrices"... , p. 43.

<sup>21</sup> Urbano Martínez Carmenate: *García Lorca y Cuba. Todas las aguas*. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 2004, p. 43.

<sup>22</sup> "Almanaque", *Revista de Avance*, año v, t. IV, núm. 46, La Habana, 15 de abril de 1930, p. 127.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>24</sup> Lucila de María del Perpetuo Socorro Godoy Alcayaga, conocida por su seudónimo, Gabriela Mistral (Vicuña, 7 de abril de 1889-Nueva York, 10 de enero de 1957). Destacada poetisa, diplomática y pedagoga chilena, una de las principales figuras de la literatura chilena y latinoamericana; es la primera persona latinoamericana en ganar el Premio Nobel de Literatura, el cual recibió en 1945.

los dejaré descontentos en el sentido de la comprensión cariñosa hacia el cubano que a mí me amarra a Cuba y que es un culto de mi juventud y de mi madurez".<sup>25</sup>

A partir de disímiles polémicas suscitadas alrededor del tema que iba a abordar y cuya invitación fue cuestionada en diversos medios a nivel internacional, desistió de tal empeño en junio de 1930 y viaja a Cuba por segunda vez en 1931, bajo los auspicios de la institución. Su primera conferencia se tituló "El regionalismo de Federico Mistral", representante del renacimiento de la lengua y la poesía provenzales, impartida el 21 de junio en el teatro Principal de la Comedia. La segunda se impartió el 24 de junio, bajo el nombre "Autodidactismo", y la tercera, el 26, "La lengua de Martí".<sup>26</sup>

Dio además un recital de versos inéditos el martes 30 de junio en el mismo teatro y fue aplaudida por una profusa concurrencia y presidida por importantes personalidades, como el poeta Mariano Brull y el ensayista Francisco Ichazo.

Su disertación tuvo cobertura además en otras regiones del país, lo que mostró el alcance logrado por las filiales, ya que tuvieron la oportunidad de contar en su tribuna con una destacada figura de la cultura universal. En Caibarién estuvo invitada para el 28 de junio de 1931 sobre "Autodidactismo", en los salones de la Colonia Española, y la invitación de Cienfuegos fue por Ateneo de esa misma ciudad y versó sobre "La lengua de Martí" y se efectuó el 29 de junio en el teatro Luisa Martínez Canedo.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Amelia Roque: *Con espumas de señales. Gabriela Mistral y Cuba*. Nuevo Extremo, Santiago de Chile, 2011, p. 28.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 40.

Otra de las conferencias destacadas de esta etapa fue la de Porfirio Barba Jacob,<sup>28</sup> el gran poeta colombiano, que se anuncia en la crónica de julio titulada "Las generaciones del desconcierto", en la que se centró en un estudio sobre las corrientes de vanguardia, en la que el poeta hizo expresión de subjetivas apreciaciones, llenas de interés, dando a conocer su situación personal ante las mismas y la orientación de su producción futura.<sup>29</sup>

Desde el *Diario de La Marina*, Rafael Suárez Solís le daba cobertura al tema demostrando cómo el poeta en su disertación se mostró simpatizante con los nuevos estilos para dar con su presencia categoría al tema de afirmación y ofreció allí su futuro lírico de hacer vanguardia. El autor del artículo, para enaltecer su posición, afirma: "Heroica promesa Barba Jacob viene de lo más hondo del simbolismo, del preciosismo de los últimos rasgos líricos de la época romántica. Su cartel estaba pres-

<sup>28</sup> Uno de los seudónimos del poeta colombiano Miguel Ángel Osorio (Santa Rosa de Osos, Colombia, 29 de julio de 1883-Ciudad de México, 14 de enero de 1942). Fundó en Bogotá, hacia 1902, el periódico literario *El Cancionero Antioqueño*, que dirigió como Marín Jiménez. Fue en Barranquilla donde adoptó el sobrenombre de Ricardo Arenales, que usó hasta 1922, cuando en Guatemala lo cambió por Porfirio Barba Jacob, que conservó hasta su muerte. Su vida fue un continuo y desgarrado peregrinaje por diversos países de América. Radicó en Guatemala, Honduras, Costa Rica, El Salvador, Cuba, Perú y México, colaborando con toda suerte de publicaciones literarias y políticas. Contradictorio, siempre propenso al escándalo, enriqueció la leyenda sobre su extravagante persona con una producción poética peculiar. Lírico como ninguno, dice de él Nicolás Bayona Posada que poseyó el arte maravilloso de unir a la música de las estrofas una embriagadora melodía de ensamblamientos originales y alucinantes.

<sup>29</sup> *Surco...*, p. 6.



tigiado por la virtud de lo que se hace clásico con relación a las horas inquietas del momento [...] y sin embargo cambia de gesto, de ritmo, de dirección, él, precisamente, que sabe lo que cuesta llegar a alguna parte. Esto podría decirse en verso; pero es de una sencillez verdaderamente patética. Dejar de serlo todo para probar, de nuevo algo”.<sup>30</sup>

Es importante comentar también, como otra de las conferencias relevantes, la que ofrece en su visita a Cuba, antes de partir de nuevo a España, José María Chacón y Calvo sobre “La nueva vida de Heredia”, en la que ofreció una perspectiva de vida del autor diferente hasta ese momento, pues centró el énfasis en los nuevos datos, sobre todo los relacionados con la labor política de Heredia en México, con un gran sentido de lo biográfico.<sup>31</sup> “En la vecina república fue maestro, fue jurista, fue político, fue parlamentario [...] frente a las arbitrariedades, a las injusticias, la voz de Heredia tronó con valentía, no obstante de los peligros que su actitud llevaba aparejos y su conducta podría servir de inspiración en no pocos parlamentos hispanoamericanos por la elevación de sus ideas y la energía con que las mantuvo”.<sup>32</sup>

Dentro de las conferencias más relevantes recogidas en los “Mensajes de la Hispanocubana de Cultura” con respecto a la literatura se puede mencionar la de don Fernando de los Ríos, titulada: “Reflexiones en torno al

sentido de la vida de Martí”, impartida el 29 de enero de 1928, además de la del profesor Elijah Clarence Hills, de la Universidad de California, quien arribó a La Habana para impartir su conferencia titulada: “La *Ollantay*, la literatura colonial en las lenguas indígenas”, la cual se publicó íntegramente en estas memorias por su importancia y aceptación.

Sobre literatura, la revista *Surco* representó en sus páginas importantes acontecimientos internacionales respecto al desarrollo cultural, cumpliendo así con su función de instrucción y actualización entre sus asociados. Un ejemplo de esto se refleja en un artículo titulado: “Un poeta de los negros”, en el que se anuncia la aparición en la capital de Uruguay del nuevo libro de cuentos de Ildefonso Pereda Valdés,<sup>33</sup> titulado *El sueño de Chaplin*. Pero además se da la noticia de que “el mismo poeta acaba de ser objeto de un homenaje por parte de los negros de Montevideo, que han acordado editar su reciente libro *La raza, los negros* y

<sup>33</sup> (Tacuarembó, Uruguay, 1899-Montevideo, 1996). Abogado, escritor, polígrafo, investigador e historiador. Presentó el primer proyecto para otorgar premios que estimularan la producción literaria nacional, fue crítico cinematográfico, cronista teatral, Secretario de Actas de la Sociedad de Medicina de Montevideo, etc. Dictó cursos de Literatura Afroamericana en las Universidades de Santiago y Concepción (Chile) y Literatura en la Facultad de Paraná (Brasil) y en el Congreso de Africanistas en La Habana, al que concurría invitado por la UNESCO. En Uruguay fue Miembro de Número de la Academia Nacional de Letras, Presidente del Centro de Estudios Folklóricos del Uruguay, de la Sociedad de Hombres de Letras, Sociedad Artiguista del Uruguay, de Amigos del Arte, socio honorario y uno de los fundadores del Cine Club, miembro de la Sociedad Folklórica del Uruguay, de la Sociedad Bolivariana del Uruguay e integrante de la Comisión de Honor de AGADU.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>31</sup> “Almanaque”, *Revista de Avance*, año IV, t. v, núm. 50, La Habana, 15 de septiembre de 1930, p. 287.

<sup>32</sup> “Mensajes de la Hispanocubana de Cultura”, *Surco. Cultura Contemporánea. Revista de Revistas Extranjeras*, vol. I, núm. 2, La Habana, septiembre de 1930, p. 7.

*el arte*, a cargo de dicho poeta y que también hacen referencia a viejos cantos montevidianos que evocaban a los negritos de Cuba y a sus comparsas carnavalescas".<sup>34</sup>

Otra de las manifestaciones que se desarrolló con gran éxito en la institución fue la música, la cual no sólo se tuvo en cuenta como tema de ellas, sino que también se hicieron conferencias ilustradas con representaciones musicales de sus autores.

La participación femenina dentro de la institución fue fundamental y su participación como conferencistas fue frecuente y profunda. Una de las grandes personalidades de la cultura de esos años fue la destacadísima musicóloga María Muñoz Portal, quien disertó en su tribuna con varias conferencias, pero una de las más profundas fue la titulada "Música hoy y arte de siempre", en la que trazó, después de una breve introducción, en dónde se perfilaban grandes rasgos y características y el espíritu de la música moderna comienza a esbozar un panorama del estado de la música en Francia, Italia, Rusia y España. Dio un recorrido general, del cual hizo dos grandes divisiones para el análisis a la música de Alemania de un lado, y del otro, la música restante, afirmando que "Francia, Italia, Rusia y España aportan contribuciones específicas, o por lo menos, deben ser enfocadas bajo un mismo ángulo". Su conferencia fue calificada por Francisco Ichazo como "Ni fatigosas excursiones a la bibliografía, ni enumeraciones prolijas, ni clasificaciones dogmáticas, ni intentos de caracterizar por el más o menos tan socorrido"<sup>35</sup> por nuestros críticos. A la par de las disertaciones fue

interpretando numerosas obras musicales de los exponentes que abordó y las obras cumbres de cada uno".<sup>36</sup>

Otro de los ciclos de conferencias más relevantes sobre la música en esta primera etapa fue el del maestro Joaquín Turina,<sup>37</sup> quien ofreció al numeroso público de la institución una gran maestría con sus dotes de compositor, pianista y conferenciante. En sus conferencias ilustradas disertó con dos novedades: "Mallorca", suite para piano, y "Ritmos", esta última interpretada por él y la Orquesta Filarmónica. También presentó otros temas, como "Noche en la Bahía Paloma" y "Por la carretera en auto". Sus presentaciones se caracterizaron por una gran profundidad, dejando entre el público una gran experiencia, pues se afirma que de "ningún otro invitado se recuerda jornada más laboriosa". Además se expresa que "como pianista Turina nos ha proporcionado al menos un descanso del virtuosismo, toca como un compositor, es decir conscientemente, cosa nada común. Bien es verdad que el mayor esmero lo deja para sus obras, en que el problema de la interpretación, tan

<sup>36</sup> "Mensajes...", p. 6.

<sup>37</sup> (Sevilla, 9 de diciembre de 1882-Madrid, 14 de enero de 1949). Compositor español. En 1929 firmó un acuerdo con la Unión Musical Española para la composición de obras de piano. En 1931 fue nombrado catedrático de composición del Conservatorio de Madrid; en 1935, Académico de Número de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, y en 1941, Comisario de la Música. Publicó en 1917 la *Enciclopedia Abreviada de la Música*, y en 1946, el *Tratado de composición*; además, fue autor de numerosos artículos, críticas y conferencias. Fue pianista profesional, director de orquesta, profesor de composición, crítico musical, pedagogo, conferenciante y escritor.

<sup>34</sup> Surco, p. 4.

<sup>35</sup> "Almanaque", núm. 49, p. 252.



secundario para la mayoría de los pianistas de fuerza está salvado de antemano".<sup>38</sup> El ciclo de conferencias comprende desde la época prehistórica hasta los contemporáneos, dejando fuera únicamente la música de su país, que fue el tema puntual de su última disertación, ya de una manera muy específica.

También la música, como una de las manifestaciones importantes para el desarrollo y la instrucción cultural, tuvo cobertura en las páginas de la revista *Surco*. En un artículo titulado: "La crisis del canto de Richard Capell", tomado del *Daily Mail*, de Londres, donde se afirma que el mundo musical está actualmente deslumbrado con el gran número de virtuosos del piano, del violín, en fin, de todos los instrumentos orquestales, y afirma que cualquiera de ellos hubiera causado asombro en el siglo XIX. Pero el autor se cuestiona la situación con los tenores inferiores, con los sopranos desentonados, pues para él también hay un gran número de magníficas voces que por el abuso van de mal en peor, y además, un gran número de voces pigmeas que pretenden tomar el papel de gigantes. Expresa en su reseña que esta crisis no se limita a un solo país y en su análisis ejemplifica la situación existente en importantes países, como Alemania, Francia, Italia, con el sentido positivo y negativo de sus talentos. Finaliza su análisis crítico afirmando que los aspirantes cada día cometen más la equivocación de dedicarse a cantar profesionalmente sin el primer requisito —a saber, una "gran" voz natural—. Afirma además que la enseñanza del canto, más que nunca, puede causar la ruina de una buena voz. Finaliza citando a Rossini cuando

afirma: "Voz, voz y voz" es lo que necesita un cantante-voz y un maestro.<sup>39</sup>

En otro artículo, titulado "La música de los indios americanos", de Francis Densmore, tomado de *Washington Academy of Science*, se resalta la importancia del material grabado para el estudio de la música de los indios norteamericanos, la cual está desapareciendo rápidamente, en cuya función se encuentra trabajando bajo los auspicios del Bureau of American Ethnology y ya se ha logrado recoger relativamente una considerable cantidad de mil cantos y es importante comprender que el estudio de esa música nunca debe ser separado de sus tradiciones y creencias.<sup>40</sup>

El teatro ganó espacio entre las actividades de la institución, ya que las veladas teatrales logradas fueron uno de sus éxitos más renombrados, pues contribuyó notablemente a la instrucción en esta nueva manifestación y fue una de las que más aceptación tuvo entre sus asociados. Una de las expresiones que reflejan su importancia se aprecia a continuación: "Desde mayo último los asociados vienen disfrutando de una velada teatral cada mes, y existe el propósito de ampliar aún más este nuevo aspecto de las actividades culturales de la Institución con sesiones cinematográficas en que se proyectarán películas escogidas. Aquello coadyuvará al fin primordial de la Institución, o a la divulgación de la cultura en todas sus manifestaciones".<sup>41</sup>

La opinión de esa iniciativa la refleja Rafael Suárez Solís al hacer el análisis de las obras. La primera pieza presentada fue "Un día de Octubre", de George Kaiser, la cual fue calificada como "una fría y emocionante inves-

<sup>38</sup> Francisco Ichaso: "Joaquín Turina en la IHC de C.". "Almanaque", *Revista de Avance*, año III, t. IV, núm. 33, La Habana, 15 de abril de 1929, p. 124.

<sup>39</sup> *Surco...*, p. 5.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 7.

tigación por el psicoanálisis pero a pesar de la características de la obra el público reaccionó positivamente por no ser un público hecho a lo cotidiano".<sup>42</sup>

La segunda obra fue "El hombre y sus fantasmas", de Lenormand, quien fue caracterizado por el crítico anteriormente mencionado como una muestra del autor de su teoría biológica del donjuanismo, la cual es obra ya clásica en todos los buenos repertorios modernos, sobre lo cual expresa: "siga la institución ofreciendo este teatro incomún, sin aspas cómodas para la aprehensión, que el esfuerzo por arribar a su sentido no es menos importante que el suceso artístico en sí".<sup>43</sup>

En la tercera de las funciones teatrales, la de julio, hubo proyección cinematográfica, la de la película *La última risa*, por el gran actor Emil Jannings; además, se estrenaron el monodrama *En la zona*, del dramaturgo estadounidense Eugene O' Neill y el melodrama *Los bastidores del alma*, de Nicolás Eureinof, traducidas respectivamente por Jorge Mañach y M. Llinás Vilanova; acerca de su aceptación por el público, R. S. Solís enjuició de la siguiente manera ambas piezas dramáticas: "Quienes opinan que el teatro de vanguardia es por fuerza un teatro de minorías, se hubiesen asombrado anoche al ver cómo el vasto público de la IHC seguía con atención concentrada el desarrollo de esa maravillosa aguafuerte de O' Neill y cómo iba prendiendo en él, de manera perceptible, la honda emoción que desgaja de ese virtuoso tranco dramático".<sup>44</sup>

Sobre estas actividades, Rafael Suárez Solís afirma que el propósito de las funciones

teatrales en el Principal de la Comedia son una dispensación intelectual, de ventilación de criterios, de alta divulgación ideológica, no distinto al de sus conferencias.<sup>45</sup>

Las artes plásticas no quedaron fuera, pues una de las actividades más renombradas con respecto a esta manifestación fue la conmemoración, junto con los editores de "1928", del centenario de Goya,<sup>46</sup> homenajeándose en un acto público en el que se impartió una conferencia por Jorge Mañach, la cual fue ilustrada con proyecciones de obras del artista.<sup>47</sup>

Acerca de su valoración y de las reflexiones a que convoca a sus asistentes, expresa que Goya es "el más salvaje y sutil de todos los españoles que fueron salvajes y sutiles. Es un humorista negro en su época de blancos humores, un apasionado en los tiempos de mesura, un insurgente y un hereje en días de sumisión y de dogmas roídos, un genuino Don Juan en sazón de petimetres".<sup>48</sup>

De manera general, las actividades de la institución fueron diversas y muy instructivas, pero en diciembre de 1930, ante el descontento con el gobierno del presidente Gerardo Machado y en una "expatriación inesperada", Fernando Ortiz sale de Cuba, y su ausencia

<sup>45</sup> *Surco...*, p. 7.

<sup>46</sup> (Fuentetodos, Zaragoza, 30 de marzo de 1746-Burdeos, Francia, 15 de abril de 1828). Pintor y grabador español. Su obra abarca la pintura de caballete y mural, el grabado y el dibujo. En todas estas facetas desarrolló un estilo que inaugura el Romanticismo. El arte goyesco supone, asimismo, el comienzo de la pintura contemporánea, y se considera precursor de las vanguardias pictóricas del siglo xx.

<sup>47</sup> "Directrices", *Revista de Avance*, año II, t. III, La Habana, 15 de abril de 1928, p. 75.

<sup>48</sup> *Revista de Avance*, año II, t. III, núm. 22, La Habana, 15 de abril de 1928, p. 110.

<sup>42</sup> *Idem.*

<sup>43</sup> *Idem.*

<sup>44</sup> *Idem.*





como promotor y coordinador fundamental de la IHC fue la causa principal de su recesión, pero se aprecia en esta primera etapa de funcionamiento que, a través de su sección de conferencias y de las publicaciones que dieron cobertura a sus diversas actividades, logró un desarrollo y una modernización del ambiente cultural de su público y de todo el personal que se relacionó con sus actividades, pues por su tribuna desfilaron muchas de las grandes personalidades del mundo artístico nacional, como María de Maeztu, José María Chacón y Calvo, Fernando Ortiz, e internacional, como Federico García Lorca, Gabriela Mistral y Joaquín Turina.

A decir de Conchita Fernández,<sup>49</sup> en sus testimonios sobre esta etapa, la IHC fue uno de los proyectos culturales más importantes de este país, pues siempre fue fragua y caldera de ideas, tribuna de lo más avanzado, audaz y revolucionario de aquella época en todos los sentidos.<sup>50</sup>

## Referencias

- "Almanaque", *Revista de Avance*, año IV, t. v, núm. 46, La Habana, 15 de abril de 1930.
- "Almanaque", *Revista de Avance*, año IV, t. v, núm. 49, La Habana, 15 de agosto de 1930.
- <sup>49</sup> Secretaria de la República (1912-1998). Secretaria personal de Fernando Ortiz, así como taquígrafa-mecanógrafa de su bufete y administradora de la IHC de 1940 a 1944. Fue también secretaria de Eduardo Chibás y de Fidel Castro en los primeros años de la Revolución. Falleció en La Habana como consecuencia de un accidente cerebro-vascular. Trabajaba, aun con 70 años de labor, en el Ministerio de Agricultura de Cuba.
- <sup>50</sup> Pedro Prada: *La secretaria de la República*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2001, p. 76.
- "Almanaque", *Revista de Avance*, año IV, t. v, núm. 50, La Habana, 15 de septiembre de 1930.
- Alted Vigil, Alicia y Róger González Martell: "Científicos españoles exiliados en Cuba", *Revista de Indias*, vol. LXII, núm. 224, 2002, pp. 173-194.
- Antuña, María L. y Josefina García-Carranza: *Bibliografía de Juan Marinello*. Editorial Orbe/ Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1975.
- Del Toro González, Carlos: *Fernando Ortiz y la Hispanocubana de Cultura*. Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 1996.
- "Directrices", *Revista de Avance*, año I, núm. 9, La Habana, 15 de agosto de 1927.
- "Directrices", *Revista de Avance*, año II, t. III, La Habana, 15 de abril de 1928.
- García-Carranza, Araceli: *Bio-bibliografía de Don Fernando Ortiz*. Instituto del Libro, La Habana, 1970, 250 pp.
- : *Suplemento Bibliográfico de Juan Marinello*. Biblioteca Nacional José Martí, La Habana, 1983.
- Gutiérrez-Vega, Zenaida: *Fernando Ortiz en sus cartas a José Ma. Chacón (1914-1936, 1956)*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1982, p. 20.
- Ibarra, Jorge: *Un análisis psicosocial del cubano: 1898-1925*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1994, pp. 330-332.
- Ichaso, Francisco: "Examen del embullo", *Revista de Avance*, año 3, núm. 32, 15 de marzo, 1929.
- : Joaquín Turina en la IHC de C. "Almanaque", *Revista de Avance*, año III, t. IV, núm. 33, La Habana, 15 de abril de 1929.
- Instituto de Literatura y Lingüística. Dr. José Antonio Portuando Valdor. *Diccionario de la Literatura Cubana*. CITMATEL, La Habana.
- Lamar, Alberto: *Al margen de mis contemporáneos (Ensayos de crítica y filosofía)*. El Fíguro, La Habana, 1922, p. 111.
- Mañach, Jorge: "Indagación del choteo". *Revista de Avance*, año II, t. III, núm. 27, La Habana, 15 de octubre de 1928.

- Marinello, Juan: "Juventud y vejez". *Revista de Avance*, La Habana, 1928.
- Martínez Carmenate, Urbano: *García Lorca y Cuba. Todas las aguas*. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 2004, 401 pp.
- "Mensajes de la Hispanocubana de Cultura", *Surco. Cultura Contemporánea. Revista de Revistas Extranjeras*, vol. 1, núm. 2, La Habana, septiembre de 1930.
- Muñoz, Víctor: "La atomización de los amateurs. Pequeña disquisición psicológica acerca de nuestra tendencia a imitar", *Carteles*, junio de 1919, p. 8.
- Naranjo Orovio, Consuelo y Miguel Ángel Puig Samper Mulero: "Fernando Ortiz y las relaciones científicas Hispano-cubanas 1900-1940", *Revista de Indias*, vol. LX, núm. 219, 2000.
- Ortiz, Fernando: "Entre cubanos: psicología tropical", Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1987.
- : *Órbita de Fernando Ortiz*. Selección y prólogo de Julio Le Riverend, UNEAC, La Habana, 1973.
- : "Presentación", *Surco Cultura Contemporánea. Revista de Revistas Extranjeras*, vol. 1, núm. 1, La Habana, agosto de 1930, p. 1.
- Prada, Pedro: *La secretaria de la República*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2001, 427 pp.
- Quiza Moreno, Ricardo: *Fernando Ortiz, hitos de una trayectoria en ascenso*. Tesis en opción al grado de Licenciado en Historia. Facultad de Filosofía-Historia. Curso 1986-1987. Universidad de La Habana, 93 pp.
- Revista de Avance*, año II, t. III, núm. 22, La Habana, 15 de mayo de 1928.
- Romero, Cira y Marcia Castillo: *Cuestiones Privadas. Correspondencia a José Antonio Portuondo (1932-1986)*. Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2002, 418 pp.
- Roque, Amelia. *Con espumas de señales. Gabriela Mistral y Cuba*. Nuevo Extremo, Santiago de Chile, 2011.
- Suárez Díaz, Ana: *Cada tiempo trae una faena... Selección de correspondencia de Juan Marinello Vidaurreta (1923-1940)*, 2 tomos Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello/Editorial José Martí, La Habana, 2004, 903 pp.
- Surco. Cultura Contemporánea. Revista de Revistas Extranjeras*, vol. 1, núm. 1, La Habana, agosto de 1930.

### **Fuentes periódicas de la IHC**

- Mensajes de la Hispanocubana de Cultura* (1926-1931).
- Surco* (mensuario 1930-1931).



# LA IDENTIDAD CULTURAL LATINOAMERICANA. UNA NECESIDAD ANTE LOS PROCESOS DE LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL

*Andrés Oscar Lora Bombino*

**E**n los tiempos que corren es cada vez más palpable el papel preponderante que deben jugar las universidades en la preservación y defensa de las identidades culturales de los pueblos por cuanto estas casas de altos estudios deben ser centros de formación de un profesional cada vez más comprometido con la realidad de sus pueblos.

Pero desgraciadamente esta realidad, salvo en Cuba, está bien distante de cumplirse en el amplio espectro de la universidad latinoamericana, por cuanto cada día se incrementa la enseñanza privada, más preocupada por la obtención de riquezas que por la formación de un verdadero profesional capaz de sentir en su ser el palpitar de su nación, lo cual se traduce en la utilización de esquemas neoliberales y en la imposición que tiene que ver más con el mercado que con una verdadera formación científico-humanista respondiendo a la lógica de las políticas neoliberales que se han ido imponiendo en nuestro continente y que implican recortes considerables a los presupuestos estatales necesarios para la formación de un profesional.

Si bien es cierto, el panorama actual de América Latina va siendo menos desolador con la implantación de proyectos como el ALBA, más recientemente la CELAC y la presencia de gobiernos progresistas menos comprometidos

con las políticas hegemónicas imperialistas, no por esto debemos olvidar los peligros latentes que afectan a nuestras identidades en lo cual la universidad de nuestra área debe jugar un papel vital.

Si partimos del criterio de que la universidad debe ser formadora de ciencia y conciencia, llegamos entonces a entender por qué resulta necesario que la idea de una identidad cultural latinoamericana no puede pasar desapercibida para la misión formadora de la universidad moderna por cuanto este concepto encierra en sí un alto valor que lleva implícitos disímiles aristas que no pueden pasar inadvertidos para los científicos sociales encargados del estudio de la realidad latinoamericana.

La identidad cultural, lejos de ser un sistema cerrado e incomunicado o el refugio de una cultura que pretende renunciar a sus nexos con la modernidad, es una relación de enlaces interculturales donde la modernización y el ideal de desarrollo no se sacrifican al enfatizar en las particularidades o principios nacionales o de regiones que incluyen varios países y, por tanto, culturas múltiples que permiten apreciar particularidades en el contexto de una diversidad cultural. Si no fuese así, cómo definir entonces la identidad cultural de América Latina, y dentro de este contexto,

la propia identidad de Cuba, México u otros países que conforman este espacio geográfico. "En la historia de la filosofía occidental, un concepto permanente ha sido el de la identidad. Se ha estudiado desde la lógica, la psicología, y más recientemente desde la teoría de la cultura".<sup>1</sup>

El aporte latinoamericano al problema de la identidad cultural es sumamente importante por cuanto es un concepto europeo o un producto o tendencia al cada día más marcado proceso de homogenización de los patrones culturales impulsada por las transnacionales. Sostenemos que es un concepto nacido en América Latina en el siglo XIX por la vía de los ensayos filosóficos e históricos y que tiene antecedentes incluso anteriores en escritos como los del padre jesuita José de Acosta quien habla ya de la identidad de este mundo ante el europeo.

A través de la historia, el criterio de identificación de las culturas ha comprendido elementos tecnológicos, religiosos, éticos, lingüísticos, geográficos, entre otros. Los antropólogos han debatido sobre el papel determinante de uno u otro principio dentro del sistema social, en momentos históricos concretos.

En el capitalismo moderno los rasgos distintivos de la identidad cultural de las sociedades se concentran en las instituciones del Estado-nación. Todos los principios sociales, religiosos, nobiliarios y morales se integran al aparato jurídico y político de las naciones. El siglo XIX es testigo de los últimos procesos de integración nacional europeos. También este siglo promueve un proceso de formación de

nacionalidades con voluntad de independencia en los países coloniales de América Latina. La proclamación de esos Estados nacionales fue consecuencia de una ardua contienda independentista encabezada por el liberalismo. Las oligarquías criollas que asumieron el liderazgo, al comprobar que eran comunes a las planteadas por los poetas románticos que definieron los rasgos de las nacionalidades latinoamericanas, se propusieron otorgarle al proyecto emancipador un carácter continental, cuyo caso más tardío y por eso más radical del independentismo fue el de Cuba, cuya postura político-anticolonial llegó a identificarse con la antiimperialista dentro del proyecto martiano. Por tanto, partimos de un concepto de identidad cultural latinoamericana muy ligado a su proceso independentista.

La identidad cultural es un fenómeno de notable trascendencia para entender el devenir de los pueblos y regiones. A la luz de la modernidad resulta necesario discernir sus alcances y perspectivas con vistas a poder realizar definiciones teórico-prácticas que nos acerquen, de manera realista, a este concepto, tan importante en momentos en los que la globalización neoliberal y la fragmentación cultural, a tenor con el nuevo mapa geopolítico del mundo, ponen en tela de juicio las identidades.

Existen variadas definiciones de identidad cultural acordes con criterios que se corresponden con múltiples posiciones filosóficas. Según Miguel Rojas Gómez, en su *Redefinición y teoría de la identidad cultural*, ésta es

[...] la condición del ser humano que caracteriza la manera común de vivir en el tiempo y el espacio, un quehacer concreto del hombre en el proceso de creación y re-creación, objetivación y subjetivación, producción y reproducción de la cultura y la sociedad misma. Ella constituye

<sup>1</sup> Rojas Gómez, Miguel. "Redefinición y teoría de la identidad cultural", en Revista *Islas*, núm. 119, UCLV, enero-marzo, 1999, p. 114.



una síntesis de múltiples determinaciones de la identidad en la diferencia que comporta un universal concreto situado.<sup>2</sup>

Como podemos apreciar, se reconoce la existencia de la identidad cultural como un componente básico para entender la historia de los diferentes pueblos y regiones. Significa la autoafirmación ante los demás y, por tanto, lo que permite presentarse como un ente cultural y humano que tiene un vital componente histórico y dialéctico, ya que la identidad cultural no es una entelequia estática, sino que se va enriqueciendo con el aporte particular de los hombres, no sólo pertenecientes al núcleo que se quiere destacar (identidad cultural nacional o regional), según sea el caso, sino que también son vitales los aportes de otras culturas que van sedimentando los procesos culturales de los pueblos. Por tanto, esa acumulación de valores espirituales, estéticos, religiosos, etcétera, de una comunidad determinada van configurando la representación que las diferentes sociedades se hacen de su patrimonio cultural. De ahí el carácter dinámico y abierto que la misma tiene y que hay que tener presente a la hora de reconsiderar la identidad de un pueblo o región.

Como hemos venido señalando, la identidad cultural presupone variados matices y recodos. Por ello, en su nombre,

[...] se ha podido enfrentar unidad contra diversidad, nacionalismo contra internacionalismo, localismo contra universalismo, campo contra ciudad, interior contra periferia y una larga lista de "parejas de opuestos".<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Rojas Gómez, Miguel. Ob. cit. p. 117.

<sup>3</sup> Ainsa, Fernando. *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*. Biblioteca Románica Hispánica, Gredos, España, 1986, p. 7.

Como bien señala Fernando Ainsa en la anterior nota, esas contraposiciones, que se pueden encontrar en el fenómeno de nuestro objeto de estudio, están dadas por el carácter dialéctico que las mismas presentan y, sobre todo, por el proceso tan abarcador que la identidad cultural genera, si es visto como un sistema abierto a los más disímiles aportes y que los teóricos más reconocidos han observado en el devenir del estudio de esta interesante problemática. La dinámica cambiante de la identidad cultural presupone ir en contra de los sistemas cerrados –propuestos por algunos que implican vueltas al pasado– o por la propia negación del fenómeno; por tanto, lo que da vida fructífera a la identidad cultural es su carácter diverso y no su "monolítica unidad" pues este sentido de variabilidad propicia una "universalidad" que posibilita la inserción de lo particular en lo universal.<sup>4</sup>

Siguiendo el criterio del carácter dinámico, transformador y enriquecedor que necesariamente sufren las identidades culturales en sus procesos de "transculturaciones" inevitables, máxime cuando en los últimos años los procesos de internacionalización de las relaciones entre los diferentes pueblos y los niveles que alcanza el desarrollo científico-técnico, que si bien es cierto pueden dañar las "identidades", resulta imposible no tenerlos en cuenta en el mejor y positivo sentido, es mucho más factible encontrar puntos de contactos y diferencias entre culturas de países y regiones que lleva a muchos a poner en tela de juicio

<sup>4</sup> Para una mejor comprensión de esta dinámica de la identidad es válida la consulta del capítulo I "Presupuestos de la Identidad Cultural de Iberoamérica" del libro de Fernando Ainsa, p. 23-103, en la cual el autor explica un conjunto de conceptos a tener en cuenta a la hora de valorar estas problemáticas.

este concepto, todos estos aspectos tan reales, sin embargo,

[...] no pueden constituir un obstáculo para que los mejores valores culturales se internacionalicen y para que los hombres de distintas latitudes y épocas puedan aprender unos de otros y alcanzar mayores niveles de realización civilizada.<sup>5</sup>

Como puede apreciarse, no se niega en ningún momento el carácter interactivo de las culturas, lo cual más que dañar entidades aumenta el enriquecimiento espiritual del hombre. No se trata de encerrar la cultura de un pueblo en una "urna de cristal" para alejarla de toda posible "contaminación". Muy por el contrario, es vital exponerla al mundo. Lo importante es saber discernir entre lo positivo y lo negativo y en los últimos años el mundo ha sido testigo de lo que ha significado establecer barreras que imposibiliten los contactos interculturales, sino ver la experiencia del llamado "socialismo europeo", y su derrumbe de finales del siglo xx.

Cuando hablamos de problemas de identidad cultural, en el sentido más abarcador posible, es decir, tratar de "descubrir" todas sus posibles aristas a la hora de emprender un estudio, que pretendemos que pueda ser serio, resulta imposible pasar por alto el sentido ideológico que la misma puede tener; así, Pelayo García Sierra, en el *Diccionario Filosófico*, al referirse a la "Identidad cultural como mito ideológico", afirma:

La expresión "identidad cultural", en su sentido ideológico, va referida no a una parte (rasgo,

nota, carácter) de la cultura, sino al "todo" de esa cultura, pero no tomada en la universalidad de su extensión (cultura humana), sino en tanto está distribuida en esferas o círculos de cultura (naciones, en sentido canónico, etnias, pueblos).<sup>6</sup>

En todo este proceso no podemos soslayar, como en la historia de los países fundamentalmente subdesarrollados, las reflexiones en torno a la cultura y la identidad cultural en general ha sido parte esencial en los movimientos de lucha contra los procesos de la globalización. Por ello, de manera muy acertada señala Pablo Guadarrama:

El pensamiento filosófico, sociológico, político, etc., de muchos dirigentes de dichos movimientos se ha orientado a destacar los valores culturales que están contenidos en la historia de cada pueblo como forma de contribuir a la consolidación del factor subjetivo en dichos procesos revolucionarios.<sup>7</sup>

En consonancia con lo anterior, y acorde con su pensamiento emancipador contra la globalización que los países "desarrollados" quieren imponer a los llamados "países del Tercer Mundo", Fidel Castro, con gran sentido irónico, señaló:

A los ojos de Occidente, y particularmente de las estructuras del poder político y económico de los grandes países desarrollados del Norte, eso somos los pueblos pobres del Sur, una masa exótica que vive aún la larga noche del animismo y, si acaso, la alegría de los buenos

<sup>5</sup> Guadarrama, Pablo y Nicolai P. *Lo universal y lo específico en la cultura*. Universidad INCCA, Bogotá, Colombia, 1998, p. 31.

<sup>6</sup> García Sierra, Pelayo. *Diccionario filosófico*. Biblioteca Filosófica en español. Edición digital (<[www.filosofia.org/filomat](http://www.filosofia.org/filomat)>), p. 424.

<sup>7</sup> Guadarrama, Pablo y Nicolai P. Ob. cit. p. 18.



salvajes. Vivimos, por así decirlo, en el limbo y en el caos, y fuimos hechos para soportar y deslumbrarnos eternamente ante las cuentas de vidrio de la tecnología. Somos un depósito, un enorme polígono, y no tenemos otra capacidad como no sea para soñar mientras agonizamos. Después de todo, no es poco. Aún sabemos que estamos vivos.<sup>8</sup>

La identidad cultural en los finales de la pasada centuria y los años vividos del nuevo siglo no puede estar al margen de los nuevos procesos que está viviendo el mundo, presentado de manera unipolar a partir del derrumbe del llamado campo socialista, la desaparición de diferentes Estados y creación de otros, las agresiones militares de las potencias hegemónicas, etcétera.

Por ello, en el nuevo juego de lenguaje en el que las ciencias sociales y los estudios culturales proceden a describir, evaluar y explicar la escena sociocultural que presenta hoy el mundo, las palabras "globalización", "homogeneización" y "fragmentación" no pueden pasar inadvertidas a la hora de explicar el devenir de la identidad cultural de los pueblos.

La globalización es un estado o una tendencia fuerte en la sociedad y la cultura contemporánea, afecta la vida en su condición de posibilidad, y a la vida humana en la producción, el consumo y la comunicación, en tanto modos específicos de su reproducción. Parece ser ya un hecho difícil de eludir, pues se ha instalado de manera inevitable en el mundo de hoy, de manera similar al drama del personaje de Shakespeare, "ser o no ser": globalizarse o perecer. Aunque presentada por el capitalismo como una "gran promesa

<sup>8</sup> Castro Ruz, Fidel. "Discurso", en *Cultura y Desarrollo*. Dossier. Consideraciones para un debate. Inst. Cubano del Libro. La Habana, 1999, p. 54.

de vida" puede tener un efecto devastador en las identidades, por tanto, debe ser discernida y reformulada por aquellos que, de manera consciente, quieran y puedan hacerlo, y como dice García Canclini, "liberarla de la sobreterminación de su articulación neoliberal como la única vía posible".<sup>9</sup>

Por tanto, en los actuales estudios este factor debe tenerse presente a la hora de valorar cualquier fenómeno de índole social, máxime en el campo cultural, donde las influencias ideológicas que son capaces de "imponer" los países desarrollados ante los ojos de los países del "Sur" son, en efecto,

[...] manifestaciones contemporáneas que se deben tener en cuenta a la hora de estudiar la identidad cultural. Todo el sistema de hechos, acontecimientos y factores económicos, políticos, científico-tecnológicos, sociales, culturales y antropológicos señalados llevan a repensar y redefinir la identidad cultural.<sup>10</sup>

La homogenización y la fragmentación son los efectos paradójicos de la globalización planetaria, se presentan como puntos opuestos y complementarios entre cuya oscilación pendular se va expresando, de manera tendenciosa, el desdibujamiento o posible colapso de las tradicionales identidades para lo cual conceptos como el "fin de la historia", "de las utopías", etcétera, operan como excelente caldo de cultivo, aparentemente inofensivo, para los parámetros esenciales de toda identidad real y posible. En este sentido se produciría, entonces, como señala Rojas Gómez, una vuelta a

<sup>9</sup> García Canclini, Nestor. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo, México, 1995, p. 3.

<sup>10</sup> Rojas Gómez, Miguel. "Redefinición y teoría de la identidad cultural", ed. cit., p. 117.

[...] la primera manifestación de la identidad cultural [...] la identidad vertical [...] desde arriba, por acción hegemónica de dominación o la conquista y colonización expansiva en que el pueblo vencedor impone sus patrones.<sup>11</sup>

Todo esto explica e implica las profundas transformaciones en la esfera cultural, en la que las particularidades interpelan a la universalidad, las diferencias a lo homogéneo y se plantea, con fuerza, una gran interrogante en torno a la cuestión del sentido de mantener la identidad, siempre planteado, claro está, en la línea de "los de abajo", no de "los de arriba", que no sólo pretenden mantener su identidad, sino imponerla más allá de sus fronteras. Esta problemática gana más en especificidad cuando el hecho ocurre en América Latina, territorio donde conviven las más disímiles expresiones culturales y donde puede coincidir lo más desarrollado del capitalismo con situaciones casi similares a la época del descubrimiento de América y que Alejo Carpentier definiera como "lo real maravilloso americano". Aquí, y en términos colectivos, esta crisis de identidad afecta, muy particularmente a los Estados-naciones, paradigmas de modernidad en su estatuto de lo que Anderson llamó "comunidades imaginadas", al hacer aflorar de un modo inédito los esquemas de la "barbarie" por detrás de la "civilización" al viejo estilo del argentino Domingo Faustino Sarmiento, y para lo cual serían necesarias nuevamente las sabias palabras del apóstol cubano José Martí: "No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza".<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Rojas Gómez, Miguel. Ob. cit., p. 119.

<sup>12</sup> Martí, José. *Nuestra América. Edición crítica*. Centro de Estudios Martianos, La Habana, 2000, p. 15.

Este paisaje dantesco al que estamos asistiendo en los inicios de un nuevo siglo no es nada nuevo ni llegado de otro planeta, ya lo habían advertido Marx y Engels. En su avance histórico la burguesía probó su potencial revolucionario pero, a medida que avanzaba y ampliaba su campo de dominio, fue creando las bases de su negación autodestructiva. La globalización neoliberal es parte, por tanto, de ese proceso autofágico. Si bien es cierto que Marx y Engels pueden darnos herramientas teóricas para nuestro trabajo. Pensadores como José Martí en el siglo XIX ya nos decían:

¿Ni en qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de pelea del libro contra el cirial, sobre los brazos sangrientos de un centenar de apóstoles?<sup>13</sup>

¿Que demuestra, a contrapelo de otros criterios, la existencia de un pensamiento latinoamericano aún vigente y válido por demás?

Martí clama por una defensa de lo americano, por un desarrollo de sus posibilidades, donde tiene cabida el conocimiento humano, "injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas"<sup>14</sup> sentenció, pues no eran tiempos para imágenes idílicas como no lo son ahora tampoco.

Todo esto implica una profanación constante de los valores autóctonos de los pueblos como un rasgo esencial de la globalización en el decisivo ámbito de la cultura y que lleva consigo una degradación ética del individuo,

<sup>13</sup> Martí, José. Ob. cit., p. 13

<sup>14</sup> Martí, José. Ob. cit., p. 28.





a la vez que se le suplantán sus verdaderos valores por otros, para lo cual la utilización de la ciencia y la técnica, los medios masivos de difusión y todos los medios posibles a su alcance son instrumentos infernales en sus manos para producir en serie "valores" y "paradigmas" de los poderosos. Así, la fabricación de artistas, "héroes" y otros fetiches crea símbolos de incalculables consecuencias para el hombre y su identidad.

Preocupado por esta situación, en su Conferencia Magistral en la Universidad Autónoma de Santo Domingo, en 1998, Fidel Castro expresó:

Un problema terrible [...] que estamos padeciendo es el de la agresión a nuestras identidades nacionales, la agresión despiadada a nuestras culturas, como jamás ha ocurrido en la historia, la tendencia hacia una monocultura universal.<sup>15</sup>

A nuestro modo de ver, el fenómeno más peligroso para toda nuestra área implica renunciar a todo, y no imaginamos a "Nuestra América" perdiendo sus más autóctonas raíces. En este sentido que señala Fidel, el estudio de la identidad cultural y política de la nación cubana, tal como puede entenderse hoy, es resultado de profundas interpretaciones históricas. La forma de proyectarse nuestra identidad no debe verse solamente sobre el pasado, pues de actuar así se podría distorsionar una realidad histórica indespreciable para la comprensión del presente. La necesidad de emprender un estudio detenido de la identidad cultural cubana, ha sido planteada con vehemencia en diferentes momentos de la nación. Por

<sup>15</sup> Castro Ruz, Fidel. "Conferencia Magistral" en *Granma*, 28 de agosto, 1998, p. 4.

ello Armando Hart Dávalos, siendo Ministro de Cultura, afirmó:

En las condiciones de Cuba, y en cierta medida, de muchos países de América Latina, la protección de la identidad cultural es un elemento de carácter revolucionario (o, al menos, progresista) a escala internacional. La estrategia de la ultraderecha norteamericana nos lo confirma de manera indudable. Ya no somos nosotros, sino el propio enemigo, quien ha planteado el problema en sus justos términos. Ellos lo abordan en oposición a nuestros principios e ideales nacionales y patrióticos, es decir, lo analizan desde fuera y en oposición a nuestra identidad. Los latinoamericanos lo abordamos desde dentro y para afirmar la identidad de cada una de nuestras naciones, y de Latinoamérica en sentido global [...] Es hora, pues, de poner la cuestión de la cubanía y de la historia cultural de Cuba en el lugar que le corresponde en nuestros deberes y análisis. No hay en la cultura nada de mayor interés. Tal análisis nos llevará a conocer mejor nuestras enormes posibilidades morales, e incluso, los fundamentos de algunas de nuestras debilidades. En las condiciones concretas de Cuba, la identidad cultural es un elemento de enorme potencial revolucionario.<sup>16</sup>

Este criterio vertido por Hart conserva hoy una total vigencia para todas las instituciones e investigadores de las Ciencias Sociales del país. Refleja un momento de elevada autoconciencia del pensamiento cubano e implica un llamado a la definición teórica de la identidad cultural, coherente con el proyecto social cubano asumido sobre una sólida base

<sup>16</sup> Hart Dávalos, Armando. "Discurso" en *Proyecto de Investigación del Ministerio de Cultura sobre cultura popular y tradicional* (material mimeografiado), p. 3.

nacional. En Cuba, la defensa de la identidad cultural constituye una resolución deliberada del Estado y el Partido, que son las máximas instituciones del país; por tanto, la identidad de la cultura cubana implica una postura política radical frente a los nuevos caminos del mundo y los procesos de globalización y neocolonialismo cultural de la cual no puede estar ajena la universidad de hoy, ya que la identidad cultural presupone un conjunto teórico-práctico de formas y elementos disímiles y a la vez similares, poseedor de un carácter dinámico, transformador y enriquecedor que significa una identificación concreta del hombre y de un espacio que se erige en un proceso cambiante debido a que brota de un pasado, se afianza en un presente y posee proyección futura por su constante renovación y enriquecimiento.

Se abre, pues, ante los pueblos oprimidos un nuevo reto. Contrarrestar este alud proveniente de los llamados "países desarrollados" que agreden nuestras identidades. Han existido intentos al respecto: Cumbres Iberoamericanas, Mercosur, Pacto Andino, etcétera, pero todavía dista mucho para hablar de una verdadera efectividad al respecto. En la medida que los países del sur demoren o aplacen su integración sería espacio ganado por las élites de poder que dejaría el camino abierto a "una integración vertical, desde arriba, que vendría desde los centros de poder, condicionando nuevas dependencias".<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Rojas Gómez, Miguel. *Redefinición y teoría...* Ob. cit., p. 128.

Por tanto, se impone en "Nuestra América", como diría Martí, "la unión tácita y urgente del Alma continental, la unidad de espíritu más que la unión en formas teóricas y artificiales"<sup>18</sup> y a la luz del criterio profundamente descolonizador que propugnó el apóstol cubano y que todavía no se ha hecho realidad en estas tierras de América, para así lograr una "verdadera integración multilateral [...] teniendo en cuenta que toda identidad e integración cultural es identidad e integración de la diferencia".<sup>19</sup>

En los tiempos que corren y los del futuro inmediato, la cultura no puede fragmentarse en simples parcelas, ni apartarla del pensamiento acumulado durante siglos. La UNESCO, en numerosos espacios de debate, ha demostrado que el proceso integrador trae consigo factores de desarrollo y un poder de movilización social, no ajeno a los tiempos actuales. Nuevamente acudir a José Martí es asistir a los valores culturales de los cuales el hombre americano es un eterno portador. "La madre del decoro, la savia de la libertad, el mantenimiento de la República y el remedio de sus vicios es, sobre todo lo demás, la propagación de la cultura".

<sup>18</sup> Vitier, Cintio. "Notas Críticas", en *Nuestra América*. Ob. cit., p. 58 (nota 46).

<sup>19</sup> Rojas Gómez, Miguel. *Redefinición y teoría...* Ob. cit., p. 128.



# RUTAS DEL PENSAMIENTO DE IZQUIERDA EN HAITÍ. EL FUNDAMENTO HUMANISTA DEL SER CARIBEÑO (1900-1950)

*Esperanza Aguilera Horta*

Haití es el país donde surgió la primera república de América Latina; y a decir del reconocido historiador Sergio Guerra Vilaboy, tuvo una revolución social exitosa de la independencia latinoamericana donde se erradicó la esclavitud. La sociedad haitiana se configuró a partir de dos elementos fundamentales, la esclavitud y el sistema de plantación. Por lo que la configuración de su estructura política va a encontrarse diseñada en función de las necesidades de la metrópoli: Francia. Su composición social está relacionada directamente con el hecho de que llegó a ser la colonia más rica y próspera. Antes de la Revolución se encontraba estructurada en varios escalones que tenían que ver con la riqueza y el color de la piel, pues aun cuando existían mulatos libres con grades posesiones de tierras y esclavos, éstos poseían menos derechos políticos que los blancos. No obstante, la metrópoli se encontraba escindida en pugnas internas que dieron al fin con una revolución burguesa, disputa en la cual se insertó la colonia de Saint Domingue por su participación en el desarrollo económico, logrando incluso seis escaños en el nuevo Parlamento. No obstante, la burguesía marítima, viendo afectados sus intereses, se unió a la contrarrevolución que se venía gestando en la isla ante los plantadores mulatos que empezaron el movimiento a la par

del desarrollado en Francia. En esta contrarrevolución la burguesía enarboló como bandera la Declaración de Derechos del Hombre, y al insertarse el problema de la abolición de la esclavitud en la colonia, puso en evidencia los intereses y la posición realmente “libertadora” de la burguesía francesa, escindiéndose entonces en dos grupos: los radicales y los conservadores. Según CLR James, la Asamblea, hasta entonces unánime en cuanto a los Derechos del Hombre, se dividió en dos: la extrema derecha y la extrema izquierda.<sup>1</sup>

La existencia de un mayor avance de las relaciones capitalistas basadas en el éxito del sistema plantacionista y de la especialización del trabajo ejercido tanto por los mulatos como por negros tanto libres como esclavos, *la aparición de una conciencia proto-nacional criolla*,<sup>2</sup> así como la posición asumida por los blancos en la colonia y por la burguesía marítima radicada en Francia en relación con los

<sup>1</sup> James, CLR: “Los jacobinos negros”, Ed. Casa de Las Américas, La Habana, 2010. Pág. 49.

<sup>2</sup> Guerra Vilaboy, Sergio: “Presentación”, en Franco, José Luciano: *Historia de la Revolución de Haití*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2010. Pág. xi.

derechos de autonomía y reconocimiento de la isla, dio como resultado una radicalización del proceso revolucionario.

A partir de la independencia, 90% de las tierras cultivadas pasaron a propiedad estatal.<sup>3</sup> Los gobiernos adoptaron una política de constitución de grandes propiedades privadas a partir de tierras estatales. De esta forma se fue generando una aristocracia terrateniente, negra y mulata, consolidada gracias al poder político alcanzado por la participación en la guerra. Se establece una estructuración donde coexisten el cultivador dependiente, el sistema de medianería y el trabajo sin remuneración monetaria.

Durante el siglo XIX, la sociedad haitiana se vio sacudida por fuertes pugnas internas. Éstas poseían dos direcciones fundamentales: las contradicciones entre los campesinos productores y la oligarquía nacional, y entre la oligarquía mulata y la negra por la conquista del poder. Estas pugnas poseían un carácter altamente racista en su manifestación, elemento heredado del sistema colonial, lo cual permitía a la élite definir a los grupos dominados en términos antropológicos-culturales, eludiendo el planteamiento económico social del fenómeno de la explotación.

Los dos componentes o las dos alas de la burguesía haitiana estuvieron siempre en conflicto, a lo largo de todo el siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, por el reparto del poder. El reparto de los beneficios concretos que procura la gestión directa de los asuntos del Estado. El sector negrista siempre supo jugar únicamente con la cuestión del color a fin de eliminar al sector mulato. Pero en cuanto se

apaciguaban las hostilidades, las élites negras y mulatas se ponían de acuerdo para apartar a las masas de la esfera política. Ninguna presentó jamás un proyecto nacional.

Desde la intelectualidad se levantó un pensamiento dirigido a la crítica de esta ausencia de un proyecto nacional, realmente propugnador de un desarrollo económico y de las potencialidades del país. Con una élite política de aspiraciones foráneas, el pensamiento que tuvo como principio un criollismo que alcanzó la radicalidad en la abolición y la independencia, se levanta desde posiciones nacionalistas exigiendo la búsqueda del futuro de la nación, no en Francia sino desde Haití.

El pensamiento social y la literatura haitianas, como los de América Latina en general, han buscado facilitar el proceso de construcción de la nación. En el contexto caribeño, los intelectuales haitianos han sido pioneros en los campos del desarrollo social, la integración nacional y la política exterior vinculada con las relaciones raciales.<sup>4</sup>

Un círculo literario importante llamado la Generación de la Ronde se desarrolló alrededor de una revista con ese mismo nombre y dominó la literatura del país. Fernand Hibbert, autor de diversas novelas, entre ellas *Sena*, en la cual nos ofrece una visión sobre la vida política y la dinámica de las relaciones sociales, también caracteriza brillantemente su sociedad y la esencia nacional de lo haitiano; así como "Justin Lherisson, quien escribió el himno nacional de Haití, *La Desslinienne*, y también sátiras sociales que contenían críticas

<sup>3</sup> Castor, Suzy: *La ocupación norteamérica de Haití y sus consecuencias 1915-1934*, Siglo XXI Editores, México, 1971. Pág. 25.

<sup>4</sup> Patrick Bellegarde-Smith: *Haití: La ciudadela vulnerable*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2004. Pág. 84.



mordaces de la sociedad haitiana”.<sup>5</sup> La Ronde, el indigenismo y la negritud fueron intentos de ir de lo particular a lo universal. Sin embargo, a pesar de muchas obras de verdadero valor, el enorme cuerpo de literatura y de trabajos académicos haitianos es prácticamente desconocido fuera de Haití o fuera de un pequeño grupo literario dentro del mismo país.

En el conjunto de la historia norteamericana y de sus relaciones exteriores, las frecuentes intervenciones de Estados Unidos en Haití y su eventual ocupación no fueron más que episodios menores de significación extranjera. En Haití, sin embargo, estas invasiones y la ocupación fueron hechos que marcaron épocas. La ocupación realineó a Haití con Estados Unidos pero también cambió la forma como se definían a sí mismos muchos intelectuales. Frente a un invasor racista, la intelectualidad haitiana desarrolló un profundo orgullo racial, consolidó la conciencia nacional y surgió un pensamiento de izquierda con un carácter antiimperialista y de defensa de la identidad.

Dirigidos por un grupo de escritores conocidos como la generación de la ocupación, estos intelectuales enfatizaban el desarrollo de una identidad haitiana diferente y abogaban por el control de la economía nacional. Esta generación rápidamente se extendió y se convirtió en un movimiento intelectual y político llamado indigenismo, que estimuló en gran medida el crecimiento de la negritud o movimiento cultural negro internacional. La figura representativa del movimiento era Jean Price-Mars, el pensador haitiano más importante del siglo xx. En su obra *Así habló el tío*, publicado en 1928, Price-Mars delineó, de acuerdo con

los estudios científicos más recientes sobre las agrupaciones raciales, las bases de un nuevo orden cultural en el cual las razas se veían como una construcción social que evolucionan en un contexto histórico.

Jean Price-Mars nació en Grande-Rivière-du-Nord, el 9 de octubre de 1876. Escritor, antropólogo y político haitiano, desempeñó cargos políticos, fue una de las figuras más notables de la negritud y dedicó su actividad como etnólogo y escritor a su isla natal. Su obra más importante es *Así habló el tío* (1928), manifiesto de afirmación nacional a través de la rehabilitación del folclore, del dialecto creole y de la herencia africana de Haití. Asistió a la Escuela Nacional de Medicina. Trabajó como diplomático. Algunas de sus obras más notables son el libro *Parla Ainsi l'Oncle* (1928. *Así habló el tío*), *La Vocación de l'Elite* (1919. *La vocación de la élite*), *La République d'Haiti et la République Dominicaine: les aspects divers d'un probleme d'histoire d'geographie et d'ethnologie* (1953. *La República de Haití y la República Dominicana: los diversos aspectos de un problema histórico, geográfico y etnológico*), y *De Saint-Domingue à Haití* (1957. *De Santo Domingo a Haití*).

En sus escritos defendió la negritud, movimiento en Haití que destacó y abrazó las raíces africanas de la sociedad haitiana. Defendió el vodú como una religión real con deidades, un sacerdocio, una teología y una moralidad. Argumentó en contra de las conceptualizaciones que rechazaban a todos los no blancos y a los no occidentales como elementos de las culturas de las Américas.

Planteaba que los contrastes de África contenidos en una identidad cultural importada a través de la esclavitud permitían que los haitianos fueran en busca de una identificación propia, mientras que la vecina República Dominicana se enorgullecía de su

<sup>5</sup> *Ibidem*. Pág. 88.

adaptación a la cultura de España. Para él, esta actitud determinaría la resistencia activa por los campesinos de 1915 a 1934 a la ocupación de los Estados Unidos. Fue testigo del abandono por parte de la élite de la tradición que había liberado al país del control colonial, y la atacó por su incapacidad para promover el bienestar de las masas haitianas. Puso en duda la conducta de las élites en relación con las masas haitianas, y denunció la explotación económica a estas masas sometidas. También cuestionó su participación en los problemas políticos que vivía con la República Dominicana. Él asume el término "bobarismo colectivo" para describir la identificación de la élite con elementos de ascendencia europea, mientras que negaban cualquier denuncia de vínculos con su herencia africana.

Llegó a esta conclusión cuando se dio cuenta de que la élite se compone casi exclusivamente por personas de sangre mixta, que abrazaron su "blancura, mientras que el resto de la mayoría comparte gran parte de las mismas características. Su crítica a la élite fue más allá de cuestiones raciales y culturales, también se extendió a su influencia económica y política que implica su condición. Entiende que su base de poder en el estado del sistema se basó en gran medida en la fiscalidad de los cultivos. De este modo, denunció la imposición del modo de exportación del café, cultivado por los campesinos que llegaron a la defensa del país cuando las élites lo abandonaron para proteger sus propios intereses. Criticó el papel de la élite en la educación del país, pues ésta era deplorable para así justificar su posición y control sobre las masas, con las cuales tenía la responsabilidad de educar; según Price-Mars, de civilizar.

Él establece a la esclavitud como la fuente de la cultura e identidad haitiana. La cultura y la religión formada entre los esclavos, sur-

gidas como una forma de rebelión contra los europeos, se convirtieron en los bloques de construcción de una nación haitiana. La élite, que tenía el control político y económico, comenzó a aplicar una política racista de auto-interés que tuvo el efecto de crear dos naciones dentro de una. Sin embargo, cuando los campesinos se levantaron en contra de la ocupación norteamericana se hizo evidente dónde estaba el verdadero corazón de la nación.

Jean Price-Mars defendió la causa de incluir a las raíces de África en el acto de conformación de lo nacional haitiano y rechazar a los que tratan de reprimir o denunciar esas partes integrantes de la cultura haitiana. Fallece el 1 de marzo de 1969 a la edad de 93 años.

[...] En su celebrado *Ainsi parla l'oncle* [...], publicado en 1928, Price-Mars delineó, de acuerdo con los estudios más recientes sobre las agrupaciones raciales, las bases de un nuevo orden cultural en el cual las razas se veían como una construcción social que evolucionan en un contexto histórico. La mayoría de los intelectuales haitianos se hicieron "marsista" y adoptaron la interpretación de Price-Mars. Influenciado por el filósofo francés Henri Bergson, Price-Mars no tomó las posiciones más extremas de algunos de sus discípulos, tales como los presidentes François Duvalier de Haití y Léopold Sédar Senghor de Senegal.<sup>6</sup>

Su influencia trasciende a través de los tiempos y en las generaciones posteriores, siendo prohibidas sus obras con referentes políticos a la sociedad haitiana en la etapa de la dictadura, ya aun después de su muerte.

<sup>6</sup> *Ibidem*. Pág. 89.



El desarrollo de una verdadera izquierda en el cuerpo político haitiano fue por mucho tiempo impedido por el control hegemónico de la élite, pero finalmente surgió en parte como respuesta a las intervenciones de los Estados Unidos. El nacionalismo haitiano también se vio fortalecido por la dominación norteamericana, y los intelectuales haitianos han usado el racismo para trascender las razas.

La ocupación realineó a Haití con Estados Unidos pero también cambió la forma como se definían a sí mismos muchos intelectuales. Frente a un invasor racista, la intelectualidad haitiana desarrolló un profundo orgullo racial. Este cambio en las actitudes raciales se hizo particularmente visible en la literatura y en la Academia, y en una reevaluación de la religión vodú, el idioma kreol y, en general, de la herencia africana.<sup>7</sup>

Un continuador de las ideas de Price-Mars y radicalizador fue Jacques Roumain. Nació en una opulenta familia de Puerto Príncipe en 1907. Pocas voces literarias exponen con más elocuencia el sufrimiento de los campesinos de Haití que la de Jacques Roumain. Encarna el orgullo nacional y la voluntad del campesinado de sobrevivir a los desastres naturales y la represión gubernamental.

Roumain cursó primeras letras en el colegio de San Luis Gonzaga, en Port-au-Prince. Luego continuó sus estudios en Suiza y Francia. Hablaba español, alemán e inglés y conocía profundamente el francés y el creole. Entre sus obras científicas figura una *contribución al estudio de la etnobotánica precolombina en las Antillas Mayores* y *El sacrificio de Asoto*

<sup>7</sup> *Idem.*

sobre etnología religiosa haitiana. Publicó un libro de cuentos titulado *La presa y la sombra* y dos novelas, *La montaña embrujada* y *Fantoches*. Al morir dejaría inédita una tercera, *Gobernadores del rocío*. Roumain fundó y organizó el Instituto de Etnología de Haití, del cual fue director. Pertenecía a la Sociedad de Geografía e Historia de su patria.

Al terminar sus estudios en Europa, Roumain volvió a Haití, en 1927. Encabezó el famoso Movimiento Indigenista, destinado a sustituir la tradicional y absorbente influencia francesa en la cultura nacional, por el conocimiento de los valores autóctonos, criollos. En el marco de ese movimiento, Roumain fue uno de los fundadores, tal vez el principal de *La Revue Indigène (La Revista Indígena)*, cuya influencia en los estudiantes y jóvenes intelectuales de la época fue profunda.

Frente a la ocupación norteamericana, que mantuvo subyugado al pueblo haitiano varios lustros, la actitud de Roumain fue incombustible. Pronto se le vio entre los dirigentes. Al regresar a Haití en 1927, Roumain se unió a los activistas contra la ocupación estadounidense de su país, causa que respaldaría durante ocho años. Sus inclinaciones literarias ya se habían revelado antes, al colaborar con la creación de *La Revista Indígena*, que intentaba articular la autenticidad haitiana y la voz nacionalista frente al dominio de Estados Unidos. "El gusto de Roumain por la acción política directa lo llevó a apoyar la fundación de la Liga de la Juventud Patriota Haitiana, cuyas reiteradas críticas contra Estados Unidos y el gobierno del presidente de Haití, Louis Borno, lo llevaron a cumplir ocho meses de prisión en 1928 y 1929".<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Guillén, Nicolás: "Prologo", en Roumain, Jacques: *Gobernadores del rocío*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1978. Pág. 4.

Llevó a cabo la creación del Partido Comunista Haitiano en 1934, por lo que fue nuevamente encarcelado, durante el gobierno del presidente Stenio Vincent. Luego de su liberación en 1936, Roumain se exilió en Estados Unidos y Europa. De vuelta a Haití en 1941, el gran respeto de Roumain por el folclore y las tradiciones lo llevaron a establecer el Instituto de Etnología, que procuraba institucionalizar el estudio del campesinado. Bajo la influencia del etnólogo Jean-Price Mars, "Roumain se hizo amigo del antropólogo francés Alfred Métraux. Ambos viajaron por el Haití rural, documentando las tradiciones religiosas, en una investigación que Métraux convertiría en el libro: *Vudú en Haití*".<sup>9</sup>

En su análisis y crítica de la sociedad haitiana, va desde la negritud como un fenómeno identitario hasta el cuestionamiento de la estructura socioeconómica del país, como el principal elemento portador de la desigualdad e injusticia social latente. Va a la esencia de la sociedad haitiana, a los campesinos, pues siendo Haití un país fundamentalmente agrícola en este sector es que va a descansar la posibilidad de cambio y desarrollo de la sociedad. Si este sector se ve aplastado y limitado en sus funciones por verse desposeído de los recursos necesarios para crear riquezas destinadas al uso colectivo y desarrollo social, entonces la sociedad en su conjunto termina arrastrada por la deuda y la profundización de la miseria.

En su novela *Gobernadores del rocío* nos da una referencia de su concepción acerca de

<sup>9</sup> Deibert, Michael: "El análisis de Roumain de los problemas de Haití continúa siendo la inspiración de aquellos que buscan un país más democrático e igualitario". <<http://laventana.casa.cult.cu/modules.php?name=News&file=article&sid=3665&mode=thread&order=0 &thold=0>>.

cómo superar, revolucionar la situación haitiana. La necesidad de la conciliación, de "[...] sin la concordia, la vida no tiene gusto, la vida no tiene sentido";<sup>10</sup> es el elemento primordial de la unión para lograr un fin común.

[...] A causa de nuestra ignorancia no sabemos todavía que somos una fuerza, una sola fuerza: todos los pobladores, todos los negros de los campos y de los cerros juntos. Algún día, cuando hayamos comprendido esta verdad, nos levantaremos de un extremo a otro del país y haremos la asamblea general de los gobernadores del rocío, el gran convite de los trabajadores de la tierra para extirpar la miseria y plantar la vida nueva.<sup>11</sup>

Y también de la importancia del trabajo individual y en conjunto como una disposición a no aceptar el estatus de miseria y la conservación de los recursos del país:

[...] Pero la Providencia, déjame que te lo diga, es la propia determinación del negro de no aceptar la desgracia [...] no hay otra Providencia que su trabajo de vecino serio, no hay otro milagro que el fruto de sus manos. Pero la tierra es como una buena mujer, a fuerza de maltratarla, se rebela; he visto que ustedes han talado los montes [...]<sup>12</sup>

En 1943, el presidente Elie Lescot eligió una manera diplomática para lidiar con el conflictivo escritor sin enviarlo a prisión: designarlo embajador en México. Presionado por el partido comunista que pugnaba por tener representantes en puestos gubernamentales, Roumain se fue. Dedicó su estancia en el

<sup>10</sup> Guillén, Nicolás, *op. cit.* Pág. 121

<sup>11</sup> *Ibidem.* Pág. 66.

<sup>12</sup> *Ibidem.* Pág. 32.





extranjero para terminar *Gobernadores del rocío* y el libro de poesía *Bosque de ébano*. Su luz no duró mucho. Murió a los 37 años, en agosto de 1944. La influencia de Roumain se mantiene en la vida intelectual de Haití. Tuvo un impacto clave en la obra de Jacques Stephen Alexis, autor de las novelas *Compare General Soleil (Compadre general Sol)* y *L'espace d'un clement (El espacio de un clemente)*, y quizás el más grande escritor haitiano de todos los tiempos.

Jacques Stephen Alexis nació el 22 de abril de 1922 en Gonaïves; su padre, Stephen Alexis, era periodista, historiador y diplomático. Alexis se crió en una familia en que las discusiones políticas y literarias eran normales. A los 18 años realiza su debut literario con un ensayo sobre el poeta haitiano Hamilton Garoute. Colaboró en varias revistas literarias antes de fundar *La Rouche* en 1940. Después de terminar la escuela de medicina en París, viajó por toda Europa y vivió durante algunos años en Cuba.

En 1955 fue publicada su novela *Compadre general Sol*, publicada por Gallimard en París, la cual es de obligada lectura para todos aquellos que tengan un interés en la comprensión de Haití. Más que un brillante intelectual, Jacques Stephen Alexis fue también un activo participante en las esferas social y en los debates políticos de su tiempo.

En 1959 funda junto a Gérald Brisson y Gerard Pierre-Charles el Partido de la Lucha Popular (Parti d'Entente Populaire), orientado a los partidos políticos de izquierda, de orientación marxista, que procura unir a los jóvenes militantes contra la dictadura de François Duvalier, y que luego dará nacimiento al Partido Unificado de los Comunistas Haitianos (PUCH). Pero se vio obligado a exiliarse por la dictadura de Duvalier. En agosto de 1960 asistió a una

reunión en Moscú con representantes de 81 partidos comunistas de todo el mundo, y firmó un documento de común acuerdo llamado "La Declaración de los 81", en nombre de los haitianos comunistas.

En abril de 1961 regresó a Haití, pero poco después de aterrizar en Mole St Nicholas lo capturaron los Tontons Macoutes. Fue torturado y puesto en un barco a Port-au-Prince y nunca fue visto de nuevo. Luego su muerte fue confirmada por un oscuro anuncio en el periódico del gobierno en la página 14.

Muchos elementos de la izquierda y representantes de partidos cristianos, partidarios de la teoría de la liberación, fueron asesinados, torturados y otros obligados al exilio, ante una represión sin igual desatada por el gobierno dictatorial. La misma guardia que Duvalier había conformado al margen del ejército, los Tontons Macoutes, era un ejemplo del carácter sumamente cruel de esta represión: su nombre se traduce en los hacheros, y se llamaban así porque portaban hachas y cortaban las manos de sus víctimas.

La muerte de Jacques Stephen Alexis fue una pérdida incalculable para el pensamiento de izquierda haitiano. Al ser asesinado a los 39 años su obra personal quedó inconclusa. Sin embargo fue continuada por su amigo y compañero de lucha Gerard Pierre-Charles.

Gerard Pierre-Charles nació el 18 de diciembre de 1935 en Jacmel, al sur de Haití, proveniente de una familia numerosa de clase media empobrecida. A los diez años fue víctima de la tuberculosis y luego de poliomielitis, por lo cual se vio obligado a utilizar muletas a partir de los 25 años y, tiempo después, una silla de ruedas. Militante de la Juventud Obrera Católica, Pierre-Charles participa en la creación de un movimiento sindical en los años cincuenta.

La situación del país durante la dictadura fue crítica. Los grupos políticos tradicionales, que se habían opuesto a François Duvalier en 1957, fueron perseguidos con saña, y sus principales dirigentes fueron asesinados o marcharon al exilio; esta emigración política comienza en 1957 y culmina para 1961-1962 aproximadamente. Con la declinación de los grupos políticos tradicionales se creó un vacío político que fue llenado por una nueva oposición (de izquierda, radicalizada) compuesta y dirigida por grupos estudiantiles, intelectuales y obreros. La Unión de Estudiantes (que se creó justamente en 1960) desató para ese año una huelga general contra el régimen de Duvalier. El conflicto sacudió al gobierno, que reaccionó con violencia disolviendo la federación y cobrando las primeras víctimas en el ámbito estudiantil.

En 1958 Pierre-Charles fue cofundador de la Federación Obrera que, bajo el nombre de Unión Intersindical, luchó por defender los intereses de los trabajadores. Esta intersindical agrupaba a todas las facciones del movimiento obrero, promovía la creación de nuevos sindicatos y promovía luchas reivindicativas en beneficio de la clase. Desde su creación esta intersindical había lanzado una serie de huelgas parciales, hasta que en 1963 proclamó una huelga general, a propósito de la cual el gobierno disolvió también este organismo y mandó a sus dirigentes a la cárcel. La mayoría cumplió condena de siete años y varios murieron en prisión, en circunstancias nunca aclaradas.

Igual sucedió con algunos sectores católicos que desde el principio habían manifestado desacuerdo con los métodos represivos del régimen. Para eso fueron encarcelados y perseguidos muchos sacerdotes, en una escala que culminó con la expulsión del país de Monseñor Remy Augustin, que era el primer

obispo haitiano, acusado de cooperar con los estudiantes comunistas.

Esta represión tomó carácter legal con el Decreto Ley del 28 de abril de 1969:

Artículo I. Se declaran crímenes contra la seguridad del Estado las actividades comunistas bajo cualquier forma: cualquier profesión de fe comunista, verbal o escrita pública o privada, toda propagación de doctrinas comunistas o anarquistas por conferencias, discursos, conversaciones, lecturas, reuniones públicas o privadas, por octavillas, afiches periódicos, revistas, imágenes, libros, toda correspondencia oral o escrita con asociaciones que sean locales [...] Artículo II. Son declarados culpables de los mismos crímenes todos aquellos que, a un título cualquiera (libreros, propietarios o gerentes de imprenta, propietarios o gerentes de salas de espectáculo público o privado, ministro de culto, misionero, predicadores, maestros...), hayan sugerido o facilitado su ejecución [...] Artículo IV. Serán castigados con la pena de muerte los autores y cómplices de los crímenes arriba previstos [...].<sup>13</sup>

A medida que las expresiones de violencia se manifestaban, tomaba cuerpo y avanzaba en organización clandestina un movimiento de izquierda unificada, donde convergían todos los grupos marxistas y no marxistas que no pertenecían o que en cierta forma habían sucedido a la oposición de los grupos políticos tradicionales.

Se produce una serie de desembarcos procedentes de Santo Domingo (que aprovechaban la simpatía del gobierno de Bosch por

<sup>13</sup> Antonin, Arnold: "Haití: liberación y terrorismo de estado", en *Revista Nueva Sociedad*, núm. 52, enero-febrero, 1981. págs. 23-34.



la lucha antidictatorial en Haití) e incluso un desembarco procedente de Estados Unidos, que agrupaba fundamentalmente a miembros de la pequeña burguesía radicalizada.

Los sucesivos fracasos de los intentos de derrocar la dictadura crearon un ambiente de desaliento entre las corrientes y fuerzas antidualeristas. Si a esto se le suma que durante ese periodo la represión no fue selectiva sino generalizada, que alcanzaba a todos los sospechosos, o sea a todo aquel que no fuera servil y obediente, se comprende que se haya generalizado un clima de terror.

Debe acotarse que fue durante la década de los sesenta que la dictadura actuó con la mayor y más visible violencia, y de ahí que los intentos de la resistencia hayan sido signados también por formas violentas.

El terror generalizado, como forma de represión, fue utilizado en Haití tal vez por primera vez en América Latina, como una estrategia concertada y científica, y en gran medida cumplió su cometido. Tendrían que pasar varios años para que las dictaduras militares, especialmente las del Cono Sur del continente, reeditaran la experiencia creando formas sistemáticas y masivas de terror.

Después del triunfo de la Revolución Cubana, en 1959, se consolida este respaldo por cuanto EE.UU. entiende que Duvalier y sus métodos son una garantía de "estabilidad" en Haití; y la principal preocupación política de EE.UU. en ese momento hacia los países de la región estaba dirigida a impedir la proliferación y expansión de las fuerzas que en toda América Latina habían alentado la Revolución Cubana.

En 1960 Gerard sale del país para proteger su vida, puesta en peligro por los tontons macoutes, instrumento armado de la dictadura.

En México vive los siguientes 26 años de su vida. Trabaja como profesor en la

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), publica más de 20 libros, entre ellos su clásico *Radiografía de una dictadura*, y se afirma como uno de los grandes intelectuales progresistas latinoamericanos.

Allí también organiza, en 1971, el primer encuentro entre universitarios haitianos y dominicanos. Junto a su esposa, la historiadora Suzy Castor, nunca dejó de trabajar por el acercamiento de los dos países que habitan en la isla de Santo Domingo.

Publicó varios libros. Entre los más notables se encuentran *Radiografía de una dictadura. Haití bajo el régimen del doctor Duvalier* (1969); *Haití: la crisis ininterrumpida* (1978); *La economía haitiana y su vía de desarrollo* (1965), *El Caribe a la hora de Cuba: un estudio sociopolítico* (1929-1979) (1980) y *Haití: pese a todo la utopía* (1999). En ellos plasmó su espíritu crítico de las condiciones de explotación de la mayoría de la población haitiana por sus gobernantes. Al mismo tiempo, subrayó la riqueza histórica y cultural de su país, y defendió la posibilidad de una construcción democrática, basada en un compromiso de justicia social. Señaló que la democracia en Haití posee un carácter representativo, pues ésta sólo funciona en la clase que está en el poder, relegando a los demás sectores haitianos. Destacó que en Haití se da un proceso que impide la realización plena de la democracia haitiana. Una despolitización a partir de la destrucción de las pocas instituciones democráticas que existían en el país (sindicatos, asociaciones de estudiantes, partidos políticos, clases de jóvenes, círculos de estudios, etcétera).

A finales de 1986, al regresar del exilio en México, Suzy Castor, junto a su esposo Gerard Pierre-Charles, fundan el CRESFED (Centro de Investigación y Formación Social para el Desarrollo) para el trabajo, proyección y pro-

moción de los cambios en el Haití posdictatorial; los intelectuales que regresaban del exilio y los elementos de izquierda se incorporaron. En 1987 editan la primera publicación de Gerard Pierre-Charles, *Los orígenes de la estructura agraria en Haití*. En esta etapa se abre un periodo de legalidad de la izquierda. Durante cinco años hay un aumento de estas fuerzas en consonancia con un desarrollo político turbulento. El periodismo de izquierda jugó un papel importante en la movilización popular y como comunicadora de una posición revolucionaria. Pierre-Charles muere en Cuba en 2004.

En el desarrollo del pensamiento de izquierda haitiano existen etapas que parten de coyunturas históricas y que se van especializando en su proyección, evolucionando de problemas más generales –como la cuestión nacional y la negritud, representando al sentimiento antiimperialista– hasta el cuestionamiento al propio sistema instituido y a la crítica desde posiciones marxista de la realidad.

Por tanto, la izquierda haitiana está precisada hoy a un aprendizaje político rápido que garantice su movilidad efectiva en estos espacios, lo que sólo será posible si logra trabajar de forma eficiente con las comunidades, con los grupos marginales, los trabajadores por cuenta propia y el sector intelectual que

tiene un peso importante por su preparación política superior; pero además tiene que captar al estudiantado que se encuentra dividido y fragmentadas sus organizaciones dado el carácter de la privatización de la enseñanza que ha impuesto el neoliberalismo y la enseñanza pragmática que está dirigida a formar un ciudadano que responda al ideal del neoliberalismo y su fetiche de individualismo y de espíritu competitivo de libre empresa, que asegura que sólo se mire el bienestar personal y no los intereses colectivos. Las luchas políticas a emprender son fuertes, para convencer y captar a los necesitados; la esencia de estas luchas está en hacer creíbles los programas de la izquierda. Sólo de este modo y logrando un fuerte frente común es que pueden lograrse los triunfos efectivos en las batallas electorales y en la toma del poder político para hacer realidad los programas de esta fuerza.

Debe rescatar además el fundamento humanista con que se forjó: la búsqueda incansante de la esencia humana en la formación de lo haitiano, como concepción del mundo y como cosmovisión política, cultural, donde siempre, buscando las conexiones naturales y culturales con otros pueblos, han trazado caminos que aún se mantienen expectantes y abiertos a otras naciones.



# PENSAMIENTO CUBANO



# EL PANHISPANISMO Y EL PANAMERICANISMO EN LAS PRIMERAS DOS DÉCADAS DE LA REPÚBLICA CUBANA

*Iris Laureiro Ramírez*

La entrada de América Latina al siglo xx ocurre ligada a dos potencias extranjeras que más allá de las diferencias particulares, se identifican por la apertura a la modernidad. Latinoamérica se encuentra en medio del optimismo y expansión de la sociedad norteamericana y el pesimismo y declive de la española. La polémica entre el Panhispanismo y al Panamericanismo en las primeras décadas del siglo xx es la expresión del enfrentamiento entre dos naciones por la superioridad en la región americana, las ansias hegemónicas de los Estados Unidos y la reconquista de España como última manifestación de su perdido imperio.

Ambas tendencias entroncan en el pensamiento cubano de principios de siglo. De acuerdo con Mely González Aróstegui: "La historia de Cuba ha sido, en parte considerable, la historia de una lucha contra la dominación externa, tanto la española como la norteamericana".<sup>1</sup> El debate establecido por la intelectualidad cubana en torno a esta polémica

<sup>1</sup> Véase Mely del Rosario González Aróstegui. "Las disyuntivas históricas de una nación a la luz de una polémica: panhispanismo vs. panamericanismo (de Martí a Fernando Ortiz)". En *Revista de Hispanismo Filosófico*. Pág. 1.

demuestra la contradicción esencial por la que atraviesa la búsqueda de la identidad nacional cubana: la tradición hispana como garantía del ser nacional y la necesidad de modernidad, representada por Estados Unidos.

Los intereses expansionistas norteamericanos y la insistencia española en preservar, aún de modo discreto y sutil, sus influencias dominadoras sobre la isla, propiciaron un estado de alarma en la intelectualidad cubana. Las dos últimas décadas del siglo xix son una lucha constante entre Estados Unidos y Europa, lo cual incluye a España, por ganarse la simpatía latinoamericana. Desvirtuados para entonces los métodos violentos y las conquistas despiadadas, se abría una nueva época que escondía las mismas ansias hegemónicas de las naciones más fuertes. En este contexto histórico se produce el debate en torno al Panhispanismo y el Panamericanismo.

En este trabajo nos detendremos en la tradición del pensamiento de la intelectualidad liberal cubana, proveniente de la pequeña burguesía, en las dos primeras décadas de la República, en defensa de su nacionalidad frente a los intentos de dominio extranjero. A pesar de sus limitaciones conservadoras, esta tradición va dejando una huella de resistencia a la penetración foránea, digna de tomar en cuenta a la hora de consolidar

en las condiciones actuales una ideología revolucionaria.

En el debate planteado se sostuvieron diversas posiciones que van desde los extremos hasta posturas conciliadoras, mostrando una intelectualidad contradictoria en su pensamiento que revela la transitoriedad del periodo y sus limitaciones de clase. Se estudian personalidades como Fernando Ortiz, Mariano Aramburo, Eliseo Giberga, Manuel Sanguily, Enrique J. Varona, así como fundadores y redactores de la revista *Cuba Contemporánea*: Jesús Castellanos, José Antonio Ramos, Carlos de Velazco y José Sixto de Sola.

Entre los siglos XIX y XX se da el fenómeno del resurgimiento de lo hispano en contraposición al Panamericanismo de Estados Unidos. Se establecieron posicionamientos contrapuestos vinculados a la gestación de la identidad latinoamericana y a la búsqueda de una nueva raíz hispana. El Panhispanismo es la manifestación necesaria del cambio de política colonial, por una más sutil y moderna política, propia de siglo XX. Aunque carecía de futuro en América y en Cuba, por entenderse como involución histórica, el Panhispanismo fue el argumento que por muchos años defendió la pequeña burguesía más conservadora de la época.

Ana Cairo ubica sus gérmenes en el siglo XIX, en la contradicción dada entre intelectuales cubanos y españoles en torno a la independencia de las colonias latinoamericanas de 1810-1824. Menciona la actitud mantenida por Félix Varela, José Antonio Saco y José María Heredia ante el programa presentado a las cortes en Madrid por el español Emilio Castelar con respecto a la América española. Dicho programa en su séptimo punto aspiraba a:

[...] una política interior muy democrática, por una armonía entre nuestras instituciones

y las instituciones americanas a representar los intereses de esos pueblos, a ser su voz en los consejos de Europa, con lo cual España tendrá el más hermoso ministerio de la historia moderna: el ser por relaciones morales mediadora entre el viejo mundo y el nuevo mundo.<sup>2</sup>

Posteriormente, dicha autora cita a José Martí y a Enrique José Varona en contradicción con Rafael Ma. de Labra y Rafael Altamira, estos últimos considerados los principales exponentes del americanismo español. Para Labra en las últimas dos décadas del XIX, era imprescindible el diseño de una estrategia modernizadora que dotara al Estado español de una nueva política internacional. Esto incluía acciones amistosas hacia las repúblicas hispanoamericanas, la implementación de un régimen autonómico en Cuba y Puerto Rico y un trato preferencial a los españoles residentes en América. Los panhispanistas pretenden presentar a España como un modelo alternativo de desarrollo frente al Panamericanismo.

En el contexto republicano de Cuba, otros pensadores asumen la tarea de enfrentar nuevas vertientes dominadoras, no con la misma visión de José Martí en el tratamiento antiimperialista de los fenómenos, pero tratando de mantener el espíritu cubano alerta a la dominación política y cultural del poderoso vecino de norte. En el debate planteado, la contradicción de base entre el ideal revolucionario burgués y el ideal aristocrático feudal polariza a los intelectuales cubanos, ya sea

<sup>2</sup> Ana Cairo Ballester. "Contra el panhispanismo. De José Martí a Fernando Ortiz". Revista *Temas* núms. 12-13: 96-106, oct. 1997-marzo 1998. Pág. 96.





identificándose con la vieja metrópoli o con Estados Unidos, manteniendo en muchas ocasiones una postura ambigua, sobre todo por su posición nacionalista burgués.

Por un lado los más ortodoxos –desarrollando su obra fundamentalmente en la primera década de los veinte–, los autonomistas Mariano Aramburo, Rafael Montoro y Eliseo Giberga; los dos primeros desde una postura francamente españolizante, conservadora y pesimista, y el último desde una posición conciliadora. Por otro lado está la posición más radical proveniente de independentistas connotados como Manuel Sanguily, Enrique José Varona, Julio César Gandarilla y los redactores de la revista *Cuba Contemporánea*. Fernando Ortiz se destaca como el intelectual que más contribuyó positivamente al debate tratado.

La intelectualidad en estos años se refirió al problema de la identidad cultural como una constante, reconociendo el peligro que entrañaba la destrucción de los elementos de la cubanidad ante la situación nueva que enfrentaba el país. En ella se involucraron varios intelectuales cubanos con el propósito de detener la avalancha de intereses expansionistas que se proponían los círculos imperialistas alrededor de la isla, así como el rechazo a los intentos de preservar la dominación española por otras vías distintas de la política en la República. Este debate proporcionó al movimiento intelectual cubano más claridad alrededor de cuestiones vinculadas a las diferencias y las influencias culturales entre Cuba, España y Estados Unidos, para poder penetrar con más conocimiento en el análisis de los límites que debían darse a dichas relaciones.

El abogado Mariano Aramburo mantuvo una posición de apoyo al Panhispanismo y de rechazo a Estados Unidos, pero por aprehensión a España. Aramburo no defiende lo que

en nuestra cultura hay de hispano, sino la tradición española en sí, a la España católica, retrógrada, al sistema moral que emerge de las no superadas estructuras feudales en la península, repudiando los nuevos valores burgueses. En 1901 decía: “Se apagará la luz del ideal vehemente y generoso, y el interés materialista encenderá en su lugar la sombría linterna del cálculo; el gélido impulso de la razón positivista sustituirá a los arrebatos excelsos de la pasión levantada, la matemática a la poesía, al arte la conveniencia, a la inspiración el discurso”.<sup>3</sup>

En este mismo año critica a la España liberal al reprocharle a Castelar en su libro *Impresiones y juicios* el haberse colocado “entre dos remotísimos extremos, entre el racionalismo que le brindaba diplomas de sabiduría, necesarios para su gloria, y el catolicismo que le ofrecía íntimas satisfacciones y amorosos consuelos, también necesarios para su alma”.<sup>4</sup> Esto lo pone al lado de los panhispanistas españoles que propugnan la igualdad de religión como elemento de unidad para la “intimidad iberoamericana” que fundaba Labra años antes.

La contribución al movimiento Panhispanista de este autor la corrobora el cubano-español Luis Armiñán –director de la revista *Unión Iberoamericana*– cuando, refiriéndose a la amenaza que significa Estados Unidos y su política Panamericanista para América, “ubica a Aramburo como una de las voces hispanoamericanas que afirman el mismo peligro, considerándolo una voz

<sup>3</sup> “Gemidos del arte”. En *Impresiones y juicios*. La Habana, La Propaganda Literaria, 337. 1901. Págs. 124-130.

<sup>4</sup> A. Castelar. *Ibidem*. Págs. 131-157.

de alarma a España”.<sup>5</sup> Muchas de las obras de intelectuales panhispanistas españoles se sustentan en autores americanos e incluso cubanos, como es el caso de Mariano Aramburo y Eliseo Giberga.

Este último es citado en varias ocasiones por Santiago Magariño y Ramón Puigdollers, ambos discípulos de Rafael Altamira. En su obra *Panhispanismo. Su trascendencia histórica, política y social*, enfrentan con ideal quijotesco al Panhispanismo y al Panamericanismo en un campo de batalla, para concluir con su posible coexistencia. Tal es la ingenuidad política de estos autores que terminan su libro citando un discurso pronunciado por Giberga en el Teatro Nacional de La Habana en 1910, con las siguientes palabras refiriéndose a España y Estados Unidos: “Y Cuba, no abandonando este santo interés, puede llegar a ser por sus peculiares circunstancias, si acierta a mantener su personalidad, el ara bendita sobre la que, en el centro del universo, se celebren las nupcias de dos civilizaciones”.<sup>6</sup>

El español Ramiro de Maeztu, principal defensor de la hispanidad –vertiente más conservadora dentro del Panhispanismo– ejemplifica cómo en América “se advierten compatriotas que defienden el espíritu hispano”, entre los cuales menciona a Mariano Aramburo en Cuba.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Véase Luis Armiñán. *El Panamericanismo. Qué es. Qué se propone. Cómo contrarrestarlo*. Papelería de Enrique de Odriopela. Calle de la Montera, 40. Madrid, Octubre, 1900. Pág. 6.

<sup>6</sup> Santiago Magariño y Ramón Puigdollers. *Panhispanismo. Su trascendencia histórica, política y social*. Prólogo de Rafael Altamira. Editorial científico-médica. Barcelona, 1926. Obra premiada en el concurso Hispano Antillano de 1925. Pág. 135.

<sup>7</sup> Ramiro de Maeztu. *Defensa de la hispanidad*. Tercera edición. Valladolid, 1938. España. Pág. 54.

Aparentemente hay una coincidencia en una parte de la intelectualidad cubana de rechazo a lo norteamericano, ya sea cultural o políticamente; sin embargo, en el debate presente se ve cómo esta coincidencia responde a posiciones ideológicas e intereses de clases distintos. Un típico ejemplo es la coincidencia de Aramburo con independentistas radicales de la época, como es el caso de Manuel Sanguily al rechazar política y culturalmente la presencia de Estados Unidos en Cuba y defender los valores hispanos que nos identifican.

Esta coincidencia tiene una esencia distinta, en tanto “la defensa de las raíces hispánicas es para Sanguily la defensa de una identidad que prueba también la capacidad de nuestro pueblo para la absoluta independencia, mientras que para Aramburo evoca la españolidad de la cultura cubana y acepta su dependencia de la tradición peninsular”.<sup>8</sup>

Para Aramburo representa el espíritu católico ortodoxo, la ideología conservadora. Sus obras editadas entre 1901 y 1909 ilustran la tendencia de su pensamiento.

Otros intelectuales cubanos absolutizan la necesidad de negar los viejos valores que España aún exhibía, para llegar a una posición de rechazo absoluto de la vertiente hispana de nuestra identidad, como ocurre con Jesús Castellanos. La confusión propia del momento histórico en relación con los verdaderos propósitos de Estados Unidos, le lleva a asumir el Panamericanismo a ultranza.

<sup>8</sup> Enrique Ubieta, en *Panhispanismo o Panamericanismo: Controversia sobre identidad cultural. (1900-1922). Ensayos de identidad*. Editorial Letras Cubanas, 1993. Pág. 22.



En 1912 el abogado Eliseo Giberga aún decía en Barcelona: "Y en cuanto a España, no sueña en reconquistar tierra alguna en América, y es la amiga más fiel y más sincera de los pueblos independientes a que dio vida".<sup>9</sup> Giberga, vinculado al movimiento autonomista, mantuvo una intensa vida pública en los primeros años republicanos;<sup>10</sup> asume en el debate tratado una posición conciliadora, ambigua, planteando una unidad espiritual de los pueblos hispanos y apoyo al Panhispanismo por un lado y por otro la unidad política de los pueblos americanos y adhesión a la doctrina panamericanista.

La postura de Giberga fue vacilante y contradictoria desde el siglo XIX. Sobre el trabajo conocido como "Folleto de Niza", publicado en esta ciudad en 1897, nos dice Medardo Vitier: "el efecto que produce es el de una oscilación".<sup>11</sup> Y Enrique Ubieta la considera conciliadora, porque "[...] se aparta del más ortodoxo criterio panhispanista cuando limita la unidad de los pueblos hispano hablantes a la esfera espiritual y la declara ajena a fines políticos y cuando sus-

tenta al mismo tiempo la necesidad política del panamericanismo".<sup>12</sup>

En el discurso pronunciado en la recepción que en su honor celebró la "Casa de América", de Barcelona, la noche del 24 de Octubre de 1912, Giberga resume su posición:

Pero el Panamericanismo no empequeñece en lo más mínimo al movimiento que impulsa a la mayor intimidad a España y a sus antiguas colonias: antes bien, el panamericanismo, que tiende a un concierto de trascendencia política entre todas las naciones de América, desde la Federación del Norte, a las repúblicas más meridionales, y el hispanismo, que tiende a la intimidad espiritual entre España y sus hermanas de América, lejos de ser antagónicos se completan y se enlazan. Es él una garantía de la independencia, la integridad territorial y el régimen de gobierno popular de los Estados americanos; el otro es condición esencial para que haya una América y se realice la obra civilizadora a que está llamado el nuevo continente, y en la cual, de otro modo, no podrían participar los Estados de nuestra raza.<sup>13</sup>

No es extraño entonces que Eliseo Giberga, como miembro de la Comisión Constituyente en 1901, apoyara la Enmienda Platt, advirtiendo que su voto se basaba en la incapacidad de Cuba para mantenerse independiente por sí misma. Actitud comprensible en quien militaba en el Partido Autonomista y en 1900 integraba "La Unión Democrática", que él mismo define como:

[...] un partido conservador; un partido que nunca, y por ningún motivo, ha de abandonar las

<sup>9</sup> Eliseo Giberga. Discurso pronunciado en la recepción que en su honor celebró la "Casa de América", de Barcelona, la noche del 24 de octubre de 1912. Pág. 466 (dos años antes ya Fernando Ortiz polemizaba con Rafael Altamira contra el "imperialismo manso" que intentaba reconquistar América).

<sup>10</sup> Fungió como ex diputado de las cortes españolas por el partido autonomista, ex delegado de la Convención Constituyente de Cuba, representante de Cuba en el Centenario de las Cortes de Cádiz y representante cubano en la inauguración del Palacio de las Repúblicas Americanas.

<sup>11</sup> Medardo Vitier. *Las ideas y la filosofía en Cuba*. Pág. 105. Apuntes sobre la cuestión de Cuba, por un autonomista (folleto de Niza).

<sup>12</sup> Enrique Ubieta. *Op. cit.* Pág. 24.

<sup>13</sup> Eliseo Giberga. *Op. cit.* Pág. 467.

doctrinas y los procedimientos conservadores y que por esta razón proclama entre sus fines, en el programa que ha adoptado, el afianzamiento de la paz y como medio para llegar a la independencia la amistosa inteligencia con los Estados Unidos.<sup>14</sup>

La desconfianza y el desconocimiento de "lo cubano", así como el oportunismo burgués hacen reconocer a Giberga la necesidad de Estados Unidos para lograr y mantener la independencia, pero sintiéndose amenazado por él, requiere de la antigua metrópoli para su defensa. Esta posición ante la disyuntiva Panamericanismo o Panhispanismo es la posición que sostiene Giberga en política. Tan pronto se siente afectado como clase conservadora, desenfunda el machete del Panhispanismo.

¡Cuán inferiores las condiciones y los procedimientos que para la próxima elección se nos imponen a los que aquí existían antes de la intervención americana! Superior al actual era el régimen que teníamos, no sólo porque se amoldaba a nuestras costumbres, sino porque nos daba garantías que hoy no tenemos.<sup>15</sup>

Se expresa entonces explícitamente a favor del Panhispanismo "Y creo que es un movimiento fecundo, que ha de ser igualmente beneficioso para España y para América, el que se ha designado acertadamente con el nombre de intimidad iberoamericana".

<sup>14</sup> Eliseo Giberga. Discurso pronunciado en la velada inaugural del Círculo de la Unión Democrática, celebrada en el teatro "Tacón" de La Habana en la noche del 16 de Agosto de 1900. Pág. 239. También Sobre la Constitución en Sesión de la Convención constituyente de Cuba el 28 de Enero de 1901. Págs. 538 y 544.

<sup>15</sup> *Ibidem.* Pág. 235.

Y más adelante expresa: "El concepto que tengo de la intimidad iberoamericana, es el de una relación de carácter espiritual y ajena a fines políticos, entre los pueblos de nuestra raza [...]".<sup>16</sup> Consciente de que Estados Unidos puede absorber a América, "[...] para que no desaparezca la virtualidad de nuestra raza, por abandonar sus destinos y los del continente a la exclusiva acción de la británica, necesitan aquellos Estados, en defecto de la unidad política, mantenerse en estrecha intimidad espiritual".<sup>17</sup>

Giberga critica a todos aquellos que buscan la influencia totalizadora de la cultura yanqui en Cuba, pero termina justificando el Panamericanismo como medio de detener la expansión europea, y porque a pesar de todos los celos que alrededor de esto pudiera haber, y dada su "fuerza moral", se estaba imponiendo una nueva realidad, la de un nuevo orden político, ajeno a todo tipo de sentimientos y resquemores. La influencia norteamericana en Cuba había obligado a la élite a reconocer a ultranza todos los "beneficios" de esa relación. Nuestro atraso precisaba desembarazarse del lastre hispano y de la imitación del modelo cultural norteamericano, mucho más competente en comportamientos y saberes.

En un intento de explicar el sentido de las relaciones de los países de habla hispana, Giberga señala su concepto de intimidad iberoamericana.

El concepto que tengo de la intimidad iberoamericana es la de una relación de carácter espiritual

<sup>16</sup> *Ibidem.* Pág. 464.

<sup>17</sup> Discurso pronunciado en la recepción que en su honor celebró la "Casa de América", *op. cit.* Pág. 467.



y ajena a fines políticos entre los pueblos de nuestra raza [...] Podrá trascender de modo remoto e indirecto al orden político, porque a él alcanza siempre toda acción que penetre en el orden social [...], pero de ahí no habría de pasar su trascendencia.<sup>18</sup>

Es del criterio ingenuo de que la influencia de un pueblo sobre otro no será una amenaza en el orden político si el pueblo que la recibe no se rinde ante ella y acierta a condicionar mediante una hábil política la influencia externa. Sólo que no llega a precisar los límites que habrá que poner a esta influencia porque en su afán de evolución y progreso sólo acierta a considerar los factores que permiten lograr estos objetivos,<sup>19</sup> y a insistir en las ventajas que esa influencia pudiera ocasionar.

Tampoco pudo percibir los fines claramente políticos e ideológicos del Panamericanismo y el Panhispanismo en toda su magnitud. En un Artículo publicado en la revista *Mercurio* de Barcelona, Giberga escribe:

La oposición entre el hispanismo y el angloamericanismo en Cuba es un problema local, un problema cubano de orientación espiritual, ajeno a toda relación política de Cuba con otras naciones, mientras que el panamericanismo y el panhispanismo se refieren a problemas generales, común el uno a toda la América en todas sus naciones y razas y de carácter y fines políticos, y relativo el otro a la América española, y de carácter y fines ajenos a todo intento de conexión política.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Eliseo Giberga. *El Centenario de Cádiz y la intimidad ibero-americana*. Discursos. Habana, Imprenta de Rambla, Bouza y CÍA, 1913.

<sup>19</sup> *Ibidem*. Págs. 23, 55.

<sup>20</sup> Fernando Ortiz. "El hispanismo y el panamericanismo en Cuba", en *El Centenario de Cádiz...*, *op. cit.* Pág. 76.

La ingenuidad de la que hablan Ubieta y otros autores es en efecto la que muestra Giberga con sus posiciones ambiguas, vacilantes y conciliadoras (aunque es quizás la menos ingenua de la época en ese momento histórico). Su posición revela los intereses más conservadores de la burguesía nacional que en su afán de modernidad y progreso económico temen perder ante el monopolio internacional, en este caso Estados Unidos, y utiliza el factor hispano como defensa de lo nacional. Sólo que este hispanismo suponía otro imperialismo que aunque destinado a fracasar, no por eso es menos preocupante para la época, desvirtuando el camino de la identidad nacional.

Un factor de confusión en Giberga que también debe señalarse es el hecho de no distinguir lo cubano de lo hispano. En 1911 plantea que "con tanta propiedad como el de hispanismo, podría darse el nombre de cubanismo a la aspiración de mantener en Cuba la intimidad espiritual con España, que tiende a asegurar la persistencia y vigor de la psiquis cubana, cual ha sido hasta aquí y es todavía actualmente".<sup>21</sup> Un año antes, en la velada celebrada por la colonia española en Cuba, en honor del catedrático de la universidad de Oviedo, Rafael Altamira, Giberga había definido dicha "colonia" como "un elemento de cohesión en medio de este pueblo cubano; son un viviente cubanismo".<sup>22</sup> En aquel momento terminó su discurso enalteciendo el descubri-

<sup>21</sup> *El hispanismo y el americanismo en Cuba*. Revista *Mercurio* de Barcelona. 1911. Citado por Enrique Ubieta, *op. cit.* Pág. 23.

<sup>22</sup> Discurso pronunciado en la velada celebrada por la colonia española en Cuba, en honor del catedrático de la Universidad de Oviedo, Rafael Altamira, el 25 de Febrero de 1910. Pág. 435.

miento de América, como si hubiera olvidado todos los años de colonización y sus consecuencias, cual español que intenta borrar la leyenda negra.<sup>23</sup> En ese mismo lugar, otros intelectuales cubanos, como Ortiz y Lanuza, polemizan con Altamira desde lo cubano.

Una parte significativa de la intelectualidad cubana tomó posición de distancia respecto de ambos extremos, mostrando recelo tanto por el Panhispanismo como por el Panamericanismo. Es representativa la postura de Carlos de Velazco, quien plantea que antes de "americanizar" o "deshispanizar" a Cuba había que "cubanizarla".<sup>24</sup> Llamamos la atención hacia el espíritu que movió a Carlos de Velazco a plantearse así este problema, coincidiendo con el criterio de Enrique Ubieta de que en modo alguno se trataba de orientar el desarrollo del país hacia un programa que mantuviera y conservara las instituciones coloniales tradicionales; se trataba del "espíritu cubano" propio de ese proyecto de nación que se había enfrentado al dominio español, proyecto revolucionario burgués que provenía

<sup>23</sup> La leyenda negra tiene dos vertientes, una europea y otra americana. Esta última tiene su origen en la publicación en Sevilla por Bartolomé de Las Casas de su testimonio en el debate con Ginés de Sepúlveda "Brevisima relación de la destrucción de las indias". La parte más sustancial de la leyenda negra se centraba en la condena de los métodos inhumanos que se habían empleado en el momento de la conquista y del estado de postración en que se había mantenido a la población aborigen para su empleo como fuerza de trabajo (más información en Isidro Sepúlveda. *El sueño de la madre patria*. Hispanoamericanismo y nacionalismo. Fundación Carolina. Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos. Marcial Pons Historia, 2005. Pág. 226).

<sup>24</sup> Véase Carlos de Velazco. *Aspectos nacionales...* Pág. 7.

del 68 y que se había frustrado por diversas<sup>25</sup> razones.

Eduardo Abril Amores lleva esta posición al extremo de negarle sentido a ambas tendencias. Se expresa en contra del "hispanismo" y el "americanismo" abogando por un "cubanismo". Sus esfuerzos por la defensa de la identidad cubana y su rechazo a todo tipo de injerencias le llevan a negar cualquier influencia española o norteamericana. Sería como "vivir prestado", decía.<sup>26</sup> Su campaña de "cubanización" estuvo carente de los matices que lograron imprimirle otros intelectuales como José Antonio Ramos o Fernando Ortiz.

Este último es la figura más representativa frente a un Panhispanismo más elaborado. Sus obras *La reconquista de América* y *Entre cubanos* recogen la posición sabia y mesurada, y a la vez firme, en medio de la polémica. Estos libros son exponentes de la defensa de la identidad cultural cubana. No supera sin embargo a Martí en su visión sobre el Panamericanismo. Como todos los intelectuales liberales de la época, Fernando Ortiz asume la necesidad de abrir puertas a Estados Unidos en un intercambio económico que no tardaría en manifestarse como mecanismo imperialista de absorción.

En el libro *La reconquista de América*, trabaja algunos de los conceptos que posteriormente lo harán ubicarse entre los autores que más han aportado al problema de la identidad en Cuba (raza, cubanidad, transculturación). Una reconquista por parte de España era inadmisibles, pero lejos de rechazar vínculos históricos, Ortiz concibe éstos a la

<sup>25</sup> Véase Enrique Ubieta. *Op. cit.* Pág. 59.

<sup>26</sup> Véase Eduardo Abril Amores. *El águila acecha*. Imprenta Diario de Cuba, Santiago de Cuba, 1922. Pág. 11.



altura de las nuevas circunstancias y exigencias. En este libro de Fernando Ortiz subyace un rechazo al dominio cultural de España, y se manifiestan los debates que dieron lugar a una amplia polémica entre intelectuales cubanos y catedráticos españoles en torno al Panhispanismo.

Ortiz caracteriza esta corriente ideológica de la siguiente manera:

El panhispanismo, en este sentido, significa la unión de todos los países de habla cervantina no sólo para lograr una íntima compenetración intelectual, sino para, también, conseguir una fuerte alianza económica, una especie de "zollverein" (asociación), con toda la trascendencia política que ese estado de cosas produciría para los países unidos y en especial para España, que realizaría así su misión tutelar sobre los pueblos americanos de ella nacidos.<sup>27</sup>

La respuesta de Fernando Ortiz a Rafael Altamira es precisa al defender el derecho de Cuba a "huir" de la injerencia material y moral de la hegemonía española.<sup>28</sup> A pesar de que Altamira en su conferencia en la Universidad de La Habana pone cuidado en puntualizar que la campaña que se estaba llevando a efecto de regeneración y en pro de la influencia espiritual de España en América debía entenderse muy alejada de la idea de un desquite militar, Ortiz observa el surgimiento de un nuevo sentimiento expansivo español que, sin poder soñar con expansiones militares, se polarizaba hacia la afirmación o permanencia de la influencia hispana en el continente, o

<sup>27</sup> *Ibidem*. Pág. 5.

<sup>28</sup> Véase Ana Cairo. "Contra el hispanismo. De José Martí a Fernando Ortiz", en *Temas*, núms. 12-13, 1998. Pág. 100.

sea, hacia una "rehispanización tranquila" o un "neoimperialismo manso".<sup>29</sup>

La campaña con intención de reconquistar Cuba de España contribuye a radicalizar las posiciones teóricas de Ortiz en cuanto a las razas. Ya en 1911 llegó a la conclusión de que "la raza es una expresión meramente antropológica que no debe ser aplicada en sociología". A partir de este momento, comienza a sustituir el término "raza" por el de "grupos de civilización". A pesar de no haber cambiado radicalmente su postura teórica para entonces, ya se plantea eliminar de su concepción del mundo el fatalismo inherente al darwinismo social cuando plantea que "no hay pueblos, ni civilizaciones fatalmente superiores o inferiores, hay sólo adelantos o atrasos, diferencias en la marcha integral de la humanidad".<sup>30</sup>

Ortiz descalifica el concepto de "raza ibérica" al valorar a España como "mosaico étnico", concepto que en su opinión fue adoptado para significar la comunidad espiritual que une a los pueblos de habla hispana, cuando en realidad lo que produce esta vinculación y esta pertenencia troncal es una misma cultura aunque de variados matices. Defiende entonces que no se hable de raza, sino de cultura común. "La raza —dice— es concepto estático, la cultura lo es dinámico. La raza es un hecho. La cultura es, además, una fuerza".<sup>31</sup> Por eso persiste en que se comprendan y se estimen a cabalidad las intimidades fraternas con Es-

<sup>29</sup> Véase Fernando Ortiz. "El panhispanismo", *op. cit.* Pág. 7.

<sup>30</sup> Pablo Guadarrama González. "La huella del positivismo en la obra de Fernando Ortiz". Revista *Islas* núm. 70. Pág. 233.

<sup>31</sup> Fernando Ortiz. "Ni racismos ni xenofobias", en *Fernando Ortiz y España. A cien años del 98*. Pág. 186, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 1998.

paña, como una necesidad republicana para la integración de todos los elementos constitutivos de la nación y el robustecimiento de la personalidad propia mediante la fuerza del idioma y su contenido de cultura que guarda tantas oportunidades.<sup>32</sup>

La obra de Fernando Ortiz en este ámbito nos proporciona respuestas concretas a todas las aristas del debate. Siguiendo el espíritu de José Martí,<sup>33</sup> fue Ortiz quien mejor articuló una respuesta cubana al Panhispanismo. Porque, tal y como plantea:

Esa cruzada española por la raza y el idioma es una conquista espiritual de América encubriendo una campaña de expansión mercantil, es una paradoja impotente aunque engañosa, es un mimetismo imperialista, es una utopía internacional, es un egoísmo idealizado, es la triste figura de Sancho con celada y con lanzón.<sup>34</sup>

Por eso asume como una responsabilidad de los intelectuales hispanoamericanos el hecho

<sup>32</sup> *Ibidem*. Pág. 187.

<sup>33</sup> Martí supo deslindar entre la visión que sobre Cuba y sus luchas por la independencia tenía el pueblo español y los políticos, gobernantes o en oposición; confiaba en una recepción solidaria del pueblo español a sus denuncias y entendía que esclarecer estas posiciones a los intelectuales españoles podría contribuir a la búsqueda de aliados temporales entre los liberales más consecuentes y radicales. Hizo partícipe a los españoles del proyecto republicano descolonizador, en contraposición con los criterios de Labra y Altamira, que eran partidarios de las "colonias" de residentes estructuradas como avanzadas de intereses ajenos a un proyecto nacional (véase Ana Cairo. "Contra el Panhispanismo. De José Martí a Fernando Ortiz", *op. cit.* Pág. 103).

<sup>34</sup> Fernando Ortiz. "La paradoja", en *La reconquista...*, *op. cit.* Pág. 104.

de no encogerse de hombros ante esta campaña de los politicastros españoles, y analizar a profundidad la importancia, finalidad y trascendencia del Panhispanismo.

Sería suicida el olvido del problema –señala Ortiz– y estamos satisfechos de haber afrontado su examen en claro y sin rodeos, aun a trueque de acarrearlos la enemiga, no ya de la colonia española, cuyos intereses materiales y morales son los mismos nuestros, sino la de algunos directores de la misma, mal avenidos aquí como los politicastros de allá, con todo lo que signifique modernización, americanismo y cambio de horizontes.<sup>35</sup>

Ortiz reconoce el valor de la defensa del idioma español, que era ya tan nuestro como de los españoles, pero desprecia los alardes que en este sentido realiza el Panhispanismo al reducir los límites de la fuerza de España en ese momento al problema de la comunidad de idioma, o a la fuerza de la raza y la religión. En el discurso de Fernando Ortiz alrededor del problema del idioma en las relaciones hispanoamericanas hay un claro rechazo a los planteamientos de Labra en defensa ciega de todos los nuevos mecanismos de dominación sutil que se estaban gestando,

[...] porque se piensa que reconocida la unidad de estos pueblos con España, no ha de ser sobre bases igualitarias, sino sobre la base fatal, lógica e inexcusable de la hegemonía española, de la nación que unas veces llaman *madre* con misión tutelar, como dicen los catedráticos de Oviedo, y otras *hermana mayor* y *representante* de las demás, como dice Labra [...].<sup>36</sup>

<sup>35</sup> *Idem*.

<sup>36</sup> *Idem*.





La obra de reespañolización de América promulgada por los panhispanistas podría ser una obra muy patriótica para España, pero nada útil para los pueblos que necesitan para salvarse de una fuerte integración de fuerzas. Pero Ortiz puntualiza que el espíritu cubano al proyectarse de esta manera está libre de todo sentimiento hispanóforo, y sí inspirado en

[...] la más castiza hidalguía criolla que es orgullo cubano y que todos reconocemos deber a la buena gente de Castilla y en el convencimiento adquirido por nuestra experiencia de que así España como Cuba, como los pueblos todos de Iberoamérica, que toda la familia está bastante atrasada por defectuosidad troncal, debemos subir a los estratos de cultura contemporáneos con nuestro propio y constante esfuerzo.<sup>37</sup>

Y cuando Ortiz considera la unidad con España habla de la España que pretende renovarse, con la España auténtica que discurre en sus problemas principales y revisa en su identidad nacional, no con aquella que defiende Aramburo. Ortiz no niega "la españolidad" de algunos de nuestros problemas, sólo la deplora, puesto que ella señala el común atraso de las respectivas naciones. La búsqueda de la identidad nacional de ambas naciones las puso ante un mismo problema, pero no eran las mismas soluciones. Las condiciones de Cuba y España diferían esencialmente, sobre todo con la España que moría y defendía Aramburo. Si se necesitaba de una alianza sería con la España que nacía. A diferencia de Aramburo —que se aferra a maneras semi-feudales—, aboga en esos años iniciales por un típico liberalismo burgués en la cultura,

<sup>37</sup> Véase "La reespañolización de América", en *La reconquista...*, op. cit. Pág. 79.

cuya insuficiencia —pensaba— era la causa de nuestros males.<sup>38</sup>

Es en el libro *Entre cubanos*<sup>39</sup> donde Ortiz esclarece todavía más las posiciones de los intelectuales cubanos alrededor de la hispanidad. Llega a un reconocimiento pleno de los elementos culturales que nos unen a España. No niega la presencia de la hispanidad en nuestra cultura, pero en su carta abierta a Don Miguel de Unamuno delimita qué parte del espíritu español hacía falta resucitar y asumir. En esta carta dice:

Nos hace falta, como a vosotros, resucitar a Don Quijote, a nuestro ideal que anda a tajos y mandobles con la farándula [...] Nos hacen falta caballeros andantes que nos sacudan, que nos despierten de esa modorra tropical en que la victoria nos ha sumido y que nos conduzcan como caudillos de fe a la conquista de nuevos lauros, que los laureles mambises no deben servirnos de dormidera.<sup>40</sup>

La identificación con el Quijote demuestra una aspiración de incorporar a la sociedad los

<sup>38</sup> Véase Enrique Ubieta, op. cit. Pág. 33.

<sup>39</sup> *Entre cubanos* nos permite observar un momento importante de la evolución de sus ideas sobre la cubanía, sus preocupaciones sobre la Patria, la crítica a una República nacida bajo el signo deformado de la intervención. Critica el choteo desmedido que desvirtúa toda crítica coherente, aspecto que posteriormente sería tratado por Jorge Mañach en su *Indagación al choteo*. Ortiz no deja de señalar momentos negativos del ser nacional, como la irresponsabilidad y la incultura en un momento en que se requerían "las más altas virtudes", pero no se detiene en estas limitaciones a la hora de reconocer las potencialidades de la cubanidad.

<sup>40</sup> Véase Fernando Ortiz. *Entre cubanos*, op. cit. Pág. 5.

rasgos asignados comúnmente al hidalgo: perseverancia, voluntad de liderazgo y capacidad para afrontar las adversidades.

El rescate de la hidalguía –apunta Ricardo Quiza– constituye un recurso nemotécnico que informa sobre el remoto origen de la identidad, sin herir las susceptibilidades surgidas del enfrentamiento hispano-americano. Al mismo tiempo el viaje a la semilla autoriza el reencuentro de los nacionales con el espíritu emprendedor de épocas pasadas dejándolos en condiciones de aceptar el reto de los americanos.<sup>41</sup>

Ortiz abre así una brecha diferenciadora entre el hispanismo que se asumía como parte de nuestra cultura y el Panhispanismo como corriente ideológica que abarca la defensa y expansión de todos los intereses morales y materiales de España en los pueblos de habla hispana. El antiinjerencismo de Ortiz se mueve aquí hacia la detención de esos nuevos sentimientos “expansivos” de España expresados a través del Panhispanismo. Según Pablo Guadarrama, esta concepción es la que le fue llevando cada vez más hacia una verdadera interpretación científica sobre las razas. Ante el peligro de nuevas intervenciones norteamericanas, Ortiz en 1910 plantea que el racismo negro y el hispano vienen con su secuela de pasiones y rencores a dividir nuestras fuerzas y a empequeñecer nuestro porvenir, lo cual nos ubicaba en una situación de desventaja con respecto al imperialismo norteamericano.

La afiliación positivista, que se manifiesta en la mayoría de los intelectuales de la épo-

<sup>41</sup> Véase Ricardo Quiza Moreno. *Fernando Ortiz, los intelectuales y el dilema del nacionalismo en la República (1902-1930)*. Pág. 48.

ca, va a imposibilitar una comprensión de los verdaderos problemas de dependencia económica y política de Estados Unidos. “De cualquier manera, el esfuerzo de aquellos por popularizar la cultura y desarrollar económicamente el país imbuidos del espíritu liberal burgués era positivo; la primera exigencia en ese camino era enterrar definitivamente la modorra colonial española de nuestros compatriotas”.<sup>42</sup>

Es cierto que extralimitar el poder de la cultura no le permitió una comprensión real de las causas y soluciones de la sociedad cubana de la época. Su posición ante el darwinismo social fue semejante a la de otros positivistas (como Sanguily, por ejemplo) que al identificarse con el evolucionismo spenseriano consideraron a la sociedad como un organismo, y esto los llevó a tener una visión unilateral del desarrollo.<sup>43</sup> Sin embargo, Ortiz evolucionó en estos criterios, como lo demuestran su acción y estudios posteriores.

Por otra parte, ante el Panamericanismo, Ortiz parte de un interés civilizatorio y de progreso que nos llevaría a aprovechar las ventajas de las relaciones con Estados Unidos. Siempre rechaza ese recurso de los ideólogos españoles de llamar a los cubanos “anexionistas” si abogaban por el establecimiento de las relaciones comerciales con los Estados Unidos.<sup>44</sup> Ante los derroteros que marcaban los acontecimientos, Ortiz recomienda apro-

<sup>42</sup> Julio Le Riverend. *Órbita de Fernando Ortiz*. Prólogo. Pág. 7. UNEAC. 17 y H. Vedado. La Habana. Julio de 1973.

<sup>43</sup> Esto tuvo implicaciones sociales en tanto negaba el papel progresista y necesario de las revoluciones.

<sup>44</sup> Véase Fernando Ortiz. “Desde Oviedo”, en *La reconquista... op. cit.* Pág. 112.



vecharlos a favor de Cuba, sobre todo en el campo del desarrollo científico, educativo y cultural, siempre cuidando de una completa y total absorción.

Es la misma postura propia de los textos antianexionistas del siglo XIX, que también caracteriza a otros contemporáneos suyos y que –tal como lo plantea la investigadora Ana Cairo– expresa la admiración hacia el modelo desarrollista norteamericano con el simultáneo rechazo a los “atropellos imperiales” con que se pisoteaba la nacionalidad cubana. Esta autora hace el siguiente comentario:

Entre 1916 y 1935, Ortiz recomendaría los juicios sobre Estados Unidos y sus responsabilidades en los problemas cubanos. Pero, en la primera década de este siglo, creía que era posible descolonizar al país con celeridad y reinsertarse en una opción de avanzada en el desarrollismo encabezado por Estados Unidos. Pero suscribía la tesis de Saco: quería una Cuba cubana y no angloamericana.<sup>45</sup>

Su posición se adscribe a la línea de pensamiento imperante entonces en la Isla, que provenía del liberalismo democrático: admiración hacia el modelo desarrollista de Estados Unidos y rechazo a los atropellos propios de su política exterior.

Cuando el profesor Lanuza de la Universidad de La Habana dedica al profesor Altamira una conferencia de despedida, reflexiona alrededor de la importancia de su visita y del curso que debían tomar las fraternas relaciones con España, para detenerse más adelante en la influencia de Estados Unidos en Cuba, a la luz de las discusiones sobre el

Panamericanismo y el Panhispanismo. Opina que esta influencia sería dañina y absurda si fuese excesiva, si no se mantuvieran los límites sociológicamente razonables. De esta forma nos serviríamos de la influencia de una grande y poderosa civilización moderna, para no dejar de ser “modernos” y “americanos”.

Utilizando la inspiración que le brindara Lanuza, Fernando Ortiz explica a Altamira los obstáculos de una campaña hispanizante en Cuba en las circunstancias en que se desenvolvía el país, y que no se circunscribían a la influencia del Panamericanismo:

Pero si el panamericanismo que con más o menos clarividencia se siente en Cuba, traducido especialmente por la influencia de la civilización septentrional es granítico obstáculo a la campaña hispanizante, no es menos poderoso el no apagado eco del fragor que retumbara en la manigua virgen y el rescoldo del fuego que una vez encendieron, no la antorcha de la cultura, sino el pedernal y el eslabón de la pétreo dureza metropolitana y de la férrea cadena esclavista y la tea purificadora de la revolución.<sup>46</sup>

De aquí se desprendían los escollos fundamentales encontrados por Altamira, tal como le explica Lanuza en su conferencia de despedida y le enfatiza Ortiz en su artículo; pero asimismo le recalca que la idea de confraternidad hispanoamericana, si halla en Cuba obstáculos que acaso no halló en el resto de los países de América Latina, tiene en cambio la conveniencia especial de facilitar la comunión de afectos y el olvido de pasiones antagónicas.

<sup>45</sup> Véase Ana Cairo. “Contra el panhispanismo...”. Pág. 105.

<sup>46</sup> Fernando Ortiz. “La despedida al señor Altamira”, en *La reconquista...*, op. cit. Pág. 97.

Se despidió el propio Ortiz de Altamira de la forma siguiente:

[...] y cuando habléis de Cuba a vuestros compañeros de la Cátedra y a nuestros hermanos de la *España nueva*, decidles en nombre de los Lanuza, de los Sanguily, de los Cabrera, de los Cancio, de los Castellanos, de los hijos todos de la también *nueva Cuba*, que aún no ha muerto el nacionalismo cubano, que aún se agita el separatismo en los maniguales de la idea para libertar al alma cubana de las zarzas del coloniaje espiritual que la aprisiona [...] que si no queremos ver absorbida nuestra modesta personalidad por los norteamericanos tampoco queremos ser mental ni políticamente españoles, que como dijo Lanuza, queremos ser modernos y americanos, o como decimos todos, queremos ser cubanos.<sup>47</sup>

A diferencia de otros autores que sólo veían las ventajas de nuestras relaciones con Estados Unidos, Ortiz logra establecer el límite para asumir las culturas foráneas en su totalidad, desechando su espíritu de dominación que podría penetrar precisamente a partir de relaciones de tipo económico. Por eso, en Ortiz encontraremos esbozada la idea de detener la penetración imperialista desde el punto de vista económico. Sin llegar a ser un antiimperialista radical, fue capaz de señalar la inutilidad de un enfrentamiento a la penetración yanqui sólo a partir de posiciones jurídicas. "El imperialismo —dice— no es una cuestión de derecho [...] es una cuestión social. Querer evitar la absorción imperialista con declaraciones jurídicas, es como detener

la marcha de la ciencia contemporánea con parábolas bíblicas".<sup>48</sup>

En esto consiste precisamente el mérito de Fernando Ortiz. Supo adentrarse en el debate "Panhispanismo-Panamericanismo", estableciendo los límites de asimilación de las culturas foráneas, presentes en nuestra identidad cultural, pero desechando el carácter dominador tanto del Panhispanismo como del Panamericanismo, y observando su arista de racismo cultural que desestimulaba uno de los objetivos del proyecto republicano cubano: el logro de la integración social de todos los cubanos y su vínculo con el mundo.

Ortiz fue uno de los más representativos censores del Panhispanismo, pero al mismo tiempo defensor de nuevas relaciones entre España y sus antiguas colonias, basadas en la hermandad y la fraternidad, en el reconocimiento de todas las raíces culturales, y por supuesto en aquellas tradiciones españolas asumidas por los cubanos en enriquecedores procesos de identidad cultural.

En toda esta etapa temprana de la República queda en evidencia una tendencia nacionalista regresiva respecto a Martí en todo cuanto tuvo que ver con la unidad continental frente al imperialismo en pro de una integración latinoamericana. Mely González asume el principio de que la República burguesa no tuvo la misma mirada que Martí hacia América Latina, porque, entre otras razones, su perspectiva clasista le impidió posiciones radicales en torno a las dicotomías identidad-progreso económico. En general, plantea:

[...] el panamericanismo logró permear al pensamiento latinoamericano de la integración y queda aún mucho que idear dentro de un

<sup>47</sup> Fernando Ortiz. *La reconquista de...* Pág. 97.

<sup>48</sup> Fernando Ortiz. *Entre cubanos*. Pág. 77.



movimiento de resistencia que abogue por la unidad latinoamericana, persista en el mantenimiento de las relaciones de los pueblos del continente con EE.UU. y el resto del mundo, pero desestime la égida dominadora de unos y otros a través de corrientes como el Panhispanismo y el Panamericanismo.<sup>49</sup>

La reacción de la intelectualidad cubana ante la intervención norteamericana fue de rechazo a la ocupación, pero no tuvo la profunda visión del daño que le hacía a Cuba en cuanto a la dependencia, no pudo ver la verdadera causa de los males de Cuba. Si bien el dominio norteamericano aceleraría la modernización de la isla, el precio era la pérdida de la libertad y la independencia. Prende entonces la necesidad de reafirmar la dignidad nacional, la defensa de las tradiciones, la lengua, la historia y el sentido de pertenencia a la nación cubana. Esto podía parecer una vuelta atrás y en ocasiones lo fue, pero era necesario fortalecer la conciencia nacional.

El pensamiento de las dos primeras décadas de la República estuvo marcado por las limitaciones de corte liberal burgués de sus máximos representantes y con ello su formación positivista como filosofía predominante. Esto determinó la posición de dichos intelectuales en los distintos debates de la época, ya sean culturales, políticos, filosóficos o de otra índole; sin embargo, desde una concepción materialista dialéctica se reconoce la importancia de las contradicciones de esta etapa histórica en el desarrollo del pensamiento cubano, aun cuando sólo sea desde lo negativo. En ocasiones se olvida que Cuba no fue protectorado a anexo a Estados Unidos

<sup>49</sup> Mely del Rosario González Aróstegui, *op. cit.* Pág. 26.

producto de la actitud beligerante de los cubanos de esta época.

Resulta fácil explicarse la incompreensión de nuestros intelectuales de principios de la República desde nuestra posición histórica, y criticar que entonces no se comprendiese este problema del neocolonialismo en su raíz e implicaciones. Pero de acuerdo con Le Riverend:

[...] lo que sí sería necesario era apreciar hasta qué límites llegó la comprensión, en qué medida cada cual fue consecuente con sus ideas y con las oportunidades de realizarlas y de qué modo la realización, cualquiera que fuese, constituye un eslabón importante de la formación revolucionaria del pueblo de Cuba, o no lo constituye.<sup>50</sup>

El debate alrededor de estas dos tendencias, tanto el Panhispanismo como el Panamericanismo, contribuyó a la radicalización del pensamiento de los intelectuales implicados. En la medida en que penetraron en la realidad nacional cubana y aportaron a su identidad cultural, superaron los presupuestos teóricos e ideológicos con que llegaron al siglo xx. Es la búsqueda de lo nacional, de lo cubano, lo que les permitió trascender las limitaciones en su pensamiento y entregar un legado superior a los jóvenes que protagonizaron la revolución de los años treinta, preparando el terreno para asumir posturas antiimperialistas de corte más radical.

## Referencias

Altamira y Crevea, Rafael. *Mi viaje a América*. Universidad de Oviedo, Oviedo, 2007.

<sup>50</sup> Julio Le Riverend. *Órbita de Fernando Ortiz*, *op. cit.* Pág. 18.

- . *Cuestiones hispano-americanas*, 1900.
- . *La universidad y el patriotismo*. Discurso inaugural de la universidad de Oviedo, 1900.
- . *El problema actual del patriotismo*.
- . *España y el programa americanista*.
- . *Trece años de labor americanista docente*, 1920.
- . *Cómo concibo yo la finalidad del hispano-americanismo*, 1927.
- . *Extracto del discurso de Altamira con motivo de su viaje a América*, 1910.
- . *Extracto del discurso con motivo de su viaje a América, y de las manifestaciones de los Sres. Presidente y Sánchez de Toca*. Martes 12/4/1910. Librería A. Jiménez. Libros antiguos. Plaza de la Villa, 1: Madrid-12.
- Cairo Ballester, Ana. "Contra el Panhispanismo. De José Martí a Fernando Ortiz". Revista *Temas* núms. 12-13: 96-106, oct. 1997-marzo 1998. Pág. 96.
- Castelar, Emilio. "Declaraciones sobre asuntos de ultramar". (Sesión del 10 de julio de 1871), en discursos políticos en los años 1871-1873, Madrid.
- De Labra, Rafael María. *El primer presupuesto de Cuba*. Discurso pronunciado en el Congreso de los diputados el 15 de abril de 1880 por Rafael María De labra. En *La Femme de FEU*. París, Víctor Bunel, Editeur, 3 Rue de L Abbaye, 1878.
- . Discurso pronunciado en la inauguración del Congreso Hispano-Americano de 1900 en Madrid. Tipografía de Alfredo Alonso. Calle de Barbieri # 8, 1901. Madrid.
- De la Calle Velazco, María Dolores. *Hispanoamericanismo. De la fraternidad cultural a la defensa de la hispanidad*.
- El sueño de la madre patria, hispanoamericanismo y nacionalismo*. Fundación Carolina. Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos. Marcial Pons Historia, 2005.
- Fernández Muñiz, Matilde. "Desastre, realidad, regeneracionismo. España y el 98". Revista *Temas* núms. 12-13, octubre 1997-marzo 1998. Págs. 62-68.
- García Randa, Denia. "Reacción intelectual cubana ante la crisis del 98". Revista *Temas* núms. 12-13. Págs. 107-115.
- Giberga, Eliseo. "El problema colonial contemporáneo". Conferencia pronunciada en "El Ateneo" de Madrid en 14 de enero de 1895.
- . Discurso pronunciado el 25 de febrero de 1910, en la velada celebrada por la colonia española en Cuba, en el Teatro Nacional de La Habana, en honor del catedrático de la Universidad de Oviedo, D. Rafael Altamira.
- . Discurso pronunciado en la velada que se efectuó en el Gran Teatro de Cádiz, la noche del 3 de octubre de 1912.
- . Discurso pronunciado en la recepción que en su honor celebró la "Casa de América", de Barcelona, la noche del 24 de octubre de 1912.
- . *El panamericanismo y el panhispanismo. Estudio político*. La Habana. Imp. y papelería de Rambla, Bouza y Cía, 1916.
- González Aróstegui, Mely. "La cultura de la resistencia en el pensamiento político de la intelectualidad cubana de las dos primeras décadas del siglo xx en Cuba". Tesis en opinión al grado de Doctor en Ciencias Filosóficas. UCLV, Facultad de Ciencias Sociales, 2000.
- . "Las disyuntivas históricas de una nación a la luz de una polémica: Panhispanismo vs. Panamericanismo. (De Martí a Fernando Ortiz)".
- Guadarrama González, Pablo. *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*. Editora Política, La Habana, 1985.
- . *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. Ciencias Sociales, La Habana, 2004.
- Le Riverend, Julio. *Órbita de Fernando Ortiz*. Prólogo. Pág. 7. UNEAC. 17 y H. Vedado. La Habana, julio de 1973. Pág. 25.
- Martí, José. *Obras escogidas en tres tomos. Tomo I (1869-1885)*. Editorial de Ciencias Sociales. Centro de Estudios Martianos. La Habana, 2007.



- Melón Fernández, Santiago. *El viaje a América del profesor Altamira*. Universidad de Oviedo. Servicio de Publicaciones. 1987.
- Ortiz, Fernando. *La reconquista de América. Reflexiones sobre el panhispanismo*. Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas. Librería Paúl Ollendorff. París.
- . *Entre cubanos*. Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas. Librería Paúl Ollendorff. París.
- . *El caballero encantado y la moza esquiva*. Versión libre y americana, publicada en 1914.
- Oviedo, Aránzazu. *Martí y el Krausismo español*. Editorial Feijoo, UCLV, Santa Clara, 2006.
- Quiza Moreno, Ricardo. "Fernando Ortiz, los intelectuales y el dilema del nacionalismo en la república. (1902-1930)". Revista *Temas. Cultura, Ideología y Sociedad*. Número extraordinario 22-23/julio-diciembre, 2000.
- Rodríguez, Pedro Pablo. "Modernidad y 98 en Cuba: alternativas y contradicciones". Revista *Temas* núms. 12-13 extraordinario, octubre 1997-marzo 1998. Págs. 13-18.
- Sánchez de Bustamante y Montoro, Antonio. *La filosofía clásica alemana en Cuba 1841-1898*. Filosofía Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1984.
- Sánchez Cuervo, Antolín. *El Krausismo español y la cuestión de América. Abolicionismo, reformismo colonial e "intimidad hispano-americana"*.
- Sepúlveda Muñoz, Isidro. *Comunidad cultural e hispano-americanismo 1885-1936*. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid, enero 1994.
- Ubieta Gómez, Enrique. En *Ensayos de identidad, panhispanismo o panamericanismo: Controversia sobre identidad cultural (1900-1922)*. Editorial Letras Cubanas, 1993.
- Valero Juan, Eva M. *El quijote en los albores del siglo xx hispanoamericano*. Universidad de Alicante. Centro Virtual Cervantes El Quijote en América. Septiembre/2008.
- . *La huella de Rafael Altamira en América*.
- . *Rafael Altamira y la "reconquista espiritual" de América*.
- Viñalet, Ricardo, *Fernando Ortiz ante las secuelas del 98. Un regeneracionismo transculturado*. La Habana, Fundación Fernando Ortiz, 2001.
- . "De cómo Fernando Ortiz supo hallar una moza esquiva para cierto caballero encantado", *América sin Nombre. Revisiones de la Literatura Cubana*, núm. 2, 2000. Págs. 43-55.
- Vitier, Medardo. *Las ideas en Cuba. La filosofía en Cuba*. Ciencias Sociales, La Habana, 2002.





# LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE Y LA SOCIEDAD EN LAS FILOSOFÍAS DE ALBERTO LAMAR SCHWEYER Y FERNANDO LLES

*Airenys Pérez Alonso*

**A**lberto Lamar Schweyer nació en Matanzas en 1902, y murió en La Habana en 1942. Comenzó estudios de Derecho y también de Filosofía y Letras, pero los abandonó para dedicarse al periodismo. Como publicista inició su actividad en publicaciones cubanas como *Revista Social* y *El Fígaro*, en el periodo comprendido entre 1921-1929. Además colaboró con *Cuba Contemporánea*, *El Mundo* y *Smart*. De esta última fue jefe de redacción. Fue subdirector del periódico *El Sol*. Miembro del Grupo Minorista, pero al vincularse a la dictadura del presidente Gerardo Machado fue expulsado de éste. Sirvió a la dictadura machadista a través del periodismo, conferencias, misiones diplomáticas especiales y sus últimos libros de filosofía y política. Al caer el dictador, en 1933, se marchó del país, volviendo años después. Al morir era editor de la edición vespertina de *El País*.

Su concepción de la sociedad y el hombre está permeada por la influencia de Nietzsche y el socialdarwinismo, llegando a justificar las dictaduras y las tiranías, particularmente la de Gerardo Machado en Cuba. El vitalismo socialdarwinista no sólo penetró la estética, sino también la antropología filosófica o *concepción del hombre y la filosofía política*. Por esto

consideró a Nietzsche<sup>1</sup> el filósofo del futuro, el cantor "épico" que profetizó que el mundo va aproximándose al estado intelectual con el que soñaba Zaratustra: las guerras. Exaltó que

[...] el Üeber-Mensch de Zaratustra no agitará sobre el mundo su yoísmo, pero el hombre del mañana será su hermano, y junto al superhombre del ensueño demente se levantará la realidad del superhombre que nacerá de la vida.<sup>2</sup>

Veía en la "bestia rubia" la semilla que germina y crece con "la selección natural de Darwin, sacrificando a los menos resistentes en favor de los mejores preparados".<sup>3</sup> Sin embargo, objetó que "fuera de la ética en que hay un sello de personalidad indiscutible, Nietzsche no aporta nada nuevo a la filosofía",<sup>4</sup> al señalar

<sup>1</sup> Cfr. Rojas Gómez, Miguel y Pérez, Ramón. "La filosofía nietzscheana de Alberto Lamar Schweyer", en *Islas*, Revista de la Universidad Central de Las Villas, Núm. 92, enero-abril de 1989, pp. 45-54.

<sup>2</sup> Lamar Schweyer, A. *La palabra de Zaratustra. Federico Nietzsche y su influencia en el espíritu latino*, La Habana, Imprenta El Fígaro, 1923, p. 29.

<sup>3</sup> Ob. cit., p. 60.

<sup>4</sup> Ob. cit., p. 14.

que, "mucho queda aún por retirar de ella y mucho hay que agregar".<sup>5</sup>

Lo que retiraba de la filosofía nietzscheana no era el mito del superhombre, la voluntad de poder y las guerras, sino la crítica que el filósofo hizo a la modernidad, al ideal de progreso lineal, a la religión manipuladora de la subjetividad humana, sobre todo a la que justificaba la servidumbre espiritual y creaba una moral de esclavos. Vio en Nietzsche, en relación con la religión, una especie de ateísmo, aunque éste en verdad sustentó un "ateísmo religioso",<sup>6</sup> como bien indicó Lukács, pues el autor de *El anticristo* afirmó que "Dios ha muerto", mas no negó absolutamente la existencia de Dios, estando cerca del budismo.

En realidad, Lamar Schweyer, junto a la filosofía de la fuerza defendió la *religión supraestructural* y el *fideísmo de manipulación*, significando un retroceso en el camino recorrido por la filosofía en Cuba, por cuanto de Varela a Luz y Caballero, Dios y la religión dio lugar a un *humanismo cristiano*. Sin embargo, la filosofía de Lamar resucitaba al dios y la religión supraestructurales con objetivos de dominación social. Fundió en una misma teoría el vitalismo y el fideísmo absoluto, el imperativo de la violencia y el dios que había previsto Voltaire para el pueblo. Apuntó que

[...] el cristianismo, el catolicismo más exactamente, es necesario en toda sociedad preparada al advenimiento de hombres superiores que la justifiquen. A él le corresponde orientar la vida moral de las agrupaciones, dictarles sus deberes

<sup>5</sup> *Idem.*

<sup>6</sup> Lukács, Georg. *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, La Habana, Estudios, Instituto del Libro, 1967, pp. 292-299.

y sus obligaciones, mientras el grupo superior, muy reducido, interpreta y actúa de acuerdo con sus intereses y siguiendo lo que el instinto dicta a la personalidad.<sup>7</sup>

Con toda claridad se revela una doble moral, para el pueblo había normas y restricciones de odiedencia, mientras la aristocracia gobernante podía obrar de acuerdo con sus instintos e intereses, sin límites. Esto evidencia su antihumanismo y la misantropía de sus ideas. Por conjugar el nietzscheanismo con la religión supraestructural Raúl Roa lo llamó el "ruiseñor alemán que anidó en la peluca de Voltaire".<sup>8</sup>

La religiosidad enarbolada rompió con los valores morales del *cristianismo primitivo* y la *filosofía evangélica*, para la cual la igualdad es una premisa de humanismo. Recusó la prédica humanista de Cristo y el altruismo de la filosofía cristiana para enaltecer el archireaccionario himno de la "ley de la selva". Al establecer un paralelo entre Cristo y Nietzsche planteó que

[...] el oriental predicó la caridad, el occidental habló de la fuerza. Cristo habló a la humanidad débil, a los tristes, a los indefensos, Nietzsche a los fuertes, a los optimistas, a los capacitados para vencer. El uno dejó junto al amor la fuerza del derecho, el otro predicó el derecho de la fuerza. Cristo levantó sobre el mundo su mano de mártir y dijo: ¡Paz! Nietzsche gritó: "¡Guerra!"<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Lamar Schweyer, A. *La palabra de Zaratustra*, ed. cit., p. 114.

<sup>8</sup> Roa, Raúl. *El fuego de la semilla en el surco*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1982, p. 64.

<sup>9</sup> Lamar Schweyer, A. *La palabra de Zaratustra*, ed. cit., pp. 16-17.



El ideal nietzscheano sobre la guerra como una virtud le llevó a la falacia de presentar un falso hombre superior, "fiera rubia", que "lucha por la vida y en quien se deben justificar los crímenes que pueden reflejarse en su propio beneficio, el instinto como razón única en toda actuación colectiva".<sup>10</sup> Esta teoría sirvió para justificar los crímenes irracionales perpetrados por el tirano Gerardo Machado como fueron, entre muchos, los del estudiante Rafael Trejo y el obrero Alfredo López. Asimismo, sus libros *Biología de la democracia* y *La crisis del patriotismo* fueron asimilados por los dirigentes del Grupo ABC, como apuntó Julio Le Riverend,<sup>11</sup> a que pasó del combate opositorista al machadato a posiciones fascistoides.

La teoría fascistoide de Lamar Schwyer vino a demostrar la veracidad de la tesis de Lukács, quien subrayó que, "allí donde levanta cabeza el irracionalismo, en filosofía, lleva implícita ya, por lo menos, la posibilidad de una ideología fascista, agresivamente reaccionaria".<sup>12</sup>

La filosofía del guerrerismo basada en la "moral amoral"<sup>13</sup> de Nietzsche le condujo a predicar, desde el punto de vista ético, la Segunda Guerra Mundial. Vaticinó, como portavoz de la reaccionaria oligarquía, que

[...] no es aventurado y acaso sea perfectamente lógico afirmar que la próxima guerra, la gran guerra de mañana, será el triunfo definitivo y

<sup>10</sup> Ob. cit., p. 22.

<sup>11</sup> Le Riverend, Julio. *La república*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1973, p. 239.

<sup>12</sup> Lukács, Georg. *El asalto a la razón*, ed. cit., p. 27.

<sup>13</sup> Nietzsche, F. "La voluntad de poderío", en Federico Nietzsche. *Obras inmortales*, Madrid, EDAF, 1969, pp. 1304 y 1456.

absoluto de la moral nietzscheana. No creemos que nuestro aserto sea aventurado [...].<sup>14</sup>

La ética belicista que profesó está basada en una interpretación del ideal nietzscheano de la transmutación de valores. Por eso vio en el *bien* y el *mal* del filósofo germano una "revolución moral". Compartió con él la teoría de una "Nueva Ilustración", cuyo *desideratum* consistía en que "todo es lícito". Si la "Vieja Ilustración" promulgaba como código moral el *egoísmo racional*, conjugación de la felicidad individual con el bien común; la "Nueva Ilustración", a la que se adhirió y preconizó Lamar Schwyer, es la encarnación del egoísmo zoológico, donde "el superhombre ha de vivir por sí y para sí, labrando su felicidad aun a costa ajena".<sup>15</sup> Por eso se pronunció contra Rousseau, porque éste consideraba al hombre bueno por naturaleza, mientras exaltó la frase de Plauto, a la vez máxima filosófica de Hobbes: *homo homini lupus est*.

El egoísmo instintivo de su ética-filosófica fue convertido en la "base de todo progreso".<sup>16</sup> Vio en este tipo de moral de fuerza, en la lucha contra la moral de la igualdad, el móvil de desarrollo de la sociedad. Por ello, al referirse a la Primera Guerra Mundial planteó que, "no eran dos intereses encontrados, no eran dos tácticas militares opuestas, no eran dos intentos de hegemonía económica y militar las que luchaban, era algo más trascendental, dos morales".<sup>17</sup> Es decir, aquí la moral de la fuerza se contraponen a la fuerza de la moral como regulador social.

<sup>14</sup> Lamar Schwyer, A. *La palabra de Zaratustra*, ed. cit., p. 33.

<sup>15</sup> Ob. cit., p. 106.

<sup>16</sup> Ob. cit., p. 86.

<sup>17</sup> Ob. cit., p. 47.

Con este *determinismo ético-abstracto* y vitalista intentó explicar la sociedad, llegando a marginar el factor económico y los intereses políticos de los grupos y clases sociales en relación con la época contemporánea al ceñir ésta a los ideales señalados, pues para él, "lo que se llama *época contemporánea*, marca en Europa el desarrollo de esos dos ideales morales":<sup>18</sup> la moral de la fuerza y la moral de la igualdad. Esta seudológica, la del egoísmo de los instintos soterrados y la moral de la fuerza, le permitió situar como índice de progreso la guerra, al declarar que "el Üeber Mensch de la teorización nietzscheana ama *la guerra* como higiene del mundo y *como impulso de todo progreso* [...]"<sup>19</sup> (la cursiva es nuestra). La guerra como higiene del mundo ha sido practicada por los diferentes fascismos del mundo, ya sea como contienda entre países o como guerra de persecución a los opositores al interior de la nación. Y este último caso fue el practicado por Gerardo Machado en Cuba, del cual Lamar Schweyer fue su filósofo-ideólogo.

En relación con la sociedad negó la existencia de regularidades, y tras la absolutización de lo singular se adentró en el *nominalismo histórico*, ya que, según su teoría, "es una ley inexorable esa de que nada se repite en la vida ni en las cosas".<sup>20</sup> Ciertamente que cada hecho concreto es irrepetible, pero su esencia y características se reiteran y dan lugar a la tendencia histórica.

El perfil biologizante en la exposición de los fenómenos sociales, el intento de reducir lo social a lo biológico, así como el social-darwinismo

y la justificación de la "prórroga de poderes" del machadato, constituyeron los ingredientes del caldo de cultivo para la aparición de *Biología de la democracia*, en 1927, "una de las obras más reaccionarias del periodo neocolonial republicano";<sup>21</sup> como ha afirmado Ana Cairo, y de toda la historia del pensamiento cubano, cúspide de las ideas filosóficas retrógradas y antihumanistas en Cuba. En ésta explicó la tesis seudocientífica de la superioridad intelectual y guerrera de la raza blanca, que somete a los mestizos y a otras razas inferiores, por ser débiles, provocadoras de anarquía y desorden social. Para "amortiguar" la sociedad y conservar el "equilibrio" propuso la necesidad de las tiranías para América Latina, y en particular para Cuba –concepción también emparentada con la sociología de Spencer–.<sup>22</sup>

La filosofía política de la desigualdad le condujo a la falsa afirmación de que la *igualdad* es un *principio exótico*<sup>23</sup> y la *democracia*

<sup>21</sup> Cairo, Ana. *El grupo minorista y su tiempo*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1978, p. 158.

<sup>22</sup> "Cuando las razas conquistadora y conquistada se mezclan por matrimonios frecuentes, entonces las tendencias hacia los dos tipos sociales diferentes se encuentran reunidas en el mismo individuo. Los mestizos, herederos de dos líneas de antepasados tendientes a dos sistemas distintos de instituciones no son aptos ni para el uno ni para el otro, como vemos en el México moderno y en las repúblicas de Sudamérica en revolución perpetua. Cuando razas muy diversas se han mezclado o se mezclan sólo débilmente, el equilibrio se mantiene en tanto el gobierno conserva su forma coercitiva, pero se muestra inestable en cuanto la coerción afloja". Herbert Spencer. *Principios de Sociología*, t. I, Buenos Aires, Revista de Occidente, 1947, p. 181.

<sup>23</sup> Lamar Schweyer, A. *Biología de la democracia. Ensayo de sociología americana*, La Habana, Edición Minera, 1927, p. 61.

<sup>18</sup> Ob. cit., p. 50.

<sup>19</sup> Ob. cit., p. 24.

<sup>20</sup> Lamar Schweyer, A. *Las rutas paralelas. Ensayo de crítica y filosofía*, La Habana, Imprenta El Fígaro, 1922, p. 169.



una *palabra sin sentido*. Manifestó que el equilibrio en la sociedad de los pueblos mestizos de América Latina sólo se lograba mediante la fuerza del poder. Afirmó que

[...] sólo el dominio de un hombre por la sugestión o el terror puede dotar de relativa unidad a estos grupos históricamente desorganizados y biológicamente anárquicos, anulando en ellos todo principio de libre determinación y toda facultad de discusión.<sup>24</sup>

Este fue el modo cínico de justificar el poder del terror y la manera de deshacerse de la democracia como gobierno político del *demos*. La democracia fue descalificada desde el presupuesto del socialdarwinismo, al definirla como la "oportunidad política de los inferiores".<sup>25</sup>

La tendencia biologizante de la sociedad es una regularidad en la teoría de Lamar Schwyer, así lo atestiguan sus libros posteriores a *Biología de la democracia*, como se manifiesta también en *La crisis del patriotismo*,<sup>26</sup> de 1929. Su conclusión está en función del argumento de que los gobiernos "no son

<sup>24</sup> Ob. cit., p. 68.

<sup>25</sup> Ob. cit., p. 69.

<sup>26</sup> El enfoque biológico también penetró en el análisis del patriotismo cubano, al decir: "Nuestra crisis de sentimiento patriótico se sintetiza teniendo en cuenta los factores que han intervenido en la precipitación de la nacionalidad: corrientes hispanizantes, *ausencia de raza autóctona con sentido territorial*, inmigración del capital de una sola fuente y ausencia de responsabilidad en la conservación del territorio" (las cursivas son nuestras). Lamar Schwyer, A. *La crisis del patriotismo. Una teoría de las inmigraciones*, La Habana, Editora Martí, 1929, p. 179.

más que sistemas de selección de minorías";<sup>27</sup> estando en el centro de la justificación la tiranía. Dirá que "América [Latina] practica sus únicas posibilidades políticas, el despotismo".<sup>28</sup> La apología al régimen de la tiranía para América Latina es un hecho demasiado evidente, a la vez que abominable. Sin duda, estaba justificando el "fascismo tropical",<sup>29</sup> en particular el desgobierno de Machado. Fue categórico y enfático al decir que

[...] la dictadura aun y cuando se convierta en bárbara tiranía, va a ser en determinados momentos un mal necesario. Ella ofrecerá a los *Estados-conceptos* una organización fundamental que, inspirada en la fuerza, dará el punto de partida en la evolución política.<sup>30</sup>

Esta tesis es el común denominador que rige la filosofía política expuesta en *Biología de la democracia*, "retoño tropical del *Cesarismo democrático* de Laureano Vallenilla Lanz, repudiado 'ideólogo' de Juan Vicente Gómez".<sup>31</sup>

Mantuvo la execrable justificación de la fascistoide tiranía aun después de la caída de ésta. Una muestra fehaciente en este sentido es su libro *Cómo cayó el presidente Machado*, de 1934, donde apuntó que éste fue un pa-

<sup>27</sup> Lamar Schwyer, A. *Biología de la democracia*, ed. cit., p. 137.

<sup>28</sup> Ob. cit., p. 125.

<sup>29</sup> Martínez Villena, Rubén. "Machado: el fascismo tropical", en Rubén Martínez Villena. *Poesía y prosa*, t. II, La Habana, Letras Cubanas, 1978, pp. 88-100.

<sup>30</sup> Lamar Schwyer, A. *Biología de la democracia*, ed. cit., p. 90.

<sup>31</sup> Roa, Raúl. *El fuego de la semilla en el surco*, ed. cit., p. 212.

ladín de la integridad nacional y un salvador del patriotismo. La impudicia histórica tuvo su clímax cuando planteó que el tirano mantenía el "orden sin sacar un soldado a la calle, sin hacer una sola detención, sin dispararse un solo tiro, Machado mantenía orden, sosiego, paz y reposo en toda la República".<sup>32</sup> Concluyó que "Cuba pasó por todo menos por la anarquía. Si algo malo hubo en los ocho años machadistas, fue precisamente, un exceso de gobierno".<sup>33</sup> Lamar Schweyer pareció "olvidar" que Machado afirmó, en una frase tristemente célebre, que en su gobierno una huelga no duraría 24 horas, porque sería destruida por la represión; y que mandó a asesinar a varios de sus opositores, junto a otros desmanes, símbolos de la anarquía y la violencia reinantes.

Subrayó que Machado cayó debido a la injerencia de Summer Wells y la embajada de Estados Unidos en Cuba, al señalar enfáticamente que "allí se fraguó la farsa que derribó a Machado".<sup>34</sup> Con este criterio voluntarista soslayó la crisis socioeconómica y la revolución que llevó a cabo la caída del oprobioso régimen de terror, aunque después la revolución se fuera "a bolina".

Tales ideas reaccionarias no sólo fueron cuestionadas por los minoristas, sino también por el joven profesor de la Universidad de La Habana, Roberto Agramonte, quien recusó el contenido sociológico, filosófico y político de *Biología de la democracia*. Con sólidos argumentos pulverizó cada una de las tesis principales de Lamar Schweyer. Su libro *La*

*biología contra la democracia. Ensayo de solución americana*, de 1927, es un *Anti-Lamar*, "un libro de combate surgido de las necesidades del momento",<sup>35</sup> como fundamentó el propio Agramonte. Indicó el carácter pseudo-científico de su teoría, al desconocer la noción de los factores sociales y el papel del pueblo en los procesos sociales e históricos. Ante la asunción de las tesis del superhombre y la voluntad de poder de Nietzsche, afirmó: "¿Qué daño ha hecho Nietzsche en los espíritus fáciles de sugestionar?".<sup>36</sup> Y en cuanto al rol del "superhombre" en la historia, sin negar el papel de la personalidad en los acontecimientos históricos, puntualizó que "el gran hombre no puede hacer nada sin el ambiente favorable (Napoleón, César, Bolívar). Sólo puede adelantar un acontecimiento, pero no producirlo".<sup>37</sup>

En cuanto a la tesis de Lamar Schweyer de justificar la dictadura o tiranía como sostén del progreso puntualizó:

[...] todos los dictadores del mundo han sido malhechores del género humano, desde el bárbaro García Moreno hasta el protocolo de Caamaño, desde el inicial gaucho de Rosas hasta el siniestro de Francia, desde el arbitrario de Leguía hasta el inhumano de Juan Vicente Gómez.<sup>38</sup>

En ese entonces, su crítica estaba dirigida no sólo a Lamar Schweyer como teórico de la dictadura de Machado sino contra el propio tirano. En defensa de la democracia sustentó

<sup>32</sup> Lamar Schweyer, A. *Cómo cayó el presidente Machado. Una página oscura de la diplomacia norteamericana*, Madrid, Espasa-Calpe, 1934, p. 133.

<sup>33</sup> Ob. cit., p. 25.

<sup>34</sup> Ob. cit., p. 11.

<sup>35</sup> Agramonte, Roberto. *La biología contra la democracia. Ensayo de solución americana*, La Habana, Imprenta La Milagrosa, 1927, p. 9.

<sup>36</sup> Ob. cit., pp. 54-55.

<sup>37</sup> Ob. cit., p. 101.

<sup>38</sup> Ob. cit., p. 93.



que ésta no es el gobierno de plebeyos, ignorantes y vengativos, sino del pueblo y para el pueblo. A favor de la misma planteó la doctrina de la solidaridad social y la cooperación de grupos en el organismo social o sociedad. Sin duda, la impugnación al reaccionarismo lamariano-machadista hizo que el libro de Roberto Agramonte fuese "cálidamente acogido por la juventud"<sup>39</sup> progresista.

Hacia los años finales de su vida la producción explícitamente filosófica casi desapareció. Sin embargo, su creación literaria se acentuó, revelándose en ella la problemática filosófica. En 1932 escribió la novela *La roca de Patmos*,<sup>40</sup> "novela sobre la desilusión, el escepticismo y la indiferencia de un burgués en quien se prefiguran los rasgos esenciales del protagonista de *Vendaval en los cañaverales*",<sup>41</sup> su otra novela, de 1937.

En esta última, *Vendaval en los cañaverales*,<sup>42</sup> se aprecia la influencia de la narrativa ruralista y criollista de Luis Felipe Rodríguez. Dicha obra tiene el mérito de exponer con detalle, por un lado, la situación económica y social del campesino asalariado, constituyendo una especie de cartograma de la situación rural del trabajador de campo. Mientras por el otro lado, a partir de contrastes agudos<sup>43</sup> y

secuencias alternas, narra la vida muelle y frugal del protagonista Gonzalo Maret, un cubano que vivió en Francia, y que en sus últimos días se "identificó" con una huelga de campesinos, decidiendo intervenir a favor de ellos, pues nunca había hecho nada por una causa justa. Y precisamente a causa de ese acontecimiento perdió la vista. Este hecho viene a confirmar "el punto de vista burgués escéptico ante la violencia de los reclamos de justicia"<sup>44</sup> social. Y en sentido general, su escepticismo que demuestra, a su vez, sus nexos con el autor del superhombre y su nihilismo.

Fernando Lles Berdayes nació y murió en Matanzas, Cuba (1883-1949). Realizó estudios hasta el bachillerato, no continuó carrera universitaria, pero logró organizar de forma autodidacta una sabiduría extensísima, sobresaliendo en poesía y filosofía. Desempeñó el periodismo en publicaciones del país y el extranjero, entre éstas: *Revista del Grupo Minorista de Matanzas*, *Bohemia*, *Social*, *Revista de Avance*, *Letras*, *Cuba* y *América*, *El Fígaro* (La Habana); *Sagitario* (Buenos Aires); *El Cojo Ilustrado* (Caracas), *El Repertorio Americano*, (San José, Costa Rica). Sus ideas como pensador están materializadas en obras como *La higuera de Timón*. *Consejos al pequeño Antonio*, 1921; *La metafísica en el arte*, 1922; *La sombra de Heráclito*, 1923; *La escudilla de Diógenes*. *La etopeya del cínico*, 1924; *El individualismo*. *Ensayo sobre el instinto y la conciencia*, 1926; *Individualismo, socialismo y comunismo*. *Los problemas de la conciencia contemporánea*, 1932; *El individuo, la sociedad y el Estado*, 1934; y *Conferencias*, 1944; *Nazismo, fascismo, plutocracia, oligarquía*,

<sup>39</sup> Roa, Raúl. *Retorno a la alborada*, t. I, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1977, p. 124.

<sup>40</sup> Lamar Schweyer, A. *La roca de Patmos*, La Habana, Carasa, 1932.

<sup>41</sup> Garrandés, Alberto. "La novela: panorama de su desarrollo", en *Historia de la literatura cubana*, t. II, ed. cit., p. 523.

<sup>42</sup> Lamar Schweyer, A. *Vendaval en los cañaverales*, Tipografía La Universal, La Habana, 1937.

<sup>43</sup> Garrandés, Alberto. "La tendencia criollista: L. F. Rodríguez y otros autores", en *Historia de la literatura cubana*, t. II, ed. cit., p. 534.

<sup>44</sup> Garrandés, Alberto. "La novela: panorama de su desarrollo", en *Historia de la literatura cubana*, t. II, ed. cit., p. 517.

*marxismo y democracia*, (libro de ensayos inéditos). También escribió en colaboración con su hermano Francisco libros de poesía,<sup>45</sup> entre éstos *Crepúsculos*, 1909; *Sol de invierno*, 1911; y *Limoneros en flor*, 1912.

En sus libros se encuentran las influencias de Heráclito, Demócrito, Protágoras, Buda, Darwin, Nietzsche, Spencer y otros pensadores de Occidente y de Oriente. Asimismo, se aprecia la recepción de pensadores cubanos como Enrique José Varona y José Martí. Del positivismo manifestó que "cuando se examina la Historia a través de los criterios positivistas y relativistas, no parece sino que una nueva luz ilumina los problemas humanos de la Sociología".<sup>46</sup> Y, precisamente, la influencia positivista se aprecia en sus ideas sociológicas, sin omitir "al genial José",<sup>47</sup> quien está presente en su preocupación por la República.

En el orden filosófico recibió una fuerte influencia del autor de *El origen de la tragedia*.<sup>48</sup> Lo sedujo Nietzsche con la transmutación de valores. Se aprecia la presencia de la filosofía de la vida, pero atenuada. Tomó en la "traducción" de la filosofía nietzscheana lo positivo, la crítica a la modernidad y a todo aquello que constituye una forma de sometimiento en el

orden ético-espiritual,<sup>49</sup> como argumentó Jorge Ibarra. Sólo en este sentido fue partidario de Zaratustra.

A pesar de que sustentaba como tendencia general la cognición de la realidad, en el campo de la epistemología dio lugar a imprecisiones, ya que al considerar las posibilidades del conocimiento concibió la intuición como la forma superior de vida y conciencia. En análisis sobre el pasado y el futuro del hombre sustentó la idea de que, "pueda ser, sin embargo, que así como nos ata al mono el eslabón recientemente encontrado del *Dryopithecus* de Siwalik, nos lleve a un plano de conciencia superior, la intuición que sueña".<sup>50</sup> Supo apreciar la función epistémica de la intuición y su importancia para la filosofía y la ciencia. Sin embargo, hay una sobrevaloración de la función gnoseológica de la intuición, reminiscencia de la subversión filosófica hecha por Schopenhauer, Nietzsche y Bergson, cuyo entusiasmo inusitado condujo al intuicionismo irracionalista, como se evidencia en algunos representantes de la filosofía cubana posterior. Pero en Lles esta simpatía no condujo al asalto de la razón. La presencia de huellas nietzscheanas con la inversión de la tabla de valores, en conjugación con el naturalismo fue el fundamento para la exégesis del hombre y la sociedad. Con un criterio naturalista limitado, pero crítico para la época en Cuba —como ha señalado Jorge Ibarra—<sup>51</sup> abordó al hombre

<sup>45</sup> Cfr. Acosta, Agustín. "Fernando Lles, poeta", en *Revista Cubana*, núm. 27, julio-diciembre, 1950, pp. 82-87. Lizaso, Félix y Fernández de Castro, José Antonio. "Fernando y Francisco Lles", en *La poesía moderna en Cuba (1882-1925)*, Madrid, Hernando, 1926.

<sup>46</sup> Lles, Fernando. *El individuo, la sociedad y el Estado*, La Habana, Cultural, 1934, p. 19.

<sup>47</sup> Lles, Fernando. *La sombra de Heráclito*, La Habana, El Siglo XX, 1923, p. 148.

<sup>48</sup> Vitier, Medardo. "Cincuenta años de estudio de filosofía en la República", en *Bohemia*, La Habana, año 45, núm. 7, 19 de mayo de 1953, p. 33.

<sup>49</sup> Ibarra, Jorge. *Un análisis psicosocial del cubano: 1898-1925*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1985, p. 54.

<sup>50</sup> Ibarra, Jorge. *La escudilla de Diógenes. Etopeya del cínico*, La Habana, Nueva Novela, 1924, p. 118.

<sup>51</sup> La presencia del naturalismo y un nietzscheanismo *sui generis* permitió a muchos escritores y





como un ente material y natural, cuya "conciencia es un atributo simplemente animal y no divino".<sup>52</sup> Enfoque reduccionista que extendió al análisis de la sociedad y el hombre.

La terminología biologicista, bajo el rótulo de los descubrimientos de Darwin – extrapolado a la interpretación de la sociedad– fue la premisa y el fundamento de la teoría sociológica de Lles, pasando por un nietzscheanismo peculiar. Compartió con este último la idea que en la sociedad está presente el monstruoso y "universal" duelo de la lucha por la existencia. Le dio a ésta el rango de imperativo categórico en la vida de la sociedad. "La vida es como es nada más. Devora y es devorada. Lucha y vence o perece".<sup>53</sup> "Todo lucha en la naturaleza y no vive sino lo que vence".<sup>54</sup>

El reduccionismo y el socialdarwinismo se filtraron en la exposición del concepto de sociedad, al señalar que la misma "es el hecho ineluctable del proceso biológico e instintivo que sigue la especie humana, en su obligado sentimiento básico de perpetua

sociabilidad".<sup>55</sup> Mas estas ideas no condujeron a la exaltación de una raza de superhombres que enarbolara la guerra como virtud, ni a la justificación del dominio de unos hombres por otros –como ocurrió en Alberto Lamar Schweyer en Cuba–. La lucha por la existencia se reducía, en su criterio, por los efectos de la sociabilidad humana, que era para él lo principal.

Su concepción del hombre descansaba en un *humanismo* vital, como expresión de vida plena, concordante con la tesis de vitalismo de José Ortega y Gasset.

El humanismo vital [...] es para evitar los excesos de las prédicas gregarias y emocionales; las terribles e inútiles luchas que se proponen ahogar los imperativos psicológicos del individuo, y las farsas de los profesionales de la religión, del capital, de la sociología y de la política, cuya complejidad culpable nos cierra el paso de todos los caminos que conducen a la razón, a la moral y a la justicia humana.<sup>56</sup>

Tal humanismo *de* y *para* la vida implicaba, categóricamente, superar la bestia que cada hombre llevaba en sí, "hasta que cada hombre sea semejante, por reflexivo amor a la especie".<sup>57</sup> Una de sus máximas era: *vécete en el egoísmo y en la egolatría, si es que de veras aspiras a mantener con decoro la dignidad de la especie.*

Se opuso a las consecuencias negativas que se derivaban del socialdarwinismo. Señaló que

pensadores dedicados a la filosofía y la actividad publicista refutar el secular oscurantismo clerical supraestructural y los vicios de una sociedad corrompida, como se evidencia con el nacimiento de la República. Jorge Ibarra, con acierto, insiste en que el naturalismo, "frente al discurso político de la época que distorsionaba y mistificaba la realidad, al plantearse una representación fiel de la sociedad, constituía una crítica implacable del orden de cosas existentes". Jorge Ibarra. *Un análisis psicosocial del cubano: 1898-1925*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1985, p. 53.

<sup>52</sup> Lles, F. *La escudilla de Diógenes*, ed. cit., p. 118.

<sup>53</sup> Ob. cit., p. 53.

<sup>54</sup> Lles, F. *La sombra de Heráclito*, ed. cit., p. 23.

<sup>55</sup> Lles, F. *El individuo, la sociedad y el Estado*, ed. cit., p. 186.

<sup>56</sup> Ob. cit., p. 226.

<sup>57</sup> Lles, F. *La sombra de Heráclito*, ed. cit., 81.

[...] los moralistas del naturalismo quieren que la moral sea copia absoluta de lo que ofrece la naturaleza; y de la escuela de Darwin nace un concepto de moral de los fuertes, que es la moral de los mejores y más aptos, en el sentido biológico; pero aceptar esto nos conduciría a creer que el espíritu del hombre tiene cerrados todos los caminos.<sup>58</sup>

Apreció que este ideario conducía a perpetuar la desigualdad social y el sometimiento. Por eso, frente a la tesis de que “el hombre es el lobo para el hombre”, indicó que éste tiene tan sólo un valor relativo, dado que “la educación puede modificar por grados”<sup>59</sup> lo biológico en aras de la sociabilidad. Pensaba que los efectos de la lucha natural —en correspondencia con Heráclito sostenía la universalidad de la lucha— podían ser atenuados en virtud de lo social. Indicó mecanismos como la moral, la cultura y la educación como factores que llevarían la sociedad a un equilibrio. Razón “suficiente” para dar —a partir de Diógenes, el cínico— el concepto de hombre como “animal recomendable”<sup>60</sup> que se transforma constantemente en virtud de la educación. En este sentido se apartó del darwinismo social nietzscheano-positivista. Derivó hacia la sociología de Spencer y la recepción de éste en Cuba, como sucedió con Enrique José Varona. Esto, obviamente, revela la presencia de elementos de filosofía positivista en la filosofía cubana de las tres primeras décadas del siglo xx.

La presencia del socialdarwinismo en el pensamiento social de Lles no dio lugar a

la apología del egoísmo y el individualismo grosero como elementos constitutivos de la vida misantrópica. Todo lo contrario, fue un crítico implacable de la sociedad moderna de la desigualdad, al considerar que ésta se preocupaba sólo por el utilitarismo burdo. Al condenar el régimen de la explotación apuntó airadamente: “¿Qué importa que el señor se llame Jerjes o Rockefeller para los que sufran bajo el látigo de los sátrapas [...]?”<sup>61</sup> Atacó el capitalismo de entonces, al afirmar que “todos los medios de publicidad, todos los resortes de la opinión pública como son la prensa, el libro, la tribuna y hasta la cátedra en ocasiones, se ponen al servicio de la causa capitalista”.<sup>62</sup> Por esa causa criticó el llamado mundo libre de Estados Unidos, la máxima expresión de la modernidad hegemónica occidental, al señalar que “jamás pueblo alguno fue nunca tan infeliz bajo el dominio de un tirano como lo son ahora los yanquis bajo la sanción de las leyes que se promulgan al amparo de su democracia”.<sup>63</sup>

La crítica al capitalismo no sólo fue en lo externo, sino también en lo inherente a Cuba, en condición de país dependiente. Trazó los rasgos de la crisis cubana en la aurora de la República manca.

Cuba es, hoy por hoy, una república pobre, una nación en crisis política, agrícola, comercial e industrial, pero los cubanos no nos hemos enterado todavía de esto. La necesidad de lo superfluo nos mata; la imitación del boato

<sup>58</sup> Lles, F. *El individuo, la sociedad y el Estado*, ed. cit., p. 230.

<sup>59</sup> Ob. cit., p. 165.

<sup>60</sup> Lles, F. *La escudilla de Diógenes*, ed. cit., p. 79.

<sup>61</sup> Lles, F. *La sombra de Heráclito*, ed. cit., p. 171.

<sup>62</sup> Lles, F. *El individuo, la sociedad y el Estado*, ed. cit., p. 163.

<sup>63</sup> Lles, F. *La sombra de Heráclito*, ed. cit., p. 105.



imposible, nos obsesiona; el lujo del derroche que cae en el vicio, nos hunde [...]. La crisis es tanto moral como económica.<sup>64</sup>

A través del enjuiciamiento de la realidad cubana destacó el "machadato" como "el ápice de la superestructura colonial",<sup>65</sup> aunque el término más exacto era superestructura neocolonial. Condenó la tiranía de Gerardo Machado al anunciar que

[...] la razón singular del hombre, habituado al ejercicio de las libertades, no tolera dogales ni tiranos, sino circunstancialmente, en previsión de encontrar mejores días para proclamar su triunfo inevitable, por el más incruento y juicioso de los caminos.<sup>66</sup>

Como se subrayó, Lles asumió la crítica razonada en contra de la dictadura de Machado, pero al destacar el antihumanismo de esta forma de gobierno destacó la posibilidad de la vía incruenta, es decir, la vía revolucionaria, para desterrar la tiranía, tal como ocurrió con la Revolución de 1933. También fustigó el gobierno de Grau San Martín, con sorna conceptuó la corruptela de este gobierno como efebocracia. Por otro lado, se identificó con los pobres, reafirmando su humanismo para con los desprotegidos.

La frustración de las auténticas ideas liberales, incluidas las martianas, con la instauración de la República que nace "en sí", la República plattista, provocó en él cierto pesimismo<sup>67</sup> como se evidencia en el ensayo

<sup>64</sup> Ob. cit., p. 235.

<sup>65</sup> Lles, F. *El individuo, la sociedad y el Estado*, ed. cit., p. 153.

<sup>66</sup> Ob. cit., p. 159.

<sup>67</sup> Lles, F. *La metafísica en el arte*, Matanzas, Imprenta Casas y Mercado, 1922.

*La metafísica en el arte*, de 1922, recogido al año siguiente en *La sombra de Heráclito*, pues se vio "desilusionado".<sup>68</sup> No obstante, recuperó el optimismo y ejerció la crítica sociopolítica y filosófica. Uno de sus axiomas<sup>69</sup> era: *tu oración, Hombre, ha de ser ésta: Sufrir, Luchar, Vencer.*

La crítica a la desigualdad de la sociedad capitalista o modernidad hegemónica le llevó a un cierto reconocimiento de la teoría marxista de la sociedad. Destacó como positivo en la misma, la prédica de Marx sobre el mejoramiento de la situación de la clase trabajadora, la crítica al industrialismo y el reconocimiento de la necesidad económica en la historia. Suscribió que "la necesidad económica es uno de los primeros factores a considerar en el proceso que ha seguido y que sigue el materialismo ineluctable de la Historia [...]".<sup>70</sup> Señaló incluso que la moral depende del hecho económico. Pero no supo justipreciar cabalmente el descubrimiento de Marx en cuanto a la sociedad, al ver en su teoría el "más absoluto materialismo económico".<sup>71</sup> En cuanto a estas afirmaciones, por una parte, tenía razón, dado que en la divulgación e interpretación del marxismo hubo una tendencia economicista y dogmática, así como en la práctica del socialismo hubo un *socialismo totalitario* como el estalinismo y sus aplicaciones en otros países. Mas, por otra parte, desconoció las fuentes del marxismo clásico donde no existe economicismo.

<sup>68</sup> Lles, F. *La sombra de Heráclito*, ed. cit., p. 224.

<sup>69</sup> Ob. cit., p. 108.

<sup>70</sup> Lles, F. *El individuo, la sociedad y el Estado*, ed. cit., p. 28.

<sup>71</sup> Ob. cit., p. 283.

Aconsejó frente a los extremos de un "capitalismo voraz" y "un comunismo cruel"<sup>72</sup> formas moderadas de colectivismo que no excluyeran las prerrogativas de lo *individual*. En crítica al socialismo estaliniano, el dogma de clase contra clase y la supuesta dictadura del proletariado que se convirtió en dictadura totalitarista, expresó:

[...] aspira a implantar, en nombre de su política de clase, un régimen de autoridad proletaria, de un carácter absolutamente despótico, que confronta, en el vértice humano, instinto, biológico y natural de la especie, con el modo que es ahora propio del sistema capitalista individualista.<sup>73</sup>

Y respecto al individualismo capitalista agregó que

[...] el hombre como ser social, moral, y jurídico, como productor y consumidor, como agente de conocimiento y como elemento de lucha, revisa apresuradamente su ideario, porque necesita encontrar un dique que contenga los ímpetus irresponsables del individuo capitalista, y que remanse las aguas turbulentas del colectivismo emocional.<sup>74</sup>

Frente al *individualismo egoísta* y el *colectivismo disolvente* insistió en que "el verdadero

INDIVIDUALISMO [*sic*], no puede cumplirse sino allí donde estén armónicamente socializadas todas las oportunidades que permiten al hombre el producto de su actitud y esfuerzo".<sup>75</sup>

Buscaba una sociedad cuyos móviles de desarrollo social descansaran en un pluralismo social y la teoría de los factores, como en las teorías jurídicas de Lasky y Duguit. En su credo social se dejó arrastrar por la demagogia del mussolinismo.<sup>76</sup> Tras éste ilusoriamente imaginó una sociedad donde se conciliaran el capital y el trabajo sobre los cimientos de la pequeña propiedad, la descentralización del Estado y la no existencia de la lucha de grupos y clases sociales. Los medios que proponía para llegar a la utópica e híbrida sociedad eran el interés de los individuos, los grupos sociales y los Estados, los progresos de la ciencia, una nueva moral sobre la base de un *humanismo vital* y una *educación efectiva*. A este último medio le atribuyó un carácter omnipotente y transformador. Apuntó que contra el "error de los siglos, no cabe sino un remedio: la educación, pero una educación positiva, certeramente biológica en cuanto a las posibilidades materiales y espirituales del hombre, en su indefectible condición de animal político y económico".<sup>77</sup> Para él la educación conducía al equilibrio social y la mejora humana en la sociedad.

La teoría filosófico-sociológica de Lles, a pesar de ciertas incongruencias, captó los rasgos reales de la sociedad de su época.<sup>78</sup>

<sup>72</sup> Lles, F. *El individualismo. Ensayo sobre el instinto y la conciencia*, Matanzas, s/e, 1926.

<sup>73</sup> Lles, F. *Individualismo, socialismo y comunismo. Los problemas de la conciencia contemporánea*, La Habana, Cuadernos de Cultura, 1932, p. 9. También se editó en España, cfr. *Individualismo, socialismo y comunismo. Los problemas de la conciencia contemporánea*, Valencia, Tipografía P. Quilés, 1934.

<sup>74</sup> Lles, F. *El individuo, la sociedad y el Estado*, ed. cit., p. 268.

<sup>75</sup> Ob. cit., p. 166.

<sup>76</sup> Ob. cit., pp. 35-37.

<sup>77</sup> Ob. cit., p. 196.

<sup>78</sup> Lles, F. *Conferencias*, Matanzas, Imprenta Casas y Mercado, 1944. Lles dejó inédito un importante libro: *Nazismo, fascismo, plutocracia*,



Expresó los intereses sociales de la pequeña burguesía liberal progresista que protestó ante los efectos de la República plattista. Su ideología correspondió a un "liberalismo de izquierda, nacionalantimperialista, orientado hacia una reivindicación de los

valores culturales e históricos cubanos deformados por el coloniaje cultural, político y económico",<sup>79</sup> como señaló José A. Nodarse. Lles escribió y vivió de acuerdo con la máxima de Terencio: *hombre soy, y nada humano me es ajeno*.

---

*oligarquía, marxismo y democracia*, que hasta ahora este investigador no ha podido encontrar en ninguna de las principales bibliotecas del país, incluidas las de Matanzas, la ciudad donde vivió y murió.

<sup>79</sup> Nodarse, José A. "Respuestas al cuestionario acerca del Grupo Minorista de Matanzas", en Cairo, A. *El grupo minorista y su tiempo*, ed. cit., p. 392. Del mismo autor, *El pensamiento de Fernando Lles*, La Habana, Editorial Cultural, 1933.



# APORTES DEL PENSAMIENTO DE FERNANDO ORTIZ AL ESTUDIO DE LA CULTURA CUBANA

*Geidy Laportilla García*

La historia ha evidenciado de manera Linquebrantable que el amplísimo conjunto de textos que componen la obra de don Fernando Ortiz constituyen el punto de partida para muchos estudios que se realizan hoy. La forma en que se nos manifiesta la continuidad de su presencia por la validez y actualidad de sus ideas incita al estudio del contenido de las mismas así como a la investigación de su pensamiento. Partiendo del reconocimiento de lo mucho que tenemos que aprender aun del método de investigación de ésta, se ha comenzado una investigación que tiene como tarea principal la profundización del estudio de su obra.

Resulta difícil resumir en pocas líneas la envergadura de su prolifera vida. Sin embargo, un bosquejo que recoja datos de relevancia que no se pueden dejar de mencionar resultaría una suerte de presentación sucinta. Para esta investigación es más que eso, constituye una forma de abordar la diversidad de su formación, considerando vivencias y educación institucional. Fernando Ortiz nace en La Habana el 16 de julio de 1881. Su infancia transcurre en ciudadela de Menorca, Islas Baleares, España, debido a que es trasladado allá al contar con poco más de un año. Allí cursa sus primeros estudios y en 1895 regresa a La Habana y fue

leyes en nuestra universidad, estudios que terminará en Barcelona. Posteriormente se doctora en la Universidad de Madrid. Trabaja en el servicio consular cubano, ocupando las cancillerías de La Coruña, Génova y Marsella durante algunos años. En 1906 es nombrado abogado fiscal de la Audiencia de La Habana y dos años después ejerce como profesor en el claustro universitario, en cuya Facultad de Derecho permaneció durante nueve años. Fue miembro de la Sociedad Económica de Amigos del País desde 1907 y su director de 1923 a 1932, miembro de la Academia de la Historia desde su fundación hasta 1933. Integró la Cámara de Representantes de Cuba, desde 1917 hasta 1927, y elaboró el Proyecto de Código Criminal Cubano. Representó a Cuba como delegado oficial en numerosos congresos internacionales a partir de 1910. Participó en actividades del Grupo Minorista y se relacionó muy estrechamente con intelectuales y artistas de renombre.

Sus estudios abordaron no sólo a la etnología, sino que abarcaron también las ramas de la sociología, lingüística, musicología, jurisprudencia y crítica; publicó más de cien títulos, incluyendo libros, folletos, prólogos e introducciones. También escribió un sinnúmero de colaboraciones en libros y de artículos para diversas publicaciones periódicas, y fue

fundador y/o director de algunas de éstas, como *Revista Bimestre Cubana*, reeditada a partir de 1910; *Revista de Administración Teórica y Práctica del Estado, la Provincia y el Municipio* (1912); *Archivos del Folklore* (1924) y *Ultra* (1936). Fue fundador de instituciones como Sociedad del Folklore Cubana (1923); Institución Hispanocubana de Cultura (1926); Academia Cubana de la Lengua; Instituto Panamericano de Geografía (1928); Sociedad de Estudios Afro-cubanos (1937); Institución Internacional de Estudios Afroamericanos (1943) y el Instituto Cultural Cubano-Soviético (1945).

Representó a Cuba en diversos eventos internacionales como el Congreso Indigenista Interamericano de Cuzco (1949), y formó parte en Sao Paulo (1954) del Congreso Internacional de Americanistas y del Congreso Internacional de Folklore, así como en La Paz, del Congreso Indigenista Interamericano de ese año. Finalmente, durante las últimas dos décadas de existencia, continuó enriqueciendo sus estudios y publicando libros con la acostumbrada calidad y caudal intelectual. Recibe, asimismo, el título de Dr. Honoris Causa otorgado por la Universidad de Columbia en ocasión de cumplirse el bicentenario de dicha institución en el año 1954. En 1968 fue delegado al Congreso Cultural de La Habana ya en Cuba revolucionaria y muere el 10 de abril de 1969 a los 87 años de edad en su ciudad natal.

Su valiosísima obra, tan vasta como diversa, se ubica fundamentalmente en la primera mitad del siglo xx. Su significación científica y literaria constituye una verdad inexpugnable. Esta idea se refuerza en muchas prestigiosas figuras cubanas. Un ejemplo de ello son las palabras del eminente estudioso de la naturaleza como de la cultura cubana, Antonio Núñez Jiménez, cuando en ocasión de la muerte del

llamado tercer descubridor de Cuba manifestó que su vida constituyó

[...] una continuada labor de profundidad y rigor, una honesta actividad intelectual y científica referida a los orígenes, desarrollo y plenitud del hombre, a sus relaciones, a su convivencia, al claro entendimiento de sus prejuicios para luchar contra ellos con la fuerza de la comprensión, de la inteligencia, de la ciencia en función de la cultura viva.<sup>1</sup>

La variedad de su formación le estampó un valor especial a su quehacer, sus preocupaciones, como se ve esbozado en las palabras de Núñez Jiménez, por el análisis, evaluación y propuestas de solución para los diferentes momentos de la situación nacional de la isla, durante la primera mitad del siglo xx, fueron invariantes que marcaron su ruta. Es precisamente la trascendencia de la obra lo que mueve a la investigación que aquí se presenta. La misma pretende abordar los aspectos de su pensamiento que proporcionaron la actualidad de la que aún gozan sus textos a más de 40 años de su muerte.

Se proyecta estudiar tomando como punto de partida cómo ha sido interpretada la vigencia y el aporte de la obra de Fernando Ortiz al pensamiento cubano. El estudio recorrerá las ideas que van desde respuestas disciplinares hasta otras que defienden la transdisciplinariedad de su pensamiento. Sin embargo, nos atrevemos a plantear que su obra no es disciplinar, puesto que no creemos que sea perteneciente propiamente a ninguna de las disciplinas de las que hace uso de herramien-

<sup>1</sup> Núñez Jiménez, Antonio. "Fernando Ortiz: La ciencia en función de la cultura viva". *Catauro*. Año 11. Núm. 20. Julio-diciembre, 2009.





tas y términos para sus valoraciones, ni transdisciplinar; sino que supone una aproximación epistemológica a la realidad que estudia, diferente a estas posturas. Por otro lado, más que trascender el positivismo, su propia creencia epistemológica lo llevó a, usando en cierta medida las propias categorías del positivismo, realizar una interpretación de la realidad que excedía la postura positivista.

Este trabajo no se trata de andar en caminos ya transitados para la demostración de los aportes y la veracidad de sus resultados investigativos con respecto a los diferentes enfoques. Dichos resultados lo colocan desde muy temprano a la altura de los pensadores más importantes del siglo XX cubano. Ortiz logró durante su incansable labor un especial abordaje e interpretación del fenómeno de la cubanidad, con una exquisita interpretación de los elementos de la cultura cubana. Sus logros son ya una verdad insuperable. De lo que se trata este trabajo es de adentrarnos en el estudio de su pensamiento para lograr comprender cómo de particular era su interpretación de la realidad social. Es preciso indagar en la forma, para precisar cómo conseguía en las diferentes manifestaciones de la cultura que investigaba un análisis en el que prevalecía un acercamiento lo más fiel posible al objeto, sin detenerse en qué disciplina se encontraban las herramientas necesarias para el abordaje.

El fin que se ha propuesto se hace posible sin que necesariamente el análisis de su obra se haga de forma longitudinal. No es la evolución de su obra el centro de la investigación. Lo que se pretende es comprobar y explicar la singularidad que siempre estuvo presente en su enfoque epistemológico, independientemente de lo que proclamaba, incluso él mismo. Su enfoque diferente en los procesos de análisis de la realidad, teniendo un marcado interés la variadísima gama de los componen-

tes de aquello que devino en la cubanidad a partir de la integración e interrelación de cada uno de los componentes culturales que aquí confluyeron, constituye un aporte para las ciencias sociales, como una especie de sello ortiziano que marcaría siempre sus estudios. Para esto es factible comprender la concepción de sus premisas a partir de una selección de textos que, incluyendo obras, artículos y discursos, permitan una muestra de diferentes momentos de su labor científica que constituyan muestras relevantes de su abordaje transdisciplinar.

Su formación escolar y académica en España jugó un papel pudiera decirse que inicial en la conformación de sus métodos. Las influencias recibidas a partir del intercambio con diferentes personalidades de la intelectualidad de inicios del siglo pasado, tanto en el ámbito nacional como internacional, así como las diferentes tareas que hubo de cumplir, evidencian también momentos de mayor incidencia de enfoques y perspectivas de análisis interdisciplinarios. Aun así subyace un estilo diferente que como ya se dice anteriormente, deviene en sello ortiziano y en cuya diferencia del resto radica su riqueza. Su pensamiento era mucho más avanzado y con una lógica mucho más profunda que lo que permite la especialización en las diferentes áreas del conocimiento en las que se subdividieron las ciencias sociales, fenómeno coincidente con sus años de creación más amplia.

Su forma de acercarse a la realidad que examinaba no permitía la delimitación de las teorías para estudiar y dar solución a las problemáticas sociales aun en sus manifestaciones más concretas. Se adelantó a la demarcación del objeto de estudio que hizo cada una de las ciencias sociales y esto le permitió tener una visión diferente. Este particular lo mani-

fiesta Judith Salermo en su *Fernando Ortiz, notas acerca de su imaginación sociológica*, al hablar de su metodología: "Y Fernando Ortiz fue uno de los primeros que en nuestro país se dedicara al fomento y desarrollo de las ciencias humanísticas. Su acercamiento a ellas se produjo, incluso, antes de que éstas integraran los currículos de muchas de las más prestigiosas universidades del mundo".<sup>2</sup> Por tanto, la aprehensión y el uso del aparato teórico-metodológico tuvieron en él una libertad satisfactoria para un análisis de la realidad sencillamente diferente.

Consideramos, por tanto, importante realizar un análisis sincrónico de su obra puesto que no es menester de este encargo buscar la superioridad o lo avanzado de su pensamiento con respecto a su época. Ponerla a dialogar incluso con textos contemporáneos resulta sugestivo puesto que su aporte es precisamente situarse en un punto de análisis en el que pocas veces se colocan aun hoy las ciencias sociales, que se parecen más a los estudios culturales surgidos en Europa en los cincuenta y desarrollados paralelamente en Latinoamérica después de los setenta.

Comenzó siendo positivista y trascendió desde el punto de vista epistemológico. Su concepción de análisis de los fenómenos que marcan el interés de su estudio es mucho más compleja que la disciplina. Es por esto que sobre una misma obra existen diferentes valoraciones, como en el caso de su *Glosario de afronegrismos*,<sup>3</sup> estudio de lingüística,

<sup>2</sup> Salermo Izquierdo, Judith. *Fernando Ortiz: notas acerca de su imaginación sociológica*. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello. La Habana, 2004, p. 116.

<sup>3</sup> Ortiz Fernández, Fernando. *Glosario de afronegrismos*. 1924, p. 35.

*lexicología, etimología y semántica*, publicado en 1924. Al referirse al mismo el director de la Academia Española de Madrid, afirma que "trae una novedad al estudio histórico del idioma castellano",<sup>4</sup> haciendo énfasis en el enfoque histórico; y Miguel Asín Palacios, de la Universidad de Madrid, opina que "es admirable por el trabajo enorme de filología y sociología que ese monumental diccionario significa, en el cual asombran la erudición lingüística a la par que las dotes de observador científico",<sup>5</sup> destacando el aspecto sociológico del mismo trabajo.

La bibliografía dedicada a Fernando Ortiz no es en la actualidad tan difundida como lo requiere su obra, teniendo en cuenta la importancia de la misma. Se divulgan investigaciones puntuales de determinados temas de reconocidos investigadores. Para cualquier investigación sobre su misión, el libro *Cronología de Fernando Ortiz*,<sup>6</sup> de Araceli García-Carranza, es una obra de obligada consulta, pues en ella se expone de forma sintética las diferentes etapas de su vida y los principales aportes de su obra, así como el conjunto de los resultados de sus incansables estudios. Para el presente trabajo constituyó punto de partida para la selección y búsqueda de sus textos.

Una obra de referencia fundamental para esta investigación es la *Órbita de Fernando Ortiz*<sup>7</sup> para conocer su vida intelectual y

<sup>4</sup> García-Carranza, Araceli. *Bio-bibliografía de Don Fernando Ortiz*. Instituto Cubano del Libro. La Habana, 1970, p. 27.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>6</sup> García-Carranza, Araceli; Norma Suárez Suárez; Alberto Quesada Morales. *Cronología. Fernando Ortiz*. Fundación Fernando Ortiz, 1996, p. 42.

<sup>7</sup> Ortiz Fernández, Fernando. *Órbita de Fernando Ortiz*. Selección y prólogo de Julio Le Riverend. UNEAC. La Habana, 1973.



profundizar en el contenido de obras trascendentales de su creación. En el prólogo de Julio Le Riverend, quien también estuvo a cargo de la selección que compone el texto, están contenidas valoraciones importantes para el análisis del aporte y significación de la obra de Fernando Ortiz, que se toman como referencia en esta investigación.

Todo lo expuesto hasta aquí confirma que su obra resulta indiscutiblemente novedosa para todo aquel estudio que se haga de la realidad cubana desde las diferentes disciplinas, razón por la que cuando se valora su investigación se hace manifiesto que es valiosa para cada una de éstas. En la portada y contraportada de la ya mencionada *Órbita*, Ángel Augier reitera esta imagen de Ortiz como un investigador que incurre en diversos ámbitos del conocimiento al plantear que "sus trabajos de investigación de la realidad del país abarcan un amplio radio científico, que incluye la sociología, la antropología, la etnología, la lingüística, la historia, el folklore, la arqueología, el derecho en sus diversas ramas, el arte, la geografía, la literatura, etc."<sup>8</sup> Sin embargo, no se percata de que más que la incursión en varias disciplinas se trata de un abordaje interdisciplinar.

Un criterio mucho más cercano a lo que nos proponemos con esta investigación se encuentra en la valoración que hace Julio Le Riverend en el prólogo donde se hace ostensible el criterio sobre interdisciplinariedad presente en la obra de Fernando Ortiz, quien a la altura de la década los setenta decía que

Las tendencias actuales hacia la especialización y la síntesis, al par, por necesario entronque de lo singular y lo general, limitan la posibilidad

<sup>8</sup> *Idem.*

inmediata de abarcar un conjunto como el de la obra de Ortiz, en el cual se entrecruzan, con peculiar hondura, una variadísima gama de ciencias y de estímulos político-sociales. Por otra parte, el tiempo, que es experiencia y resumen, nos dirá paso a paso hasta qué punto su obra perdurable se extiende y pasa a formar parte indivisible de la cultura a la ciencia cubanas.<sup>9</sup>

La intención es demostrar cómo el énfasis de Fernando Ortiz estaba centrado en el aspecto de la realidad cubana que iba a estudiar, más que en la disciplina desde la cual iba a hacer su análisis, parte incluso de la lectura de sus palabras en una edad ya madura de su vida. En una conferencia pronunciada en el Club Atenas en diciembre de 1942, al referirse a sus primeros estudios, plantea: "Hace cuarenta años que, movido por mi temprana curiosidad por los hechos humanos [...] me fui entrando sin premeditarlo ni sentirlo en la observación de los problemas sociales de mi patria. Apenas regresé de mis años universitarios en el extranjero, me puse a escudriñar la vida cubana".<sup>10</sup>

La bio-bibliografía de Don Fernando Ortiz,<sup>11</sup> como ya habíamos mencionado, remite a fuentes esenciales de sus obras y de sus conferencias impartidas en las diferentes instituciones a las que perteneció. Éstas son de gran importancia, ya que evidencian y remiten ordenadamente a documentos primarios de este autor. En este libro se ve, a través de citas de diferentes autores, la tendencia a presentar el abordaje ortiziano de los temas como un análisis que se logra a partir de observaciones variadas desde las diferentes disciplinas. Tal es

<sup>9</sup> *Idem.*

<sup>10</sup> García-Carranza, Araceli, *op. cit.*, p. 16.

<sup>11</sup> *Idem.*

el caso de Pedro Dorado Montero en su *Crítica de un libro cubano: Los negros brujos en el Diario Español* (La Habana, 1905), donde habla del uso y aprovechamiento de información de diferentes materias, válidas por la forma en que se relacionan con el objeto de estudio y la argumentación que logra a partir de la "[...] intercalación y acompañamiento de muchas notables y agudas observaciones psicológicas, religiosas, antropológicas, criminológicas, etc. Se advierte bien que tiene el temperamento sólido de un hombre de ciencia".<sup>12</sup>

En fragmentos del prólogo escrito por Rubén Martínez Villena para el libro *En la Tribuna*, plasmados en esta bio-bibliografía, están contenidas también ideas que evidencian cómo se ve a varios especialistas en uno solo cuando dice:

Estos discursos solamente son uno de los reflejos del cerebro polifacético de Fernando Ortiz. Pero así como las aguas luminosas de un diamante puro no se desmienten, sino se reconocen, en cualquier plano en que se le observe brillar, así a través de estos discursos se verá al publicista, al sociólogo, al jurisconsulto, al maestro siempre estudiante de las cosas de Cuba, al hombre honrado y al patriota íntegro.<sup>13</sup>

Otro aspecto de su vida que resulta de mucha importancia para este estudio es su comportamiento en su círculo familiar. En el libro *La secretaria de la República*<sup>14</sup> de Pedro Prada, se ofrecen testimonios de Conchita Fernández sobre su relación personal con

Ortiz como su secretaria, y además aspectos poco abordados de su vida personal y sus relaciones con familiares y amigos, elementos que serán de vital importancia para comprender el contexto de una época de su vida y la repercusión de determinadas condiciones sociohistóricas que marcan su labor científica.

Resulta también indispensable para la investigación el artículo de la investigadora Ana Cairo Ballester "Contra el panhispanismo de José Martí a Fernando Ortiz",<sup>15</sup> donde aporta un panorama sobre la visión del tema de los principales teóricos desde fines del XIX y el siglo XX hasta llegar a Ortiz, sobre el cual considera que posee la postura más avanzada del tema. La autora considera que fue Ortiz quien mejor articuló una respuesta cubana contra el panhispanismo, por lo que resulta imprescindible estudiar cómo es abordada esta temática por el autor objeto de nuestra investigación.

El libro *Fernando Ortiz: notas acerca de su imaginación sociológica*<sup>16</sup> de la autora Judith Salerno Izquierdo, aborda con profundidad la labor de Ortiz de estudio y profundización de diferentes Ciencias Sociales, y su énfasis en importantes conceptos sociológicos, como es la influencia de esta ciencia en su visión de la panorámica social; además, cómo logró traer a Cuba a importantes personalidades de la Sociología para impartir conferencias que actualizaron muchas de las posturas de la época.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>14</sup> Prada, Pedro. *La secretaria de la República*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, 2001, p. 427.

<sup>15</sup> Cairo Ballester, Ana. "Contra el panhispanismo de José Martí a Fernando Ortiz". *Temas*. Núm. 12.

<sup>16</sup> Salerno Izquierdo, Judith. *Fernando Ortiz: notas acerca de su imaginación sociológica*. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello. La Habana, 2004.



Ha sido valorado también tomar en cuenta para el estudio el artículo de Carmen Ortiz Sierra "Relaciones de Fernando Ortiz con antropólogos españoles",<sup>17</sup> en el cual se analiza su aporte a esta ciencia en cuanto a sus conocimientos teóricos y prácticos. La tesis de grado del autor Ricardo Quiza Moreno titulada "Fernando Ortiz: hitos de una trayectoria en ascenso",<sup>18</sup> que hace un recorrido por la obra de este intelectual cubano y valora su papel en el desarrollo cultural de Cuba en esta etapa, así como sus principales aportes y limitaciones. La tesis doctoral de Mely del R. González Aróstegui, "La Cultura de la Resistencia en el pensamiento político de la intelectualidad cubana en las dos primeras décadas del siglo xx en Cuba",<sup>19</sup> donde se aborda la posición de Ortiz frente al elemento español, y cómo llega a un reconocimiento pleno de los elementos culturales que nos unen a España, asumiendo una hispanidad nueva que nada tenía que ver con la España caduca y medieval. También se incluirán otros textos que resulten valiosos para el desarrollo de la investigación.

¿Qué hay en la obra de Fernando Ortiz que lo hace relevante para todas las disciplinas? ¿Será que, como dicen algunos estudiosos

de su obra, su preparación lo llevó a hacer aportes en todas las disciplinas? ¿Será que estaba interesado en hacer un abordaje interdisciplinar en sus estudios? ¿Será que evolucionó de una postura positivista hacia una actitud que lo llevó a trascender el positivismo? De lo que no hay duda es de que en la obra de Fernando Ortiz se evidencia un modo epistemológico diferente de abordar la realidad social, especialmente lo cubano.

Para demostrar esta hipótesis de trabajo nos proponemos hacer un recorrido por la selección de algunas obras de la extensa literatura de Fernando Ortiz, que constituyeron grandes puntos de inflexión en su evolución intelectual y que se han seleccionado en primera instancia porque lo que trata posibilita el análisis de estos aspectos. Esta selección tendrá variaciones en la medida en que la consulta a expertos y el trabajo con las fuentes así lo indiquen. Las fuentes primarias son fundamentales para el presente estudio, para lo cual se han seleccionado: La carta prólogo de César Lombroso a *Los negros brujos*, del 20 de septiembre de 1905. *Los negros brujos* (1906) y *Los negros esclavos* (1916) componentes de su Hampa Afrocubana. *Las rebeliones de los afrocubanos* (1910). *Entre cubanos, psicología tropical* (1913). *La filosofía penal de los espiritistas* (1915). *La identificación dactiloscópica* (Discurso pronunciado en la sesión conmemorativa del 121 aniversario de la Fundación de la Sociedad Económica de Amigos del País) (1914). *Los cabildos afrocubanos* (1921). Conferencia dictada en 1924, *La decadencia cubana. La fiesta afrocubana del día de reyes* (1925). *El proyecto de código criminal cubano* de 1926. *Ni racismos ni xenofobias*, discurso pronunciado en 1929. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940). La conferencia pronunciada en el Club Atenas el 12 de diciembre de 1942, *Las cuatro*

<sup>17</sup> Ortiz Sierra, Carmen. "Relaciones de Fernando Ortiz con antropólogos españoles". *Catauro*. Año 2. Núm. 4. Julio-diciembre, 2001.

<sup>18</sup> Quiza Moreno, Ricardo. "Fernando Ortiz: hitos de una trayectoria en ascenso". Tesis en opción al grado de Licenciado en Historia. Universidad de La Habana, Facultad de Filosofía-Historia. Curso 1986-1987, p. 93.

<sup>19</sup> González Aróstegui, Mely del R. "La Cultura de la Resistencia en el pensamiento político de la intelectualidad cubana en las dos primeras décadas del siglo xx en Cuba". Tesis Doctoral en Ciencias Filosóficas. Universidad Central de Las Villas, Departamento de Filosofía, 2000, p. 91.

*culturas indias en Cuba* (1943). *El engaño de las razas* (1945). De 1947 *El huracán, su mitología y sus símbolos e Historia de una pelea cubana contra los demonios* de 1959. *Los bailes y el teatro de los negros* (1951). *Wilfredo Lam y su obra. La zambomba, su carácter social y su etimología* (1956). *Los instrumentos de la música afrocubana*, cuya publicación en cinco tomos inicia en 1952; éste es una obra que sería útil en lo que concierne a la búsqueda de la comprensión social que hace Ortiz de los instrumentos, la selección de los mismos, así como el sentido que tienen en la música y para la cultura en general. Además de otras fuentes periódicas y documentales que se valoren.

## Referencias

- Agulhon, Maurice. *Historia Vagabunda*. Colección itinerarios. Instituto Mora. México, 2002, p. 55.
- Alted Vigil, Alicia y Róger González Martell. "Científicos españoles exiliados en Cuba". *Revista de Indias*, 2002. Vol LXII. Núm. 224, págs. 173-194.
- Araquistain, Luis. "La Cuba de hoy y de mañana". *Social*, mayo de 1928.
- Araquistain, Luis. "Una escuela para inmigrantes ricos". *Revista de Avance*. Año I. Núm. 1, 15 de marzo de 1927.
- Armando Aguiar, Aída Verónica. "Cultura y nacionalidad en la década del 20". Tesis en opción al grado de Licenciado en Historia. Universidad de La Habana, Facultad de Filosofía-Historia. Curso 1987-1988.
- Báez Hernández, Luis. *Amigos que ya no están*. Ediciones Abril, 2012.
- Cairo Ballester, Ana. "Contra el panhispanismo de José Martí a Fernando Ortiz". *Temas*. Núms. 12-13, 96-106, octubre 1997-marzo, 1998.
- . *El Grupo Minorista y su tiempo*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, 1978.
- . *El Movimiento de veteranos y Patriotas*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, 1978.
- Camacho Barreiro, Aurora. "El lexicógrafo Fernando Ortiz". *Catauro*. Año 11. Núm. 21. Enero-junio, 2010.
- Cuba Hernández, Pedro A. "Marinello: su visión de la cultura de 1922-1930". Tesis en opción al grado de Licenciado en Historia. Universidad de La Habana, Facultad de Filosofía-Historia. Curso 1985-1986.
- . *Cuba 1922-1930. Cuatro ensayos de indagación e interpretación de nuestra cultura*. Centro de Información del Instituto de Investigación y Desarrollo de la Cultura Juan Marinello (Inédito).
- Díaz Castañón, María del P. "¿Pensar la nación?". Serie *Pensar en Cuba: Perfiles de la Nación*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, 2004.
- García-Carranza, Araceli. *Bio-bibliografía de Don Fernando Ortiz*. Instituto del Libro. La Habana, 1970.
- García-Carranza, Araceli; Norma Suárez Suárez; Alberto Quesada Morales. *Cronología. Fernando Ortiz*. Fundación Fernando Ortiz, 1996.
- García Rodríguez, Liset. "La revista Social en la cultura cubana". Trabajo de Diploma. Facultad de Artes y Letras, 1984.
- González Aróstegui, Mely del R. "La Cultura de la Resistencia en el pensamiento político de la intelectualidad cubana en las dos primeras décadas del siglo XX en Cuba". Tesis Doctoral en Ciencias Filosóficas. Universidad Central de Las Villas, Departamento de Filosofía, 2000.
- Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel. Los intelectuales y la organización de la cultura*. Juan Pablos Editor. Mexico, D.F., 1975.
- Ibarra, Jorge. *Nación y cultura nacional*. Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1981.
- . *Patria, etnia y nación*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, 2007.
- . *Un análisis psicosocial del cubano: 1898-1925*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, 1994.



- James Figarola, Joel. *Cuba 1900-1928. La República dividida contra sí misma*. Editorial Arte y Literatura, 1976.
- Martínez Heredia, Fernando. *La Revolución Cubana del 30. Ensayos*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, 2007.
- Muñoz, Víctor. "La atomización de los amateurs. Pequeña disquisición psicológica acerca de nuestra tendencia a imitar". *Carteles*, junio, 1919.
- Naranjo Orovio, Consuelo y Miguel Ángel Puig Samper Mulero. "Fernando Ortiz y las relaciones científicas Hispano-cubanas 1900-1940". *Revista de Indias*. Vol. LX. Núm. 219, 2000.
- Núñez, Jorge. "El campo intelectual cubano (1920-1925)", en *Debates Americanos*. Núm. 5-6. Enero-diciembre, 1998.
- Núñez Jiménez, Antonio. "Fernando Ortiz: La ciencia en función de la cultura viva". *Catauro*. Año 11. Núm. 20. Julio-diciembre, 2009.
- Ortiz Sierra, Carmen. "Relaciones de Fernando Ortiz con antropólogos españoles". *Catauro*. Año 2. Núm. 4. Julio-diciembre, 2001.
- Ortiz Fernández, Fernando. *Entre cubanos: psicología tropical*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, 1987.
- . *Órbita de Fernando Ortiz*. Selección y prólogo de Julio Le Riverend. UNEAC. La Habana, 1973.
- . *La virgen de la Caridad del Cobre: Historia y etnografía*. Compilación, prólogo y notas de José Antonio Matos. Fundación Fernando Ortiz, 2008.
- Pogolotti, Marcelo. *La República de Cuba a través de sus escritores*. Editorial Letras Cubanas, 2002.
- Prada, Pedro. *La secretaria de la República*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, 2001.
- Prada, Pedro. "La secretaria de la República". *Temas*. Núms. 22-23. Julio-diciembre, 2000.
- Quiza Moreno, Ricardo. "Fernando Ortiz hitos de una trayectoria en ascenso". Tesis en opción al grado de Licenciado en Historia. Universidad de La Habana, Facultad de Filosofía-Historia. Curso 1986-1987.
- Romero, Cira; Marcia Castillo. *Cuestiones Privadas. Correspondencia a José Antonio Portuondo (1932-1986)*. Editorial Oriente. Santiago de Cuba, 2002.
- Salerno Izquierdo, Judith. *Fernando Ortiz: notas acerca de su imaginación sociológica*. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello. La Habana, 2004.
- Suárez Díaz, Ana. *Cada tiempo trae una faena... Selección de correspondencia de Juan Marinello Vi-daurreta (1923-1940)*. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello. Editorial José Martí, 2004. 2 tomos.
- Tabares del Real, José A. *La Revolución del 30, sus dos últimos años*. Editorial de Arte y Literatura. La Habana, 1971.
- Toro del, Carlos. *Fernando Ortiz y la hispanocubana de cultura*. Fundación Fernando Ortiz, 1996.
- Viñalet, Ricardo. *Fernando Ortiz ante las secuelas del 98*. Fundación Fernando Ortiz, 2001.
- Vovelle, Michelle. *Ideología y mentalidades*. Talleres Gráficos DUPLEX. Ciudad Asunción. Barcelona, 1985.

### Referencias periódicas

- Bimestre Cubana*  
*Carteles*  
*Revista de Avance (1927-1930)*  
*Social (1917-1930)*  
*Diario de la Marina*

### Referencias documentales

- Fondo Fernando Ortiz. Biblioteca del Instituto de Literatura y Lingüística Dr. "José Antonio Portuondo Valdor".
- Fondo Manuscrito Fernando Ortiz. Sala Cubana. Biblioteca Nacional de Cuba José Martí.





# LA TEOLOGÍA CUBANA: EL PENSAMIENTO DE SERGIO ARCE MARTÍNEZ

*María del Carmen Domínguez Matos*

El siglo xx fue la centuria en la que se manifestaron las más connotadas "crisis de pensamiento en todos los órdenes de las ciencias". La renovación paradigmática fue la expresión de los cambios que se produjeron en la vida económica y política del mundo y que con énfasis especial se expresan en las distintas formas ideológicas, especialmente en la filosofía y la teología, como modos peculiares de "enfrentar", "asumir" y "representar" estas crisis.

Desde sus orígenes "lo filosófico" y "lo teológico" están imbricados en esa suerte de necesaria conceptualización de lo ontológicamente sobrenatural y sus nexos con la realidad y la existencia de las cosas mismas. A medida que las estructuras de la fe y la razón se cuestionan y/o avalan los fenómenos con los que coexisten se comienzan a formar movimientos de ideas, que como parte de la interrogada *modernidad*, muestran desde ambos discursos los inconexos espacios de reflexión propios de los veinte.

Así, la década de 1920 presenta un panorama sociohistórico "digno" de una riqueza espiritual que abortó. Una Europa de post y de preparación de guerras, que sumida en una profunda incertidumbre por el mañana, supo que lo menos esperanzador era la solución bélica y optó por abrir espacios de

diálogo entre disciplinas cognoscitivas. Es un continente que se hallaba ante la disyuntiva de los totalitarismos y que se propuso escapar de la rigidez política, económica, filosófica, teológica y cultural de los mismos. Este contexto produce una coyuntural convergencia entre filosofía y teología, generando una *radicalización de la teología y una apertura de temas sacros para la filosofía*.

En este contexto surgen varias "filosofías" destinadas a rescatar el papel del sujeto en la historia desde la perspectiva de un marxismo nada doctrinal y entre las que se hayan el Instituto de Investigación Social de Frankfurt y su primera generación con A. Horkheimer y T. Adorno; la filosofía de la esperanza de E. Bloch; la producción de G. Lukács y la concepción renovadora de A. Gramsci. Por otra parte, las filosofías de corte existencialista (M. Heidegger), neopositivista (Círculo de Viena) y de la fenomenología de Edmund Husserl producen teorías que son recepcionadas e influyentes en los discursos artísticos, religiosos y culturales del momento.

Esta época está marcada por una producción teológica que es calificada por algunos autores como Teología de la Crisis,<sup>1</sup> en la

<sup>1</sup> Teología de la Crisis.

que se incluyen representantes de distintas denominaciones religiosas, particularmente provenientes del protestantismo, tal es el caso de Karl Barth, Paul Tillich, Dietrich Bonhoefer, Bulltman y Niehbur. Lo significativo de este periodo es que entre estos autores se produce una comunión de ideas que trasciende por el nivel de influencia en la formación de otras teologías y otras filosofías más radicales que se ubicarán en otras latitudes, posteriormente.

La teología radical que se construye en Europa reconoce los nexos y la herencia filosófica de la que se nutre; sin embargo, los discursos filosóficos oficiales dentro del marxismo, ignorando esta relación, obviaron la riqueza conceptual y la propuesta de temas que hizo esta nueva teología. Fueron estos teólogos los fundadores de la Nueva Hermenéutica Bíblica,<sup>2</sup> a partir del reconocimiento de Jesús como el verdadero Mesías y tomando como referente el contexto social en el que esta teología se insertó.

Inspirados en las ideas de esperanza, utopía y liberación surgen en otras latitudes movimientos teológicos que hacen suya esta manera de explicar la relación del hombre con dios en la tierra. Es el caso de la teología que se construye en América, Asia y África a partir de los años sesenta.<sup>3</sup>

En Cuba, el triunfo de la Revolución produjo un contexto social en el que las ideas de liberación y emancipación se inspiran en el hecho mismo del proceso revolucionario, en tanto no existía un discurso teológico en consonancia con la radicalidad del proceso en la isla, lo que generó movimientos de liberación nacional en varios continentes.

<sup>2</sup> Nueva Hermenéutica Bíblica.

<sup>3</sup> Teologías de Liberación en A, A, A. ... Véase Vivian T. II.

Hay países en los que la tradición teológica se convierte en "emergente", a partir de la situación en que se condicionan las raíces de su historia y su cultura; tal es el caso cubano, en el que por su origen, estas ideas, provenientes del mundo religioso han establecido un vínculo natural con la praxis política y social de su época.<sup>4</sup> Este proceso estuvo caracterizado por diferenciaciones en el transcurso de la historia nacional; pero, sin duda, la formación de la nacionalidad cubana se nutre del pensamiento y la acción de grandes representantes eclesiásticos.

Desde finales del siglo XIX y en toda la primera mitad del siglo XX, el quehacer teológico en la isla se realiza a través de la influencia del clero español y de misioneros de origen norteamericano, mediante la educación y la labor pastoral que llevan a cabo desde los templos. Pudiera afirmarse que Cuba careció de una producción teológica autóctona en esos momentos, por cuanto las reflexiones que se manejaban respondían a las instituciones originarias. No obstante, a partir de las ideas generadas por dichos representantes, su influencia tuvo un gran peso en la conformación del pensamiento social cubano.

Luego del triunfo de enero de 1959, la situación con respecto a la producción teológica se comportó de forma similar, aunque el contexto para su realización cambió radicalmente. La ruptura con los centros de emisión de ideas, de los que se nutrió el pensamiento religioso cubano por más de cien años, obligó a reorientar y reconceptualizar la pastoral que exigía el nuevo proceso que se vivía en la isla. Muchos se refugiaron en el ostracismo, desde el exilio o en el país. Otros, se abrieron al diá-

<sup>4</sup> José A. Caballero; José de la Luz y Caballero; Félix Varela; Obispo Espada. Véase Torres Cuevas.



logo, marcando una nueva propuesta que se inscribe en el contexto mundial en que vivió Latinoamérica en los sesenta.

La teología que se generaba desde Europa y Estados Unidos para el mundo desarrollado, al ser “consumida” por países dependientes y subdesarrollados evidentemente, no reflejaba sus propios problemas. Es por ello que la misión, desde algunos representantes cubanos, fuera la de generar, a partir de su realidad intrínseca, una teología que si bien se nutría de esa tradición radical, ella se contextualiza a las condiciones de un país que, desde el tercer mundo, asumía la construcción del socialismo.

Desde los años sesenta una generación eclesial de origen nacional, hizo su compromiso con el proceso revolucionario y centró su reflexión en las cuestiones esenciales que han marcado los momentos por los que ha transitado la construcción del socialismo cubano. Dentro de este movimiento se observan representantes de denominaciones cristianas que han producido una teología crítica de alto compromiso político y que asumen en toda su dimensión la síntesis de la herencia cultural nacional y la teología política de origen alemán.<sup>5</sup>

Tal es el caso de los reverendos Sergio Arce Martínez, Adolfo Ham, Rafael Cepeda, Obed Gorrín, Pablo Odén Marichal y Raúl Suárez, entre otros. Ellos se propusieron encontrar desde su actividad religiosa, los referentes para explicar teológicamente el camino de la construcción socialista en Cuba, lo que hace que su pastoral expresara una actitud ética de compromiso político para con su pueblo.

Es precisamente Sergio Arce Martínez (Matanzas, 1926), uno de los pensadores más destacados dentro de la perspectiva

del ecumenismo cristiano que se ha venido desarrollando en Cuba por más de 30 años. Sus ideas y acción se inscriben en la variante más radical que ha asumido el movimiento del protestantismo histórico cubano, que resalta por su originalidad, en tanto se contextualiza en los límites del proceso revolucionario que tiene su origen en 1959.

El pensamiento de este teólogo cubano se caracteriza por una elaboración conceptual que trasciende los espacios de la teología al establecer un nexo con la filosofía, como praxis política que se realiza a través de una pastoral que tiene en el centro de su reflexión la cuestión del ser humano entendido en su dimensión social como sujeto histórico.

El estudio de su obra muestra los cambios que se han producido en la iglesia y en la realidad cubana en los últimos 40 años y que, como bien señala este pensador “[...] condicionan una reflexión verdaderamente nacional [...]” desde el compromiso que asumen un grupo de creyentes en la isla y que se aprecia en su actitud en defensa del socialismo y la Revolución. Y continúa: “La teología que acompaña a una pastoral comprometida con la historia de un pueblo y con el pueblo que la hace, no podía existir en nuestro caso, porque faltaba –en términos generales– la identificación suficientemente creadora de las Iglesias y sus dirigentes con el pueblo y su historia” (Arce, 1990: 30).

La obra de Arce Martínez ha sido objeto de reflexiones y valoraciones por parte de investigadores del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS) en Cuba y de algunos teólogos latinoamericanos y europeo.<sup>6</sup> Sin embargo, no existe aún un

<sup>5</sup> Moltmann y Metz.

<sup>6</sup> Samuel Silva Gotay en el Pensamiento Teológico Latinoamericano y Caribeño.

estudio integral de sus ideas y de la trascendencia que ellas tienen para la actuación del movimiento cristiano protestante cubano; e incluso, para otras denominaciones religiosas del país y dentro de los espacios académicos e intelectuales cubanos actuales.

A criterio de la autora de esta tesis, Sergio Arce es heredero de la tradición democrático-humanista de raíz martiana, que unida al pensamiento marxista, sintetiza la evolución del pensamiento social cubano en el siglo XX. Ya desde 1962, en una conferencia que dictaba en la Convención Nacional de la Iglesia Presbiteriana, esclarecía la idea de hacer una reflexión teológica desde la praxis revolucionaria. En obras posteriores se reafirma esta idea en la retroalimentación del discurso práctico de la Revolución Cubana y latinoamericana y en la coexistencia de otras lecturas teológicas, paralelas (pero posteriores a él), como la Teología de la Liberación, en la cual existe y se desarrolla toda una argumentación que le da sustento a una actitud política desde posiciones cristianas comprometidas y que acompañan la construcción del socialismo desde esa perspectiva.

Según este pensador y pastor, en el contexto cubano es necesaria una repolitización de la teología que incluya como premisa básica el desmontaje de los mecanismos alienantes presentes en el discurso teológico de la cristiandad capitalista, que se haga eco del proceso renovador de la espiritualidad humana no fragmentada, en el que se empeña el ideal transformador de la Revolución. Desde su concepción del hombre, en la que reconoce los factores productivos y sociales como el fundamento y acción de la propia espiritualidad del sujeto teológico, resalta el significado de los valores éticos en la práctica cristiana

revolucionaria en el proceso de transformación hacia el socialismo.

En su teología, la vida humana es un proceso de construcción de la espiritualidad que implica no contraponer, sino integrar; no dualismo, sino fusión, en la que lo esencial es la comprensión ética de la vida, del hombre y la historia.

Una de las ideas más recurrentes en su teología es el encuentro fecundo y sustancial que se produce entre marxismo y teología, no sólo en su reflexión, sino para el propio desarrollo de la lectura cubana de la doctrina del proletariado. El marxismo juega un papel esencial como instrumento y guía metodológica en la desmitificación de un pensamiento teológico construido para justificar el *status quo* de la sociedad capitalista actual. De hecho, "[...] el marxismo destruye el mito, el ídolo político de la libertad concebida según el molde racionalista liberal burgués. El marxismo destruye el mito, el ídolo filosófico de dios, del dios del idealismo que ha sido el dios generalizado de la teología tradicional cristiana, el dios del blanco europeo y occidental". (Arce, 1990: 50).

Esto fundamenta, a criterio de la autora que la concepción de Teología en Revolución ha de ser cristiana, marxista, martiana y revolucionaria, por tanto, se argumenta desde la propia concepción humanista que elabora el teólogo cubano, en la que el marxismo es resultante de la tradición judeo-cristiana; de ahí su sentido ético y político.

## Referencias

- Arce Martínez, Sergio (1990). "Evaluación de la Teología cubana en estos últimos 30 años". *Revista Mensaje*, núm. 1-2.



# LO CUBANO EN LA REVISTA DE HUMBERTO PIÑERA LLERA

*Jorge G. Arocha*

Si es verdad que ahora parece haber una filosofía cubana *in nuce*, dejemos al tiempo decidirlo y mientras tanto sigamos hasta donde Dios y la vida nos permitan avanzar.

Grandes han sido los malentendidos y las tergiversaciones en la historia del pensamiento humano. Desde la simpática reducción del fuego de Heráclito de Éfeso o el agua de Tales de Mileto a manifestaciones "ingenuas" y "espontáneas", a las más forzadas explicaciones de manuales, que reducen todo, o casi todo, a inventarios y estructuras *a priori* que esterilizan el mundo encantado de la filosofía.

Al índice de tergiversaciones competen también las intrusiones nada despreciables de la política, el contexto histórico-social, la cultura, la psicología, entre otras disciplinas; unas veces de manera justa, otras injustas. En fin, que a los ojos de un espectador atento, puede llegar a ser un panorama contradictorio y complejo, sobre todo si se tiene en cuenta que uno de los objetivos fundamentales de la filosofía es la destrucción de prejuicios, normas y calificativos superfluos inscritos en la conciencia de una época.

A aquellos calificativos y normas se le suman las clasificaciones, algunas veces abusivas en occidentales y orientales, modernos y posmodernos, escolásticos y heterodoxos, entre otras. Como quiera que sea, sigue resultando curioso que muchos prefieran hacer depender la filosofía de esquemas y nociones

privativas de una casta de sabios rigurosamente definida. La mayoría de las veces, como ya ha sido señalado por diversos pensadores, desde una ortodoxia moderno-occidental.

No obstante, el tiempo y la propia diversidad del pensamiento filosófico han querido que en paralelo a esa línea de esquematizaciones se resalte, además, una que enfatiza la libertad y la emancipación. Es así como tenemos en el núcleo mismo de la modernidad, encarnada en el pensamiento clásico alemán, un ejemplo de ello. Al respecto, Hegel afirma en *Lecciones sobre la historia de la filosofía*:

Por razón de esta conexión general de la libertad política con la libertad de pensamiento, la filosofía sólo aparece en la historia allí donde y en la medida en que se crean constituciones libres. Como el espíritu sólo necesita separarse de su voluntad natural y de su hundirse natural en la materia cuando pretende filosofar, no puede hacerlo todavía bajo la forma con que comienza el Espíritu del Mundo y que precede a la fase de aquella separación (1955, p. 92).

Pero no sólo este componente libertario nos sirve a nosotros, quienes, desde los márgenes del espacio moderno-occidental, intentamos pensar filosóficamente. Ade-

más, es válido resaltar la preocupación que muestra el pensamiento de esta índole por la subversión de prejuicios y normas infundadas. Y en otro sentido, incluso podríamos mencionar el carácter crítico que define un pensador como Immanuel Kant, al evaluar de manera rigurosa los límites de la Razón ilustrada y mecanicista de su tiempo. En fin, diversas han sido las zonas de contacto y criterios empleados para definir lo que se entiende por filosofía, lo cual por problemas de espacio no entraremos a evaluar aquí. En vez de eso, sólo se emplearán esas nociones como ejemplos del carácter problemático que encierra toda filosofía en ciernes.

Esto, como ha de imaginarse, no resultó ajeno al pensamiento latinoamericano y, específicamente, cubano. Al menos como proyecto y en términos generales, la línea de pensamiento que va desde José Agustín Caballero hasta el propio José Martí se caracteriza por la búsqueda y construcción de *lo cubano*, siempre desde presupuestos prácticos y éticos. Elemento que se entiende, sobre todo, si se tiene en cuenta la condición de colonia ante España.

La filosofía no es para ellos un espacio de radical abstracción. Es, por otra parte, la condición de posibilidad de un discurso anticolonial, del cultivo de la libertad y del reconocimiento de sus principios éticos. Esto es posible también gracias al carácter pedagógico que adquiere el pensamiento de la liberación en Cuba.

Es la etapa en la que brillan los más altos talentos cubanos del siglo XIX —José Agustín Caballero, Tomás Romay, Francisco de Arango y Parreño, Bernardo O’Gavan, Félix Varela, José de la Luz y Caballero, José Antonio Saco, Domingo del Monte, Antonio Bachiller y Morales, Gaspar Betancourt Cisneros, entre otros—. Hombres que se forman a la sombra

de las ideas modernas, las cuales al mismo tiempo son ensayadas patrióticamente en Cuba. En resumen, como ideas que conducen a la independencia.

Si observamos cuál fue el ímpetu que movió esa centuria, encontraremos precisamente el deseo incesante de construir un ideal de *lo cubano*. Tomando esa línea vigorosa y formativa, el punto que comparten todos, a pesar de sus diferencias particulares, radica en la búsqueda y construcción de un ideal. Discursos anticoloniales, cultivo de la libertad, reconocimiento de principios éticos, proyectos de modernización económica, entre otros elementos, sazonan esa centuria a la medida de *lo cubano*. Así, el carácter de colonia funge como principal instigador para la búsqueda de tal ideal, búsqueda que a su vez es animada por una vocación ético-libertaria. Esto no impedía que en la conformación de ese proyecto nacional se mezclaran elementos diversos, de distintas geografías y tendencias lo cual, desde mi punto de vista, es a todas luces un acto de madurez alcanzado, entre otras cosas, por la polémica sobre el eclecticismo en Cuba.

Desgraciadamente estos ensayos para pensar la isla fueron trasladados y descontextualizados en función de nuevos símbolos. Y desde nuestros días, ya sea por el olvido, la maldad de algunos o la inconsciencia de otros se han abstraído de nuestro suelo. La línea original y vigorosa de este pensamiento sobrevivió con altas y bajas al de la República, donde convivió con la radicalidad, paradójica, del positivismo y luego del pensamiento cultural e intelectual de la generación del 30.

La inserción de Cuba al “saber principal”, como caracterizara Piñera Llera a la filosofía, tuvo en el siglo XX su periodo de mayores controversias. Primero, bajo el influjo de Enrique J. Varona y su positivismo; luego, con la funda-



ción de la *Revista Cubana de Filosofía* (1946) y la Sociedad Cubana de Filosofía (1948).

Si nos restringimos a estos últimos años de República y a la *Revista...*, descubriremos desde el mismo comienzo de dicha publicación, las intenciones de sus autores. En primer lugar, la de dotar al público cubano de artículos y reseñas bibliográficas, lo cual se venía haciendo necesario debido al incremento de la actividad académica. Y en segundo lugar, la de actualizar *lo cubano* en todo lo referente a la filosofía.

Bajo este supuesto, hay que aclarar que si bien la *Revista...* ha tenido una existencia más notoria que la Sociedad, es en realidad ésta, la que desempeñaba una actividad más efectiva y concreta en la formación filosófica de esa generación. En sus objetivos, no sólo se contemplaba la confección de la revista, sino además la elaboración de cursos regulares diurnos en el Instituto de Filosofía, la organización de conferencias especiales impartidas por profesores extranjeros y la publicación de libros.

No obstante a lo anterior, en la base de ambos proyectos podemos encontrar una pretensión aguda por definir un pensamiento filosófico cubano. Como hemos presentado anteriormente, este empeño, en siglos anteriores, estuvo animado por nuestra condición de colonia, cosa que en el caso de la revista no fue así.

Entonces, con la *Revista Cubana de Filosofía* sucede algo paradójico e interesante al mismo tiempo. Es, en sus marcos, donde se manifiesta con mayor claridad ese deseo, aun cuando los criterios que vivifican esta idea son, al parecer, más académicos que socio-políticos. Nuestra hipótesis es, justamente, que para entender el ideal de una filosofía cubana, proyectado desde las páginas de esta revista, hay que partir del

criterio de legitimación que emplea la misma. Con lo cual llegamos a la paradójica conclusión de que la *Revista Cubana de Filosofía* no es, estrictamente hablando, cubana. Porque la legitimación es, desde el punto de vista positivo, foránea; y sólo se relaciona con el contexto nacional desde la negación; si bien no consciente, al menos efectiva.

Caso excepcional de la problemática antes esbozada resulta la última entrega de la revista, la cual sale a la luz en dos números diferentes (17 y 18). Éstos constituyen, en boca de sus fundadores y responsables, el momento fundacional de la tan buscada filosofía cubana: "De ese modo, la *Revista* y la Sociedad, ambas cubanas y asimismo ambas para la filosofía vuelven a encontrarse en un momento que es para nosotros de ponderada meditación" (1957, número 17, p. 3).

En un sentido similar podemos encontrar en Alexis Jardines que

La importancia de esta edición extraordinaria –que incluye los números 17 de 1957 y 18 de 1958– es difícil de sobre valorar, pues ambos números conclusivos contienen, precisamente, un gesto inédito en la historia intelectual de Cuba, y continúan desafiando al investigador, desde su cada vez más relativo olvido, a la manera de posible acta fundacional de lo que pudiera llamarse en propiedad *filosofía cubana* (2009, p. xxv).

Sobre la importancia de este número volveremos más adelante. Valgan sólo estas líneas como introducción a la perspectiva mediante la cual se ensayará la *Revista...* y su propuesta de una filosofía cubana. Aquí, sólo se quiere poner de relieve el hecho de que si bien estamos ante un buen ejemplo de ensayar un pensamiento filosófico autóctono, al mismo tiempo el proyecto ve

en la filosofía contemporánea foránea el ejemplo de cómo debe ser y cuál debe ser su contenido.

Tampoco se concluye esto como expresión de un juicio superfluo que, implícitamente, reduzca todo a la crítica de la filosofía occidental. Es, en primer lugar, un simple cuestionamiento a las bases de la filosofía en la República. En segundo lugar, un análisis sobre las condiciones de posibilidad de una filosofía cubana, que toma como pretexto este hecho aislado. Y por último, una vez más, una reflexión sobre *lo cubano* en sí mismo.

### La revista de Humberto Piñera Llera

La *Revista Cubana de Filosofía* fue una publicación editada en La Habana, con periodicidad irregular, por la Dirección Nacional de Cultura del Ministerio de Educación de Cuba, entre los años 1946 y 1958. Los dieciocho números publicados se agruparon en cuatro volúmenes. Los números del volumen I (1 al 6) eran de unas 40 páginas, excepto los números de homenaje, que contaron con el doble de páginas. El formato cambió a partir del volumen II, a uno de menor tamaño, pero el número de páginas aumentó a unas 60 por número. Fueron monográficos de homenaje el número 4, dedicado a Enrique José Varona; el 6, dedicado a René Descartes; el 9, dedicado a Francisco Romero; y el 13, dedicado a José Ortega y Gasset.

La publicación tuvo una interrupción prolongada de casi tres años, entre 1952 y 1955, debido sin duda alguna, al golpe de Estado del general Fulgencio Batista, el 10 de marzo de 1952. Y cesó definitivamente a partir de 1959, con la toma del poder por los revolucionarios del Movimiento 26 de Julio, y la salida del país de muchos de los redactores y colaboradores de la revista.



El número 1 no mencionaba director alguno y sí un consejo de dirección formado por Roberto Agramonte, Rafael García Bárcena, Jorge Mañach, José M. Velázquez y Medardo Vitier. Este consejo desapareció del membrete en el número 2 y se señalaba como director a Rafael García Bárcena, quien se mantuvo como director hasta el número 10 (enero-junio, 1952) en medio de un panorama de inestabilidad y decepción política. A estos efectos, resulta interesante a la luz de hoy el trabajo publicado en dicho número, por Luis Aguilar León, titulado "La realidad de Hispanoamérica", en el que se puede leer:

Nunca nos preocupa tanto un órgano, nunca le dedicamos tan delicada y cuidadosa atención como cuando lo sentimos y lo sabemos enfermo. Es entonces cuando dicho órgano adquiere importancia trascendental y exige preferente vigilia. Y en Hispanoamérica el organismo social ha estado enfermo desde hace mucho tiempo, se siente enfermo en la actualidad, no acierta con la fórmula curativa y el síntoma febril, la Política, sube y acalora y preocupa a todos por igual (1952, número 10, p. 43).

Al mismo tiempo, la *Revista...* concluía con un editorial titulado "Conquista de la libertad", extraído del libro *Tema y variaciones de la personalidad*, de Juan Roura Parella, donde se podía leer: "El individuo es libre cuando hace lo que debe hacer y por consiguiente es lo que debe ser [...]" (p. 71). Con esas sutiles referencias al golpe de Estado de Batista, culmina el periodo de dirección de Bárcena, que había sido acusado de instigar y liderar un intento de golpe de Estado contra la dictadura.

En el número 11, no aparece un director sino un nuevo consejo de dirección, formado por Humberto Piñera Llera, Rosaura García Tudurí, Mercedes García Tudurí, Máximo



Castro Turbiano, Pedro Vicente Aja Jorge y Dionisio de Lara Mínguez. Para finalmente, en el número 12, anunciar la presidencia de Piñera Llera, quien fungiría como director hasta el cese del proyecto en el año 1958. En referencia a sus integrantes, la *Revista...* se organizó alrededor de un grupo relativamente pequeño de intelectuales, algunos ya mencionados anteriormente.

No obstante, la actividad más prolífica vino de la mano de Humberto Piñera Llera, quien publicó bajo su firma, al menos, diez artículos de un total de 52; y 22 reseñas de un total de 36. Es por eso que la *Revista...* es vista muchas veces como una creación por entero de Piñera Llera, desconociéndose la labor del resto de sus integrantes, así como del periodo de dirección de Bárcena.

Las temáticas abordadas son diversas, pero se pueden descubrir en la historia de los 18 números, preocupaciones que nunca dejarán de abordarse: existencialismo, fenomenología, filosofía moderna, lógica y epistemología. Los autores más citados y referenciados son indudablemente José Gaos, Ortega y Gasset, Ferrater Mora, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, Enrique José Varona y Francisco Romero.

Asimismo, las actividades de la Sociedad se van intensificando y, al mismo tiempo, también las reseñas e invitaciones de profesores extranjeros al Instituto. Un buen ejemplo de la labor que desempeñaban estos heraldos de la filosofía en Cuba es la participación de la isla en varios de los congresos internacionales y su integración a la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía.

No obstante, e independientemente de estos aspectos formales, en las páginas de la *Revista...* se puede ver cómo poco a poco la preocupación por la fundación de una filosofía invade el espíritu de sus integrantes.

No obstante, lo interesante sigue siendo el criterio de legitimidad de la misma. Si tomáramos en cuenta las temáticas favorecidas en sus páginas como la fenomenología y el existencialismo, cabría preguntarse: ¿hasta qué punto estas tendencias ayudarían a conformar un pensamiento genuinamente cubano y que rompiera con las habituales perspectivas históricas y descriptivas de nuestra academia? ¿Cómo es posible vincular lo contemporáneo a *lo cubano*?

Algo hay que resaltar. El impulso reformista que promueve la fenomenología pudo haber sido uno de los elementos teóricos de mayor peso en la definición editorial del proyecto cubano. Si nos detenemos en ello durante un momento, podemos advertir los lazos en común. Por un lado, la fenomenología que se cuestiona las bases del movimiento filosófico moderno, intentando reformularlo a partir de un principio básico: *la intencionalidad*. Este concepto conllevaba a la filosofía fenomenológica a redirigir el sustrato sobre el cual se construía el pensamiento, para colocarlo en la propia conciencia que va "a las cosas mismas", con lo cual la trascendencia horizontal de la conciencia hacia las cosas es la condición fundamental en la nueva construcción del saber. Éste no se constituye sobre una reflexión positiva y especulativa, sino desde el propio mundo de cosas que se le presentan a la conciencia.

Junto a este espíritu encontramos el existencialismo, el historicismo, el positivismo, el pragmatismo, entre otras tendencias, las cuales, en vuelo rápido, nos hacen recordar el carácter contestatario del pensamiento europeo occidental de inicios del siglo pasado, por lo que la *Revista...* también es un ejemplo. De cualquier manera, más allá del contenido propio de cada teoría o tendencia, lo importante no es lo

que significan en sí mismas, sino lo que decían al cubano:

Las páginas de la *Revista Cubana de Filosofía* –que también se avaloran con escritos filosóficos de autores extranjeros residentes en Cuba o en el exterior– tienen además la misión histórica de procurar para nuestra tierra, a través de la elevada discusión y del choque fecundo de las ideas, una fe nueva sobre que asentar la vida pujante de la Nación; una fe propia en donde las esencias universales que son patrimonio de la filosofía queden prendidas coherentemente a nuestro tronco vernáculo; una nueva fe –occidental, americana, iberoamericana, cubana– en donde las linfas eternas del pensamiento de todas las tierras enriquezcan la savia autóctona que fluye desde la singularidad de nuestra propia raíz (Punto y seguido, 1947, número 2, p. 3).

### En busca del Santo Grial

Los números 17 y 18 constituyen, para muchos investigadores, el Santo Grial en referencia a la definición de una filosofía cubana. Como ya se dijo, en primer lugar, por su contenido aparentemente filosófico. Y en segundo lugar, por su desafortunada pérdida de las bibliotecas y librerías.

Además, el mito de la filosofía cubana se vio fortalecido por el posterior abandono de la isla de Humberto Piñera Llera, quien terminó marchándose a Estados Unidos, donde años más tardes se fundaría una nueva Sociedad (1979-1986). Así pues, estos hechos y el tiempo, han hecho su trabajo, otorgándole a estos dos últimos números una importancia, a veces exagerada.

A pesar de que los dos números adquieren un matiz relevante para el investigador, es en el 17 donde se hace la presentación de

ambos. En su editorial "Razón de ser de este número" lo primero que salta a la vista es el calificativo de "edición extraordinaria".

Con una frecuencia absolutamente inestable dada de antemano, el agravamiento de las condiciones sociales y políticas de la Cuba de 1956 a 1958 y la escasez económica, es que sale a la luz pública esta edición extraordinaria.

A estos efectos, hay que recordar que la revista comienza a editarse bajo el auspicio y el apoyo económico de la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación, y ya en el tercer número la lista de colaboradores es muchísimo más amplia.<sup>1</sup> Pero, además, piénsese que en sus años de azarosa existencia la *Revista...* pasó, al menos declaradamente, por cinco imprentas.<sup>2</sup> Con lo cual, si el número 17 se pensó extraordinariamente, no es nada raro, ni atípico. Lo extraordinario era por algo diferente.

Con un total de 56 páginas en este número sólo aparecen cuatro trabajos. Un editorial titulado "Razón de ser de este número"; "Bosquejo de una metafísica personal", de Máximo Castro; "Esquema de una fe filosófica", de Mercedes García Tudurí; y contra toda lógica editorial, otro "Esquema de una fe filosófica", de Rosaura García Tudurí.

<sup>1</sup> El número se editaba gracias a la cooperación económica del Departamento de Información e Intercambio Cultural de la Universidad de La Habana, la Empresa Periodística y Editora Cubana, S. A., El Encanto, de Solís, Entrialgo y Cía, Compañía Cervecera Internacional, S. A., Nueva Fábrica de Hielo, S. A.

<sup>2</sup> Ediciones Ínsula S.A., los Talleres Tipográficos de la Editorial Lex en Amargura, la Imprenta de la Universidad de La Habana, la Editorial Ucar García, S. A., ubicada en Teniente Rey, y la Editorial Hércules.



El segundo volumen de este número 17, iba a contener los esbozos de sistema de Medardo Vitier y de Humberto Piñera Llera; pero finalmente salió como un número diferente y con las solas colaboraciones de Pedro Vicente Aja, "La filosofía ante el reclamo de un dios concreto y vivo"; "Esquema de una fe filosófica", de Guillermo Francovich y "Esquema de una fe filosófica", de Miguel F. Márquez de la Cerra.

Un elemento ha de ser tomado en cuenta, y es que la totalidad de los artículos publicados en estos dos números complementarios, fueron pensados en contextos ajenos a la revista. Son, en otras palabras, colaboraciones de los autores para la Sociedad Cubana de Filosofía, y no para su publicación inmediata.

Estos elementos son los que, más o menos, resume Humberto Piñera en "A nuestros lectores", último editorial de la *Revista...* y que, junto a lo expuesto, constituyen el contexto explicativo de "la extraordinaria" *filosofía cubana in nuce* anunciada en el número 17:

No es para nadie un secreto que la brutal represión de estos últimos años afectó considerablemente el proceso de la cultura [...] Por eso nos vimos obligados a reducir gradualmente nuestras actividades hasta darlas completamente por terminadas desde hace casi dos años [...] Pudimos haber editado este número hace ya casi un año, pero nuestro explicable estado de ánimo, frente a la desoladora situación nacional, nos decidió a posponerlo, en espera de una ocasión mejor. Como ésta es ahora una feliz realidad, podemos darle salida con el ánimo gozoso y la mejor de las esperanzas (1952, número 18, p. 3).

Así pues, "Razón de ser de este número" no es un simple texto explicativo que intenta enumerar las razones de por qué se presentan una

serie de artículos referidos a una problemática histórico-filosófica. Es más bien y en primer lugar, la manera en que la Sociedad y los integrantes de la *Revista...* proyectan su sentido de autenticidad y legitimidad, en contraste con el momento de crisis que atraviesa el país.

Lo extraordinario parece más obra de este hecho que de las dificultades habituales a las que se enfrentaban para editar e imprimir las revistas. Lo raro es ese movimiento atípico de la conciencia que se levanta, y en un movimiento de auto-reconocimiento se ve a sí misma como representante de la filosofía. Así como en la *Fenomenología del Espíritu*, un componente esencial de la constitución científica de la filosofía es el auto-reconocimiento de la conciencia como saber absoluto.

Dicho editorial es, en segunda instancia, una proyección ideal que supera al mismo tiempo las condiciones precarias que precisaban a la isla. Si por un lado la *Revista...*, como Cuba entera, es víctima de la inestabilidad económica, política y social, y ello se refleja en el carácter descarnado y evidente del número, además, estamos en presencia de un movimiento un poco más sutil, y tiene que ver con la intención de sus autores, plasmada e idealizada en una filosofía cubana, justamente en los momentos más difíciles de la dictadura: "Se trataba, como en efecto pudo verse entonces, y ahora se aprecia en estas páginas, de un ensayo de formación de ideas más o menos personales en torno a cuestiones que, por supuesto, corresponden al acervo de la *filosofía general*" (*Revista Cubana de Filosofía*, 1957, número 17, p. 3).

### Lo cubano y lo universal

¿A qué viene la identificación entre pensamiento cubano y la filosofía general, justa-

mente en el momento que existen menos condiciones materiales y espirituales para detenerse a crear una filosofía cubana? ¿Por qué los integrantes de la *Revista...* se asumen como tal, justo en el momento de menos estabilidad social y política? Tal incongruencia entre la intención de los autores y el propio contexto histórico, es sólo aparente; y no tiene que ver explícitamente con una exposición existencial contra la dictadura, como se pueda pensar.

De lo que se trata es de percibir la superposición de los discursos contradictorios en ese número y en el proyecto de manera general. Por un lado, encontramos muestras evidentes de la precariedad del proyecto, la falta de fondos, la ausencia de artículos; pero, por otro lado, es el momento en que más sólido se muestra, en la historia de la *Revista Cubana de Filosofía* y de todo el pensamiento cubano, el deseo de constituir un pensamiento filosófico autóctono y original.

No obstante, cuando Piñera habla de "filosofía general" hay que tener en cuenta lo que define en su libro *Panorama de la Filosofía cubana*: "Sin embargo, soy de los que entienden que al estudio de la problemática filosófica local se debe ir después que se ha conseguido algún adiestramiento en la filosofía como tal" (Piñera, 1960, p. 10).

Así se da el extraño caso de que la definición de una filosofía originalmente cubana no es producto de un proceso auténticamente nacional o patriótico, sino de la capacidad de insertar las reflexiones particulares de estos pensadores en el circuito de ideas generalizadas y aceptadas universalmente. Aspecto que vienen preparando coherentemente desde números anteriores. Desde este punto de vista, existe una filosofía cubana desde el momento en que son capaces de reflexionar

sobre el existencialismo, la fenomenología, el historicismo de Ortega o, si se quiere, el pensamiento de Ferrater Mora; cuando hacen historia de la filosofía, o describen una teoría, ya sea la Gestalt o el pensamiento de Francisco Romero.

Para esta visión, la conexión que pueda existir entre el pensamiento cubano y su historia política es un lastre. Por eso, la única posibilidad de constituir un empeño originalmente cubano es trascendiendo el marco de la cotidianidad y legitimando tal empeño con esa indefinida y, por momentos, abstracta *filosofía general*:

La filosofía cubana está, pues, entretejida en nuestra historia, por lo que al estudiarla debemos tener presente dos detalles: por una parte, que no es posible considerarla tan "autónoma" como la filosofía tradicional, pues hemos dicho que su instrumentalidad la entrevera rigurosamente con el resto de las ideas que constituyen la historia nacional. Y, por otra parte, que sin duda esa *intimidación* con el resto de lo histórico es un riesgo para el que atiende el examen de nuestra filosofía [...] (Piñera, 1960, p. 11).

Así pues, como la legitimación de la *Revista Cubana* deja de ser claramente cubana, se hace notar además la ausencia de un sujeto. En otros términos, es sólo desde la individualidad, desde la existencia personal que este discurso legitimador de la filosofía general cobra sentido. Es por esto que los sendos ensayos o proyectos del número 17 y 18 se mueven estrictamente hablando en el plano de una metafísica personalista, según Máximo Castro; o de una fe filosófica al decir de las hermanas Tudurí. Las temáticas pueden ser, como en números anteriores, dirigidas a cualquier lector. De hecho, la voz de los autores en



problemática identidad con su intención, está dirigida a un auditorio contemporáneo ajeno, diferente, abstracto e individual.

La ausencia de un proyecto social cubano, o de una noción de patria tan esperada y ansiada por el cubano contemporáneo, conlleva a que las únicas opciones, incluso desde el punto de vista de esta revista teórica, se den en el ámbito de los descubrimientos de la cotidianidad inmediata. Es por eso que también, el único contenido posible al cual puede aludir una filosofía cubana en esos términos, sean los estados de ánimo, lo cual recuerda mucho la tradición irracional del pensamiento clásico moderno:

Sí, después de todo, la solemnidad más rigurosa, la más auténtica, es precisamente aquella que le enfrenta a uno mismo con estados del ánimo en los cuales se sienten latir de veras el pulso de la vida. Y esta última, en fin de cuentas, ¿qué es sino ese ir haciéndose a sí mismo cada cual, a la vez que va uno terminando? ("Razón de ser de este número", 1957, número 17, p. 4).

Instrumentalidad, historicismo e inautenticidad son los prejuicios que se dejan ver tras el discurso de Piñera Llera y la *Revista...* bajo las líneas del editorial analizado.

Pero son precisamente estas determinaciones las que esconden, al mismo tiempo, las verdaderas razones que explican el por qué se desea con tanta perseverancia una filosofía general. Ésta viene a sintetizar las expectativas incumplidas de un ciudadano, en nuestro caso desde la filosofía, que no ha encontrado su ideal de nación. Recordemos la idea de Hegel a partir de la cual sólo con el cultivo de la libertad de pensamiento, la libertad política y el establecimiento de constituciones libres es que se puede hablar

de una filosofía. Filosofía y libertad se presuponen mutuamente. Este discurso, velado y oculto bajo la supuesta problemática de la legitimidad de la *Revista...* es la única respuesta apreciable.

*Lo cubano* no es el privilegio de una casta de sabios, sino más bien el ideal que soporta los símbolos y las metáforas de lo cotidiano. Si pactamos con la simple idea de que ser cubano es una práctica social que atañe a la totalidad de la ciudadanía sin distinciones sociales de ningún tipo. Práctica que cobra sentido mediante los rituales que implementamos desde nuestra cotidianidad y que tampoco tiene que ver mucho con visiones turísticas o intelectualizadas. El ser cubano solamente cobra sentido en el momento en que los individuos se reconocen como tal. Este aspecto, el del auto-reconocimiento, se da desde la escuela, la cultura popular, la ideología, la economía o la política. Y como es obvio, apela más a motivaciones subjetivas que a imposiciones institucionales. En este sentido, la verdadera legitimidad, solamente se encuentra allí donde hay un individuo que se reconoce, junto a otros, como parte de un proyecto nacional común.

Sólo que para el contexto analizado el proceso de auto-reconocimiento no se dio de manera consciente. En vez de eso, lo que se proyecta es un ideal hipotéticamente filosófico para cumplimentar lo que por vías políticas no se realizaba. Este "momento de ponderada meditación", según el editorial, nos muestra un juego desatinado entre las exigencias del contexto y las pretensiones filosóficas del texto de la *Revista Cubana de Filosofía*. La conjugación de ambos elementos es de esos hechos casi insólitos en la historia del pensamiento humano, de los que casi nunca se dan. Ante el cual, aún estamos a la espera de su desenlace.

Quiera la historia que sea en sus dos sentidos: cubano y filosófico.

### Referencias

Hegel, G. W. F. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México: FCE.

*Revista Cubana de Filosofía* (1946-1958). La Habana: Dirección Nacional de Cultura. Números 1-18.

Piñera, H. (1960). *Panorama de la filosofía cubana*. Washington, DC: Unión Panamericana.

Jardines, A. (2009). *Kant en Kuba*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.



# EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE MEDARDO VITIER EN DEFENSA DE LA NACIÓN CUBANA

*María Luz Mejías\**

**P**enetrar y asumir el estudio del pensamiento filosófico cubano constituye un reto intelectual para cualquier investigador. En el decursar de muchas de estas ideas están sentadas las bases de las tradiciones que impactan en el crisol de la reflexión nacional y que pertenecen enteramente a la memoria histórica de la nación.

Justamente en ese contexto merece ser abordado el pensamiento filosófico de Medardo Vitier, uno de esos grandes hombres que trascienden más allá de una época, por la significación sociohistórica de su pensamiento, y además por vislumbrar perfiles y consecuencias diversas para el futuro. Por esta razón, la impronta de su pensamiento es relevante en la consolidación de las tradiciones políticas e ideológicas.

Existe una gran diversidad de temáticas desarrolladas en su vasta obra, pero especialmente nos interesa destacar en este marco la proyección de su pensamiento en la República inaugurada en 1902, un proyecto que desde su génesis comenzó a mostrar sus debilidades esenciales en lo económico, en

lo político y en lo social como consecuencia, fundamentalmente, de la política dependiente y entreguista que sostuvieron los gobiernos de turno hacia los “vecinos del norte”.

En este sentido Medardo Vitier se caracteriza por poseer un sólido pensamiento netamente cubano que alcanzó singularidades específicas, porque cuestiona y reflexiona constantemente en torno a las problemáticas económica, política y social existentes en la república neocolonial. Aunque no existe una actitud manifiesta hacia la política en el sentido de militancia, Medardo Vitier, a lo largo de su vida, fue portador de una serie de preceptos éticos no compatibles con el corrupto cuadro de valores que prevalecía. Además, con suma objetividad captó las complejidades de la historia nacional que comienzan a manifestarse a partir de 1902.

Estos elementos, por su significación, nos exigen desde la actualidad recurrir a la exposición y divulgación de sus ideas con el objetivo de discernir referentes para accionar en el presente. Uno de los aspectos más trabajados teóricamente en sus obras es la crítica a los modelos y esquemas de pensamientos foráneos que, de acuerdo con sus criterios, impedían defender la grandeza de la cultura nacional y de lo esencialmente cubano. Ésta alcanza el conjunto de con-

\* Licenciada en Marxismo e Historia. Doctora en Ciencias Filosóficas. Profesora de Filosofía de la Universidad Central Marta Abreu de las Villas.

cepciones filosóficas, políticas e ideológicas de corte irracionalista, inherente a la crisis del pensamiento burgués posclásico que, en gran medida, defendían y justificaban el *statu quo* imperante en Cuba producto de la dominación imperialista.

Aunque no se refiera explícitamente a términos tales como, "imperialismo" o "antiimperialismo", lo cierto es que replantea los preceptos de Varona en lo que concierne a la denuncia de aquellas deformaciones estructurales que la república heredó del colonialismo: la ausencia de honradez cívica, la corrupción imperante en los círculos de gobernantes, el ansia de lucro, así como la explotación de las masas desposeídas. En este sentido, arguye:

Varona nos ha recordado que la colonia se nos viene encima con nuestra organización republicana y todo [...] Martí, su gran amigo, lo había previsto cuando dijo: La independencia no consiste en el cambio de forma, sino en el cambio de espíritu.<sup>1</sup>

Evidentemente, Vitier puntualiza que la situación vislumbrada en la República, producto de la intervención yanqui, cuestión ya avizorada por Martí en el siglo XIX, reproducía los modelos de dependencia en todas las esferas, en nuevas condiciones históricas.

Sus ideales políticos convergen con el ideal de República preconizado por el Apóstol: "Con todos y para el bien de todos". Defensor del ideal democrático, fue partidario de la acción dignificante de la cultura, la ética y la educación para que prevalecieran el equilibrio, la dignidad y la equidad social.

Por tal motivo en su ideario se esboza una serie de preceptos morales cuyo ejercicio en el contexto social se enfilaba contra los antivalores y la depravación existente, al tiempo que dignificaba la existencia humana: la honradez, el amor, la bondad, la sinceridad, el amor a la patria.

La prédica moral de Vitier no se encuentra desvinculada del contexto sociohistórico; en gran medida estaba penetrada de la realidad económica, política y social del periodo republicano. Por ello, asume la supremacía de los valores éticos por encima del enriquecimiento material. Sagazmente percibe las líneas ostensibles en la república respecto al cuadro de valores que imperaba: "un materialismo amoral ávido de enriquecimiento y contrariamente una tradición que se erige a destacar la obra de las figuras de nuestro siglo, desde Varela hasta Martí".<sup>2</sup>

Frente a la crisis persistente en la república preconiza la necesidad de instaurar una ética en acto, práctica y consistente frente a la vida, donde no bastará el pleno ejercicio de la academia, sino más bien "las vivencias actuales y los criterios éticos".<sup>3</sup>

Sus planteos éticos, lejos de constituir enunciados abstractos, incentivaban el desarrollo de un conjunto de valores, cuyo cultivo y formación se hacían necesarios para contrarrestar los efectos deprimentes que trajo a Cuba la penetración yanqui. Estos preceptos pueden sintetizarse de la siguiente manera:

- La consideración de la acumulación personal de la riqueza y el enriquecimiento como un antivalor.

<sup>1</sup> Medardo Vitier. *Valoraciones*. Departamento de Relaciones Culturales. Universidad Central de Las Villas, T. I, 1960, p. 12.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 13.





- La inclusión de los humildes en la acción dignificante.
- El tratamiento de la problemática referida al campesinado y la distribución equitativa de la tierra.

En su pensamiento y conducta prevalecieron los enfoques críticos de lo que definió muy claramente para la sociedad cubana de su tiempo como "materialismo práctico", es decir, el utilitarismo que expone la obtención inescrupulosa de las riquezas materiales en detrimento de los valores imperecederos en la conducta humana. Por ello con razón apuntó: "la prosperidad en lo económico vale cuando un país la emplea con dignidad. El empleo certero consiste en tomarla como medio para fines superiores. Otra cosa es amoralismo, desintegración".<sup>4</sup>

En Vitier no existe una postura fatalista ni conformista en relación con las deformaciones presentes en la sociedad cubana, las que, de acuerdo con sus criterios, se agudizaban en la medida en la que nuestras riquezas materiales eran arrebatadas de nuestras manos. Por ello, en su quehacer práctico y teórico se perpetúa el rescate y divulgación de las mejores líneas del pensamiento filosófico cubano y la defensa de la nacionalidad el sentimiento patrio y la identidad cultural.

Igualmente valioso resulta el rescate que realiza de la figura de José Martí desde los propios inicios del siglo xx. Tempranamente en 1911, en su trabajo "Martí, su obra política y literaria", y posteriormente en "Martí, estudio integral", de 1953, sitúa la figura del Maestro desde la perspectiva de

un pensamiento ético y revolucionario, necesario e indispensable para salvaguardar la nación y guiar bajo su égida a la generación republicana.

Supo establecer el sentido histórico de la cubanidad en Martí como acicate imprescindible para dejar sentado el valor del pasado y la tradición en nuevas condiciones históricas. Por esta vía se nutrió de la cubanidad de Martí para defender y enaltecer tres conceptos básicos que caracterizan su cubanidad propia: el gobierno, la política y la independencia.

En su obra "Martí, estudio integral" interroga acerca de qué hacer con el legado martiano en la república. Su respuesta es concisa al referir que la existencia del nexo espiritual de Martí con la república consiste en mantener el ideal de independencia y soberanía, mantener la originalidad de la cultura y resistir la imposición de modelos foráneos.

La fidelidad que se constata en torno al pensamiento del Apóstol puede apreciarse además en sus asertos en relación con el Estado y la sociedad. En sus predicas hay una mayor insistencia hacia la sociedad con respecto al Estado, pues este último lo concibe sólo como el marco necesario de ordenación jurídica, mientras que la nación era la "hechura histórica".

Notorio es también cómo en Vitier se despliega el sentimiento por la patria, por sus tradiciones y símbolos. A la bandera cubana la llamó, como Bonifacio Birne, "la bandera más linda", y agrega: "La bandera es el más bello resumen de todo lo que hemos sido; llama donde encendemos la lámpara ilusoria [...]".<sup>5</sup>

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>5</sup> Medardo Viter. *La ruta del sembrador. Motivos de literatura y filosofía*. Matanzas, Imprenta Casas y Mercado, 1924, pág. 167.

De esta forma, siendo consecuente con el ideario independentista y antiinjerencista de sus predecesores, considera que aun en la república que no alcanzó ver Martí, la bandera nos indica la inmortalidad de la patria y la imperiosidad de realización del ideal martiano.

Por otra parte, Vitier concibió la producción literaria cubana como un valioso potencial que permite glorificar y consolidar el amor por la patria y el sentido de lo nacional. Considera que específicamente en Cuba la literatura ha sido capaz de transmitir un mensaje de cubanidad para los hombres.

En uno de sus ensayos más profundos sobre reflexiones literarias, "La ilusión de la Patria", llegó a expresar: "La literatura, instrumento de expresión del genio nacional, encarna y glorifica con más eficacia que los demás factores, el sentimiento de la Patria".<sup>6</sup>

Pero además, en su libro "Estudios, notas, efigies cubanas", de 1944, aparecen novedosos trabajos como, "La producción literaria y el espíritu de las épocas" y "Notas sobre la literatura hispanoamericana" donde además de resaltar su preocupación por la cuestión nacional, considera imprescindible introducir los temas americanos y humanos en las producciones nacionales, al tiempo que declara como un deber insoslayable el vínculo de la literatura con la sociedad que la genera.

Intensos y oportunos resultan sus juicios críticos que como filósofo y profesor de Filosofía realizó contra las vertientes de pensamiento filosófico que traían aparejadas doctrinas ideológicas tendientes a justificar y perpetuar la dominación imperialista. Este es el caso, por citar un ejemplo, de la posición que adoptó en torno al pragmatismo y sus manifestaciones más ostensibles en Cuba;

las advertencias sobre la filosofía oficial del imperialismo fueron rotundas y estuvieron matizadas por valoraciones críticas contra la justificada intención estadounidense de extrapolar el modo de vida yanqui a la isla.

Estos enfoques se sintieron con agudeza en sus trabajos sobre los aspectos educacionales y la influencia de la teoría educativa de John Dewey. Hay que apuntar que nunca lo convencieron los contenidos reales de esta doctrina; se resistió a que este *modus operandi* calara en la conciencia nacional. Con respecto a ello, llegó a apuntar:

El pragmatismo, desentendido, como pretende, de toda tradición filosófica y centrado en los hechos en las situaciones de cada día, que son las que generan los criterios, es una filosofía sin compromisos. No cuenta de antemano con valores estables. No se obliga a un acatamiento de los valores que han elevado la convivencia humana. No venera ninguna acumulación del pasado. Cada "new situation" dictará la norma útil, de manera que esto nos conduce a un particularismo desolador.<sup>7</sup>

Resulta de sumo interés traer a colación estos aspectos, pues en una esfera tan importante como la educación, ampliamente trabajada en sus obras, aparecen excelentemente tratadas las nefastas consecuencias que trajo al ambiente educativo cubano la asunción mimética de la filosofía educacional de Dewey. Para Vitier, los resultados del pragmatismo se tornan más alarmantes en sus aplicaciones a la escuela y enseñanza cubanas, pues al concebir a la educación como una reconstrucción continua de la experiencia Dewey despoja el acto educativo de sus entidades esenciales: la

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>7</sup> Medardo Viter. *Valoraciones*, ed. cit., p. 191.



transmisión de la cultura y el problema de los valores. El autor disiente tanto del desarraigo que ostenta el pragmatismo en relación con toda la tradición filosófica como de la concepción instrumentalista que caracteriza su concepción de la verdad y el conocimiento.<sup>8</sup>

La crítica viteriana muestra la inconsistencia teórica de esta doctrina irracionalista: "No veo por qué el continuo fluir de lo existente sea incompatible con valores gracias a los cuales la vida humana alcanza elevación y dignidad".<sup>9</sup>

Asimismo, denuncia la política expansionista estadounidense de la cual hizo eco esta corriente filosófica y política. A su juicio, la admisión del pragmatismo traía aparejada la renuncia total de la herencia social cubana que nos antecede. Al respecto argumenta: "el pragmatismo echa por la borda esa herencia, la disuelve, pues su enseñanza desemboca en ellos".<sup>10</sup>

El orden social que trajo aparejado la penetración imperialista fue un blanco permanente de críticas y denuncias en discursos, ensayos y conferencias académicas. Establece, entre otras cuestiones, la defensa del campesinado cubano y la exhortación hacia la toma de conciencia por parte de la juventud en torno a las problemáticas existentes. Al respecto, con acuciosa objetividad, proclama: "Jóvenes, el problema de Cuba es de caña de

azúcar, es de tierras, sin duda. Pero la técnica fracasa allí donde no hay virtudes solidarias. La actitud de la conciencia es al cabo la brújula humana".<sup>11</sup>

Plenamente convencido de que sobre los hombros de la juventud cubana recaía la responsabilidad del destino de la nación, dejó indicados los caminos que tenían los jóvenes ante sí: la actitud seguida por los fundadores como directriz digna y provechosa para conformar una sociedad coherente o la omisión total de las urgencias del país, tomando el rumbo del enriquecimiento individual en detrimento de los intereses de la mayoría. Respecto a esta última vía, señala:

Pero por ahí ya la República está en quiebra [...]. Trace cada padre o educador en la arena de la realidad [...] y tenga la valentía de advertir a los adolescentes inexpertos, como es cada uno de los dos caminos.<sup>12</sup>

En su histórico trabajo "¿Quién salva?" realiza un llamado a la sociedad para extirpar la miseria física y moral. La interrogante en este ensayo se amplía cuando apunta: "¿Quién salva al niño descalzo y desnutrido, a la niña que vaga en la mendicidad, al adolescente desorientado, al hogar sin pan? La realidad del país impide que se atiendan estas urgencias".<sup>13</sup>

Frente al "materialismo práctico", al cual condena por invalidar las propensiones superiores del hombre, antepone el cultivo íntegro de la acción dignificante de la colectividad de las masas, dejando clara su descon-

<sup>8</sup> Dewey, como exponente de la renovación educacional, se inserta dentro del movimiento de la Escuela Nueva. En tal sentido concibe como un cuadro de errores el panorama que ofrece la escuela tradicional en lo que respecta a los libros de texto y su utilización, la exposición didáctica del maestro, así como la transmisión del acervo cultural.

<sup>9</sup> Medardo Vitier. *Valoraciones*, ed. cit., p. 198.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 192-193.

<sup>11</sup> Medardo Viter. *Actitud*, ed. cit., p. 17.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>13</sup> Medardo Viter. *Valoraciones*, ed. cit., p. 201.

fianza en la incapacidad de las instituciones gubernamentales para llevar a cabo el vuelco necesario que exigía la situación reinante. Su actitud presupone también la crítica social a la postura indiferente que asumen las clases poseedoras de las riquezas materiales con respecto al proceso de depauperación que sufren los desposeídos. En tal sentido Vitier muestra los rasgos morales decadentes de la clase económica y políticamente dominante al no enfrentar ni resolver el desequilibrio social.

De esta manera captó la permanencia de las deformaciones estructurales en la república, en la medida en que proliferaban la mala administración de las riquezas, el enriquecimiento en el poder, el privilegio frente a la ley, etcétera. Frente a la decadencia moral de las instituciones del gobierno que mostraban el corrupto cuadro de valores, antepone la tesis acerca de la necesidad de fijar valores y creencias como la bondad y la honradez.

La crítica viteriana no se reduce solamente a la deformación estructural que estableció primeramente los largos años de colonialismo y, posteriormente el *status* neocolonial impuesto por el injerencismo estadounidense. Su visión de la problemática alcanza a toda la desigualdad social que impera en las sociedades divididas en clases. Con respecto a uno de los males que se aprecia en dichas sociedades, señala:

El hambre normal de una parte de la población del planeta impide el despliegue de la belleza moral en el resto, señaladamente en los que pudieran intervenir con sus medios materiales. En esto, lo material es moral.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 351.

Sus análisis ponen también de relieve las problemáticas esenciales inherentes al mundo contemporáneo donde reina el poder de los monopolios. De acuerdo con sus consideraciones, estas dificultades se acrecientan constantemente y traen como consecuencia el desempleo, la incapacidad de los nacionalismos de hallar soluciones certeras, así como el desencadenamiento de los conflictos bélicos para buscar alternativas que, a lo sumo, generan la desconfianza, la inseguridad y el nihilismo en el mundo.

En medio de la complejidad de la realidad nacional en la que se desarrolla su pensamiento y se desenvuelve su accionar, el autor considera ineficaz combatir la penetración de esquemas y doctrinas sociales foráneas e incitó a denunciar las causas que originan los males sociales aseverando que "lo que está por atender son los problemas de la subsistencia",<sup>15</sup> los problemas materiales de la existencia humana.

En resumen, su visión de cómo debía conformarse la república se sintetiza sistemáticamente en la medida en la que considera necesario acudir al pensamiento martiano para explicar su presente y proyectar el futuro. Por ello vio en la libertad y el decoro las garantías de la plena independencia de la dignidad humana, el bien de la justicia y el de la educación ciudadana.

Sin embargo, al realizar un balance de los primeros 50 años republicanos lamenta el distanciamiento de la república con el programa que había previsto Martí para ella, al tiempo que estima que el poder de los grandes monopolios y empresas, el lujo fascinante y las "urgencias de los que gimen" debían desaparecer "para que se regeneren

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 369.



totalmente la sociedad con positiva pasión edificante".<sup>16</sup>

No pocos son los textos dedicados por Vitier al análisis de los problemas más acuciantes y a las urgencias y vicisitudes de la república. Lo cierto es que pese a la distancia de los años, debemos reconocer con justicia que esta figura tuvo, como pocos pensadores en medio de aquel contexto republicano, un pensamiento original, henchido de un profundo sentimiento

ético y humanista transmitido a los cubanos, sobre todo a la juventud a la cual invitó a erguirse para actuar con firmeza en el cambio necesario que exigía la realidad del país.

Por la riqueza de su pensamiento en turno a la defensa de lo nacional, de la identidad cultural y de lo autóctono, es que debemos considerar a Medardo Vitier como una personalidad suprema, como un símbolo de la nación y la cultura cubanas.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 395.



## EL PENSAMIENTO MARTIANO A TRAVÉS DE SUS BIOGRAFÍAS DE CUBANOS

*Osneidy León Bermúdez*

Por muchos es conocida la enriquecedora sentencia martiana “La muerte no es verdad cuando se ha cumplido bien la obra de la vida”;<sup>1</sup> sin embargo, es saber de pocos que es ésta apenas un fragmento del obituario dedicado por el periodista de *El Federalista* a la actriz mexicana Pilar Belaval. Lo uno y lo otro, el reconocimiento de Martí en la imagen de un hombre dedicado a pensar en máximas y el desconocimiento de la mayor parte de la obra martiana accesible, devienen errores comunes y extendidos que demandan ser definitivamente erradicados. Se vuelve conveniente entonces mirar al Martí no acostumbrado en un genuino acto de imaginación mediante el cual la memoria no recuerda ninguna de las frases autógrafas del cubano y en el que se pueda leer su obra sin anuncios ni etiquetas.

Una buena experiencia resulta la de rastrear –aun cuando sea primigeniamente tras un proyecto de análisis estilístico– la escritura biográfica martiana. Imbuidos en la tarea de afirmar la existencia de esta praxis escritural, otrora negada y desde 2007 demostrada con reconocido énfasis por Luis Álvarez, Matilde

Varela y Carlos Palacio en el libro *Martí, biógrafo*, y luego en la de descifrar las diferentes modalidades encontradas al respecto (biografía grupal, en secuencia, autónoma e inserta a través de los retratos periodísticos y oratorios de autoría martiana), se hace posible olvidar todo lo aprendido de memoria y sorprende en divina anagnórisis una frase como la ya citada, la cual pertenece a uno de sus textos biográficos iniciáticos. Entonces surge una pregunta, *de facto* curiosa y en última instancia científica: ¿será este un hecho aislado o una recurrencia en los textos martianos conocidos? Aunque darle respuesta sería involucrarse en la magna obra del escritor modernista, la amplitud posible no le pone barreras, pero sí coto, por lo que se limita a las biografías de cubanos insertas en su periodismo.

Esta preferencia –como toda selección, discriminadora–, responde a razones de diversos órdenes: el primero, la búsqueda de una longitud viable; el segundo, la fidelidad a la porción que nos reveló la investigación; el tercero, la consideración de que la presencia de estos fragmentos de pensamiento en las biografías de cubanos reviste a la escritura biográfica de una significación especial, y el cuarto, donde respondería también a la interrogante de por qué las insertas y no las autónomas, la tendencia a dedicar renglones

<sup>1</sup> José Martí. “Pilar Belaval” en *El Federalista*, México, 5 de marzo de 1876. [*Obras completas*, t. VI, p. 420].

con este fin encontrada con más regularidad en aquéllas que en éstas. Así, el universo de búsqueda de esta investigación ya no será toda la obra martiana, sino los retratos insertos de cubanos encontrados en su periodismo, los cuales ascienden a la cifra de ochenta y cuatro, se escriben entre 1875 y 1894 y se ubican en la mayoría de los periódicos en los que Martí colaboró, destacándose por su mayor representatividad los que aparecen en *Patria*, fundado y dirigido por él.<sup>2</sup> De éstos se extraerán como muestra aquellos fragmentos en los que el autor se dedique a reflexionar sobre temas universales, dentro de ellos los que se correspondan con las facetas de su ideario más destacadas por la crítica: la ética y la estética.

Para ello se asume una perspectiva cualitativa, valorada por Luis Álvarez Álvarez y Gaspar Barreto Argilagos en su libro *El arte de investigar el arte* como una "modalidad epistemológica particularmente útil para la investigación de las artes".<sup>3</sup> Esta decisión epistemológica conduce a escoger el análisis de contenido como procedimiento de trabajo que forma parte de las diversas modalidades del método general de análisis de textos.<sup>4</sup> En particular, su importancia como método de análisis de la investigación cualitativa del arte radica en que los datos de ésta se materializan

en textos de variado tipo. Luego, a partir de este tipo de análisis se procede a una "interpretación del texto en su totalidad",<sup>5</sup> puesto que el mismo propone el estudio de "las relaciones entre la organización del texto –nivel sintáctico–, por una parte, y la estructura de los significados, por otra –nivel semántico–, y el modo en que se producen y emplean los signos del texto y el texto mismo –nivel pragmático–".<sup>6</sup> De las posibilidades que genera la preferencia por este criterio, se escoge la estrategia extensiva, debido a que en ella se aspira a analizar un mismo elemento en una amplia cantidad de textos, es decir, se rastreará en todos los escritos que componen nuestro corpus, el espacio dedicado a expresar un juicio, concebido como momento de reflexión y de expresión del pensamiento, sobre temas universales.

A la hora de precisar el procedimiento que diera cumplimiento al interés antes expresado, se encontraron algunos escollos precisamente en la peculiaridad de la escritura martiana que privó el encuentro de una forma homogénea de dar lugar a estas reflexiones. Lo más exacto e incluso que pudo encontrarse fue el respeto a los signos de puntuación, cualesquiera fueran, ya que no al punto como final de oración o del texto. La otra decisión demandada fue la de escoger entre un criterio de análisis estricto, el que recogería exclusivamente las frases expresadas impersonalmente, es decir, en tercera persona y sin referirse directamente a ninguno de los biografiados, y el criterio amplio, que incluiría tanto las frases antes descritas como también aquellas donde se evidencia la universalidad sin llegar al grado óptimo de impersonalidad. Por muchos mo-

<sup>2</sup> Para una mayor comprensión de la porción de la obra martiana que se estudia se sugiere la consulta de una selección de retratos insertos de cubanos en el periodismo martiano realizada por la autora de la ponencia, la cual es imposible de reproducir en estas páginas por su extensión. En su defecto se anexa una tabla en la que se indica cómo encontrar dichos textos, si una mayor indagación.

<sup>3</sup> Luis Álvarez Álvarez y Gaspar Barreto Argilagos. *El arte de investigar el arte*, p. 108.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>6</sup> *Idem.*





tivos se escogió el segundo, no porque la muestra fuera exigua, sino porque quedaba fuera una gran parte de material interesantísimo, porque el carácter de máxima en estos renglones se vislumbra aun cuando está inmiscuida la persona y se puede diferenciar de lo particular que se le destaca a ésta y porque de todas maneras, la forma no será la prueba de la voluntad martiana, ya que las frases de uno u otro tipo se dedican todas al cubano retratado, principio del que parte precisamente este análisis.

### Preliminares

En este aparte se pretende describir someramente el estilo retratístico martiano expreso en sus retratos insertos de cubanos. Dentro de las características referidas acerca de cómo se estructuran paralelamente los retratos tenemos las cuatro siguientes: la contextualización del personaje, la eticidad, el conflicto social y la dimensión temporal. Como se evidencia, la atención a cualquiera de estos elementos puede dar pie a la reflexión sobre temas éticos, sociales y contextuales; aun más si los retratos insertos, como bien su nombre indica, no son textos autónomos, sino párrafos intercalados en artículos periodísticos. Éstos, a su vez, tienen sus propios propósitos: la información de actualidad, el comentario, la crítica de arte, la propia semblanza. Así, cada uno de los retratos insertos en estudio tiene justificada la digresión para una anécdota o una reflexión, casi siempre aleccionadora, lo que por demás lo identifica con su contexto textual: el escrito donde se ha intercalado; es decir, cada uno de estos destellos de pensamiento (co-)responden tanto a lo que se considera retrato como al texto independiente.

Aunque siempre bien venidas al caso, estas digresiones no responden a un plan en cuanto

a tales ni en cuanto a su inserción, por eso no se encontrarán homogéneas ni en sus formas ni en sus temas. Son, ante todo, espontáneas, por eso la diversidad en la forma de expresarse y la coincidencia con los tópicos más destacados en el ideario martiano. Estos fragmentos adquieren sistematización a través del estudio y es por eso, que luego de tenerlos reunidos, podemos decir que para ello Martí prefiere dos fórmulas: la máxima o sentencia y la definición, la primera a través de los usos impersonales de algunos verbos que ya lo son y de otros en tercera persona del singular (sirva aquí de ejemplo la sentencia martiana del inicio), y la segunda, mediante la preponderancia de los verbos copulativos (v. g. *Criticar es ejercer el criterio*). Súmese a estas fórmulas incluidas en otros análisis, una nueva, que se refiere a la creación de grupos humanos, frecuentemente descritos como *de aquellos que [...]*, en los que luego incluirá al cubano retratado, pero que, no obstante, quedan como definición taxonómica.

En cuanto a la forma en que se presentan y el lugar del retrato en el que se intercalan, se encuentran muchas posibilidades. Las dos más frecuentada son al principio y al final del texto, puesto que bien sirven de introducción o de colofón cuando se persigue seguir los principios de lo general a lo particular o viceversa, y también esta manera a plena luz dialéctica de trabajar en ambas direcciones, sin perder, por supuesto, la coherencia. Se presenta como *sui generis* el hecho de que muchas de las ideas de los retratados coinciden con las de Martí y así se hace saber, ya bien en estilo directo, indirecto o en el indirecto libre, estrategia a la que se conoce como heteroglosia.

Los temas, por su parte, presentan una mayor variedad, por lo que se prefiere dejarlos para la siguiente sección.

En los retratos insertos de cubanos en su periodismo, Martí habló de:

1. Las artes, especialmente sobre la música y la escritura, cómo deben ser hechas y cómo debe ser quien las hace. Por eso se incluyen aquí las ideas sobre la lengua cuando se emplea en la escritura y lo referido a los creadores. Porque se deriva de lo primero, también se incluyen los juicios sobre el amor a la libertad y la patria, lo cual conforma la idea del intelectual/ artista comprometido. En cuanto a la literatura, dado que es un tema reiteradamente pensado, se pueden establecer diferencias entre la poesía y la prosa. También se adentra en este apartado lo relativo a la función de la crítica y la ética de su hacedor.
  - “El culto de las artes ennoblece el ánimo y embellece las fisonomías” (*O. C.*, VI: 208).
  - “Las diversas artes bellas —que surgen admirables —dijo— después de todas las filosofías que las razonan” (*O. C.*, V: 318).
  - “Es el genio, y no la repetición de lo visible, la obra artística” (*O. C.*, V: 318).
  - “Se hacen versos de la grandeza, pero sólo del sentimiento se hace poesía” (*O. C.*, VIII: 310-311).
  - “Hacen al poeta el sentimiento bello y la bella forma: es poeta, sin duda, el que une en sí las dos” (*O. C.*, VI: 319-320).
  - “Es decididamente poeta notable, porque dice bellamente el pensamiento bello: poeta no común porque se aleja de la gastada forma ampulosa e imaginativa” (*O. C.*, VI: 319-320).
  - “Pero todo eso es forma, que es lo menos. Lo más loable de este libro es su nobleza. Este escritor no anda, como otros, persi-

guiendo como un Kobold maligno la cocina ajena, para morir, como los Kobolds, con su propio cuchillo en el costado. Merchán no parece ser de los que no concilian el sueño hasta que no han descubierto en Aquiles el talón apetecido, sino de los que, con la satisfacción propia del buen médico como artista padece de lo feo y como caballero lo excusa y lo cura” (*O. C.*, V: 116).

- “Pues, ¿criticar qué es, sino ejercer el criterio?” (*O. C.*, V: 116).
- “Ni es tampoco en Varona la imaginación, más embarazosa que apetecible para las tareas críticas, de aquella especie que va engarzando, con terquedad de tábano, alusiones que pudieran desmontarse del discurso, como las piedras de una joya; sino aquel otro modo del imaginar, tal vez superior, que percibe las leyes supremas, y con el auxilio posterior de la ciencia las afirma y compulsa; pues ¿cuándo el decorador fue más apreciado que el arquitecto?” (*O. C.*, V: 120-121).
- “Y el lenguaje, al que es el pensamiento lo que la salud a la tez” (*O. C.*, V: 120-121).
- “La excelencia de su estilo es aquella difícil que proviene, no de supercherías brillantes o genialidades espasmódicas, sino del perpetuo fulgor del pensamiento, tal como el vino celeste de que habla el falso Profeta, que era de piedras ricas derretidas” (*O. C.*, V: 120-121).
- “Sólo flaquea el estilo cuando alguna nota local o paso de ocasión lo sacan, siempre por pocos momentos, de su natural altura” (*O. C.*, V: 120-121).
- “El que ajuste su pensamiento a su forma, como una hoja de espada a la vaina, ése tiene estilo. El que cubra la vaina de papel o de cordones de oro, no hará por eso de mejor temple la hoja. El verso se improvisa,



- pero la prosa no; la prosa viene con los años" (*O. C.*, V: 128).
- "Lo que anuncia al escritor no es esta caza del vocablo, aunque sin ella no hay belleza durable en la literatura, sino la determinación de subordinar el lenguaje al concepto, el don de ver en conjunto y expresar fielmente, la capacidad de componer un plan vasto, con sus caracteres, incidentes y colores, y la firmeza indispensable para conducirlos al fin propuesto, no enseñándose a cada paso a que le vean la imagen rica o la frase bien cortada, sino como olvidado de sí, y guiando la acción desde afuera" (*O. C.*, V: 128).
  - "No es el odio, ni el despecho, ni la presunción, el móvil que me impulsa a ofrecer este libro. Mostrar y combatir con hechos los errores de los que, sin tacto ni amor quieren guiar los destinos de Cuba, y dividen más los elementos que la previsión nos aconseja unir: probar las condiciones favorables en que se encuentra nuestro pueblo para conseguir y mantener su libertad, es el tema de esta obra" (*O. C.*, V: [201]).
  - "Pero ¿qué más poesía, ni cuál mejor, que este grito de brava lealtad a las patrias dolientes? De los cansones suele ser la comodidad de este mundo; pero no la majestad interior, ni la alta fama" (*O. C.*, V: [383]).
  - "Es libro de acariciar, por la hermosura y artístico cuidado de la impresión, y por la delicadeza y sentimientos de los versos" (*O. C.*, V: [211]).
  - "Porque el censor todo me lo mata: son los hijos de mi alma, y no los quiero ver falsificados" (*O. C.*, V: 215-216).
  - "Crear es pelear. Crear es vencer" (*O. C.*, V: 311).
2. La muerte y el cumplimiento de la obra de la vida. Se encuentra sobre todo en obituarios y con la idea de la muerte superada por una vida dedicada. Llega a manera de consuelo.
    - "Vida y muerte gloriosas, en que fueron todos los deberes modesta y heroicamente cumplidos" (*O. C.*, I: 122).
    - "Los muertos, no son más que semilla y morir bien es el único modo seguro de continuar viviendo" (*O. C.*, I: 427-428).
    - "Con nosotros están los verdaderos vivos; con nosotros están los que dicen la verdad, y los muertos, están con nosotros" (*O. C.*, II: 210).
  3. La familia. Se ofrecen las ideas sobre las relaciones cordiales entre la familia: los padres y los hijos, los lazos matrimoniales, entre otros. Como se evidencia no es de los más atendidos. Se relaciona con el tema del amor y también con el de la muerte.
    - "El matrimonio con el esposo muerto dura tanto como la vida de la esposa fiel" (*O. C.*, VIII: 310).
    - "Son las familias como las raíces de los pueblos" (*O. C.*, XXVIII: 317).
  4. La eticidad. Al respecto, son muchas las ideas expresadas. Se refiere al comportamiento común de los hombres, al carácter de sus almas y de su espíritu.
    - "No es de los que luchan por desasirse de sí mismos: es de los que sienten en la vida necesidad afectuosa de ir perpetuamente apoyados en el deber y en el cariño: son almas apacibles y serenas: no son espíritus terribles, devorados, desesperados, tormentosos" (*O. C.*, VI: 319-320).
    - "Alma serena, gusta de la paz" (*O. C.*, VI: 319-320).

- "Es de los que quisieran darse entero a los hombres" (*O. C.*, XIV: 212-213).
  - "Sin atender a más voz que aquella de adentro que manda obrar como se debe" (*O. C.*, V: 118).
  - "De cárceles y de peligros salía más fresco y determinado, como el nadador de debajo de las olas" (*O. C.*, IV: 371).
  - "De los virtuosos es la aprobación apetecible; de aquellos que en la jornada de la vida ni prefieren el indecoro al bienestar, ni dejan sola a la patria que los llama, ni se cansan de adorar la libertad por que padecieron, ni se acongojan o flaquean en los deberes humildes del mundo" (*O. C.*, I: 379-380).
  - "Y es que a la fe de los hombres nuevos, se une en ellos la constancia, y la levadura poderosa, de los hombres de antes" (*O. C.*, I: 417).
  - "Los hombres a medias, vuelven la espalda a los hombres enteros: les alzan la cola cuando los necesitan, y les besan el bolsillo, y les piden la compañía, y les adulan los mismos pecados; pero fabrican el mundo, con su odio de bastidores y sus cucharadas de polvos de arroz, de modo que el trono, y el pavo, sea de los hombres a medias. Los hombres enteros, los cubanos creadores, los cubanos fundadores suben, orgullosos, las escaleras de los talleres" (*O. C.*, IV: 398).
  - "No miramos en esta casa de dónde viene el mérito, con tal que venga" (*O. C.*, V: 368-369).
  - "Yo estaré siempre con los buenos: yo no estaré nunca con los malos" (*O. C.*, II: 31).
  - "No es de los que se sirven del hombre, y lo ciegan y extravían para beneficiarse de su fe y su miedo; sino de los que, sin cansarse de la pobreza ni de la ingratitud, sirven al hombre" (*O. C.*, V: 35).
  - "A los que no saben crear, sino gruñir, las ciudades no los respetan" (*O. C.*, II: 134-135).
  - "Se habla de los que se pueden elogiar: no se habla de lo que merece censura" (*O. C.*, V: 213-214).
  - "El interés jamás estorba la obligación moral; la ofensa injusta no le mueve a venganza. Trabaja, ama a los hombres y se doma" (*O. C.*, IV: 441).
  - "El pino no ha de despreciar al clavel" (*O. C.*, V: 224).
  - "Porque sólo la gente nula y ruin pierde el tiempo en lengua, y entre los hombres reales las cosas quedan hechas a las pocas palabras" (*O. C.*, V: 54-55).
  - "Es hermoso ver luchar a un hombre honrado; verlo padecer, puesto que del espectáculo de su dolor, se sacan fuerzas para oponerse a la maldad; verlo alzarse triunfante, con la cara al sol, de todas las cruces del camino; verlo defender sin paga, y a costa de su sangre, y de la medicina de sus hijos, y del zapato de sus nietos, una idea que sólo vencerá cuando su defensor, a la caída del monte, vea ya los resplandores bienvenidos de la tumba. Enciende en fuerza y amor el espectáculo de estos hombres invencibles" (*O. C.*, V: 5455).
  - "A veces, en verdad, parece que brota luz de los hombres" (*O. C.*, V: 54-55).
  - "A estos hombres, letrados o noveles, conocidos o no, se les dice: amigo" (*O. C.*, V: 442).
5. La ilustración y la enseñanza. Se refiere a éstas como virtudes en ambas direcciones posibles: el que está ilustrado y el que enseña a otros. También se refiere a cómo debe ser la inteligencia, destacando su conformación desde la moral. Se hace



lugar aquí para el elogio de la ciencia y la reseña de la escritura científica.

- "Inteligencia bien nutrida, amiga de los hombres, y enemiga jurada del reposo" (*O. C. E. C.*, IV: 364).
  - "Si en todas épocas es loable el hombre que dedica su tiempo a ilustrar a los demás, lo es más el que, sin grandes recursos de fortuna, se atreve a publicar un libro en circunstancias tan anormales como éstas en que vivimos hoy" (*O. C. E. C.*, IV: 364).
  - "Es de aquellos que tienen la noble y desusada capacidad de poner por encima de sí mismos, y sacar salvo de todo, su amor al estudio; títulos dan los reyes; pero de ennoblecimiento de alma ninguno mayor que el que se saca de los libros" (*O. C.*, VIII: 320-321).
  - "Las ideas purifican. Venir a la vida usual después de haber estado del brazo con ellas por bajo de los árboles o por espacios azules, es como dar de súbito en el vacío. Una adementada angustia se apodera de la mente en el primer instante del choque. Y se sigue caminando adolorido, hasta que se ve al fin que los hombres son buenos y se está bien entre ellos" (*O. C.*, VIII: 320-321).
  - "Suele la erudición, si es más que el talento, deslucirlo en vez de realzarlo; o se despega de él si es mera ciencia de prólogo, mal habida a última hora, cuando llaman al circo los clarines dorados, y no de oro, de la fama" (*O. C.*, V: 120-121).
  - "Aquel educador que sólo tiene la memoria como abanico del entendimiento, y no pone a aquélla, como tanto pasante, en vez del entendimiento, sino que enseña en conjunto, relacionando unas cosas con otras, y sacando de cada voz todos los orígenes, empleos y derivaciones, y de cada tema toda su lección humana" (*O. C.*, V: 259-260).
  - "Taller es la vida entera. Taller es cada hombre. Taller es la patria" (*O. C.*, IV: 398).
  - "De oquedad y follaje padece el castellano, y no hay como la etimología para ponerlo donde están, por su precisión y utilidad, el inglés y el francés. Tal como anda, el castellano es lengua fofa y túmida; y cuando se le quiere hacer pensar, sale áspero y confuso, y como odre resquebrajada por la fuerza del vino" (*O. C.*, V: 54-55).
  - "Para él todo es raíz: la palabra, el ademán, la lectura, este o el otro hábito" (*O. C.*, V: [435]-436).
  - "La fantasía suele entrar, pero como ayuda y chiste, y porque toda ciencia empieza en la imaginación, y no hay sabio sin el arte de imaginar, que es el de adivinar y componer, y la verdadera y única poesía" (*O. C.*, V: 54-55).
6. La libertad. Con esto se refiere al derecho de los hombres por la libertad y el compromiso de conquistarla y mantenerla. En algunas ocasiones la libertad se restringe a la independencia de los países, especialmente de Cuba.
- "Amaba, por un instinto superior al influjo de la falsa cultura, aquella libertad que se paga en lo que vale, y nace y se mantiene del reparto equitativo de la justicia entre los hombres" (*O. C.*, IV: 371).
  - "La libertad se hace a tajos, como las estatuas" (*O. C.*, V: [417]).
7. El ser cubano. También se refiere a cómo deben ser los cubanos en una definición en perpetuo diálogo con los otros elementos de su doctrina ética. En algunas ocasiones se identifica al cubano con el criollo.

- “Es de aquellos cubanos incansables que sólo sienten dicha en lo que eleve y mejore el alma patria, en que entre los cubanos y los hombres todos cunda el patriotismo y el cariño, en llevar a los rincones más dormidos la buena voz cubana” (*O. C.*, V: 354).
  - “Y el ser cubano de paso vivo o de paso más lento no nos importa grandemente, si no que el cubano sea de buen paso; que cree, que fomente, que origine, que estudie la riqueza del país, que la transforme, que la negocie. Contra lo que peleamos es contra la gente segundona, contra las castas alquiladizas, contra el carácter en que el hábito de aspirar es más que la capacidad de satisfacer la aspiración por el trabajo directo. A la sustancia vamos, más que a las formas. No nos den hombres criados, por ejemplo, en la administración española, y amoldados a ella, para levantar un pueblo que no ha de dejar pierna entera a la administración española. Para la paz queremos la guerra. Para el trabajo queremos la república, para atender al problema grave, que es el de dar ocupación real y suficiente, desde el arranque del país libre, a las inteligencias y aspiraciones malcriadas en los ejercicios ya entonces inútiles de la colonia. Porque, si no, para darse empleo, perpetuarán en la república los ejercicios de la colonia. De cambiar de alma se trata, no de cambiar de vestido” (*O. C.*, V: 368-369).
  - “Él es de los criollos reales, nacido de sí, que por la fuerza que de sí sacó, conoce la de su patria, a desemejanza de otros criollos, todos lomo y belfo que en su poquedad toman la medida de su tierra, y en su soberbia le niegan lo que a ellos les falta, y la declaran bestia ruin, que no saldrá jamás del jaquimón y el jinete” (*O. C.*, V: 35).
  - “De estos hijos que adoro, el único que me parece hijo mío es el que ama a Cuba como yo’: y así es que habla de hombre a hombre con la ciudad que lo ha visto crear y lo respeta” (*O. C.*, II: 134-135).
  - “Cuba así, como sus naturales, vive oscura, o a medio vivir, cuando sólo necesita de la libertad para poner en la labor y la luz el mérito errante de sus hijos” (*O. C.*, V: [239]-240).
8. El amor como un sentimiento universal. Se dedica tanto a ofrecer definiciones como a relacionarlo con las distintas facetas de la vida donde puede ser evidenciado.
- “El amor, a la manera de las plantas se desarrolla con la atmósfera” (*O. C.*, VI: 319-320).
9. La mujer y el héroe. Este acápite especial, en el que sólo se ubica una máxima, se debe a dos razones: la primera, porque es una frase muy conocida del Apóstol y queremos recogerla como parte de su escritura biográfica, y la segunda, porque mucho se estudia la relación entre Martí y las mujeres y no se quiere marginar un ejemplo válido e interesante para un corpus en creación, el de la visión martiana de las féminas.
- “¡Fáciles son los héroes, con tales mujeres!” (*O. C.*, IV: 453).

### Al cierre

Si es posible poner fin a lo que se presenta como un acercamiento, éste estaría dedicado a ordenar lo que se había visto como asistémico en la escritura martiana. Esta organización estará dada por las propias características del estilo retratístico martiano y por las recurrencias descubiertas en la expresión de sus juicios, enfocados esencialmente a lo temático y haciendo un pequeño espacio a las cantidades.



**Anexo 1**  
**Relación de retratos insertos de cubanos en el periodismo martiano**

O.	Nombre del relato	Título del artículo	Publicación	Fecha	Localización <sup>7</sup>
	Sr. D. José Manuel Mestre Sr. D. Isaac Carrillo	<i>La Ilustración</i>	<i>Revista Universal</i>	5 de mayo de 1875	O. C. E. C.; IV: 149 O. C., XXVIII: 75
	[José] White	El congreso erigido en Jurado –La acusación del presidente. –La conducta de la comisión. –Apertura de las clases orales en el Colegio de Abogados. –White en México. –Concierto del domingo.	<i>Revista Universal</i>	21 de mayo de 1985	O. C. E. C., II 49 O. C., VI: 208
	Lorenzo Jiménez	Cuba	<i>Revista Universal</i>	22 de mayo de 1875	O. C. E. C., I: 249 O. C., I: 121
	[José Rafael] Castellanos				O. C. E. C., I: 250 O. C., I: 122
	Julio Sanguily				O. C. E. C., I: 251 O. C., I: 122-123
	White	White	<i>Revista Universal</i>	25 de mayo de 1875	O. C. E. C., III: 63-64 O. C., V: 295-296
	White	El Sr. White	<i>Revista Universal</i>	6 de junio de 1875	O. C. E. C., IV: 174 O. C., V: 299
	White D. Ignacio Cervantes D. Nicolás Azcárate	<i>A La Iberia</i>	<i>Revista Universal</i>	6 de junio de 1875	O. C., I: 129
0.	Sra. Agüero	Correo de los teatros Nacional	<i>Revista Universal</i>	9 de junio de 1875	O. C. E. C., IV: 15-16, 18

<sup>7</sup> Al igual que en el cuerpo del trabajo, se prefirió la forma sintética para ofrecer la localización de los retratos en la obra martiana.

1.	White	Concierto del Conservatorio –Giaconna de Bach. –Quintero de Mozart. –No se va White hoy. –Concierto próximo.	<i>Revista Universal</i>	4 de junio de 1875 12 de junio de 1875	<i>O. C. E. C.</i> , III: 72 <i>O. C.</i> , V: 300
2.	White	White	<i>Revista Universal</i>	1 de julio de 1875	<i>O. C. E. C.</i> ; VI: 177
3.	Jeremías de Docaransa [José María de Cárdenas]	Jeremías de Docaransa	<i>Revista Universal</i>	8 de agosto de 1875	<i>O. C. E. C.</i> ; IV: 181 <i>O. C.</i> ; XXVIII: 101
4.	José de la Luz y Caballero	Francisco de Paula Vigil –El cristiano y la curia. –José de la Luz y Caballero.	<i>Revista Universal</i>	26 de agosto de 1875	<i>C.</i> , III: 94 <i>O. C.</i> , VI:314
5.	Luisa Pérez de Zambrana	Tres libros – <i>Poetisas americanas</i> . –Carolina Freyre. –Luisa Pérez.	<i>Revista Universal</i>	28 de agosto de 1875	<i>O. C. E. C.</i> ; III: 95-96 <i>O. C.</i> , VIII: 310
6.	[Gertrudis Gómez de] Avellaneda Luisa Pérez de Zambrana	–La Avellaneda. –Las mexicanas en el libro. –Tarea aplazada.			<i>O. C. E. C.</i> ; III: 95-96 <i>O. C.</i> , VIII: 310-311
7.	Antenor Lescano	El libro de Lescano –Sentimiento y forma. –Rudezas y ternuras. –Recuerdos de Horacio. –Romances buenos.	<i>Revista Universal</i>	2 de septiembre de 1875	<i>O. C. E. C.</i> ; III: 107-109 <i>O. C.</i> , VI: 319-320
8.	José V. Betancourt	Luis Victoriano Betancourt	<i>Revista Universal</i>	10 de octubre de 1875	<i>O. C. E. C.</i> ; IV: 375 <i>O. C.</i> , VI: 376
9.	Ildefonso Estrada y Zenea	Libro recomendable	<i>Revista Universal</i>	14 de noviembre de 1876	<i>O. C. E. C.</i> ; IV: 364
0.	[Andrés Clemente] Vázquez	<i>Ninety Chees Problems</i>	<i>Revista Universal</i>	16 de noviembre de 1876	<i>O. C. E. C.</i> ; IV: 365
1.	Miguel Viondi	La velada del viernes	<i>El Progreso</i>	23 de marzo de 1879	<i>O. C. E. C.</i> ; VI: 56 <i>O. C.</i> , V: [317]
2.	Dorbercker				<i>O. C. E. C.</i> ; VI: 56 <i>O. C.</i> , V: [317]-318
3.	Rafael Montoro				<i>O. C. E. C.</i> ; VI: 57-58 <i>O. C.</i> , V: 318





4.	Bernardo Portuondo	Fiestas en Cortes –Un partido nuevo y un partido roto. –Dos bravos justadores: Portuondo, León y Castillo. –La autonomía en Cuba. –¡Prefiero la monarquía de Víctor Manuel!	<i>La Opinión Nacional</i>	30 de noviembre de 1881	<i>O. C. E. C.</i> , X: 148-149 <i>O. C.</i> , XIV: 212-213
5.	Antonio Zambrana	Una carta a La América del Sr. Antonio Zambrana	<i>La América</i>	Febrero de 1884	<i>O. C.</i> , XXVIII: 221-222
6.	Juan Ignacio de Armas	Libros de hispanoamericanos y ligeras consideraciones	<i>La América</i>	Junio de 1884	<i>O. C.</i> , VIII: 320-321
7.	[Rafael M.] Merchán	“Estudios críticos”. Por Rafael M. Merchán	<i>La Estrella de Panamá</i>	9 de junio de 1887	<i>O. C.</i> , V: 116
8.	[Enrique José] Varona	“El poeta anónimo de Polonia”. Enrique J. Varona	<i>El Economista Americano</i>	Agosto de 1887	<i>O. C.</i> , V: 117
9.	Fermín Valdés Domínguez	“El 27 de noviembre de 1871”. Fermín V. Domínguez	<i>El Economista Americano</i>	Agosto de 1887	<i>O. C.</i> , V: 118
0.	[Enrique José] Varona	“Seis conferencias”. Por Enrique José Varona	<i>El Economista Americano</i>	Enero de 1888	<i>O. C.</i> , V: 120-121
1.	[Ramón] Meza	“Mi tío el empleado”. Novela de Ramón Meza	<i>El Avisador Cubano</i>	25 de abril de 1888	<i>O. C.</i> , V: 128
2.	Francisco Carrillo	El teniente Crespo	<i>Patria</i>	19 de marzo de 1892	<i>O. C.</i> , IV: [365]
3.	Silverio de Prado	Se van los ancianos	<i>Patria</i>	19 de marzo de 1892	<i>O. C.</i> , IV: 370-371
4.	José Francisco Lamadriz				<i>O. C.</i> , IV: 371
5.	El Solitario [Francisco Agüero]				<i>O. C.</i> , IV: 371
6.	Tomás Estrada Palma	De un padre de la patria	<i>Patria</i>	10 de abril de 1892	<i>O. C.</i> , I: 379-380
7.	[Carlos Manuel de Céspedes]	El 10 de abril	<i>Patria</i>	10 de abril de 1892	<i>O. C.</i> , IV: 383

8.	José J. Luis	En casa. 2. a <sup>8</sup>	<i>Patria</i>	10 de abril de 1892	<i>O. C.</i> , V: 348
9.	Juan Gualberto Gómez	"La igualdad"	<i>Patria</i>	16 de abril de 1892	<i>O. C.</i> , V: [49]
0.	Antonio Medina y Céspedes				
1.	Rafael Serra	"Ensayos políticos"	<i>Patria</i>	16 de abril de 1892	<i>O. C.</i> , V: [201]
2.	Rafael de Castro Palomino	"Preludios". Rafael de Castro Palomino	<i>Patria</i>	22 de abril de 1892	<i>O. C.</i> , V: [211]
3.	Andrés Alpízar	Los Clubs. Los intransigentes	<i>Patria</i>	23 de abril de 1892	<i>O. C.</i> , I: 417
4.	Leandro Rodríguez	En casa. 4. a	<i>Patria</i>	23 de abril de 1892	<i>O. C.</i> , V: 354
5.	Néstor Carbonell	En casa. 4. b	<i>Patria</i>	23 de abril de 1892	<i>O. C.</i> , V: 354
6.	Tello Lamar	Los Clubs	<i>Patria</i>	30 de abril de 1892	<i>O. C.</i> , I: 427-428
7.	José Francisco Lamadriz	Nueva York, el escudo	<i>Patria</i>	30 de abril de 1892	<i>O. C.</i> , VI: 396
8.	Martín Herrera				<i>O. C.</i> , VI: 397
9.	[Rafael Díaz] Albertini [Ignacio Cervantes]	En los talleres	<i>Patria</i>	7 de mayo de 1892	<i>O. C.</i> , IV: 398
0.	Ignacio Cervantes				<i>O. C.</i> , IV: 399
1.	Rafael de Castro Palomino	En casa. 3. e	<i>Patria</i>	21 de mayo de 1892	<i>O. C.</i> , V: 367
2.	José Pujol	En casa. 4. a	<i>Patria</i>	28 de mayo de 1892	<i>O. C.</i> , V: 368-369
3.	Martín Morúa Delgado	Nuestros Periódicos	<i>Patria</i>	11 de junio de 1892	<i>O. C.</i> , V: 53
4.	José Ramírez	La primera conferencia	<i>Patria</i>	18 de junio de 1892	<i>O. C.</i> , II: 31
5.	Tomás Estrada Palma	El colegio de Estrada Palma en Central Valley	<i>Patria</i>	2 de julio de 1892	<i>O. C.</i> , V: 259-260

<sup>8</sup> Con esta estructura se señala el número de "En casa", así en las *Obras completas*, de José Martí, y el orden del texto independiente al que pertenece el retrato.



6.	[Diego Vicente] Tejera	En casa. 1. a	<i>Patria</i>	2 de julio de 1892	O. C., V: [383]
7.	Padre Varela [Félix Varela]	Ante la tumba de Padre Varela	<i>Patria</i>	6 de agosto de 1892	O. C., II: 96
8.	Marcos Morales	La recepción en Filadelfia	<i>Patria</i>	20 de agosto de 1892	O. C., II: 134-135
9.	Serafín Bello	El plan del patriota Serafín Bello	<i>Patria</i>	27 de agosto de 1892	O. C., II: 150-151
0.	Merchán	El centenario de América	<i>Patria</i>	7 de noviembre de 1892	O. C., II: 185
1.	Vicente Díaz Comas	El baile de la Sociedad de Beneficencia Hispanoamericana	<i>Patria</i>	14 de enero de 1893	O. C., V: [61]
2.	Emilio Agramonte				O. C., V: 62
3.	Gonzalo de Quesada Angelina Miranda y Govín				O. C., V: 64
4.	Vicente García Silverio del Prado	¡Cuba es esta!	<i>Patria</i>	21 de enero de 1893	O. C., II: 210
5.	Fernando Figueredo	En casa. 1. a	<i>Patria</i>	21 de enero de 1893	O. C., V: 406
6.	Ramón Fernández	En casa. 1. a	<i>Patria</i>	14 de febrero de 1893	O. C., V: [413]
7.	Miguel Cantos	Pobres y ricos	<i>Patria</i>	14 de marzo de 1893	O. C., II: 252
8.	Lorenzo García	En casa. [1]. b	<i>Patria</i>	24 de marzo de 1893	O. C., V: 252
9.	Tomás Estrada Palma	La proclamación de las elecciones del Partido Revolucionario. El diez de abril. La reunión en Nueva York.	<i>Patria</i>	22 de abril de 1893	O. C., II: 309
0.	Marcos Morales	Versos verdaderos	<i>Patria</i>	29 de abril de 1893	O. C., V: 213-214
1.	José González				O. C., V: 214
2.	José María Martínez				O. C., V: 215-216

3.	Teodoro Pérez y Tamayo	Cuna vacía	<i>Patria</i>	23 de septiembre de 1893	O. C., IV: 441
4.	Emilio Agramonte	La escuela de ópera y oratorio de Emilio Agramonte	<i>Patria</i>	23 de septiembre de 1893	O. C., V: 311
5.	María [Cabrales]	Antonio Maceo	<i>Patria</i>	6 de octubre de 1893	O. C., IV: 453
6.	[Enrique] Nattes	II. Los versos de Nattes	<i>Patria</i>	21 de noviembre de 1893	O. C., V: 224
7.	Don Martín Aróstegui	Justo pésame	<i>Patria</i>	21 de febrero de 1894	O. C., XXVIII: 317
8.	Piedad Zenea	Tres madres	<i>Patria</i>	11 de mayo de 1894	O. C., V: 28
9.	José Miguel Macías	Libro nuevo de José Miguel Macías	<i>Patria</i>	8 de septiembre de 1894	O. C., V: [239]-240
0.	Tomás Estrada Palma	El colegio de Estrada Palma	<i>Patria</i>	8 de septiembre de 1894	O. C., V: [435]-436
1.	José Dolores Poyo	Nuestro "Yara"	<i>Patria</i>	15 de septiembre de 1894	O. C., V: 54-55
2.	Leandro Vicente	"La revista Internacional"	<i>Patria</i>	22 de septiembre de 1894	O. C., V: 442
3.	Rodolfo Menéndez	La hija de un bueno. Libertad Menéndez	<i>Patria</i>	10 de noviembre de 1894	O. C., V: 35
4.	Rafael Serra	"La Verdad"	<i>Patria</i>	17 de noviembre de 1894	O. C., V: 55



**Anexo 2**  
**Cubanos retratados de manera inserta por Martí en su periodismo**

0.	Nombre del retrato	Título del artículo	Publicación	Fecha	Localización
1.	Agramonte y Piña, Emilio	El baile de la Sociedad de Beneficencia Hispanoamericana	<i>Patria</i>	14 de enero de 1893	O. C., V: 62
		La escuela de ópera y oratorio de Emilio Agramonte	<i>Patria</i>	23 de septiembre de 1893	O. C., V: 311
2.	Agüero de Osorio, María Eloísa	Correo de los teatros. Nacional	<i>Revista Universal</i>	9 de junio de 1875	O. C. E. C., IV: 15-16, 18
3.	Agüero y Estrada, Francisco; <i>El Solitario</i>	Se van los ancianos	<i>Patria</i>	19 de marzo de 1892	O. C., IV: 371
4.	Alpízar, Andrés	Los Clubs. Los intransigentes	<i>Patria</i>	23 de abril de 1892	O. C., I: 417
5.	Armas y Céspedes, Juan Ignacio de	Libros de hispanoamericanos y ligeras consideraciones	<i>La América</i>	Junio de 1884	O. C., VIII: 320-321
6.	Aróstegui, Martín	Justo pésame	<i>Patria</i>	21 de febrero de 1894	O. C., XXVIII: 317
7.	Azcárate Escobedo, Nicolás	<i>A La Iberia</i>	<i>Revista Universal</i>	6 de junio de 1875	O. C., I: 129
8.	Bello, Serafín	El plan del patriota Serafín Bello	<i>Patria</i>	27 de agosto de 1892	O. C., II: 150-151
9.	Betancourt y Gallardo, José Victoriano	Luis Victoriano Betancourt	<i>Revista Universal</i>	10 de octubre de 1875	O. C. E. C., IV: 375 O. C., VI: 376
0.	Cabrales Isaac, María Magdalena	Antonio Maceo	<i>Patria</i>	6 de octubre de 1893	O. C., IV: 453
1.	Cantos, Miguel	Pobres y ricos	<i>Patria</i>	14 de marzo de 1893	O. C., II: 252
2.	Carbonell y Figueroa, Néstor Leonelo	En casa. 4. b.	<i>Patria</i>	23 de abril de 1892	O. C., V: 354
3.	Cárdenas y Rodríguez de la Barrera, José María de	<i>Jeremías de Docaranza</i>	<i>Revista Universal</i>	8 de agosto de 1875	O. C. E. C., IV: 181 O. C., XXVIII: 101

4.	Carrillo Morales, Francisco M.	El teniente Crespo	<i>Patria</i>	19 de marzo de 1892	<i>O. C.</i> , IV: [365]
5.	Carrillo O'Farrill, Isaac	<i>La Ilustración</i>	<i>Revista Universal</i>	5 de mayo de 1875	<i>O. C.</i> , XXVIII: 75
6.	Castellanos Arteaga, José Rafael	Cuba	<i>Revista Universal</i>	22 de mayo de 1875	<i>O. C. E. C.</i> , I: 250 <i>O. C.</i> , I: 122
7.	Castro Palomino, Rafael	"Preludios". Rafael de Castro Palomino	<i>Patria</i>	22 de abril de 1892	<i>O. C.</i> , V: [211]
		En casa. 3. e	<i>Patria</i>	21 de mayo de 1892	<i>O. C.</i> , V: 367
8.	Cervantes Kawanagh, Ignacio	<i>A La Iberia</i>	<i>Revista Universal</i>	6 de junio de 1875	<i>O. C.</i> , I: 129
		En los talleres	<i>Patria</i>	7 de mayo de 1892	<i>O. C.</i> , IV: 398 <i>O. C.</i> , IV: 399
9.	Céspedes y del Castillo, Carlos Manuel de	El 10 de abril	<i>Patria</i>	El 10 de abril de 1892	<i>O. C.</i> , IV: 383
0.	Díaz Albertini y Uriarte, Rafael	En los talleres	<i>Patria</i>	7 de mayo de 1892	<i>O. C.</i> , IV: 398
1.	Díaz Comas, Vicente	El baile de la Sociedad de Beneficencia Hispano-americana	<i>Patria</i>	14 de enero de 1893	<i>O. C.</i> , V: [61]
2.	Dorbercker, Juan A.	La velada del viernes	<i>El Progreso</i>	23 de marzo de 1879	<i>O. C. E. C.</i> , VI: 56 <i>O. C.</i> , V: [317]-318
3.	Estrada Palma, Tomás	De un padre de la patria	<i>Patria</i>	10 de abril de 1892	<i>O. C.</i> , I: 379-380
		El colegio de Estrada Palma en Central Valley		2 de julio de 1892	<i>O. C.</i> , V: 259-260
		La proclamación de las elecciones del Partido Revolucionario. El diez de abril. La reunión en New York		22 de abril de 1893	<i>O. C.</i> , II: 309
		El colegio de Estrada Palma en Central Valley		8 de septiembre de 1894	<i>O. C.</i> , V: [435]-436
4.	Estrada y Zenea, Ildefonso	Libro recomendable	<i>Revista Universal</i>	14 de noviembre de 1876	<i>O. C. E. C.</i> , IV: 364
5.	Fernández, Ramón	En casa. 1. a	<i>Patria</i>	14 de febrero de 1893	<i>O. C.</i> , V: [413]
6.	Figueredo Socarrás, Fernando	En casa. 1. a	<i>Patria</i>	21 de enero de 1893	<i>O. C.</i> , V: 406



7.	García, Lorenzo	En casa. [1]. b	<i>Patria</i>	24 de marzo de 1893	O. C., V: [417]
8.	García y González, Vicente	¡Cuba es esta!	<i>Patria</i>	21 de enero de 1893	O. C., II: 210
9.	Gómez de Avellaneda, Gertrudis	Tres libros —Poetisas americanas. —Carolina Freyre. —Luisa Pérez. —La Avellaneda. —Las mexicanas en el libro. —Tarea aplazada.	<i>Revista Universal</i>	28 de agosto de 1875	O. C. E. C., III: 96-97 O. C., VIII: 310-311
0.	Gómez Ferrer, Juan Gualberto	“La igualdad”	<i>Patria</i>	16 de abril de 1892	O. C., V: [49]
1.	González, José	Versos verdaderos	<i>Patria</i>	29 de abril de 1893	O. C., V: 214
2.	Herrera, Martín	Nueva York, el escudo	<i>Patria</i>	30 de abril de 1892	O. C., IV: 397
3.	Jiménez, Lorenzo	Cuba	<i>Revista Universal</i>	22 de mayo de 1875	O. C. E. C., I: 249 O. C., I: 121
4.	Lamadriz y del Junco, José Francisco	Se van los ancianos	<i>Patria</i>	19 de marzo de 1892	O. C., IV: 371
		Nueva York, el escudo		30 de abril de 1892	O. C., VI: 396
5.	Lamar y Varela, Eleuterio Simón; Tello	Los Clubs	<i>Patria</i>	30 de abril de 1892	O. C., I: 427-428
6.	Lescano y Noy, Antenor	El libro de Lescano —Sentimiento y forma. —Rudezas y ternuras. —Recuerdos de Horacio. —Romances buenos.	<i>Revista Universal</i>	2 de septiembre de 1875	O. C. E. C., III: 107-109 O. C., VI: 319-320
7.	Luis de Alcázar, José Jacinto	En casa. 2 a	<i>Patria</i>	10 de abril de 1892	O. C., V: 348
8.	Luz y Caballero, José de la	Francisco de Paula Vigil —El cristiano y la curia. —José de la Luz y Caballero.	<i>Revista Universal</i>	26 de agosto de 1875	O. C. E. C., III: 94 O. C., VI: 314
9.	Macías, José Miguel	Libro nuevo de José Miguel Macías	<i>Patria</i>	8 de septiembre de 1894	O. C., V: [239]-240
0.	Martínez, José María	Versos verdaderos	<i>Patria</i>	29 de abril de 1893	O. C., V: 215-216
1.	Medina y Céspedes, Antonio	“La igualdad”	<i>Patria</i>	16 de abril de 1892	O. C., V: [49]

2.	Menéndez de la Peña, Rodolfo	La hija de un bueno. Libertad Menéndez	<i>Patria</i>	10 de noviembre de 1894	O. C., V: 35
3.	Merchán, Rafael María	"Estudios críticos". Por Rafael M. Merchán	<i>La Estrella de Panamá</i>	9 de junio de 1887	O. C., V: 116
		El centenario de América	<i>Patria</i>	7 de noviembre de 1892	O. C., II: 185
4.	Mestre, José Manuel	<i>La Ilustración</i>	<i>Revista Universal</i>	5 de mayo de 1875	O. C. E. C., IV: 149
5.	Meza y Suárez Inclán, Ramón	"Mi tío el empleado". Novela de Ramón Meza	<i>El Avisador Cubano</i>	25 de abril de 1888	O. C., V: 128
6.	Miranda de Góvin, Angelina	El baile de la Sociedad de Beneficencia Hispano-americana	<i>Patria</i>	14 de enero de 1893	O. C., V: 64
7.	Montoro Valdés, Rafael	La velada del viernes	<i>El Progreso</i>	23 de marzo de 1879	O. C. E. C., VI: 57-58 O. C., V: 318
8.	Morales, Marcos	La recepción en Filadelfia	<i>Patria</i>	20 de agosto de 1892	O. C., II: 134-135
9.	Morales, Marcos	Versos verdaderos	<i>Patria</i>	29 de abril de 1893	O. C., V: 213-214
0.	Morúa Delgado,	Nuestros Periódicos	<i>Patria</i>	11 de junio de 1892	O. C., V: 53
1.	Nattes, Enrique	II. Los versos de Nattes	<i>Patria</i>	21 de noviembre de 1893	O. C., V: 224
2.	Pérez de Zambrana, Luisa	Tres libros –Poetisas americanas. –Carolina Freyre. –Luisa Pérez. –La Avellaneda. –Las mexicanas en el libro. –Tarea aplazada.	<i>Revista Universal</i>	28 de agosto de 1875	O. C. E. C., III: 95-96 O. C., VIII: 310
					O. C. E. C., III: 96-97 O. C., VIII: 310-311
3.	Pérez Tamayo, Teodoro	Cuna vacía	<i>Patria</i>	12 de agosto de 1893	O. C., IV: 441
4.	Portuondo y Barceló, Bernardo	Fiestas en cortes. –Un partido nuevo y un partido roto. –Dos bravos justadores: Portuondo, León y Castillo. –La autonomía en Cuba. –¡Prefiero la monarquía de Víctor Manuel!	<i>La Opinión Nacional</i>	30 de noviembre de 1881	O. C. E. C., X: 148-149 O. C., XIV: 212-213





5.	Poyo y Estenoz, José Dolores	Nuestro "Yara"	<i>Patria</i>	15 de septiembre de 1894	O. C., V: 54-55
6	Prado Pacheco, Silverio	Se van los ancianos	<i>Patria</i>	19 de marzo de 1892	O. C., IV: 370-371
		¡Cuba es esta!	<i>Patria</i>	21 de enero de 1893	O. C., II: 210
7.	Pujol y Mayola, José	En casa 4. a	<i>Patria</i>	28 de mayo de 1892	O. C., V: 368-369
8.	Quesada y Aróstegui, Gonzalo de	El baile de la Sociedad de Beneficencia Hispano-americana	<i>Patria</i>	14 de enero de 1893	O. C., V: 64
9.	Ramírez José	"La primera conferencia"	<i>Patria</i>	18 de junio de 1892	O. C., II: 31
0.	Rodríguez Colina, Leandro	En casa 4. a	<i>Patria</i>	23 de abril de 1892	O. C., V: 354
1	Sanguily y Garrite, Julio	Cuba	<i>Revista Universal</i>	22 de mayo de 1875	O. C. E. C., I: 251 O. C., I: 122-123
2	Serra y Montalvo, Rafael	"Ensayos políticos"	<i>Patria</i>	16 de abril de 1892	O. C., V: [201]
		"La verdad"	<i>Patria</i>	17 de noviembre de 1894	O. C., V: 55
3.	Tejera y Calzado, Diego Vicente	En casa 1. a	<i>Patria</i>	2 de julio de 1892	O. C., V: [383]
4.	Valdés Domínguez y Quintanón, Fermín	"El 27 de noviembre de 1871". Fermín V. Domínguez	<i>El Economista Americano</i>	Agosto 1887	O. C., V: 118
5.	Varela y Morales, Félix	Ante la tumba del Padre Varela	<i>Patria</i>	6 de agosto de 1892	O. C., II: 96
6.	Varona y Pera, Enrique José	"El poeta anónimo de Polonia". Enrique J. Varona	<i>El Economista Americano</i>	Agosto de 1887	O. C., V: 117
		"Seis conferencias". Por Enrique José Varona	<i>El Economista Americano</i>	Enero de 1888	O. C., V: 120-121
7.	Vázquez Zambrana, Andrés Clemente	<i>Ninety Chess Problems</i>	<i>Revista Universal</i>	16 de noviembre de 1876	O. C. E. C., IV: 365
8.	Vicente Leandro	"La Revista Internacional"	<i>Patria</i>	22 de septiembre de 1894	O. C., V: 442

9.	Viondi y Vera, Miguel Francisco	La velada del viernes	<i>El Progreso</i>	23 de marzo de 1879	<i>O. C. E. C.</i> , VI: 56 <i>O. C.</i> , V: [317]
0.	White y Lafite, José Silvestre de los Dolores	El congreso erigido en Jurado – La acusación del pre- sidente. – Apertura de las clases orales en el Colegio de Abogados. – White en México. – Concierto del domingo.	<i>Revista Universal</i>	21 de mayo de 1875	<i>O. C. E. C.</i> , II: 49 <i>O. C.</i> , VI: 208
		White	<i>Revista Universal</i>	25 de mayo de 1875	<i>O. C. E. C.</i> , III: 63-64
		El Sr. White	<i>Revista Universal</i>	6 de junio de 1875	<i>O. C. E. C.</i> , IV: 174 <i>O. C.</i> , V: 299
		<i>A La Iberia</i>	<i>Revista Universal</i>	6 de junio de 1875	<i>O. C.</i> , I: 129
		Concierto del Conserva- torio –Giaconna de Bach. –Quinteto de Mozart. –No se va White hoy. –Concierto próximo.	<i>Revista Universal</i>	4 de junio de 1875 12 de junio de 1875	<i>O. C. E. C.</i> , III: 72 <i>O. C.</i> , V: 300
		White	<i>Revista Universal</i>	1 de julio de 1875	<i>O. C. E. C.</i> , IV: 177
1.	Zambrana y Vázquez Antonio	Una carta a <i>La América</i> del Sr. Antonio Zambrana	<i>La Amé- rica</i>	Febrero de 1884	<i>O. C.</i> , XXVIII: 221-222
2.	Zenea de Boba- dilla, Piedad	Tres madres	<i>Patria</i>	11 de mayo de 1894	<i>O. C.</i> , V: 28



# LOS CONCEPTOS DE NATURALEZA Y CONDICIÓN HUMANAS EN LA TEORÍA ANTROPOLÓGICA DE JORGE MAÑACH

*Miguel Rojas Gómez*

El tema antropológico en cuanto a la *naturaleza humana* y su *condición*, el *individuo* y el *pueblo*, la *personalidad* y la *colectividad*, las *minorías* y las *clases* sociales, así como las etnias constituyeron categorías expresas de la reflexión del cubano Jorge Mañach (1898-1961). El tema de la *naturaleza humana*, que ya los sofistas tematizaron como demuestra con excelencia Werner Haeger en su libro *Paideia: los ideales de la cultura griega*, de amplia meditación en Aristóteles, y que atraviesa el debate de lo natural y lo social en el hombre en la modernidad, lo que Durkheim llamó *homo duplex*, fue constante preocupación del autor de *Para una filosofía de la vida*.

En diferentes textos y artículos abordó el tema de la naturaleza humana, por lo que el análisis no se puede casar con lo expuesto en uno o dos de ellos, siempre teniendo presente el *principio del historicismo*, para no violentar indebidamente el juicio. Además, sin negar limitaciones de época o personales, señalar *dónde* hay autenticidad y propuestas de solución.

El análisis en torno a la naturaleza bio-social del hombre viene, en él, desde los años veinte, como aparece en *Estampas de San Cristóbal*, encontrando una mayor sistematización teórica en *Para una filosofía de la vida*, periodo en el que median varias reflexiones

antropológicas como las contenidas en *Pasado vigente o Historia y estilo*, por sólo citar algunos libros, sumando los artículos periodísticos no recogidos en textos o antologías.

Comenzó por tratar aquel componente de la naturaleza biosocial, que el positivismo convirtió en metafísica del hombre, lo natural-biológico, a pesar de la condena verbal de aquélla. Destacó que

[...] en el orden natural y físico, por ejemplo, tenemos que nacer, nutrirnos, gastarnos, morir: estamos sujetos a la economía general de la naturaleza. Y aun en lo espiritual de nuestro ser, esa misma *naturaleza condiciona* los modos superiores de *nuestra vitalidad*: nuestros deseos, nuestras ideas, nuestras ilusiones. Por otra parte, en el orden social, que en sí mismo es ya una imposición de la *naturaleza humana*, el convivir supone aceptar que nuestra libertad personal puede quedar limitada por la *libertad de los demás*.<sup>1</sup>

Toda esta concepción suya está atravesada por la discusión del *determinismo* y la *libertad*,

<sup>1</sup> Jorge Mañach. "Para una filosofía de la vida", *Para una filosofía de la vida y otros ensayos*, La Habana, Lex, 1951, p. 26.

que resolvió con la teoría del condicionalismo de la acción recíproca, donde está presente el tema de la libertad social e individual.

El otro componente de la naturaleza bio-social, cualitativamente superior, lo social –tratado con aportaciones por Aristóteles, con la tesis del *hombre como animal político*, el *zoon politikon*; de Marx con el concepto de *esencia humana* como el *conjunto de relaciones sociales*, teniendo como centro la *práctica social*; o la concepción del *hombre social* como *homo faber* de Bergson; sin desdeñar otras teorías del hombre como las contribuciones de *homo sapiens* de Linneo o el *animal simbólico* de Cassirer– lo explicitó al referir que

[...] vivir es función de los seres que tienen aptitud para relacionarse, y la más alta vida, la humana, es la de aquel ser particularmente privilegiado que puede no sólo “ensimismarse”, sino también “alterarse” (para usar el lenguaje de Ortega y Gasset), es decir, que puede entrar en cuentas consigo mismo y, además, con lo “otro”<sup>2</sup> y los otros.

Cabe apuntar que no asumió el postulado del gran filósofo hispano en cuanto a que el *hombre no tiene naturaleza*; aunque sí aquella otra, de dimensión historicista, que dice que el hombre tiene historia, condicionada por la circunstancia, siempre en función de la salvación humana, es decir, la conquista de la libertad. Al referir lo otro, puntualizó que

[...] lo otro es el ámbito que nos rodea, constituido, en primer término, por la naturaleza, y en segundo término, aunque simultáneamente, por todo lo que el hombre mismo ha puesto en ella; la sociedad humana y todo lo que ella significa: “el prójimo”, el lenguaje, las costum-

<sup>2</sup> Ob. cit., p. 37.

bres, las instituciones, la cultura. A todo esto junto –naturaleza y sociedad– lo llamamos convencionalmente “el Mundo”.<sup>3</sup>

Visto retrospectivamente el debate de lo natural en el hombre, desde aquella hiperbolicización de Aristóteles que lo llevó a justificar la esclavitud de los no-griegos o “bárbaros”, de tan caras consecuencias para la humanidad, incluida la modernidad, tema que el positivismo de todas las latitudes y espacios canonizó reduciendo lo humano a lo natural y biológico, con las excepciones que siempre se encuentran, y que ha servido a los diferentes racimos y teorías social-darwinistas, suele ser una imputación a la concepción del hombre en Mañach. Razonamiento que algunos han hecho a partir de la filiación de Mañach con el positivismo; y puede ser, aunque no totalmente explicitada la idea, de su vínculo con Nietzsche, el propugnador del superhombre y la voluntad de poder.

No puede decirse, en honor a la verdad, que se ha tipificado a Mañach como un racista o social-darwinista sin más. Del examen de la cuestión racial que hubo en Cuba, antes de 1960, en el que Mañach intervino y propuso explicaciones para superar la artificialidad de lo que llamó el “particularismo” racial, se ha indicado, por un lado, que él propugnaba el “blanqueamiento del corpus social a partir del cruce racial”,<sup>4</sup> mientras por el otro se refiere que “Mañach presenta una discriminación racial suave, de algún modo “cordial”.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> *Idem*.

<sup>4</sup> Alfonso López, Félix Julio. “El nacionalismo cultural de Jorge Mañach”, en Félix Julio Alfonso López. *Siete ensayos sobre historia y cultura en Cuba*, Santa Clara, Capiro, 2005, p. 53.

<sup>5</sup> Díaz Infante, Duanel. *Mañach o la república*, La Habana, Letras Cubanas, 2003, p. 169.



Como toda tesis polémica, siempre hay fundamentación, en este caso a partir de afirmaciones del autor juzgado. Como se aclaró al principio, Mañach no fue positivista, pues cuando comienza su quehacer temprano el positivismo cubano y latinoamericano<sup>6</sup> estaba en proceso de extinción, lo cual no quiere decir, como también se puntualizó antes, que no se encontrasen *reminiscencias o residuos de positivismo* en él. Así, por ejemplo, en cuanto al hombre, en las *Estampas de San Cristóbal*, de 1926, está la impronta de la etapa positivista del argentino Juan Bautista Alberdi, aunque éste no fue el estadio final de su pensamiento. En este texto, uno de los libros de su *opera prima*, al abordar el problema de la emigración y la modernización en el diálogo con el personaje Luján, una especie de Zarathustra o Sócrates de La Habana, se encuentran afirmaciones como éstas:

[...] gobernar es poblar, nos enseñó hace tiempo el argentino Alberdi; y a su patria le aprovechó la lección. ¿Por qué no poblar con semitas o con eslavos igual que con latinos?  
 –Se diluye la estirpe.  
 –¡Bah!... La estirpe se diluye de todas maneras, hijo [dijo Luján]. Lo que ha de procurarse es que no se diluya aguándose, sino con fresca hemoglobina.<sup>7</sup>

Aquí está todavía el debate de si para suplir el déficit de población de la época, en función

<sup>6</sup> Cfr. Guadarrama González, Pablo. *El positivismo y el antipositivismo en América Latina*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2004; Miguel Rojas Gómez. *El positivismo latinoamericano (Cultura, Filosofía, Identidad e Integración)*, libro inédito.

<sup>7</sup> Mañach, Jorge. *Estampas de San Cristóbal*, La Habana, Ediciones Ateneo, 2000, p. 43.

del ideal de progreso republicano y de la modernización nacional, era necesario fomentar la población con la inmigración extranjera o con la propia, en lo que participó, en Cuba, Fernando Ortiz o el viejo Enrique José Varona. Mañach volverá en los años cuarenta al debate de la inmigración y lo racial. En 1948, en un artículo publicado en *Bohemia*, señaló que la situación del negro no debía ser impedimento para que aprobaran el enriquecimiento de nuestra sociedad con toda la inmigración blanca económica y culturalmente asimilable que sea menester para ir poblando adecuadamente la isla.<sup>8</sup>

Mas, a diferencia de la propuesta de algunos positivistas argentinos racistas, como Domingo Faustino Sarmiento, que justificaron el exterminio de la población autóctona y mestiza, por considerarla inferior, en cuya supuesta inferioridad entraban también los españoles, en el Mañach joven y maduro hay una defensa de lo latino, incluso de la población negra como aparece, igualmente, en el libro de las *Estampas*. Aquí hay una crítica a la "morenita presumida" que quiere imitar a la blanca en cuestiones de modas y modales, por eso al final de aquella "estampa" se plantea que "no hay que simular",<sup>9</sup> lo que equivale al planteamiento "no hay que dejar de ser lo que se es, por querer ser otro diferente".

Igualmente, en otra "estampa", "El negro viejo", tocó la discriminación no sólo racial, sino social de sectores de la población negra desprotegida, particularmente de aquella de los negros viejos que fueron esclavos en la colonia y que llegaron a la recién nacida repú-

<sup>8</sup> Mañach, Jorge. "La barquilla de la Caridad del Cobre", en *Bohemia*, 4 de julio de 1848, p. 24.

<sup>9</sup> Mañach, Jorge. *Estampas de San Cristóbal*, ed. cit., p. 73.

blica sin protección social. Esa es la narración del negro limosnero matusalénico, esclavo en la colonia y limosnero en la república plattista, en esa "res" o "sustancia pública" que se olvidó de él. Por eso dijo: "cree él, y no le falta razón, que esa veteranidad y aquella condición antigua le invisten de un derecho de exigir la limosna en esta época democrática".<sup>10</sup> Hay una denuncia, de la "dignidad humilde"<sup>11</sup> maltratada, producto del abandono de la que llamó *República desustanciada*.

Todo este discursar está inserto en la problemática de la nación cubana y los grupos humanos, ya sociales o étnicos. Esto lo llevó a tener en cuenta la paradoja de la creación de la nación como comunidad humana. Si bien la creación del Estado-nación moderno se instituyó con base en el tipo de *identidad homogénea*, sin tener en cuenta la *identidad en la diferencia*,<sup>12</sup> unificando lenguas, religiones, hombres y grupos sociales, apelando generalmente a la violencia unificadora como característica de la modernidad, Mañach no es ajeno a tal problemática, y las contempla, sin tener el caso cubano la complejidad de varias nacionalidades en una misma nación, pero sin dejar de ser un problema por la cuestión de la discriminación racial del negro y el mulato de entonces. Sigue también, en eso, en parte, la concepción martiana. Late en tensión,

en su pensamiento y propuestas de solución el proceso de unificación e integración humana de la homogeneización y la unidad en la diversidad de la naturaleza biosocial y cultural del hombre. Hubo momentos en los que propendió al proceso de unificación cultural sin contemplar el multiculturalismo nacional, limitación inherente a todos los procesos de construcción de las naciones y Estados modernos a nivel mundial, en el imperativo de establecer el Estado-nación.

En la década de los treinta en más de una ocasión escribió sobre la discriminación racial, debatiendo con Gustavo E. Urrutia en cuanto a la solución de tan denigrante desigualdad. En *Pasado vigente* hay un apartado sobre ese diálogo, "El problema negro". Tal problema era la consideración de la *unidad de blancos y negros* como actores de un destino nacional mejor.

En crítica a la discriminación racial de la etnia negra y su exclusión manifestó que "a ningún pueblo le augura nada bueno un estado permanente de oposición interior de elementos étnicos, o de cualesquiera otros".<sup>13</sup> Su tesis era la unidad del género humano fundada en su homogeneidad, en la igualdad social, con exclusión de los "particularismos";<sup>14</sup> de razas o clases sociales antagónicas. El telos, "una cooperación libre de elementos distintos regida por una conciencia de grupo, por una unidad

<sup>10</sup> Ob. cit., p. 85.

<sup>11</sup> Ob. cit., p. 70.

<sup>12</sup> Cfr. Rojas Gómez, Miguel. "Redefinición y teoría de la identidad cultural", en *Islas*, Revista de la Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, Cuba, núm. 119, 1999, pp. 114-129. "La identidad cultural como sistema teórico", en *Humanitas. Anuario del Centro de Estudios Humanísticos*, 27, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, México, 2000, pp. 475-498.

<sup>13</sup> Mañach, Jorge. *Pasado vigente*, La Habana, Trópico, 1939, p. 117.

<sup>14</sup> El concepto de *particularismo* lo había utilizado José Ortega y Gasset en su libro *España invertebrada*, de 1921, en referencia a las diferencias particulares o específicas de ciertas nacionalidades como la vasca o la catalana, las cuales están en contradicción con la concepción de la nación española. Mañach usa el concepto en el sentido de superar las contradicciones socioideológicas, tanto



de sentimiento y de propósito”;<sup>15</sup> pero tal fin significaba que dominado el negro cubano, numérica y culturalmente, por una óptica de blancos, no le queda otro recurso vital que el de ajustarse a ella. Esto no significa someterse al prejuicio, sino irlo venciendo poco a poco mediante una estrategia cultural y una táctica social.<sup>16</sup> Parte de la solución era equívoca, en cuanto a que el negro cubano debía, presumiblemente, sufrir una nueva aculturación en nombre de la nación, que no es exactamente la solución de la transculturación que aportó Fernando Ortiz tras haber superado su cientificismo racista de la etapa anterior lombrosiana. Sin embargo, la estrategia cultural de Mañach contemplaba otros elementos, desde el jurídico hasta el económico, sin hacer dejación de la revolución integral-social si era necesaria.

La concepción de Mañach para la superación del racismo en función de lo nacional, tiene las debilidades epocales, de las que tampoco escaparon los principales marxistas cubanos de entonces, quienes desde otro ángulo subordinaron lo racial a lo clasista-nacional. Y sin bien es cierto que lo nacional no puede eludir lo clasista, como comunidad social lo trasciende.

No se pueden ignorar ciertas inconsistencias o puntos débiles en la comprensión de lo racial en Mañach, como las que todavía subyacen en la década de los cuarenta, expuestas por Duanel Díaz en su libro *Mañach o la República*, del 2005, particularmente en el apartado “Nación y estilo”. En los artículos

---

inherentes a las clases sociales como a las razas o etnias, en función de garantizar la unidad nacional, como también lo hace Ortega y Gasset.

<sup>15</sup> Mañach, Jorge. *Pasado vigente*, ed. cit., p. 120.

<sup>16</sup> Ob. cit., p. 130.

publicados en *Bohemia* en la misma década dedicados al tema étnico, como aquel “Sobre la discriminación racial”, de 1947, hay conceptos errados como la “inercia vital” en la que había caído el negro, que era “menos evolucionado”, su “resentimiento”, así como “la discreción de blancos y negros”,<sup>17</sup> que en el proceso cubano constituía ya una cierta expresión de integración nacional, sin haberse extirpado definitivamente el racismo, se podía exhibir como conquista frente a naciones desarrolladas como Estados Unidos, donde la discriminación racial subsistía como un problema grave. Aunque es preciso apuntar que Mañach fue un impugnador del seudo-argumento del arianismo.

Se aduce en la crítica a Mañach, por inferencia lógica, que recurre una vez más a Renan, al establecerse una analogía entre las tesis de los “recuerdos y olvidos comunes” en la conformación de la nación, cuestión que el cubano “aplica” con el argumento de la “discreción del negro”, equivalente al “olvido” de las reclamaciones de mejoras sociales y humanas que llevaron a los cubanos negros a la “Guerrita de los independientes de color” de 1912, donde murieron cerca de cuatro mil negros, varios de ellos partícipes de la guerra de 1895.

Las debilidades o inconsecuencias de Mañach condujeron a su impugnación por el intelectual negro Ángel César Pinto Albiol, quien publicó *El Dr. Mañach y el problema negro*, de 1949. Éste señaló que Cuba era una democracia racista,<sup>18</sup> que impedía al negro agruparse políticamente en sus propias organizaciones de color, y tenía que recluir-

<sup>17</sup> Mañach, Jorge. “Sobre la discriminación racial”, en *Bohemia*, 27 de junio de 1947, p. 72.

<sup>18</sup> Pinto Albiol, Ángel César. *El Dr. Mañach y el problema negro*, La Habana, Editorial Nuevos Rumbos, 1949, p. 50.

se en las organizaciones blancas, como los partidos políticos. Argumento también racial, en cuanto a que la solución debía ser social y no desde una u otra raza. Para Pinto Albiol, Mañach atacaba la sociedad negra cubana de manera grosera y malintencionada. Según él, una de las inconsistencias del autor de la *Nación y su formación histórica* era su "espiritualismo burgués": "Filiación filosófica que no puede conducirlo a un conocimiento real sobre el problema social sobre el que ha opinado con su habitual tono doctoral".<sup>19</sup> Supuesta "profesión de fe idealista" que le "impedía" plantear una solución sociológica y económica del problema negro, por lo que de ahí se derivaban sus "especulaciones de idealismo histórico".

Como se puede apreciar, los calificativos de un Mañach espiritualista o idealista no son nuevos. Uno de los "puntos negros" en cuanto a su pensamiento siguen siendo las reiteraciones de esas nominaciones. El propio Duanel Díaz las sostiene, sin negar en ocasiones la existencia de un realismo en el autor objeto de debate, no obstante los calificativos son éstos:

"La nación y la formación histórica" están recorridas por la polémica con el marxismo. Siguiendo a pensadores como Croce, Hegel y Renan, Mañach esboza un concepto de historia como un progreso espiritual ascendente, movido por el ideal supremo de libertad.<sup>20</sup>

Si Urrutia, el de "Los ideales de una raza", se inclinaba a atribuir a la discriminación una causa económica, Mañach, considerando que el aspecto económico es el más superficial, situa-

ba el llamado "problema negro" en el terreno que lo hacía más difícil de superar: el terreno estético-filosófico.<sup>21</sup>

Según demuestra esta investigación, las debilidades de la mayoría de las críticas a Mañach, incluida la del problema de la raza o el étnico, es haber filiado a Mañach al idealismo, y desde allí "objectarle" la carencia de análisis económico a su corpus teórico. Mas esa es una alusión inconsistente, porque para Mañach toda la vida social está condicionada económicamente, incluyendo todo tipo de valores y la razón de las revoluciones, incluso las cubanas. Como se reitera, y no es ocioso insistir, la tesis de Mañach es el condicionalismo de la acción recíproca, el cual incluye el papel del derecho, la moral, la religión, la filosofía o las ideas políticas como ideas-fuerzas de la conciencia, que en la acción o actividad humana pueden cambiar o transformar la realidad, tanto natural como social. Argumento que el marxismo clásico no negó,<sup>22</sup> y que Engels tuvo que esclarecer en sus Cartas de la década de 1890, pocos años antes de morir.

<sup>21</sup> Ob. cit., p. 165.

<sup>22</sup> "La *situación económica* –subrayó Engels– es la *base*, pero los *diversos factores* de la superestructura que sobre ella se levantan, las formas políticas de la *lucha de clases* y sus resultados, las *Constituciones*, que después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., *las formas jurídicas*, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el *cerebro* de los participantes, *las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas* y el *desarrollo ulterior* de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas, *ejercen también su influencia* sobre el curso de las luchas históricas y *determinan*, predominantemente *en muchos casos*, [...]. *Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos esos factores* [...]" (la cursiva es nuestra). Federico

<sup>19</sup> Ob. cit., p. 21.

<sup>20</sup> Díaz Infante, Duanel. *Mañach o la república*, ed. cit., p. 151.





En cuanto a la dimensión económica de lo afrocubano y lo racial, al inicio de la década de los treinta del siglo pasado, expresó que "lo afrocriollo no ha sido aún estudiado entre nosotros. A lo sumo, ha sido registrado en su sentido estético y con alusión a las implicaciones sociales y raciales tan sólo. Pero *el hecho envuelve todo un proceso psicológico y económico*"<sup>23</sup> (la cursiva es nuestra), como efectivamente es, sin negar componentes políticos, entre otros.

En el análisis del discurso sobre la nación de 1943, donde hay más de una omisión, se ha insistido en que en él la solución racial estaba en la *comunicación sexual* o cruce racial, *mestizaje*, y en el factor *cultural*. Se ha dicho que la fórmula era el blanqueamiento de la población, pero se pasó por alto que la población blanca se oscurecía, pues hay "tintura" no sólo para un sector étnico, sino para ambos, negros y blancos; que era y es el proceso real del mestizaje en el orden etnológico. Igualmente se obvió que la comprensión de la cultura en Mañach es un sistema complejo, que incluye lo económico y la solución de la justicia, sin excluir la revolución social violenta. Al calificar lo racial como problema de seminaturalidad y no de naturaleza humana propiamente dicha, precisó:

[...] las distancias de la seminaturalidad que la diferencia étnica de por sí abre, se ven entonces acentuadas por el celo biológico y por el prejuicio social. Para superarlas se cuenta con la

fuerza considerable de la comunicación sexual y, *sobre todo, con las fuerzas de la cultura*<sup>24</sup> (la cursiva es nuestra).

Aquí, como se aprecia, *el énfasis está en la cultura*. *Cultura* que como un todo complejo, también en Mañach, incluye la justicia social para eliminar el racismo.

En el párrafo siguiente de la afirmación de la solución cultural el problema jurídico quedó explícito al explicar:

[...] no digo que también con las fuerzas de la justicia, porque el derecho positivo y sobre todo la aplicación efectiva de él dependen a su vez no poco del grado de una cultura ambiente, sobre todo de cultura moral.<sup>25</sup>

La fórmula del "no", es un sí, al puntualizar que

[...] la cultura general de un país regula también el modo y el grado en que las leyes y prácticas jurídicas contribuyen a la moderación y supresión de las distancias artificiales en el seno de la sociedad.<sup>26</sup>

La artificialidad de excluir a un hombre de igual naturaleza humana, por eso calificó lo racial como seminaturalidad.

Si la concepción de la homogeneidad nacional es ineludible en el análisis sobre Mañach, no se puede negar la otra, la de mejor consistencia, la de la diversidad, los conceptos sustentados por él de la "unidad dentro de la

Engels. "Carta a José Bloch" (21 [22] de septiembre de 1890), en C. Marx y F. Engels. *Obras escogidas*, t. III, ed. cit., p. 514.

<sup>23</sup> Mañach, Jorge. *Pasado vigente*, ed. cit., pp. 165-166.

<sup>24</sup> Mañach, Jorge. "La nación y la formación histórica", (1943), en Jorge Mañach. *Historia y estilo*, La Habana, Editorial Minerva, 1944, ed. cit., p. 27.

<sup>25</sup> *Idem*.

<sup>26</sup> *Idem*.

pluralidad<sup>27</sup> y la identidad en la diferencia, pues "al cabo, es racional presumir la identidad en la realización de todas las formas, ya sean físicas o humanas".<sup>28</sup> Argumento latente en las *Estampas de San Cristóbal*, de 1926, con la afirmación de que "nos incorporamos a la heterogénea corriente humana",<sup>29</sup> pasando por el *Glosario*, de 1924, donde aparece ya el concepto "identidad"<sup>30</sup> vinculado al "carácter", el "color local", "lo típico"<sup>31</sup>, sin desdeño de lo universal, pues, a su decir, "habitamos igual que somos: en una constante comunicación con las curiosidades ajenas".<sup>32</sup> Afirmó que "el presente es, pese a todo".<sup>33</sup> No es una casualidad que esos conceptos aparezcan en el tratamiento de lo étnico y lo nacional en *Pasado vigente* e *Historia y estilo*. Conceptuaciones que están entrelazadas con el aporte, también de Mañach, del concepto cubanidad, que es de su paternidad. Como aquella otra, que sin ser el primero en utilizar el término choteo, dejó con su *Indagación...* de 1928 una aportación clásica de la cubanidad.

Sin duda, el concepto de *cubanidad*, el "teorizar de mi cosecha",<sup>34</sup> como afirmó de sí mismo, se inscribe en la corriente de la fundamentación de las identidades nacionales

latinoamericanas como la argentinidad expresada por Ricardo Rojas o la mexicanidad que tematizarían los jóvenes aztecas Luis Villoro y Leopoldo Zea, hoy clásicos del tema de la identidad latinoamericana. Mañach planteó la importancia del "documento humano de nuestra cubanidad",<sup>35</sup> constituido, en primer lugar, por la tradición independentista de Varela<sup>36</sup> y Luz y Caballero, que tuvo su mejor ideal en Martí, escudero permanente de su obra y pensamiento. Por eso subrayó que "El Salvador" fue un *alma mater*, que formó la cubanidad,<sup>37</sup> pues fue Luz y Caballero aquel formador que educó para la libertad de Cuba, porque sus mejores alumnos como Manuel Sanguily fueron a la manigua redentora cuando sonó la campana de La Demajagua de 1868.

Esa cubanidad bosquejada incluía, de acuerdo con su descripción, la "champola" de guanábana, los pargos oro y rosa asados o fritos, cascos de guayaba con queso cremoso, comida de la tradición cubana casi en extinción hoy. Igualmente el danzón fundamental, el bolero, junto a la entrada del "jazz y del *flirt* y de otras cosas de afuera",<sup>38</sup> porque eran "tiempos de síntesis".<sup>39</sup> Puntualizó asimismo que "hay que paladear bien lo nuestro: he ahí la fórmula nacional."<sup>40</sup> Sin obviar en sus

<sup>27</sup> Mañach, Jorge. *Pasado vigente*, ed. cit., p. 119.

<sup>28</sup> Mañach, Jorge. "La nación y la formación histórica", ed. cit., p. 46.

<sup>29</sup> Mañach, Jorge. *Estampas de San Cristóbal*, ed. cit., p. 31.

<sup>30</sup> Mañach, Jorge. *Glosario*, La Habana, Ricardo Veloso Editor, 1924, p. 96.

<sup>31</sup> Ob. cit., p. 113.

<sup>32</sup> Mañach, Jorge. *Estampas de San Cristóbal*, ed. cit., p. 51.

<sup>33</sup> Mañach, Jorge. *Glosario*, ed. cit., p. 136.

<sup>34</sup> Ob. cit., p. 226.

<sup>35</sup> Mañach, Jorge. *Estampas de San Cristóbal*, ed. cit., p. 11.

<sup>36</sup> Cfr. Rexach, Rosario. *Dos figuras cubanas y una sola actitud: Félix Varela (1787-1853) y Jorge Mañach (1898-1961)*, Miami, Ediciones Universal, 1991.

<sup>37</sup> Mañach, Jorge. *Luz y "El Salvador"*, La Habana, Academia de la Historia de Cuba, 1948, p. 26.

<sup>38</sup> Mañach, Jorge. *Estampas de San Cristóbal*, ed. cit., p. 54.

<sup>39</sup> Ob. cit., p. 21.

<sup>40</sup> Ob. cit., p. 83.



estampas y glosas de la cubanidad los coches tirados por caballos, que han vuelto a resucitar como el Ave Fénix en las calles de Cuba, para revivir la tradición colonial,<sup>41</sup> los tranvías que se extinguían y el arribo de los automóviles. Todo sin obviar en materia de religión: la virgen de la Caridad del Cobre, la virgen mestiza, expresión de lo nacional.

La sustentación de la unidad en la diversidad de la cubanidad o identidad en la diferencia nacional lo llevó a concretar que

[...] el concepto necesitaba un mayor contenido positivo. Hacía falta una doctrina que postulase, como base de aquella pretensa sociedad nueva, "el pueblo cubano", con todos sus dolores y colores.<sup>42</sup>

He aquí Martí de nuevo en Mañach,<sup>43</sup> desde su filosofía política revolucionaria y apostolado vivo puntualizó:

[...] con él cobra ya su más ancha dimensión la conciencia rectora cubana, ligándose al pueblo por la intención democrática. Así respaldada la idea nueva, la idea de pueblo cubano toma un

<sup>41</sup> En el "Elogio de los coches provincianos", de 1921, escribió como si fuese hoy: "yo quiero hacer vuestro elogio, coches provincianos. Vosotros sois los asnos sufridos en el rodano reino. En la hagiología futura de esa época profana, algún santo varón, ¡oh *poveretti!*, os llamará alguna vez ñlos hermanos coches!". "Vosotros, coches amigos, acaso seréis los únicos elementos de avance que recibiréis una consagración definitiva". <sup>41</sup> Jorge Mañach. *Glosario*, ed. cit., p. 93.

<sup>42</sup> Mañach, Jorge. "La nación y la formación histórica", ed. cit., p. 63.

<sup>43</sup> Cfr. Arias, Salvador. "Martí en Mañach", en *La gaceta de Cuba*, Unión de Escritores y Artistas de Cuba, La Habana, noviembre-diciembre de 1998.

ímpetu que la autoridad política, en falso desde hace medio siglo, ya no puede resistir. Por la revolución integral, "con todos y para todos", se gana la independencia.<sup>44</sup>

Es la retoma de la concepción de la revolución social sostenida en la década de los treinta, revolución integral para completar la independencia, con una economía enajenada, expresión exacta de Mañach. ¿Acaso no dice nada su realismo económico? En su ensayo sobre la nación, donde afirmó que *los ricos se desentienden de los pobres* y los partidos políticos, tradicionales, del pueblo;<sup>45</sup> que se necesitaba una mejor *distribución de la riqueza*, para la mayoría del pueblo, comenzando por los pobres. Además retrotrajera a Martí en los cincuenta: "él quiere echar su suerte con los pobres del mundo. Se ejercita en el servicio del hombre, y sobre todo de los humildes".<sup>46</sup> Y dentro de los humildes los trabajadores de color oscuro, como aparece en su biografía del Apóstol: "Martí se da cada vez más a los humildes. Trata con una mezcla de mimo y de respeto a los oscuros trabajadores".<sup>47</sup> Estos planteos y soluciones incluían, por supuesto, a los negros y mulatos pobres, porque el problema básico a superar también era social, y no sólo étnico, pues también había muchos blancos pobres. Con claridad había dicho que la solución racial presuponía lo económico.

<sup>44</sup> Mañach, Jorge. "La nación y la formación histórica", ed. cit., p. 63.

<sup>45</sup> Ob. cit., p. 43.

<sup>46</sup> Mañach, Jorge. "Significación del centenario martiano", (1953), en *Revista de la Universidad de la Habana*, No. 249, Segundo semestre, 1998, p. 16.

<sup>47</sup> Mañach, Jorge. *Martí, el Apóstol*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1990, p. 177.

En una nota al pie de página de la *Indagación del choteo* puntualizó que el negro "aporta a nuestra vida de relación más solemnidad, seriedad y respeto de lo que pudiera pensarse".<sup>48</sup> Y en *El estilo en Cuba y su sentido histórico (1943-1944)*, uno de los complementos de su ensayo sobre la nación, en el apartado sobre "El negrismo", expresó que "el negrismo también traía su prestigio de época" en el campo de la cultura. Precisó que el estilo en Cuba está condicionado por lo histórico-social,<sup>49</sup> y exhibía ya parte de la negritud cultural cubana.

Señaló que hacía falta un estilo "cubano", y quisimos encontrarlo en el ritmo abrupto, en

<sup>48</sup> Mañach, Jorge. *Indagación del choteo*, tercera edición, La Habana, Libro Cubano, 1955, p. 43.

<sup>49</sup> Definió el estilo como la *elección de forma y voluntad* del escritor y el artista de decir y expresar, siguiendo a Alois Riegl, Wilhelm Worringer y a Ortega y Gasset, ya en individual o colectivo, condicionado por la realidad histórica y social de la época o circunstancia. De este modo, subrayó con certeza: "Concebida esa latitud al concepto del estilo, cobra alcances insospechados la idea tainiana de que el estilo no es cosa ajena a la historia, producto sólo del gusto personalísimo del artista, sino expresión indirecta de todas las incitaciones profundas que concurren a la conciencia de cada momento histórico como derivaciones del hecho social, y que, por tanto, todos los pueblos, a virtud de su ámbito y experiencia propios, tienen sus peculiares condiciones históricas de estilización". "En fin, la personal convicción que sustentó de que entre esas circunstancias sociales la de aspiración a la libertad y sus vicisitudes intervienen mucho en el estilo (por lo que éste supone de mayor o menor albedrío espiritual para elegir)". Jorge Mañach. "El estilo en Cuba y su sentido histórico (1943-1944)", ed. cit., pp. 111-112.

la elementalidad sensual, en los sentimientos de nuestras presencias negras, donde, por otra parte, fermentaban ya las inquietudes derivadas del nuevo redentorismo social.<sup>50</sup>

Si bien aquí no puntualizó explícitamente, con la debida fuerza, la presencia del aporte cultural del negro a lo nacional, como acontecía en la literatura y la poesía negra y mulata de Emilio Ballagas o de Nicolás Guillén y en la música con Amadeo Roldán o Alejandro García Caturra, no puede omitirse lo que llamó *el aporte negro a la vida de relación social*, incluidos los sentimientos de redención social del negro en la república, como parte de la *Revolución integral social*. Es desde esta lógica que apuntó que "cuando esté cabalmente logada, la nación tendrá en lo negro un acento, pero no una pauta".<sup>51</sup> No sería una nación con acento ni negro ni blanco, no daría lugar a una república negra, como hubo cierta propuesta, sino una nación de cubanos, con todos sus colores y democracia étnica y social como sostenía siguiendo a Martí.

La verdadera naturaleza humana, que supera lo natural sin clausurarlo, por la significación de lo social, lo condujo a la crítica de todo aquello que degrada y denigra lo humano al exponer que "nuestra naturaleza [humana] odia y rechaza el cinismo, que también produce en nosotros una suerte de espiritual vacío".<sup>52</sup> En defensa de la naturaleza humana del cubano impugnó la teoría biológico-racista de Alberto Lamar Schwe-

<sup>50</sup> Mañach, Jorge. "El estilo en Cuba y su sentido histórico", ed. cit., p. 197.

<sup>51</sup> *Idem*.

<sup>52</sup> Mañach, Jorge. *Glosario*, ed. cit., p. 166.



yer,<sup>53</sup> el autor de *La palabra de Zaratustra* y *Biología de la democracia*, quien justificó desde el socialdarwinismo y el nietzscheanismo la dictadura de Machado, que Mañach combatió como intelectual-político. En contra el argumento de la necesidad de la dictadura que aquél enarbolara explicó que

[...] está todavía por ver si este pueblo nuestro [...] es capaz de tolerar a gusto un régimen de puros aciertos políticos y administrativos, aunque negado a las concesiones sentimentales. Es decir, una dictadura de veras ilustrada y que no pase de ser dictadura. Mientras le duró la ilusión de que el régimen era eso, toleró en silencio el régimen.<sup>54</sup>

Esclarecimiento crítico no sólo en cuanto a la dictadura de Machado, sino a cualquier otra, pues, por ilustrada que fuese, el pueblo siempre la derrotará.

Hablando del pueblo como actor de su destino histórico aclaró,

[...] pero al cabo se convenció de que se estaba quedando sin paja y sin grano o, lo que es lo mismo, sin eficacia y sin tolerancia. Y el corazón empezó a acumular su gran protesta; empezó a clamar por la cordialidad que le habían quitado,

<sup>53</sup> Rojas Gómez, Miguel y Ramón Pérez Linares. "La filosofía nietzscheana de Alberto Lamar Schwyer", en *Islas*, Revista de la Universidad Central de Las Villas, núm. 92, enero-abril, 1989, pp. 45-54. Miguel Rojas Gómez. "El subjetivismo y el nietzscheanismo de Alberto Lamar Schwyer", en Pablo Guadarrama González y Miguel Rojas Gómez. *El pensamiento filosófico en Cuba en el siglo XX: 1900-1960*, segunda edición, La Habana, Félix Varela 1998, pp. 115-123.

<sup>54</sup> Mañach, Jorge. *Pasado vigente*, ed. cit., pp. 80-81.

so pretexto de autoridad, orden, etcétera. Y ahora, lo que exige es el restablecimiento de esa cordialidad, no como la entienden los políticos calculistas de profesión, sino como la entiende, como la siente el pueblo en su entraña<sup>55</sup> [es decir, en lucha por su libertad].

Si por un lado increpó a las dictaduras por el cinismo de los argumentos para mantener el poder, por otro esclareció que históricamente hubo otro tipo de cinismo, el de la escuela de los cínicos griegos de Antístenes, como aquel Diógenes de Sínope, el del tonel, que dijo que el *hombre* era un *animal recomendable*. Un "cinismo" que en la ética era denunciador de la formalidad vacía y la carencia de virtud, por eso especificó que "el verdadero y riguroso cinismo –en el sentido exacto de la palabra– no es contrario a la sinceridad, sino de su esencia misma. Es la sinceridad llevada a su exageración",<sup>56</sup> como en la antigüedad Diógenes o Catón, así como en la modernidad los llamados "poetas malditos" o filósofos iconoclastas. Significó que

[...] en nuestra época, algunas esferas de exacerbación o de decadencia han producido tipos de sinceridad mutilada. Nietzsche lo fue en su filosofía; en su conversación y en sus escritos: Baudelaire, Oscar Wilde, Vernard Shaw, Pío Baroja, imiles! –los pseudo-cínicos literarios son legión.<sup>57</sup>

Aquellos que protestaron contra la rutina, la decadencia, la corrupción y las degradaciones humanas, y que en suma fueron rebeldes en sus épocas.

<sup>55</sup> Ob. cit., p. 81

<sup>56</sup> Ob. cit., p. 165.

<sup>57</sup> Mañach, Jorge. *Glosario*, ed. cit., p. 166.

Todo el profundo, polémico y sostenido examen de la naturaleza humana de Mañach está acompañado del concepto *condición humana*, que en el pensamiento cubano aparece en pensadores como Enrique José Varona, José Antonio Portuondo, Eliseo Diego o Eduardo Torres-Cuevas. "No se hace difícil admitir el probable desmedro de la *condición humana* si sólo se dieran el extremo de la animalidad y el extremo de la austeridad",<sup>58</sup> esta última en sentido del ascetismo, aunque fuese a nombre de la santidad, indicó. Por lo que enfatizó seguidamente, en *Para una filosofía de la vida*, que "la genuina libertad, en lo moral como en lo social, no nace de ninguna mutilación".<sup>59</sup> La condición humana como aptitud es aquella disposición que eleva al hombre y a la mujer por sobre la pura animalidad y posibilita la más plena libertad en condiciones histórico-concretas de la sociedad y la cultura, en las circunstancias en las que se desenvuelve. Con esos presupuestos se opuso a cualquier tipo de expresión que violentara lo humano, ya fuese el ascetismo, el individualismo egoísta o los totalitarismos, la exclusión social o la discriminación racial o de género.

En las glosas tituladas "Miss Cheché se pone de largo", "El momento púber" y "Del frágil encanto", compiladas en *Glosario* (1924), propugnó la defensa de la mujer,<sup>60</sup> lo que puede considerarse una valoración en pro de un feminismo avanzado para la época, sobre todo en la Isla. Expuso que

<sup>58</sup> Mañach, Jorge. *Para una filosofía de la vida*, ed. cit., p. 78.

<sup>59</sup> *Idem*.

<sup>60</sup> Cfr. Lesmes Albis, Marta. "El tema femenino en Jorge Mañach", en *Conjunto*, La Habana, julio-diciembre de 1999.

[...] la mujer inteligente de hoy, la que sinceramente quiere, por ejemplo, "tener carrera", no aspira a la hegemonía en el matrimonio: sólo pide, con la justicia, una relación de sociedad y de igualdad; quiere ser más responsable y más digna.<sup>61</sup>

Con ingenio señaló que la mujer quiere que sus funciones extralimiten las cuatro "k" en las que cifran su credo masculino los alemanes, a saber: Küche (cocina), Kleide (vestido), kinder (la prole) y Kirche (la iglesia). A favor de ella indicó que "solicita de nosotros que le demos realización cabal y sincera a ese lindo nombre de 'compañera' con el que hoy disfrazamos su supeditación de ilota".<sup>62</sup>

Criticó la hegemonía patriarcal y social del hombre sobre la mujer, la "exclusión nuestra",<sup>63</sup> al igual que la no comprensión de la mujer doméstica a favor de la igualdad social y laboral de sus compañeras. De este modo, escribió que la mujer tenía que "defenderse del antagonismo irónico de los hombres y contra el desleal comentario que hacen las demás mujeres".<sup>64</sup> Ciertamente que no hay un señalamiento de la mujer en la lucha político-social por sus reivindicaciones históricas y sociales, pero esto no impide valorar positivamente sus pronunciamientos a favor de la condición humana de la mujer.

Mañach no tenía reparos en rectificar algún juicio o imprecisión, como da cuenta él mismo en *El estilo en Cuba y su sentido histórico*, al referir el afro-criollismo y la

<sup>61</sup> Mañach, Jorge. *Glosario*, ed. cit., p. 222.

<sup>62</sup> *Idem*.

<sup>63</sup> *Idem*.

<sup>64</sup> Ob. cit., p. 265.



novela de Cirilo Villaverde, *Cecilia Valdés o la loma del Ángel*, pues si antes hubo de calificar mal a tal novela, ahora con sinceridad planteó "retirar un juicio harto despectivo escrito en días de menos sen-

tido histórico".<sup>65</sup> Según lo expuesto, en el problema de la naturaleza y la condición humanas, lo racial y lo nacional, cuentan más sus realizaciones positivas y aportes que los equívocos o limitaciones.

<sup>65</sup> Mañach, Jorge. "El estilo en Cuba y su sentido histórico", ed. cit., p. 193.





## ORÍGENES: LA NACIÓN Y LO CUBANO

*Marilys Marrero-Fernández*

Propongo comenzar el estudio sobre la defensa del nacionalismo en los origenistas tomando como *pre-texto* el publicado por ediciones Cubarte en su presentación (Historia) por la multimedia sobre el grupo y la revista *Orígenes* en el año 2010: “Orígenes”, en su actitud de rechazo, se constituyó en propugnador de un proyecto nacionalista de resistencia. Al respecto se explica ampliamente.

Pero debemos subrayar que no es la poesía como vía de aprehensión intuitiva de la realidad una mera intención cognoscitiva aunque sí sea un grado en el camino de conocimiento de la realidad y así de participación, sino que en *Orígenes* va más allá al ser la poesía un “estado”, una dimensión a alcanzar no para “contemplar” una idea, una forma, un concepto, un mundo, sino para consustanciarse con él, integrarse, sumergirse. En esta búsqueda –que es programa de eticidad humana– está la comprensión de su misión cívica y social. Por ello y por seguir una línea de verdadera fusión entre “ser” y “actuar”, pensamiento, acción e ideal, es que el grupo “Orígenes”, con su cosmovisión basada en el ser trascendente de la nacionalidad, marca un lugar, ciertamente original y diferente, pero firmemente arraigado no sólo en la tradición literaria cubana, sino en la de su pensamiento poético.

La idea central, como centro de positividad y promotor de las futuras creaciones, partió del rechazo a las coyunturas circunstanciales de una epidermización de la cultura, punto medular en el que se sustentó el quehacer origenista, defensa de la libertad del hombre, en su ser individual y participativo, entraña y raíz de sus formas de decir y actuar, ajenas a la imagen casuística requerida o deseada, “atemporalidad” como impulso que la sacudiera de hojarasca innecesarias y adulterantes.

Como mismo ante la banalidad de la circunstancia epocal –donde la consonancia política de todo acto limitó los horizontes de valoración cultural– se manifestara el desacuerdo ante la opresión social en Cuba a través de la poesía, unas veces en posturas de abierta denuncia (poesía social) y otras en explícita negación (poesía pura). “Orígenes”, en su actitud de rechazo, se constituyó en propugnador de un proyecto nacionalista de resistencia fraguada en lo implícito de la acción misma que lo llevó a un rompimiento del estrecho poliedro de lo fortuito en un empeño, no tanto de avanzar como de ir hasta los orígenes.

“Orígenes” demostró que “el rasguño en la piedra” dentro de la cultura es tan poderosa arma como el manifiesto social. Ése fue su programa de sentido humanista que seguía el

dictado martiano como base ideotemática del grupo, índice de eticidad y dignidad (Fuentes de la Paz, 2010).

En los años cincuenta del pasado siglo, los miembros del grupo Orígenes emprenden, a partir de presupuestos nacionalistas, una tarea presente siempre, y siempre inconclusa, la definición de *lo cubano*; el análisis de las bases de la poética del grupo son trascendentales para el estudio de lo cubano en medio de un contexto histórico hostil, opuesto a toda clase de libertad, incluyendo la estética y artística:

Por encima de las diferencias individuales, se advierte en el grupo una innegable coherencia en el empeño de captar nuestro ser nacional. La línea central, del origenismo ortodoxo que va desde las preguntas de la personalidad insular en el coloquio con Juan Ramón Jiménez hasta el empeño más abarcador de Orígenes por caracterizar la cubanidad en *Lo cubano en la poesía*, de Cintio Vitier (Prieto, 1996: 114).

Para Jorge Luis Arcos, "Orígenes, fue el primer movimiento que dotó a la poesía cubana de un carácter cosmovisivo que profundizó en el conocimiento de la realidad desde un irreductible conocimiento poético y desde él, fijó en imágenes perdurables, universales, nuestra sustancia poética, nuestro ser insular" (Arcos, 1994: 40).

Como testimonio de Ángel Gaztelu, fue así el propósito principal del grupo, construir, frente a un estado "corrupto", otro estado más sólido, perdurable y ético, que pudiera resistir a la desintegración nacional que muchos percibían en el ambiente de frustración, corrupción y escepticismo político, y también en gran parte social que predominaban en aquella época en nombre de los estratos sociales de la Isla.



De esta percepción de un mundo trascendido en la superficialidad y carencia de finalidad dados en el contexto epocal republicano, surge el fundamento de la visión teleológica, basada en un sentido de "lo cubano" dado en los planos más subyacentes (ocultos, secretos, esenciales) de la realidad.

Lezama legó a la cultura cubana en el grupo origenista la existencia de un "estado poético" que tuvo como brújula la obra fundadora de José Martí:

Después de Martí, los que seguimos trabajando en la cultura buscamos una posibilidad en el porvenir [...] Y más de una vez afirmé que Orígenes no era una generación, sino un estado poético que podía abarcar varias generaciones. En la vuelta a los orígenes encontrará orígenes nuevos. Orígenes es algo más que una generación literaria o artística, es un estado organizado frente al tiempo... Será siempre, o intentará serlo en forma que por lo menos sus deseos sean a la postre sus realizaciones, un estado de concurrencia [...] (Lezama, 1970: 85).

Para Cintio Vitier, tan insondable experiencia y testimonio, uno de los sucesos más trascendentales de nuestra historia espiritual, fue la causa misma de la integración de María Zambrano al movimiento poético de Orígenes:

Porque este movimiento, calificado de incorporativo, pensando en sus múltiples nutrientes y en su dinamismo generacional, o más bien antigeneracional, fue sobre todo, desde sus primeros impulsos intuitivos y a medida que iba tomando conciencia de sí mismo, una empresa de autodescubrimiento o redescubrimiento, como de otro modo y en una dimensión más visible estaban siéndolo Fernando Ortiz y Lydia Cabrera, esta última significativamente vinculada a Orígenes (Vitier).

Se sintetizan en Orígenes los propósitos en una definición de lo cubano, –a propuesta de Lezama– materializado en un amplio proyecto origenista en su definición y en su análisis histórico-literario como expresión del ser nacional y de su finalidad histórica, en el ser nacional que concurre al final de la libertad auténtica.

Como maestro y figura central del origenismo, Lezama Lima participa de este proceso de búsqueda y definición de *lo cubano*, aunque advierte que su definición no está en lo externo, sino en su esencia, siempre a través del *imago*: “lo nuestro es lo ondulante, la brisa, una cierta indefinitud, una mezcla de lo telúrico con lo estelar, de forma cenital” (González, 1988: 122), pues para Lezama “la más firme tradición cubana es el porvenir” (*idem*), de aquí la presencia del pensamiento lezamiano denominado por Vitier *la hora actual de Cuba*, su mirar desde la historia proyectado hacia el futuro; reconoce las fusiones generacionales que se han producido en el país después de enero de 1959, pues para Lezama,

Todos marchamos hacia una finalidad, que la vemos todavía un poco lejana, que quizás todavía no la podamos alcanzar [...] esa definición por alcanzar nos da vigor y amplitud [...]. Prefiero ver lo cubano como posibilidad, como ensoñación, como fiebre porvenirista (*idem*).

En *La cantidad hechizada* define lo cubano alejado del color local, al pasar a la obra de forma profunda, soterrada; lo cubano para esclarecer las raíces creativas de nuestra cultura, que posibilite al lector cubano “vivir una vida crítica sobre el pasado y una impulsión hacia el porvenir” (Lezama, 1979: 178). En Lezama, al igual que en los demás origenistas, la esencia de lo cubano se encuentra en la savia fundadora del pensamiento y en la acción de José

Martí, en *la grandeza de su expresión*; por ello le escribe a su hermana Eloísa, “*lo cubano como ese estar y no estar*” (*idem*).

Lezama, como poeta esencial, encara *lo cubano* primero, desde su propia poesía (*ibidem*: 122); dejó dicho que dos veces, *con mayor ambición*, se acercó a este tema en “Noche insular: jardines invisibles” y en “El arco invisible de Viñales”. Las claves de sus motivos poéticos de lo cubano, están en concordancia con las propuestas de Vitier expuestas en *Lo cubano en la poesía*. El primer texto pertenece a la sección III, “Único rumor”, de *Enemigo rumor* (Lezama, 1970b). La creación de los motivos poéticos de este texto recrean la Cuba insular, llamada con vehemencia Diosa mía del mar, porque para Lezama *nacer aquí es una fiesta innombrable*; y no existen dudas, porque aquí está la esencia de *lo cubano*, junto a sus conceptos de Cuba y cubanía; no es casual entonces que cambiara su epitafio inicial, “Todo perdido. Nada perdido”, tomado de Flaubert, por el que aparece en su lápida: “La mar violenta añora el nacimiento de los dioses/ porque nacer aquí es una fiesta innombrable” (Bianchi, 2009: 31); en el texto la Isla se metaforiza en el agua que la purifica y envuelve: “su vago verde gira/ en la estación más breve del rocío/ que no revela al cuerpo/ su oscura caja de cristales”. Todos los motivos poéticos aluden al mar: sus tritones, sus aves, sus caracoles, aire gracioso, sus peces, sus marineros, caderas de suave oleaje, las arenas que lo cubren, todo en una fiesta del lirismo sensual y cadencioso que nos seduce porque sabemos lo que entraña ser cubanos.

“El arco invisible de Viñales” pertenece a la tercera sección de *La fijeza* (Lezama, 1970b); desde el mirador de ese hermoso paraje de nuestra patria, el poeta admira su

hermosa naturaleza, los caprichos del agua en sus cuevas ancestrales, metaforizado en un joven vendedor de estalactitas a través de una composición poética parabólica de los antiguos textos griegos. También la expresión de lo cubano está en múltiples textos de su extensa obra poética, recordemos sólo la cubana de *Rapsodia para el mulo* y será suficiente.

Vuelve en *Imagen y posibilidad* a abordar *lo cubano*, en sus esenciales claves históricas: la necesidad de que el cubano penetre en la universalidad sus símbolos, en el sentido americanista de lo barroco, en la resistencia de nuestra historia: "el símbolo del 26 de julio, entraña una resistencia o un bastión" (Lezama, 1981: 21).

Es entonces toda su obra *el sumum* de tres conceptos en su unidad: Cuba, la cubanía y lo cubano. Cuba, "la Isla de luz cegadora, la idea de la muerte nos azota poco. La vida nos asalta lujuriosamente [...] La imaginación, la fidelidad a las grandes causas, la bravura: esos son los signos de la isla" (Lezama, 1970c: 36). La cubanía está presente, primero, en la fortaleza de los indígenas que encuentra Colón, *el almirante misterioso*, y al observar sus cabellos anota en su diario: "seda de caballo [...] lo que es resistente pero salido de la boca del gusano" (*idem*); después, la cubanía en José Martí, *quien ha recorrido todo un laberinto para darnos lo que tenemos*, porque "Martí escribe: *o ellos o nosotros*. Desde entonces sabemos los cubanos que hay *ellos* y que hay *nosotros*. Que hay una maldad y que hay una poesía [...]. Nosotros vuelve a ser la *seda de caballo*" (*idem*). Para Lezama, seda de caballo no es solo la imagen de la presencia hermosa, alude además a la carga de eticidad que entraña este concepto visto como imagen: "como una resistencia sedosa y fina, que había de ser característica de todos los intentos nobles del cubano" (*ibidem*, 254).

Insiste en que Isla es creación, es raíz de la creación y es poesía: la imagen, la fábula y los prodigios; para resumir: "se trata de una totalidad –que es lo cubano– sobre la cual creo que nuestra cultura y nuestra presencia está urgida de una difusión [...] pues toda verdad necesita ser conversada, humanizada" (*ibidem*, 40).

En conjunción con el pensamiento lezamiano, Cintio Vitier indaga en lo cubano como expresión de identidad y reconocimiento del ser nacional en su sentido emancipatorio, cuyo eje central es la libertad. El análisis de las manifestaciones de su pensamiento estético en sus textos son resumen y continuidad de toda su trayectoria anterior, iniciada en la búsqueda del sentido a la existencia; éste alcanza madurez en los años sucesivos, expresado en su propósito de analizar el proceso histórico y libertario de la poesía cubana al aplicar el concepto de lo cubano a las diversas expresiones de nuestra poesía en las conferencias que conforman lo cubano en la poesía, la cubanía en su carácter de resistencia cultural; años más tarde al repasar este el tema, se refiere a este proceso como *vocación esencial del cubano: vivir en lo libre*:

Es aquí donde tenemos que situarnos, en la infinitud cualitativa de una vocación de integralidad cuyos sumandos no se cierran ni se detienen nunca. Eso es lo que en *Lo cubano en la poesía* llamamos vocación esencial del cubano: vivir en lo libre. No la libertad egocéntrica del que cree que tiene derecho a permitírsele todo, del que pone su realización individual por encima de todo, o del que ignora las cadenas colectivas de la historia en que se inscribe la libertad humana [...] porque la libertad ha de conjugarse con la obediencia voluntaria a la justicia posible de tal modo que formen un solo cuerpo y



una sola alma en constante evolución [...] la batalla de la especie humana por ser digna de sí misma (Vitier, 2000: 11).

El texto *Lo cubano en la poesía* es considerado un manifiesto sobre la libertad de la patria, como necesidad, y de sus resonancias en un proceso continuo a través de la poesía cubana. La lectura del texto revela en cada lección que es la incesante búsqueda de cubanía uno de los presupuestos que anima los textos como expresión de la fidelidad del poeta con su historia, a través del proceso de la poesía cubana.

En la primera edición del texto publicada en 1958, expresó Vitier al respecto de la necesidad de rescatar la dignidad de los cubanos, en un año tan crucial de la historia como fue 1958:

Quisiera que la interpretación que presento tuviera por lo menos la virtud de hacernos cobrar conciencia de nosotros mismos en una dimensión profunda. La poesía de mi país significa un conocimiento espiritual de la patria [que] contribuye al rescate de nuestra dignidad. Porque tal es el propósito que secretamente me anima (Vitier, 1970: 13).

En medio de una situación histórica que calificaba como *irreal* por lo absurda, su poética de *lo cubano* propuso que los cubanos cobráramos conciencia de nosotros mismos no sólo como seres individuales, sino la conciencia del ser nacional en una dimensión profunda, donde la poesía es un vehículo expresivo de los anhelos y sentimientos de libertad en su carácter fundacional; y lo hace a través del estudio de nuestra lírica en sus resonancias con la patria. Este es su testimonio:

Muy lejos de mi proceso personal, el país se debatía en nuevas convulsiones. Otra vez, a

partir del desembarco del Granma, la juventud se lanzaba contra la tiranía, en una lucha feroz, elemental, desesperada [...]; la agonía de la patria llegaba a sus raíces y esas raíces estaban para mí en el testimonio poético, había que ir como a un rescate, siquiera simbólico, de sus esencias y la dignidad cubanas. Desorientado en el terreno político pisaba en cambio tierra firme y nutricia cuando hablaba en el Lyceum de octubre a diciembre de 1957, sobre *Lo cubano en la poesía* (Vitier, 1997: 205).

El estudio de las voces de la poesía cubana significó para el poeta una reafirmación de los valores patrios, en medio de la traición y la agonía. Las categorías o expresiones de lo cubano desde los orígenes, Vitier los denomina en sus diferentes manifestaciones: arcadismo (su contenido está en las expresiones bucólicas y sensuales del paisaje insular), ingravidez (el misterio, la delicadeza, la suavidad), intrascendencia (el juego, lo antidogmático, la inconsecuencia), lejanía (nostalgia desde fuera, emigración, imagen mítica de la isla), cariño (costumbres criollas, el círculo de la familia, ternura y amistad), despego (falta de arraigo, soledad), frío (ausencia de destino, desamparo, desolación), vacío (carencia de finalidad, lo absurdo y grotesco), memoria (infancia, naturaleza como paraíso, añoranza familiar), ornamento (barroquismo frutal, voluptuosidad); advierte Vitier que las mismas hay que percibir las en su integralidad para conformar una cosmovisión de *lo cubano*.

El empeño por encontrar el ser nacional en la identidad de una poética de lo cubano se expresa en el programa que sobre la dignidad humana nos propone y en su esencial posición antiimperialista; ello puede constatarse en la *Última lección de Lo cubano...* donde enfatiza "[...] la imagen del cubano que se desprende de *Lo cubano*

en la poesía es la de un ser que no llega nunca a coincidir con su tantálica realidad. Hoy todos sabemos quiénes somos y dónde estamos" (Vitier, 1970: 584).

La definición de *lo cubano* se convirtió en necesidad profunda de conocimiento y en una lección ética, tácita en la tradición del pensamiento cubano al ser expresada, en opinión de Vitier, a través de la poesía como *única continuidad profunda que hemos tenido*:

Somos libres e independientes por esencia. [...] No se trata de la estoica libertad de la conciencia, ni de la libertad como *fatum* del existencialismo, sino más bien de la libertad del aire que riza las aguas de cada mañana como al Principio. No traicionar esa libertad, esa apertura, esa dichosa esencia inalcanzable de nuestra alma, es el deber más profundo que tenemos [...] (*idem*).

El análisis de lo cubano, a través de una selección de la poesía cubana desde los *orígenes* hasta la década del cincuenta del siglo xx, es el pretexto del libro: naturaleza [expresión americana de lo cubano], patria y libertad. Al decir del autor, *Lo cubano en la poesía* surge de su profundo abatimiento, y su única arma para enfrentarse contra él fue la *estética*, y como resultado el estudio lírico acerca de las relaciones de la poesía y de la patria.

Desde la primera lección, Vitier aborda el concepto de lo cubano, expresado en las variables: *aciertos, caídas, desviaciones, mimetismos, arraigos y desarraigos*, los que expresan cada instante el devenir histórico. Es en la poesía donde Vitier descubre lo que ha llamado la *voz de lo cubano que nos anima*; lo define como *espejo fiel* de la integración de la patria en el siglo xix y del drama de la República en la primera mitad del siglo xx. Lo distintivo de este proceso es la sensibilidad, su

reacción peculiar ante el mundo y el esfuerzo creador de sus generaciones. Hoy el modo de lo cubano se expresa cada vez más en la identidad del ser nacional.

Este proceso de diferenciación empieza a manifestarse en los poetas neoclásicos por su culto a la naturaleza insular –*la pompa de mi patria*–, en la abundancia indiana, el ornamento frutal, pero como acentúa Vitier, el concepto de patria como sinónimo de tierra nativa: "el separatismo comienza inconscientemente por la idiosincrasia de los dones" (*ibidem*: 50).

Este significado que le otorga a la naturaleza resulta básico para el proceso de diferenciación que conduce al originario separatismo, y de ahí a la libertad como esencia poética de *lo cubano*; esta concepción expresada en la poética de la patria adquiere connotación temática y espiritual en la poesía fundacional de José María Heredia, *primer gran poeta nuestro sacrificado al ideal de la independencia de Cuba*, que "inicia una cubanidad de trascendencia moral, de intención histórica, del anhelo de libertad" (*ibidem*: 96), pues "con él comienza un nuevo mito, el de la libertad que va a derramar su luz romántica sobre la naturaleza cubana durante el siglo xix" (*ibidem*: 74). Sobre el estudio de la lírica del primer romanticismo cubano del siglo xix, afirma Vitier que lo esencial para la *criatura americana e insular* es la libertad, y no sólo la libertad en términos políticos y sociales, sino la libertad individual: libertad del alma en su concepción cristiana. La línea de continuación en esta vocación libertaria que se inicia en Heredia la retoma en la *Lección séptima* del libro, dedicada ahora al análisis de la obra del maestro José Martí:

Martí, en cambio, es un espíritu de abierta frontalidad [...] que busca la coincidencia de su libertad con su destino. Por eso es el



primero entre nosotros que entra a fondo en el problema y lo resuelve genialmente, no por la vía de la diferenciación, sino por la vía de la incorporación y trascendencia [...]. Vocación de libertad, sentido absoluto del honor y del deber, sentido de la igualdad y de la dignidad de todos los hombres, eticismo grave y doloroso, cólera ante la injusticia, entusiasmo alucinado por la empresa imposible y descomunal, voluntad constituida por la fundación y la resistencia (*ibidem*: 230-231).

Esta propuesta martiana que sobre la libertad asume Vitier es definida como *libertad polémica*, porque "Martí, en suma, no busca separar, independizar, sino para unir, incorporar [...] las esencias de lo hispánico, que han de manifestarse en la plenitud de su *libertad polémica*, en el esplendor de sus contradicciones" (*ibidem*: 232). Este concepto de Vitier que no alude a la herencia africana ha sido objeto de polémicas en la actualidad; la misma fue abordada en "Controversia: Nicolás Guillén, aquí y ahora", publicado en el 2002 en la revista *Temas*; allí Reynaldo González considera que

Hay una mala lectura de Nicolás Guillén en *Lo cubano en la poesía*, que Nicolás me la mostraba con mucho dolor, y pensaba que eso significaba una miopía hacia determinados problemas, problemas intrincados de la poesía y del ser ("Controversia...", 2002: 78).

Sin embargo, Vitier no desconoce en sus estudios sobre el proceso de integración de la nacionalidad cubana la decisiva incidencia de lo africano y es abordado en diferentes textos donde analiza la integración cultural de lo africano y lo español, especialmente en su conferencia "Cuba: su identidad latinoamericana y caribeña", donde se refiere a lo africano como

componente esencial de *lo cubano*, como fruto del proceso de transculturación; y en 1999, en el texto "Latinoamérica: integración y utopía", asume el conocido principio martiano expuesto en el ensayo "Nuestra América: No hay odio de razas porque no hay razas".

En su *Capítulo Final (Lección decimoséptima)* de *Lo cubano en la poesía*, esclarece cómo en su análisis escogió sólo a aquellos poetas de una obra más *cuajada* y más *significativa en la comprensión de lo cubano*, al que por supuesto no escapa el estudio de la obra de Guillén hasta ese momento. Este análisis sobre la libertad, frustrada luego de intensas luchas revolucionarias a lo largo de la historia patria hasta 1959, se convierte en materia poética, y al respecto de esa libertad dice el poeta: "Somos libres e independientes por esencia" (Vitier, 1970: 584).

Por ello, en su artículo de 1983, "Hacia De Peña Pobre", expone cómo la mayoría de los poetas cubanos se vieron obligados a sumergirse en la intimidad de una patria que *no lograba configurarse visiblemente en la historia*. En 1989 expresó que en *Lo cubano en la poesía* la esencia estaba en la toma de conciencia y en el rescate de la dignidad en la cultura, a través de la obra de sus poetas más significativos, hasta llegar a sus reflexiones de 1990 en su texto "Respuestas y silencios", así como en "Lecciones Cubanas", publicado en 1996, donde lo cubano es expresado desde una nueva perspectiva estética e histórica. Después de 1959, quedan como rasgos esenciales de *lo cubano* valorado antes de esta fecha, los valores y el cariño; ahora *lo cubano* se convierte en vía de conocimiento de lo histórico y lo concreto, reafirmado en la tesis que expresa la autoafirmación de *lo cubano contemporáneo*. Vitier vuelve sobre el tema en 1996, al declarar que el libro *Lo*

*cubano en la poesía* no habría existido si el amor a la patria no le estuviese dictando al autor una ciega semivigilancia y tenaz esperanza en los valores estructurales de la cultura cubana; es por ello que en la década en que concibe este libro programático, Vitier se consagró a la labor origenista y a la creación de las bases de su estética, hasta que con el triunfo revolucionario del 59 comprende que su poesía ha encarnado en la historia para expresar en *Cántico nuevo*: "Este libro no es tanto de poesía/ como de conciencia [...] / La poesía no está por encima de nada. / Echo mi vida a un juego: ser honrado/ He pasado de la conciencia de la poesía/ a la poesía de la conciencia".

Como todos los integrantes del Grupo Orígenes, Eliseo Diego (1920-1994) emprende su búsqueda de *lo cubano* y fija la imagen mítica de la isla en sus calles y ambientes habaneros. Esos hombre *monumentos literarios*, quienes se nuclearon alrededor de Lezama Lima (1910-1976), *otro misterio que siempre nos acompaña*, se apoderan de un espacio lleno de fábulas de realidad e irrealidad para transmitir al lector un sentimiento mágico por *lo cubano*, que a veces nos protege y nos traslada al mundo fascinante de los orígenes de lo poético.

Fiel a la poética origenista de lo cubano, a la poesía de la vida, de lo cotidiano, a la poesía ofrecida en su transparente imagen, el poeta que ha sido y es Eliseo Diego ha dado vida a su grandiosa obra. Son testimonios de esta poética sus textos publicados en la revista *Orígenes*: "El Desterrado y su casa" de 1945, "El día después de 1946" y "El Rey" de 1955; publica además sus poemas *En las ocultas pérgolas* ("Frente al muro", "En las pérgolas", "De la penumbra", "En el árbol dorado" y "Entre las aguas"), *Versiones* ("Versiones", "Con un gesto", "Las guitarras",

"Hija mía", "Sus sedas, sus brocados", "En la figura de pobre" y "¿Qué está bien?") (1953) y *Avisos* ("Los tiempos", "El coro", "El surco", "El reloj de campanilla", "El lunes", "Avisos", "La tela de araña") de 1954.

Anterior a estas fechas de publicación, en la revista *Orígenes* había editado en 1942 *En las oscuras manos del olvido*, y en 1946 *Divertimentos*. El 1949 publicó su antológica colección *En la calzada de Jesús del Monte*, texto que había concluido en 1947. Con este texto la poesía cubana actualiza un tema inaugurado por José Martí: el mundo mágico de la infancia, integrado a un conjunto de *posiciones adoptadas* por los origenistas en relación con su sistema filosófico: encontrar en el universo de la infancia, en el rescate del mundo vivido, la mejor respuesta ante el *imposible histórico*, y la búsqueda de los orígenes, que daría respuesta a la definición de lo cubano.

Este nuevo *viaje a la semilla* fue una nueva recuperación del sentido de lo cubano. Sus páginas nos devuelven también a la mítica infancia en un alejado ambiente de intramuros de la iglesia cristiana con sus misteriosos estilos románicos-góticos superpuestos en pequeña escala. Así nos preparamos para penetrar en la *Calzada* junto a Eliseo Diego. Así el poeta encara la poesía como un himno: "Este es un texto que dedico a la amistad; estas son unas palabras dichas por la tarde a unos amigos para sabernos mejor la conmovedora belleza de este mundo. Yo por esto ruego" (Diego, 1949). Su propuesta es "un ardid para engañar al tiempo y que dure un poco más el eco suave" (*idem*).

Cintio Vitier dejó su testimonio del nacimiento del poemario:

Entre los muchos privilegios que me ha deparado la poesía, uno de los principales fue asistir





al nacimiento, allá por 1947, de los poemas que formaron *La calzada de Jesús del Monte*. Compartí aquel privilegio con Bella, Fina, Agustín y Octavio (Vitier, 1993: 148).

Esta motivación lo llevó a publicar la primera crítica que recibiera el poemario desde las páginas de *Orígenes* en 1949 en su número. Vitier saludó la publicación del poemario al decir:

Si es justo medir la profundidad de un movimiento poético según su celeridad y solidez con que haya sabido crearse una tradición propia, este libro de Eliseo Diego nos trae la prueba más rotunda de que nuestra poesía desde 1937 se adentra por caminos de sustancia (Vitier, 1949: 20).

Una década después, en las lecciones de *Lo cubano en la poesía* (1958), Vitier insiste en cómo en este poemario “la memoria no se disuelve en añoranza, sino que le da a las cosas una nueva, oscura y sobrepujada resistencia al integrarse a la realidad con un recuerdo de los años en que todo era fábula” (Vitier, 1970: 499).

Libro capital de la poesía cubana, *La calzada de Jesús del Monte* lo integran un total de cuarenta composiciones donde la memoria es memoria fundadora de la patria y de la infancia; memoria y recuerdo de la niñez que le devuelven vida a las casonas coloniales de la *ciudad de las columnas*, las que en sus amplios portales guardan los recuerdos más amados de los amigos ya ausentes, a los conocidos y desconocidos, los lugares comunes: la calzada, la iglesia, la casa, la quinta, los palacetes, el cementerio, las calles...

Aquí, en el *primer discurso*, lo cubano desde la familia a través de la presencia del escenario de la infancia rescata la esencia

de su cubanía en un contexto arquitectónico colonial y por tanto muy cubano:

Y ya voy figurándome que soy algún portón insomne que fijamente mira el ruido suave de las sombras/ Calzada, reino, sueño mío,/ de veras tú me comprendes. Cuando la demasiada luz/ forma nuevas paredes con el polvo. Y la costumbre me abruma/ y en ti ciego/ me descanso.

Por eso el motivo esencial es *la Calzada*, pues en *esa calzada* habanera cubanísima de Jesús del Monte transcurrió su infancia; es así que el *Segundo discurso: aquí un momento*, se detiene en el recuerdo del abuelo como símbolo de la fortaleza de la familia cubana, figura fundadora que ha muerto, por eso dice con añoranza: “que buen vino rondaba, que gruesa frente y respirar de toro, decir, aquí en familia, que su padre rompió la sien como crujiente almendra”.

Recrea el patio colonial rodeado de columnatas con su agobiada pesadumbre, atrapados los recuerdos por una visión de sueños, de muerte: “Pero si dejo de soñar, quien nos abriga entonces, si la nada, es también el dormir, pesadumbre, la caída sin voz entre la sombra”.

Esa angustia lo traslada a la familia, a la niñez plena, porque nos dice que “en un principio no fue así. En un principio la mesa estuvo realmente puesta, y mi padre cruzó las manos sobre el mantel realmente, y el agua santificó mi garganta”.

Por ello dedica sus versos a la calzada como símbolo de cubanía, construida de tres materias diferentes: “la piedra de sus columnas, la penumbra del Paso de Agua Dulce y el polvo que acumulan sus paredes”; de su estructura colonial, “los portales que esparcen su ociosa figuración de la penumbra, los por-

tales profundos, que nunca fueron el/ umbral venturoso de la siesta" (La Casa).

En otras secciones tematiza lo cubano a través de lo cotidiano, lo aparentemente intrascendente: las costumbres y los hechos de la Calzada en diferentes momentos, los domingos con su soledad, el crepúsculo que matiza el ambiente del patio; su canto como un himno: "digamos, calle mía, el golpe de tu brazo, fuerte, mi sueño y la memoria, el corazón y la pobreza".

Es así que la influencia de este poemario se retoma por Lezama Lima en *Paradiso* (1966) al volver a la infancia hasta una época enigmática, donde lo trascendente se vuelve necesario, imprescindible. Eliseo Diego, poeta designado para nombrar las cosas, proclamó su siempre presencia cubanísima entre nosotros, "porque yo soy reciente, de ayer mismo mientras soñaba, como un sueño".

Nacionalidad en *lo cubano* de Orígenes fundada en la poética martiana de la fidelidad a las grandes causas, la bravura y la imaginación; ecos martianos que la isla escucha todavía. Ese legado martiano asumido por los origenistas se revela en la poética lezamiana como *summun*: "Nuestra isla comienza su historia dentro de la poesía. La imagen, la fábula y los prodigios establecen su reino desde nuestra fundamentación y el descubrimiento...Lo cubano no es ya un elemento externo, de color local, sino que pasa a la obra de una forma soterrada y profunda".

## Referencias

- Arcos, Jorge Luis: (1994). *Orígenes: la pobreza irradiente*, La Habana, Editorial Letras Cubanas.
- Bianchi Ross, Ciro: (2009). *Lezama disperso*, La Habana, Ediciones Unión.
- "Controversia: Nicolás Guillén, aquí y ahora" (2002). *Temas*, núm. 30, p. 78, La Habana.
- Diego, Eliseo: (1949). *En la Calzada de Jesús del Monte*, La Habana, Ediciones Orígenes.
- Fuentes de la Paz, Ivette: (2010). *Historia*. CDRom Orígenes. Ediciones Cubarte.
- González, Reynaldo: (1988). *Lezama Lima: el ingenuo culpable*, La Habana, Edit. Letras Cubanas.
- Lamore, Jean: (1989). "Lo cubano de Orígenes y la búsqueda del ser en Sarduy", en *Unión*, núm. 18, La Habana.
- Lezama Lima, José: (1970a). *La cantidad hechizada*, La Habana, Ed. Unión.
- : (1979). *Cartas (1939-1976)*, Madrid, Ed. Orígenes.
- : (1993b). *Fascinación de la memoria*, La Habana, Edit. Letras Cubanas.
- : (1981). *Imagen y posibilidad*, La Habana, Edit. Letras Cubanas.
- : (1993a). *La expresión americana*, La Habana, Edit. Letras Cubanas.
- : (2009). "La revolución cubana", en Ciro Bianchi, *Lezama disperso*, La Habana, Ediciones Unión.
- : (1970b). *Poesía completa*, La Habana, Edit. Letras Cubanas.
- : (1970c). *Recopilación de textos*, La Habana, Edit. Casa de Las Américas.
- Prieto, Abel E.: (2000). "Lecciones de Cintio", *islas*, Revista de la U.C.L.V., a. 42, núm. 125, julio-septiembre, Villa Clara.
- : (1996). "Lo cubano en la poesía: relectura de los 90", *Temas*, núm.6, La Habana.
- Revista *Orígenes*: (1945). Vol. 2, núm. 5, La Habana, Ediciones Orígenes.
- : (1945). Vol. 3, núm. 8, La Habana, Ediciones Orígenes.



- : (1946). Vol. 3, núm. 12, La Habana, Ediciones Orígenes.
- : (1948). Vol. 5, núm. 17, La Habana, Ediciones Orígenes.
- : (1953). Vol. 10, núm. 33, La Habana, Ediciones Orígenes.
- : (1954). Vol. 11, núm. 35, La Habana, Ediciones Orígenes.
- : (1955). Vol. 12, núm. 39, La Habana, Ediciones Orígenes.
- : (1956). Vol. 13, núm. 40, La Habana, Ediciones Orígenes.
- Vitier Bolaños, Cintio: (1952). *Cincuenta años de poesía cubana (1902-1952)*, Dirección de Cultura del Ministerio de Educación, La Habana.
- : (1998). "Conversaciones en La Habana con Cintio Vitier", *Unión*, núm. 31, La Habana.
- : (1992). "Cuba: su identidad latinoamericana y caribeña", *La Gaceta de Cuba*, julio-agosto, La Habana.
- : (1993). "De las cartas que me escribió Lezama", *Revista Casa de Las Américas*, a. 23, núm. 137, La Habana.
- : (1997a). "El pensamiento de Orígenes", *La Gaceta de Cuba*, enero-febrero, La Habana.
- : (2000). *El reino de la gracia comunicante*, en *Isla*, UCLV, año 42, núm. 125, p. 11.
- : (1949). *En la Calzada de Jesús del Monte*, vol. 6, núm. 21, La Habana, Ediciones Orígenes.
- : (1956). "La poesía como fidelidad", *Orígenes*, vol. 13, núm. 40, La Habana, Ediciones Orígenes.
- : (1959). *Las mejores poesías cubanas*, I Festival del Libro Cubano (selección y prólogo de Cintio Vitier), La Habana, Instituto Cubano del Libro.
- : (1970). *Lo cubano en la poesía*. Segunda edición, La Habana, Instituto Cubano del Libro.
- : (1997b). "Poética. La palabra poética", *Poética. Obras I*, La Habana, Editorial Letras Cubanas.
- : (1993). *Prosas leves*, La Habana, Editorial Letras Cubanas.
- : (1999). *Resistencia y libertad*, La Habana, Editorial Arte y Literatura.



FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO CRÍTICO  
EN AMÉRICA LATINA



# MARTÍ Y MARX EN LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA EN CUBA (1991-2011)

*Leonardo Pérez Leyva*

## Introducción

El Seminario Nacional de Preparación del Curso 2011-2012 del Ministerio de Educación Superior destacó como primer objetivo de este nivel de enseñanza "Fortalecer el compromiso de los estudiantes con la Revolución y con su universidad, el cumplimiento de sus deberes y la participación consciente en la vida universitaria y en la sociedad".<sup>1</sup> Para su cumplimiento intervienen, entre otros factores, la enseñanza del marxismo-leninismo, la historia y la asignatura optativa "Curso especial sobre José Martí", todas con resultados satisfactorios en el curso pasado.

Acerca de los estudios sobre la enseñanza de la filosofía marxista-leninista en Cuba, se requiere no olvidar su relación con el contenido que se enseña. En ese sentido se pronunció en 1995 Joaquín Santana Castillo, cuando escribió sobre "Algunos problemas de la filosofía marxista y su enseñanza en Cuba"<sup>2</sup> para hacer

un análisis fundamentalmente de los avatares y vicisitudes de la filosofía marxista, su desarrollo o retraso en la vida académica. Con el trabajo "Necesidad de adecuar la enseñanza de la filosofía marxista-leninista en Cuba al desarrollo ideológico",<sup>3</sup> se daba continuidad a la importancia que revisten estos estudios sobre tal enseñanza y que hoy se nombra Filosofía y Sociedad en la educación ideológica del estudiantado universitario.

Para un análisis de este tema, son muy importantes las ideas de Fidel Castro Ruz, quien se ha considerado por ejemplo que su aporte a la Revolución Cubana: "[...] consiste en haber realizado una síntesis de las ideas de Martí y del marxismo-leninismo, y haberla aplicado consecuentemente en nuestra lucha".<sup>4</sup> Por haber expresado igualmente la importancia de esta idea de síntesis para el fortalecimiento de la ideología de la Revolución Cubana<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Leonardo Pérez Leyva: Ponencia presentada en el I Taller Regional sobre la Enseñanza del Marxismo y la Historia, 2009.

<sup>4</sup> Fidel Castro Ruz, *Fidel y la religión. Conversaciones con Frei Betto*, La Habana, Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, 1985, pp. 163-164.

<sup>5</sup> Véase Fidel Castro Ruz, Discurso pronunciado en la clausura del VII Congreso del Sindicato Nacio-

<sup>1</sup> Seminario Nacional de Preparación del Curso 2011-2012 del Ministerio de Educación Superior, La Habana 10 y 11 de Junio 2011, Editorial Félix Varela, La Habana, 2011.

<sup>2</sup> Véase de Joaquín Santana Castillo. "Algunos problemas de la filosofía marxista y su enseñanza en Cuba" en *Temas*, núm. 3, 1995.

y haber advertido que el no considerar a dicha síntesis es "una tendencia sumamente negativa".<sup>6</sup>

De manera más reciente, en el 2010, Fidel ha enriquecido esta idea al señalar que: "Sin ser martiano, no se puede ser bolivariano, sin ser martiano y bolivariano no se puede ser marxista, y sin ser martiano, bolivariano y marxista, no se puede ser antiimperialista; sin ser las tres cosas no se podía concebir una revolución en Cuba".<sup>7</sup> Idea que amplía la necesidad de sintetizar lo mejor del pensamiento universal para cumplir con el deber de formar a los estudiantes universitarios con una filosofía que exprese el más alto nivel de desarrollo alcanzado por la humanidad.

Atendiendo a estos antecedentes, en el presente trabajo se propone el cumplimiento los objetivos siguientes:

1. Analizar cómo se presenta la relación Martí-Marx en la enseñanza de la filosofía en Cuba, en los textos básicos de la enseñanza universitaria utilizados en el país entre 1991 y 2011, como *Lecciones de Filosofía Marxista-Leninista (1991)*; *Filosofía y Sociedad (2000)* y *Filosofía marxista (2009)*, cada uno en dos tomos.

nal de Trabajadores de la Educación, la Ciencia y el Deporte, efectuada en el Palacio de las Convenciones el 22 de diciembre de 1991.

<sup>6</sup> Véase Fidel Castro Ruz, Discurso pronunciado en el encuentro 20 años después de la creación del Destacamento Pedagógico Manuel Ascunce Domenech, el 30 de mayo de 1992, en Granma 2 de junio de 1992.

<sup>7</sup> Véase de Fidel Castro Ruz, "La Revolución Bolivariana y las Antillas", reflexión del 8 de febrero del 2010.



2. Reflexionar acerca de las posibilidades que ofrecen los textos de referencia y las invariantes aprobadas para la confección de programas con el tratamiento a los aspectos convergentes entre el pensamiento martiano y el marxista-leninista.

Se presenta el análisis de estos textos en dos partes: una primera que valora el tratamiento brindado a la relación, y una segunda que muestra cómo en el tratamiento al problema fundamental de la filosofía se encuentra un potencial metodológico que permite vincular a manera de síntesis lo martiano y lo marxista-leninista, problema que se aprecia desde el propio tratamiento de las invariantes<sup>8</sup> aprobadas para el plan D modificado y que se aplican actualmente en el Ministerio de Educación Superior para la enseñanza de la asignatura Filosofía y Sociedad.

## Desarrollo

Tal y como se ha señalado, en una primera parte se analiza el tratamiento brindado al pensamiento martiano y al marxista-leninista

<sup>8</sup> Las invariantes son las siguientes: "Ruptura y continuidad del marxismo con el pensamiento filosófico precedente y actual. La concepción dialéctico-materialista del desarrollo de la realidad. La dialéctica materialista como teoría del conocimiento del marxismo, principios, leyes y categorías. Praxis y enajenación. Lo ideal y lo material. La concepción materialista de la historia como fundamento teórico metodológico del marxismo. La formación económica social. Los sujetos históricos, las clases sociales y el Estado. La revolución social. Conocimiento y valor. La producción espiritual y sus formas. Problemas globales del mundo actual. El marxismo y los debates filosóficos actuales. Cultura e identidad. El pensamiento cubano y latinoamericano".



en cada uno de los textos: *Lecciones de Filosofía Marxista-Leninista*; *Filosofía y Sociedad y Filosofía marxista*, en ese mismo orden.

En la introducción del texto *Lecciones de Filosofía Marxista-Leninista* se aprecia la relación de referencia cuando se dice que

La vigencia del marxismo-leninismo como filosofía y como teoría social se expresa en su utilidad como instrumento universal de análisis sobre el desarrollo de la sociedad y el pensamiento, pero se revela de un modo particular muy efectivo en el estudio de las múltiples manifestaciones de la cultura de "nuestra América", y en especial de las nuevas contradicciones que Cuba ha tenido que enfrentar y resolver, recuperando las tradiciones revolucionarias de su historia y en especial el pensamiento martiano, para emprender la construcción de una sociedad más humana que aleje al hombre de su prehistoria.<sup>9</sup>

Lamentablemente, la atención a esta idea la encontraremos ausente en ambos tomos.

El texto *Filosofía y Sociedad*, en el año 2000, amplía el tratamiento del pensamiento martiano y aborda la relación con el marxista-leninista de una manera explícita. Con el título "La autenticidad filosófica: una problemática recurrente del pensamiento latinoamericano", comienza señalando que

Latinoamérica se sentía heredera de Europa y, al mismo tiempo, diferente a ella. Pero, ¿hasta qué punto heredera y en qué medida diferente? [...] Comenzando por el propio Bolívar y

<sup>9</sup> Véase Colectivo de autores, "Introducción" a *Lecciones de Filosofía Marxista-Leninista*, p. XVI, tomo I, Dirección de Marxismo-Leninismo del MES, 1991.

seguido por [...] José Martí, [...] todos se han planteado la misma cuestión.<sup>10</sup>

A continuación se dice que

Uno de los primeros en rebelarse contra esta herencia fue el cubano José Martí (1853-1895). En un inmortal ensayo escrito en 1891 con el nada casual título de "Nuestra América", Martí exigía volver los ojos sobre nosotros mismos. "Los pueblos que no se conocen –decía– han de darse prisa en conocerse". Y más adelante: "la incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia". "La Universidad Europea ha de ceder a la Universidad Americana".<sup>11</sup>

Se concluye en este artículo que para hacer filosofía auténtica es necesario hacerla desde Latinoamérica y para Latinoamérica, pero utilizando los recursos universales de la filosofía y sin olvidar que pertenecemos a una historia que es no sólo latinoamericana, sino también universal.

En el artículo "El estudio de la filosofía en Cuba" se hace referencia a las valoraciones de Medardo Vitier respecto a Martí. Se dice que

La expresión superior de la postura reivindicadora de los valores de la cultura y en especial del pensamiento de "nuestra América", ha sido la obra de José Martí, cuya raigambre filosófica

<sup>10</sup> Pablo Guadarrama González y Carmen Suárez Gómez, *Filosofía y Sociedad*, tomo 1, p. 118, Editorial Félix Varela, La Habana, 2000.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 119-120.

en ocasiones ha sido subestimada. Afortunadamente en los últimos años –impulsadas en gran parte por el Centro de Estudios Martianos y las cátedras martianas de las universidades– se han incrementado las investigaciones sobre la dimensión filosófica de su pensamiento, algunas de las cuales han sido sustentadas incluso como tesis doctorales en filosofía.<sup>12</sup>

Asimismo, se apuntan otras ideas que confirman la existencia de un pensamiento filosófico en José Martí.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 286.

<sup>13</sup> a) Tanto sus criterios sobre algunos de los representantes de la filosofía universal, como sus reflexiones más profundas sobre el pensamiento gestado en estas tierras, expresan el reconocimiento a la producción de ideas en general y, en especial, las filosóficas, de esta región. b) Su vocación emancipadora se asentaba en la existencia de un inagotable manantial de recursos teóricos elaborados por manos propias, aun cuando muchos de sus ingredientes fuesen adquiridos en otros contextos culturales, como siempre ha sucedido en la historia de las ideas. c) Las preocupaciones más metafísicas estuvieron presentes en distintos momentos de la vida de aquel profesor de filosofía en Guatemala que fue José Martí. Ellas no obstaculizaron, por el contrario, facilitaron las proyecciones de su pensamiento volcado hacia las urgencias más concretas del hombre latinoamericano. d) Sus inquietudes sobre la correlación entre el ser y el pensar, así como otras preocupaciones de profundo carácter filosófico, como son la cuestión de la naturaleza humana y la dimensión ética de la actividad del hombre, estuvieron muy presentes en toda la obra martiana no por simples razones académicas. e) Además de los estudios eminentemente filosóficos con anterioridad referenciados, existen numerosas investigaciones que abordan el pensamiento martiano en su perspectiva política, literaria, científica, artística, religiosa, jurídica, económica, etc., que

También se señala en el artículo referido que

Hubo que esperar a la década crítica de los años veinte para que se despertara la promoción de la conciencia nacional y junto al espíritu antiimperialista se produjera la revitalización de los estudios del pensamiento cubano. Fue ese el momento en que Julio Antonio Mella insistió en la necesidad de escribir un libro sobre Martí. Es también cuando Marinello y Emilio Roig de Leuschenring defienden su proyección rescatora del pensamiento martiano.<sup>14</sup>

Finalmente, es posible leer en dicho artículo que

Las fuentes teóricas y las líneas ideológicas de las que se nutrió la Revolución naciente eran heterogéneas, desde el democratismo revolucionario de José Martí, el pensamiento liberal nacional y antiimperialista, hasta el marxismo. [...] En ese rescate hay que destacar la obra de Martí. [...] Debe apuntarse el hecho de que la labor de revalorización del pensamiento martiano no se ha circunscripto exclusivamente a una élite de intelectuales, sino que se convirtió en un amplio proceso de estudio y divulgación de su pensamiento.<sup>15</sup>

De gran interés para el tema que nos ocupa, comprender la relación Martí-Marx en la enseñanza de la asignatura Filosofía y Sociedad, resulta el trabajo titulado: "En los estudios sobre la filosofía en Martí, ¿ha predominado

---

han tomado mayor auge desde el triunfo de la Revolución Cubana y que resultan muy aportativas a la valoración de su dimensión filosófica.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 287-288.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 289.



la duda o la certeza?”, donde el autor se afilia a la segunda tendencia, o sea, “los que plantean que sí existe filosofía en Martí y concluyen, por tanto, que sí es filósofo”. Aclara que no se refiere a la interpretación europea del término sino a la latinoamericana; y en la tercera tendencia de las cuatro concluye el trabajo sostiene Dictinio Díaz que en José Martí:

Su filiación filosófica aún no está nítidamente desentrañada, aunque existe una opinión mayoritaria sobre la respuesta idealista de Martí al problema fundamental de la filosofía en lo que respecta a la relación pensar-ser. El problema mayor está en su adscripción a un tipo de idealismo o a otro, en el que las posiciones abarcan un abanico discordante entre sí.<sup>16</sup>

Concluyendo el tomo I de este texto aparece el trabajo de la doctora Olivia Miranda, titulado “La articulación del marxismo, el leninismo y las tradiciones nacionales. Fidel Castro”, en el que se aborda explícitamente el tema de la relación (articulación) entre ambos pensamientos.

El tomo II contiene el tratamiento del tema en textos como:

- “Bases éticas del proyecto humanista y desalienador del pensamiento latinoamericano”.
- “Emancipación e identidad en el pensamiento latinoamericano (siglo XIX y principios del XX)”.
- “Pensamiento independentista y tradición cultural cubana”.

<sup>16</sup> Pablo Guadarrama González y Carmen Suárez Gómez, *op. cit.*, p. 309.

En el año 2009, un colectivo de autores, cuyos compiladores fueron el doctor Luis Suárez Martín, la doctora Miriam Verdes Suárez, el doctor Rafael Plà León y la profesora titular Ana L. Rodríguez Cruzata, aportó un nuevo texto: *Filosofía Marxista*, en cuyo segundo tomo aborda el pensamiento martiano en los trabajos siguientes:

- “Bosquejo de las ideas en Cuba hasta fines del siglo XIX”.
- “Principales etapas y rasgos de la filosofía en Cuba”.
- “Una aproximación a los momentos esenciales del pensamiento de José Martí, Julio Antonio Mella, Ernesto Che Guevara y Fidel Castro”.
- “Martí y Mariátegui: tradiciones revolucionarias y la ideología del proletariado en América Latina”.

Puede apreciarse en un minucioso recorrido por los textos de referencia que es en el libro *Filosofía y Sociedad* del año 2000, donde más se trata el tema. Pero recorriendo estos libros se pueden apreciar también las diferencias de interpretación respecto al problema fundamental de la filosofía y su valor metodológico; no existe un análisis cronológico de la formulación y solución al mismo y que debió comenzar por las primeras ideas expresadas por Carlos Marx al respecto.

En Marx, por ejemplo, tras el término “obras tempranas”, se esconde y se ha desechado una magnífica interpretación del problema, cuando señalaba en 1844 que “el pensar y el ser son, a no dudarlo, distintos, pero al mismo tiempo están en unidad recíproca. La muerte parece una dura victoria de la especie sobre lo definitivo individual y contradecir su unidad. Pero el individuo determinado es sólo un ser esencial determinado, y como tal, es

mortal".<sup>17</sup> Justamente esa contradicción, existente en cada hombre como individuo, es la que el pensamiento anterior a Marx no había podido solucionar.

La solución que propuso Marx fue que

[...] se verá cómo subjetivismo y objetivismo, espiritualismo y materialismo, actividad y sufrimiento, sólo pierden su carácter antitético, y así su existencia, como antítesis en la condición social; se verá cómo la resolución de la antítesis teórica es sólo posible de una manera práctica, en virtud de la energía práctica del hombre. Por lo tanto, su resolución no es en modo alguno sólo un problema de conocimiento, sino un problema real de la vida, que la filosofía no podía resolver, precisamente porque concebía este problema simplemente como problema teórico.<sup>18</sup>

O sea, Marx vio el problema como problema de conocimiento y de la vida real, hacía una aplicación consecuente del principio de unidad entre la teoría y la práctica.

Estos planteamientos constituyen un valioso instrumento para demostrar que dicho problema es inherente a cada individuo, su interpretación sicofísica del dualismo cuerpo/alma en la unidad que establece el yo y cuya solución es imposible dada la existencia ineludible de la muerte. A la vez, constituye una preciosa oportunidad de hacerle entender a los estudiantes que su solución se da en la condición social que caracteriza a cada individuo y que sólo había sido avizorada por Hegel de manera idealista.

<sup>17</sup> Carlos Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, p. 110, Editora Política, La Habana, 1965.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 115.

Al considerar el tratamiento brindado por Federico Engels, si no se establece el vínculo con lo planteado por Marx, no queda clara la formulación engelsiana cuando decía que "el gran problema cardinal de toda la filosofía, especialmente de la moderna, es el problema de la relación entre el pensar y el ser",<sup>19</sup> pues aparecen dichos términos con un nivel de abstracción incomprensible.

Además existen problemas con la descontextualización o absolutización del capítulo II de la obra de Engels *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, donde se presentan los dos aspectos de dicha formulación y no se comprende el vínculo establecido con la concepción materialista de la historia por tratarse el mismo en los capítulos siguientes.

En el propio texto Engels continúa señalando, en el capítulo III: "Donde el verdadero idealismo de Feuerbach se pone de manifiesto, es en su filosofía de la religión y en su ética"; esto ocurre, nos dice Engels, porque la concepción feurbachiana no pasa de ser una concepción abstracta del hombre, y por tanto "para pasar del hombre abstracto de Feuerbach a los hombres reales y vivientes, no hay más que un camino: verlos actuar en la historia", o sea, que la concepción feurbachiana no comprende al individuo en su condición social y no alcanza a dar solución al problema fundamental.

No puede pasarse por alto que el IV capítulo establece un vínculo entre el problema fundamental y el problema del método y que Engels lo concluye señalando justamente que "Las anteriores consideraciones no pretenden

<sup>19</sup> Federico Engels, "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", en *Obras escogidas en tres tomos*, tomo III, p. 362, Editorial Progreso, Moscú, 1974.



ser más que un bosquejo general de la interpretación marxista de la historia...".

Pero algunas de las distintas interpretaciones que ha recibido la concepción materialista de la historia no han contribuido a la formulación y solución del problema fundamental de la filosofía. La propia interpretación del marxismo soviético (que se impartió en Cuba por tantos años) presentaba la existencia de un materialismo dialéctico y otro histórico, o dicho de otra manera, la existencia de una concepción del mundo como totalidad y otra concepción materialista de la historia inherente a la sociedad.

Un estudio sobre algunas interpretaciones de la concepción materialista de la historia evidencia cómo en su contenido se ignora al hombre como lo fundamental.<sup>20</sup> Sirva de muestra la concepción de Althusser cuando señala que "el problema del 'sujeto' de la historia desaparece. La historia es un inmenso sistema 'natural humano' en movimiento, cuyo motor es la lucha de clases. La historia es un proceso, y un proceso sin sujeto".<sup>21</sup> Sin embargo, toda la crítica marxista y engelsiana a la concepción feuerbachiana está centrada en la comprensión del hombre real. Esto conlleva a la paradoja de que si nos preguntáramos: ¿qué estudiante podría entender que tenga que ver con él dicho "proceso"? La respuesta sería ninguno, mientras que si llega a leer que el marxismo diluye en un tanque de ácido sulfúrico al hombre como individuo

<sup>20</sup> Véase de Leonardo Pérez Leyva, *Los debates sobre el concepto formación social en el pensamiento marxista latinoamericano de los años sesenta a los noventas del siglo XX*, Editorial Feijoo.

<sup>21</sup> Cf. Enrique González Rojo, en *Teoría científica de la historia*, Editorial Diógenes, p. 324, 1990 (primera edición, 1977).

(en una lectura existencialista), lo entendería rápidamente.

De la concepción materialista de la historia althusseriana también es posible interpretar la errónea identificación de los conceptos formación social y *Modo de producción*, así como la distinción entre el modo de producción de bienes materiales, del cual habló Marx y la inmensa mayoría de los marxistas, y el *Modo de producción* como totalidad social en sinonimia con el de formación social.

El concepto formación social como "piedra angular de la concepción materialista de la historia" es vital para comprender la solución marxista-leninista al problema fundamental de la filosofía, en el se concreta la comprensión que nos brinda del hombre y la sociedad en su dialéctica materialista "como conjunto de relaciones sociales"; es la solución del problema fundamental de la filosofía en el nivel de dichas relaciones.

Lo dicho puede apreciarse si consideramos las obras conjuntas de Marx y Engels, y al respecto es posible coincidir con las valoraciones expresadas en el texto *Lecciones de Filosofía Marxista-Leninista* cuando se plantean ideas como la siguiente:

[...] el materialismo de Marx y Engels no solucionó el problema de la relación entre el pensar y el ser en abstracto, sino el problema del vínculo de la conciencia social y el ser social, a partir de la diferenciación de las relaciones sociales en materiales y espirituales, argumentando cómo las segundas son un reflejo y están determinadas por las primeras.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Colectivo de autores (Coordinados por Pablo Guadarrama González), *Lecciones de Filosofía Marxista-Leninista*, tomo 1, p. 110, Dirección de Marxismo-Leninismo, La Habana, 1991.

O cuando se dice que

La tradicional solución materialista al problema fundamental de la filosofía –el ser determina la conciencia– perdió su carácter abstracto y unilateral con su nueva formulación: el ser social determina la conciencia social. Y no se trata de que haya cambiado el problema mismo, presente a través de toda la historia de la filosofía. Lo que sí cambió radicalmente fue su interpretación y solución.<sup>23</sup>

En otro momento de dicho análisis cronológico es necesario atender a la manera en que Lenin profundizó en la teoría del conocimiento del marxismo, lo cual permitió comprender que

[...] naturalmente, la oposición entre la materia y la conciencia tampoco tiene significado absoluto más que dentro de un dominio muy restringido: exclusivamente dentro de los límites de la cuestión gnoseológica fundamental acerca de qué se debe tener por lo primario y qué por lo secundario. Más allá de estos límites la relatividad de tal oposición no suscita duda alguna.<sup>24</sup>

Se trata de la correcta interpretación a la relación entre los dos aspectos del problema.

La obra de Lenin *¿Quiénes son "los amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?* permitió una particular interpretación del concepto formación social, la profundización de la concepción materialista de la historia y la concreción de lo material y lo ideal en el doble carácter de las relaciones

sociales y sus implicaciones estructurales y supraestructurales.

De lo dicho se desprende que la verdadera esencia de la concepción materialista de la historia se encuentra en la dialéctica individuo-sociedad, a partir de la identidad contradictoria que establecen sus definiciones como "conjunto de las relaciones sociales". Identidad en la que Marx, Engels y Lenin encontraban su solución en el "ideal comunista" y José Martí en una sociedad "con todos y para el bien de todos". Una absolutización de las clases sociales y sus luchas ha dejado a la sombra aquello que estuvo tan claro para Martí, el hombre como individuo social desde su individualidad y no desde su condición clasista. En realidad no existen entonces diferencias irreconciliables.

Lo cierto es que Marx y Martí coinciden desde perspectivas diferentes que se complementan en la formulación y solución del problema fundamental de la filosofía;<sup>25</sup> su síntesis se muestra entonces como enriquecimiento creador que en el quehacer del pueblo cubano se proyecta en este siglo XXI con una fuerza nueva y necesaria para su desarrollo ideológico, y donde la proyección filosófica de José Martí en dicha síntesis no deja lugar a dudas para muchos prestigiosos intelectuales.

La lectura que hiciera Iliénkov, destacado filósofo de la desaparecida URSS, del problema fundamental de la filosofía, plantea que el problema no consiste en diferenciar y contraponer mutuamente todo lo que se

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>24</sup> Vladimir Ilich Lenin, *Materialismo y Empirio-criticismo*, pp. 149-150, Editorial Progreso, Moscú, 1978.

<sup>25</sup> Véase de Leonardo Pérez Leyva, "Martí y el problema fundamental de la filosofía". En formato digital como ponencia presentada en la Simposio de Pensamiento Latinoamericano y en el evento "Patria es Humanidad" de la filial de la Sociedad Cultural José Martí de Villa Clara, 2005.



encuentra en la conciencia de una persona a todo aquello que está fuera de esa conciencia individual, sino en diferenciar el mundo de las representaciones colectivamente profesadas; es decir, todo el mundo de la cultura espiritual socialmente organizado, con todos sus esquemas universalmente estables y cosificados en objetos, del mundo material, y cómo él existe fuera e independientemente de su expresión refleja en estas formas sociales de la experiencia humana (por supuesto que esta diferenciación ocurre sólo en el hombre individual portador de cerebro y sistema nervioso superior). Sólo en este sentido la diferencia entre lo material y lo ideal adquiere un sentido científico y serio.

Es una fructífera invitación al análisis del problema fundamental de la filosofía expresado en la identidad y diferencia planteada por Carlos Marx entre la base económica y el fin, la inseguridad que produce el conjunto de relaciones ideológicas, formas de la conciencia social, las instituciones y organizaciones que genera la misma; o dicho de otra manera, la interpretación de la estructura económica y la superestructura social como relación causa-efecto a la que nos ha invitado a reflexionar Armando Hart Dávalos.

La enseñanza de la asignatura Filosofía y Sociedad debe conseguir de cada estudiante universitario esta interpretación fundamental de cómo debe comunicarse con la realidad y cómo él juega un rol de suma importancia en la transformación de ésta. Tiene que ser capaz de distinguir la cultura espiritual socialmente organizada y existente en el único mundo material de "cosas" en su historia.

Para José Martí esto fue claro cuando afirmó que el conocimiento del orden de las comunicaciones es la filosofía, en cuanto al hombre: "toda la investigación filosófica se

reduce al 'yo, lo que no es yo' y cómo yo me comunico con lo que no es yo —son los tres objetos de la filosofía— y en el yo, lo que hay de propio individual y lo que hay de adquirido y puesto".<sup>26</sup> Toda otra interpretación que no contemple al yo incluyéndolo en los grupos sociales, las clases sociales o la formación social de que se trate es errónea por ser fantasmagórica y traer consigo los problemas de inmovilidad, apatía, dogmatismo y otros males inherentes a la construcción del socialismo en cualquier parte del mundo y con no menos importancia en su destrucción.

Martí solucionaba el problema cuando decía que "cada cual se ha de poner, en la obra del mundo, a lo que tiene más cerca", y agregaba que "ese repartimiento de la labor humana y no más es el verdadero e inexpugnable concepto de la patria"; y finalizaba diciendo: "Patria es humanidad, es aquella porción de la humanidad que vemos más de cerca y en que nos tocó nacer". Fidel Castro, su gran discípulo, le pedía a todo cubano que asumiera dicha concepción al decirse: "yo soy la patria, yo soy la revolución, yo soy el socialismo".

Lo dicho queda argumentado por Marx y Engels cuando se lee en *La ideología alemana* cuáles son las "Premisas de las que arranca la concepción materialista de la historia" y se dice: son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado ya hechas, como las engendradas por su propia acción.

Y cuando al analizarse la "esencia de la concepción materialista de la historia. El ser social y la conciencia social" queda dicho igualmente que: no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de

<sup>26</sup> José Martí, *op. cit.*, tomo 19, p. 369.

vista, se parte de la conciencia como si fuera un individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como su conciencia. Esa que Martí señala debe caracterizarse por lo "propio individual" esencialmente y no por "lo que hay de adquirido y puesto" en ella; de no ser así como explicar la creación de lo nuevo.

La coincidencia entre Marx y Martí a la hora de formular y solucionar el problema fundamental de la filosofía a partir del hombre como individuo-social, puede apreciarse en la autocrítica del marxismo hecha por Engels en la década de los noventa cuando decía que "[...] según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto [...]."<sup>27</sup> Por supuesto que la vida real de cada individuo, pues el hombre no existe realmente de otra forma.

No son pocas las personalidades que coinciden con este punto de vista que aquí se presenta, aunque quedaron atrapados, encarcelados mentalmente, en una interpretación de la filosofía marxista-leninista como materialismo dialéctico y otro histórico inexistente.

Para José Cantón Navarro,<sup>28</sup> uno de los intelectuales cubanos más avanzados sobre

el tema que nos ocupa, si bien la relación Martí-Marx ha sido interpretada de manera que no corresponde a la realidad por parte de "estudiosos de la obra de Martí que, entusiasmados por muchas de sus ideas, lo califican de socialista y materialista dialéctico", para él "es cierto que el realismo político-revolucionario de Martí lo lleva a coincidir frecuentemente con los métodos y apreciaciones del materialismo histórico".

Para Gaspar Jorge García Galló, "Martí fue materialista histórico porque vivió intensamente la realidad social y no tuvo jamás compromiso con los intereses de las clases explotadoras, porque fue revolucionario radical de su tiempo".<sup>29</sup>

Juan Marinello llegó a afirmar que "el mundo de Martí es, en lo más profundo, el mundo del socialismo".

Raúl Valdés Vivó, sostiene que

Marx y Martí están del mismo lado de la barricada. No ocultamos que muestran diferencias en la táctica y el objetivo inmediato. Sin embargo, el objetivo final los une. El humanismo concilia sus diferencias. Esa es la idea fundamental de los revolucionarios cubanos. Una idea derivada de la anterior es que la Revolución Cubana representa esa conciliación.<sup>30</sup>

Cintio Vitier, por su parte, afirmaba que

Volviendo a la recepción de Martí por la generación de Mella, como otros ejemplos de

<sup>27</sup> Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, tomo 3, p. 514, Editorial Progreso, 1975.

<sup>28</sup> Véase de José Cantón Navarro el Prólogo a *José Martí en el ideario de Fidel Castro*, Centro de Estudios Martianos, La Habana, 2004; y *Una revolución martiana y marxista*, Centro de Estudios Martianos, 2008, entre otras muchas publicaciones que tratan el tema.

<sup>29</sup> Gaspar Jorge García Galló, "Martí", *Revista Educación*, junio-julio de 1974.

<sup>30</sup> Raúl Valdés Vivo, "El humanismo de Marx y Martí concilia sus diferencias", *Cuba Socialista*, núm. 28, p. 47, 2003.





esa original simbiosis que en justicia podemos llamar los inicios de un "marxismo martiano", [...] De este modo nuestro marxismo empezó alimentándose de un substrato original, no sólo en función de las necesidades y esencias patrias, sino también permeado de una espiritualidad que le venía directamente de Martí [...] Más de una vez, Haydeé Santamaría dio testimonio de cómo se sentían "naturalmente" martianos y marxistas.<sup>31</sup>

Por sólo referir algunas de estas personalidades.

En conclusión, al analizar los textos de referencia en relación con la enseñanza de la asignatura Filosofía y Sociedad, es posible destacar la necesidad de continuar desarrollando el vínculo entre el pensamiento martiano y el marxista-leninista hasta arribar a su síntesis. Ello es posible considerando el potencial existente en las invariantes aprobadas y que permiten comprender:

a) La ruptura y continuidad del marxismo con el pensamiento filosófico precedente y actual no es posible sin considerar la revolución que produjeran los clásicos del marxismo, en la formulación y solución al

problema fundamental de la filosofía, y que permitió la explicación de la realidad particularmente la capitalista en su fase superior imperialista, y el método para su transformación hacia una nueva sociedad cuyo contenido sea "con todos y para el bien de todos".

- b) La concepción materialista de la historia como fundamento teórico-metodológico del marxismo no es otra cosa que la nueva formulación y solución a dicho problema; y por tanto, en la comprensión de su "piedra angular", la teoría sobre la formación social y su contenido fundamental el hombre, se encuentra el conocimiento del "conjunto de las relaciones sociales" en que se inserta cada ser humano y lo hace capaz de actuar conscientemente en su transformación revolucionaria con cabeza propia.
- c) Con estas ideas se pretende contribuir con el objetivo de "fortalecer el compromiso de los estudiantes con la Revolución y con su universidad, el cumplimiento de sus deberes y la participación consciente en la vida universitaria y en la sociedad", desde la enseñanza de la asignatura Filosofía y Sociedad.

<sup>31</sup> Cintio Vitier, *Vida y obra del Apóstol José Martí*, edición especial, Centro de Estudios Martianos, La Habana, Cuba, 2006, Primera edición 2004, pp. 327-329.



# EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO CUBANO EN LA REVISTA *ORÍGENES*: ¿EXCEPCIONALIDAD INVISIBILIZADA O TENDENCIA IGNORADA?

*Maximiliano F. Trujillo Lemes*

En los últimos 20 años han sido incontables las aproximaciones a la revista *Orígenes* producidas en Cuba. ¿Fiebre tras la censura de las décadas anteriores (setenta y ochenta) vinculada sobre todo a la raigambre ideológica de sus protagonistas o a sus destinos vivenciales y políticos?

Mirar *Orígenes* o hablar sobre sus páginas se convirtió en actitud estética para muchos investigadores o escritores cubanos, sobre todo a principios de los noventa, quizá como toma de distancia frente al discurso oficial, delimitación de espacio frente a la saturación ideologizante de algunos contextos, o tal vez nostalgia infundada por un pasado literario y estético, que por estar en el limbo de lo remoto y haber sido repudiado, enfrentando o vilipendiado en los primeros años revolucionarios, se asumía como batalla reivindicativa, legitimadora y necesaria en los “nuevos tiempos”; tras la caída de los modelos autoritarios de socialismo real en la ex URSS y la Europa oriental, sur oriental y central. En fin, para muchos, *Orígenes* se erigió en combate silencioso contra un enemigo no ubicuo o diluido en la inmensidad de cientos de textos del realismo socialista producidos en la isla entre una tímida década de los sesenta para esa tendencia, unos 70 donde se hizo omnipresente y unos 80 en declive, pero aún legitimado. ¡*Orígenes* devino coraza de una generación!

Entre los muchos ensayos, artículos o reportajes que he leído sobre la revista en los últimos 20 años, salvo contados casos,<sup>1</sup> ninguno se detuvo en las expresiones de pensamiento filosófico que se vertieron en sus páginas, a pesar de que no fueron depreciables, ni concurrieron a ellas filósofos de poco prestigio; allí fueron publicados desde los célebres María Zambrano y Albert Camus hasta el inefable alemán Martin Heidegger o el no muy recordado hoy en Cuba hispano-norteamericano Jorge Santayana, pero que entre los treinta y los cincuenta era recurrentemente citado en nuestros predios por producir una epistemología descentrada, poco común y reflexiva sobre asuntos de interés en el periodo, tales como los cambios de forma en la condición humana, el impacto del desarrollo científico sobre esa condición o la movilidad y particularidades del devenir de la naturaleza viva, descollando entre nuestros compatriotas Humberto Piñera Llera, quien tiene méritos sobrados en la historia de las ideas en esta isla, más allá de su consanguineidad con el celeberrimo Virgilio Piñera.

<sup>1</sup> Podría señalar ahora a Ivette Fuentes de la Paz en su libro *Filosofía, teología, literatura: aportes cubanos*, editada en Alemania por Raúl Fornet en la década anterior, dentro de sus múltiples empeños por publicar parte del pensamiento cubano.

Cuantifíquense los datos: de los 40 números formales y 42 reales de la publicación, si tenemos en cuenta la repetición de dos de ellos (35 y 36) tras el disenso entre José Rodríguez Feo y José Lezama Lima en 1954 (cada uno publicó el suyo), por lo menos en 18 aparecieron artículos o ensayos de matiz filosófico, y de ellos ocho pertenecieron a autores cubanos, algunos no filósofos de profesión, pero con juicios muy atinados desde esa cosmovisión; el índice de presencia de ese rubro estaría 45% del total de todos los salidos a la luz.

Lo que nos permite aseverar que estamos frente a un fenómeno significativo dentro del perfil editorial de esta emblemática revista, editada en un momento en el que la filosofía se estaba profesionalizando en nuestros predios y adquiriría nuevos matices en relación con la forma en la que se produjo en el siglo decimonónico. En este nuevo contexto, las indagaciones filosóficas en la isla se entregaron al estudio de las corrientes filosóficas dominantes en Europa y en menor medida en Estados Unidos positivismo, fenomenología, existencialismo, pragmatismo, cuya situación (común a toda Latinoamérica) contribuyó a que no prestaran atención preferente a los problemas éticos y sociales existentes en la realidad cubana; en fin, que no fuera una filosofía para pensar a Cuba y su destino, tal como ocurrió con los padres fundadores de nuestro pensamiento,<sup>2</sup> sino interesada en el ámbito de la epistemología metafísica especulativa, en la filosofía por la filosofía como tendencia dominante.

Tal como ya se declaró en el título, me detendré en expresiones sólo de pensamiento

<sup>2</sup> Esta es una tesis en la que coinciden los pocos estudiosos de la filosofía cubana de la república burguesa, si excluimos de ello a Varona, quien fue un pensador transicional entre el siglo XIX y el siguiente.



filosófico cubano, sus disquisiciones y análisis (para este trabajo tan sólo en el primero de todos los publicados, por razones de espacio), descubriendo la intertextualidad de muchas de sus intencionalidades, además de la obsesión por utilizar la filosofía como instrumento de reflexión sobre la reflexión, sin comprometerse con decodificaciones de la realidad inmediata cubana, incluso con mucha más militancia que lo acaecido con la poesía o el ensayo de otros autores publicados en la revista, y enajenados tendencialmente de la Cuba externa e interna, de esa Cuba que dolía, pero a la que procuraban salvar incluyéndola en la movilidad del espíritu contemporáneo a su tiempo, para que no flotara sobre él, sino que se "civilizara" desde él, quizás abdicando de aquellos "estigmas", que le evitaban el compromiso y la responsabilidad ante el civismo y la cordura política, tan necesarias para devenir, desde la lógica burguesa, una nación realmente moderna.

No cumplía esa generación de filósofos nuestros el acometido gramsciano de ser "intelectuales orgánicamente pertenecientes a [...] las masas"<sup>3</sup> ni tenían como meta elaborar programas que resolvieran los problemas y principios que esas masas planteaban, cuando lo planteaban, ni devinieron nunca un bloque cultural y social al lado de ellas, como demandaba el comunista italiano a los que definió como intelectuales orgánicos; ni creo que las condiciones de Cuba hubieran propiciado esa actitud, por lo menos si no se era un hombre de izquierda comprometido, como no era el caso.

La generación de filósofos cubanos que fundó en 1946 el Instituto de Filosofía de La Habana y su correspondiente *Revista Cubana de Filosofía* un año después, eran sólo aca-

<sup>3</sup> Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Edición Revolucionaria, La Habana, 1966, p. 17.

démicos con pretensiones académicas, sin excluir en algunos responsabilidades políticas como Jorge Mañach o Rafael García Bárcena; y es ese el espíritu que le imprimen a los artículos que publican en *Orígenes*, compartiendo quizás presupuestos axiológicos con los miembros fundadores-directivos de esta significativa publicación.

Defendían sin declararlo, la tesis en torno a las responsabilidades del intelectual sólo en el ámbito ético o epistémico, y que de ellas debía desprenderse la autoridad, el prestigio frente a las masas sin utilizar la episteme como arma política, como fuerza movilizadora, actitud defendida por los marxistas, anarquistas y otras tendencias de pensamiento de izquierda que se cultivaban entre otros congéneres de la isla, sin que por ello ocultaran o declararan admiración por los letrados cubanos del XIX, con cosmovisiones radicalmente diferentes a las suyas (no olvidar las posturas de Varela, Saco o Martí, por citar casos, que ocuparon en sus estudios a esta generación de filósofos nuestros).

Al parecer, estos hombres y mujeres comulgaban con una de las tesis más significativas de una de sus fuentes teóricas reconocidas ellos, Bergson, quien aseguraba:

Los educadores de la juventud saben muy bien que no se triunfa del egoísmo recomendando el "altruismo". Hasta ocurre que un alma generosa, impaciente por sacrificarse, se enfría de pronto ante la idea de que va a trabajar "por el género humano". El objeto es demasiado vasto, el efecto demasiado disperso.<sup>4</sup>

Creían más en la salvación del país a través de la salvación del alma de sus individuos, que en la redención de la masa, heterogénea y multiforme. Pero no por ello dejan de ser

<sup>4</sup> Henry Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Porrúa, México, 1997, p. 17.

un eslabón imprescindible de los que han pensado que Cuba y sus aprehensiones deben ser recuperadas. Sin todos los elementos constitutivos de lo que hemos sido, no se podrá pujar desde la cultura, desde las ideas, para ser quien queremos ser como país en el futuro.

Antes de pasar a consideraciones específicas sobre los temas o asuntos que se trataron desde la filosofía en las páginas de esta revista, se debe tomar en cuenta que los años de *Orígenes* tienen disímiles lecturas al cabo de los años: un grupo, sobre todo los más jóvenes, juzgan aquellos años como la excelsitud del estilo, la libertad creativa, el esfuerzo de un grupo por la estetización prístina del arte y otros epítetos enaltecedores a la usanza; sin embargo, una parte de los propios origenistas solía recordar la etapa como de decrepitud en el ambiente social o desde el apoyo estatal, insolidaridad entre los miembros del grupo, conducente a la falta de espontaneidad, al control rígido de Lezama de una parte, líder espiritual del grupo o de Rodríguez Feo por la otra, el aportador del dinero para la impresión y distribución de los materiales publicados, y que hoy se mitifica en relación contraria. Lorenzo García Vega acotaba:

Y esto llevó siempre a mantener a nuestro grupo en una atmósfera enrarecida, enfermiza y castrante. Fue una de las paradojas y debilidades, que siempre arrastramos. Y lo que es más lamentable, fue una debilidad que pudo mirar nuestra expresión. Pues esta falta de espontaneidad fue la forma que adoptó, entre nosotros, esa mentira del vivir cubano, esa mentira contra la cual, principalmente, debíamos haber luchado [...] La mentira se instaló en nuestros pueblos casi constitucionalmente. El daño ha sido incalculable y alcanza zonas muy profundas de nuestro ser [...] La mentira

posee una importancia decisiva en nuestra vida cotidiana, en la política, el amor, la amistad. Con ella no pretendemos nada más engañar a los demás sino a nosotros mismos. De ahí su fertilidad y lo que distingue nuestras mentiras de las groseras invenciones de otros pueblos.<sup>5</sup>

En paradoja a ese dolor al que refiere García Vega, el primer número de *Orígenes* es presentado, y con ello, todo el proyecto por venir, no sólo desde la intencionalidad causal literaria-estética, sino y sobretodo en su raigambre filosófica, develando responsabilidad grupal con los destinos de la individualidad, desde donde entendían los acomodados del país, en sintonía con aprehensiones existencialistas de gran impacto en los sistemas filosóficos de la época, sin olvidar que el mundo enfrentaba en sus estertores; el fin de la Gran Guerra Mundial, decían sus editores:

Sabemos ya hoy que las esenciales cosas que nos mueven parten del hombre, surgen de él y después de trazar sus inquietantes aventuras, pueden regresar, tornándolo altivo o humillado, pero dejando su conciencia, sus incorporaciones y las diversas formas de su nutrición, mereciendo un respeto en directa relación con una libertad que estamos dispuestos a defender y a justificar la salud de sus frutos.<sup>6</sup>

Esta actitud de principio antropocéntrica deja fuera a Dios, desmintiendo la aporía de la raigambre católica de sus protagonistas, más bien confirma lo que el propio García Vega juzga a este respecto, afirmando que el declarado catolicismo devino ocultamiento: "Un catolicismo que fue también tapujo y tapiz:

<sup>5</sup> Lorenzo García Vega. *Los años de Orígenes*, impreso desde formato digital, pág. 74.

<sup>6</sup> *Orígenes*, Nota de presentación, núm. 1, 1944, Multimedia, Ediciones CUBARTE, La Habana, 2010.



servió para ocultar lo demoniaco y enfermizo, así como sirvió de adorno para cubrir lo venido a menos".<sup>7</sup> ¿Qué fue lo demoniaco y enfermizo en sus estructuras creativas? ¿Qué era lo venido a menos entre los origenistas? No es asunto que nos competa analizar aquí, eso sí, tengo seguridad de que se refiere a convenciones de la época que hoy nos parecerían nimias ante el creciente cinismo de la sociedad globalizada contemporánea; sin embargo, declarar que los asuntos humanos son obra humana y causa única de la condición individual de lo humano, si bien nos resulta plausible, deja fuera con toda intencionalidad otra lógica que fuera defendible, y para mí es causa epistemológica vertical: la identificación de lo humano con la totalidad, con la movilidad del cuerpo social y su estructura económica e ideológica, desde donde debe ser tendencialmente explicable el destino de lo individual, si aceptamos, como parece ocurrir con este grupo, que lo humano es social.

Y no dejar al sujeto-individuo únicamente responsabilizado con su destino, como si fuese él mismo generalidad y, por tanto, única causa de su esencia, tal como insinúan en esas líneas breves pero intensas de presentación, los autores de la aventura origenista. ¿Es una tesis original? ¡Claro que no! Estaba en el vitalismo y el existencialismo omnipresentes de la época, muchas veces antepuestos a los reduccionismos marxistas tan en boga en esos años dentro de una parte significativa de las construcciones ideofilosóficas de la izquierda, que dejaban al sujeto solo en la condición farisaica de clase, olvidando toda la individualidad del sujeto mismo, y otras veces procurando de buena fe recuperar lo que de protagónico el individuo tiene sobre su propia individualidad.

No creo que sea casual, tras esta nota de presentación cargada de signos, que el primer

<sup>7</sup> Lorenzo García Vega, ídem, pág. 60.

ensayo filosófico aparecido en la revista, se consignara en el primer número y lo firmara el ignoto Aníbal Rodríguez<sup>8</sup> con un título tan sugerente: "Notas para una fundamentación de la alegría".

Este es un ensayo influenciado sin lugar a dudas por la filosofía bergsoniana, de tanta impronta en la filosofía cubana de la religión producida, sobretudo en la década de los cincuenta. En este trabajo se adelanta un gran atisbo de todo lo que vino después, no sólo en las páginas de la revista que nos ocupa, sino en parte sustancial de la producción filosófica en Cuba para los dos lustros siguientes; y procura dejar claro lo que es dudosamente claro en la tesis que afirma que sólo "desde el advenimiento del cristianismo, y de un modo casi constante, lo que ocupa un lugar acentuado en la meditación filosófica es el papel del sujeto, y la infinita, inagotable interioridad espiritual del hombre".<sup>9</sup> En tanto, la conceptualización del sujeto en el pensamiento cristiano hasta entrada la escolástica, se limitó en lo fundamental a lo divino.

En esa propia lógica, Aníbal Rodríguez comienza afirmando:

Sólo con el cristianismo aparece en su plena dualidad el problema de la alegría. San Agustín, base y fundamento de esa posición cristiana, conserva con todo vigor el carácter psicológico y metafísico de ese estado. Como

<sup>8</sup> Por más que he indagado en este hombre, parece ser que se trata de un seudónimo que escondía la verdadera identidad de un filósofo de profesión, que puede ser perfectamente Humberto Piñera, quien en los números subsiguientes de la revista asumió una parte significativa de la responsabilidad de los artículos filosóficos en sus páginas.

<sup>9</sup> Aníbal Rodríguez, "Notas para una fundamentación de la alegría", *Orígenes*, núm. 1, primavera de 1944.

su filosofía se desenvuelve entre dos polos, no antagónicos sino conciliables, el tiempo y la eternidad, no puede dar de lado a aquello que pertenece a alguno de los dos o a ambos a la vez.

[...] lo espiritual es inmortal, aunque no eterno, a diferencia de Dios, pero está, sin duda, fuera del tiempo creado y precedero.<sup>10</sup>

Precisa esa actitud del espíritu humano como resultado de la relación sujeto-objeto, definiendo que la causa de la alegría puede ser inmanente o trascendente, interior o exterior al hombre y lo hace a partir de consideraciones que presuntamente importa de San Agustín. Aclarando que la alegría psicológica e inmanente es siempre transitoria, porque su objeto lo es; es decir, caduca, y, claro, en la lógica de Rodríguez, esa no es la alegría que termina por compensar como totalidad al espíritu humano, pero por proceso objetivador de un estímulo externo, es necesaria y gratificante al espíritu, aunque no sea la alegría del encuentro con Dios, que vendría a ser en esta lógica cristiano-herética del inefable Rodríguez la alegría definitiva y crucial.

Define los rasgos de la alegría en tres órdenes:

1. La alegría es un estado ontológico y psicológico, producido en el hombre por un objeto que puede ser, respecto a él, inmanente o trascendente.
2. Dicho estado envuelve siempre una nota de actividad.
3. Es posible discernir en él grados de intensidad variables.

Eso sí, y quizá con alguna razón, el ensayista aclara que en el acto de la alegría la

<sup>10</sup> Ídem.

subjetividad tiene un papel mucho más activo que el objeto mismo que la condiciona, porque es el juicio de valor y no el objeto lo que termina por provocar el sentimiento de alegría, el objeto más bien lo condiciona, lo causa, pero no es la garantía del estallido, el estallido de euforia vinculado a la alegría depende de las peculiaridades de la subjetividad de quien se alegra frente al objeto mismo, de sus valores y referentes. De ello puedo deducir que, según esta concepción, esta actitud humana es mucho más ente espiritual que objetivo. Y entiende la objetivación no como cosificación de una idea, sino como idealización de la cosa que provoca el estado del espíritu.

¿Qué queda fuera del libre albedrío del sujeto en relación con la alegría? ¿Dónde se limitaría la libertad para alegrarse? Pues en la alegría trascendente, ésa que llega al hombre desde Dios, ésa se siente, pues, sin mediaciones o limitaciones subjetivas, sino por la propia presencia inevitable de lo trascendente en el hombre, develando Rodríguez con toda nitidez su filiación deísta.

Acota que el problema de la alegría es siempre ontológico, en tanto

significa el despliegue recóndito de nuestras posibilidades de ser. La presencia de una cosa que despierta alegría es sólo el motivo que nos pone en marcha, que nos hace acercarnos a la identidad que somos. Por tanto, la alegría es innata y es provocada.<sup>11</sup>

No hay aquí identificación del ser con la materia, sino del hombre como ser, como totalidad creada, subordinada a lo trascendente, y esto lo deja claro al conceptuar la presunta doble naturaleza de la alegría: innata y provocada, innata por aptitud, provocada porque se aprende en el

despliegue del propio ser. Supongo que admite Rodríguez a la sociedad como causal, diríamos, mediadora del momento de la provocación de la alegría misma, aunque nunca lo explicita.

Eso sí, termina su ensayo de forma concluyente:

Así llegamos a un punto en el cual podemos aceptar que la alegría no da base alguna para indagar el sentido del ser sino nada más y (nada menos) que fundamenta afirmativamente, frente a la angustia, la presencia del ser primordial, vida, existencia, de Dios.<sup>12</sup>

Con este apotegma no deja lugar a dudas: la esencia humana está fuera del hombre mismo, sólo estaría en Dios. Asumiendo con ello parte importante de la lógica tomista en la explicación del vínculo entre immanencia y trascendencia.

El ensayo no es rico en extensiones, pero sí en intensidades, abordando un asunto de crucial importancia en los destinos del pueblo, frente al *statu quo* de la época: su secular y despreocupado sentido de alegrarse incluso, frente a las desgracias, pero intelectualizándolo, como fue oficio de este grupo de hacedores de idealidad.

Los ensayos o artículos siguientes, en el orden filosófico en *Orígenes*, son diversos en temáticas e intencionalidades, pero los marca, sin lugar a dudas, la impronta del existencialismo. Próximos escritos, en los que ahora pongo empeño, me permitirán adentrarme en tan complejo y necesario asunto, en tanto elemento constitutivo de la producción espiritual de una isla real, y que siempre han hecho parecer simbólica, desde los apriorismos de los que la han pensado.

<sup>11</sup> Ídem.

<sup>12</sup> Ídem.





# NUEVA HEGEMONÍA Y SOCIEDADES POSNEOLIBERALES EN AMÉRICA LATINA

*Jaime Ornelas Delgado*

El pasado, pensó, está conectado al presente por una serie de acontecimientos encadenados que surgen uno del otro.

A. CHEJOV  
*El estudiante*

## Introducción

Recoger la trayectoria del movimiento social latinoamericano desde la segunda mitad del siglo xx hasta nuestros días, sus triunfos y aciertos, tanto como sus errores y derrotas, tiene como propósito no sólo el deseo legítimo de reivindicar la utopía que lo alentó, sino también tratar de comprender la situación histórica actual de América Latina empeñada en superar la modalidad neoliberal del capitalismo.

En América Latina el tiempo de la construcción de las sociedades posneoliberales por el movimiento social ha llegado. Otra sociedad es posible y la utopía continúa, no como quimera sino como desafío para construir esa nueva sociedad tan necesaria como posible.

Pero el desigual desarrollo del capitalismo en América Latina provoca, sin duda, la desigualdad en la construcción de esas nuevas sociedades; sin embargo, los pueblos han mostrado que ya no se conforman con elegir representantes y esperar, sumisos y expectantes, la solución a sus seculares problemas por parte de quienes son usufructuarios de ellos:

las élites en el poder, las oligarquías que son el problema no la solución.

El propio desarrollo desigual del capitalismo y de la conciencia social, provoca también las diferencias y desigualdades en la construcción de esa nueva sociedad. Hay países que avanzan por la vía del neodesarrollismo, tal vez entendiendo que éste sea el único camino viable; otros, en cambio, siguen una vía original no capitalista.

Algo evidente, sin embargo, es que el socialismo ha vuelto al debate en nuestros pueblos y su validez radica en que, ahora, recoge los valores construidos a partir de las luchas históricas en América Latina, convertidos en valores referenciales y fundamento de esa nueva sociedad. Esos valores son, entre otros, la dignidad humana, la igualdad social y la democracia participativa que permita el acceso universal a la alimentación, la salud, la educación, la vivienda, el trabajo bien remunerado, la sustentabilidad y el derecho al ocio.

En fin, la utopía escandalosamente desactualizada en esta hora de obsesivo pragmatismo, de productividad a toda costa y modernidad desencantada, ha sido recuperada y adquiere

creciente vigencia porque es coherente, creativa y subversivamente transformadora.

Pero la situación política y social por la que atraviesan actualmente diversos países de América Latina, particularmente en el Cono Sur, no es circunstancial sino la culminación de un largo proceso caracterizado por rupturas y continuidades de la teoría y la práctica de las fuerzas democráticas que hace poco más de tres décadas iniciaron la resistencia al neoliberalismo y que hoy, después de un largo proceso de organización y acumulación de fuerzas, se han vuelto gobierno para construir las sociedades posneoliberales de distinto signo, que van desde la refuncionalización del capitalismo —en una reedición actualizada del Estado del Bienestar— hasta los esfuerzos por construir el Socialismo del Siglo XXI en Venezuela o el socialismo comunitario en Bolivia.

Esta etapa, que podemos llamar *giro a la izquierda* de Latinoamérica,<sup>1</sup> si bien se ha nutrido programáticamente de la teoría y la práctica de largos años de lucha de los partidos socialistas y comunistas, también lo ha hecho, y de manera significativa, de las luchas liberales y democráticas sostenidas en su momento contra la dominación oligárquica, el colonialismo, el imperialismo, las dictaduras militares y, recientemente, de la resistencia al neoliberalismo.

De esta manera, en la medida que el capitalismo no ofrece a los pueblos una perspectiva satisfactoria de vida digna bajo un

sistema político democrático y participativo, adquiere creciente legitimidad la voluntad de transformación económica, política y social de orientación no capitalista como ocurre en Cuba, Venezuela, Bolivia y Ecuador; o bien, la de construir un Estado de Bienestar con la solvencia suficiente como para superar, en un plazo previsible, la inseguridad y la precariedad del nivel de vida social consustanciales al neoliberalismo, como sucede en Brasil, Argentina, Uruguay, Paraguay o Nicaragua.

Tratar de comprender la compleja situación de América Latina hace indispensable recuperar los debates y experiencias prácticas del movimiento social pues de otra manera, al desconocerse la trayectoria histórica de las luchas populares emprendidas para transformar la sociedad que heredan, se estarían reduciendo las explicaciones del presente a una serie de propuestas y movimientos sin raigambre histórica o a la presencia de personajes iluminados y mesiánicos o, a lo más, a meros accidentes del devenir social cuya regresión sería inevitable e inminente.

La recuperación de la historia del movimiento social, así como sus consecuencias prácticas con el propósito de ayudar a comprender que lo que hoy sucede en nuestra región, no es caprichoso o accidental sino resultado de una historia forjada por los pueblos en su larga lucha por su emancipación política y económica, hoy, no sólo del neoliberalismo sino del propio capitalismo en un proceso de reconfiguración de la hegemonía en favor de la sociedad.

## 1. El proceso de reconfiguración de la hegemonía en América Latina

En algunos países de América Latina, particularmente del Cono Sur, el movimiento social ha logrado construir un importante consenso para enfrentar la hegemonía neoliberal.

<sup>1</sup> El *giro a la izquierda* en América Latina hace referencia a la centralidad adquirida por el término “en los círculos académicos y en los medios de comunicación, como descriptor de los avances electorales de opciones políticas que declaraban abiertamente estar en desacuerdo con el neoliberalismo” (Aceves, 2011: 5).



Este consenso se sustenta en un proyecto democrático, que reconoce las desigualdades sociales como efecto de las relaciones de libre mercado y cuestiona las limitaciones de la democracia procedimental;<sup>2</sup> al mismo tiempo, sostiene el rescate de la soberanía nacional, especialmente sobre los recursos naturales, al tiempo de reivindicar la

<sup>2</sup> La democracia procedimental se reduce, por definición, a un simple método de elección de gobernantes. En este caso, la elección es la "verdadera democracia" y requiere de instituciones y reglas claras para legitimar la designación "de los más capaces" para que ellos, en nombre de sus electores, tomen las decisiones dentro de los aparatos gubernamentales del Estado. Los electores, una vez emitido el sufragio y decidida la elección, han de abstenerse de cualquier participación en la toma de las decisiones y en las negociaciones para tomarlas que se llevan a cabo en los aparatos decisorios. En otras palabras, la acción política no es asunto de los ciudadanos, sino de especialistas y profesionales. En esta democracia, escribe Norberto Bobbio, "el pueblo no toma las decisiones que le atañen, sino que elige a sus representantes que deben decidir por él [...] La democracia representativa nació de la convicción de que los representantes elegidos por los ciudadanos son capaces de juzgar cuales son los intereses generales mejor que los ciudadanos, demasiado cerrados en la contemplación de sus intereses particulares, y por tanto la democracia indirecta es más apropiada para lograr los fines para los cuales había sido predispuesta la soberanía popular [...] El diputado una vez elegido no debe comportarse como hombre de confianza de los electores que lo llevaron al parlamento, sino como representante de la nación" (Bobbio, 1996: 35). En la mayoría de los casos, los proyectos democráticos actuales de los partidos de izquierda parten de una severa crítica a la democracia procedimental y se avanza distintas formas democráticas, principalmente la directa y la participativa en diferentes modalidades.

intervención del Estado para corregir las perversiones sociales ocasionadas por el mercado; en general, se asume también una postura antiimperialista, se impulsa la descolonización cultural, económica y política de los pueblos, incluidos los originarios, y se abre la participación protagónica a diversos sectores sociales, hasta entonces excluidos, en la decisión de los aspectos fundamentales de la acción estatal.

La falta de crecimiento económico que acompaña a la modalidad neoliberal del capitalismo impuesta por el Consenso de Washington, el retroceso en la distribución de la riqueza y el ingreso, así como el obstáculo representado por la democracia procedimental para permitir la participación de la ciudadanía en los asuntos del gobierno, aunada a una creciente ingobernabilidad y el surgimiento de poderes fácticos, propiciaron la emergencia de nuevos actores populares en la escena política y renovaron la fuerza de los ya existentes con larga tradición de lucha anticapitalista. En otras palabras:

Los saldos negativos que han dejado las políticas ortodoxas y restrictivas diseñadas desde los órganos del poder económico internacional, han dejado una secuela de naciones desencantadas ante los modelos neoliberales y monetaristas, desconfiadas ante el rumbo trazado por las naciones industrializadas y más grave aún, reacios ante lo que significa el modelo occidental de vida (Tejeda, 2010: 84).

Frente a esta situación, las izquierdas y el movimiento social en general, han logrado restituir la posibilidad de pensar una sociedad distinta a la neoliberal, e incluso a la capitalista, ampliando con ello las opciones de los mundos pensables y posibles para América Latina, lo cual ha sido un logro de la mayor importancia.

Así, desde el mundo hegemónico alienante del libre mercado y el pensamiento único, a comienzos del siglo actual los proyectos políticos de las izquierdas abrieron nuevas posibilidades a la acción popular, lo que permitió a las sociedades latinoamericanas superar el imposibilismo en el que, desde la década de 1970, las hundió el neoliberalismo.<sup>3</sup>

Al imposibilismo, resultado de las derrotas de las revoluciones socialistas y de la vía armada, así como de la violenta cancelación de la vía pacífica al socialismo con el golpe de Estado en Chile en 1973, se sumó el derrumbe de la URSS, la victoria cultural del neoliberalismo y el abandono de la teoría del cambio social, con lo cual los límites de la lucha política se restringieron sensiblemente durante toda la década de 1980 hasta los albores del siglo XXI, lapso en el que las posibilidades de la actividad política oscilaron fundamentalmente entre el neoliberalismo y la socialdemocracia, convertida en una fuerza electoral de "oposición

<sup>3</sup> El *imposibilismo* es una forma conservadora de explicar el mundo que permite eliminar cualquier voluntad de cambio, sin necesidad de combatirla. De esta manera, el imposibilismo "A [...] pesar de sus diferentes variantes, es siempre un discurso conservador, inmovilista, articulado a la reproducción de lo ya existente, receptor pasivo y acrítico de las innumerables restricciones que presenta la realidad actual, y justificador de la inanición derivada del reconocimiento del margen casi nulo [Ö] para construir cursos de acción alternativos y proyectos que, por ser diferentes, devienen en proyectos imposibles. Es un discurso negativo que no convence, que no se apoya en importantes núcleos racionales ni desarrolla argumentos atrayentes, es un discurso que asusta, que ensombrece, que minimiza, que nos hace sentir mucho menos de lo que fuimos y mucho más de lo que seremos" (Pucciarelli, 2004: 12).

leal y políticamente correcta" portadora de la crítica más "radical" al capitalismo.

Con el "fin de la historia" y al darse por cancelado el cambio social, la socialdemocracia que antes de la hegemonía neoliberal se la consideraba una postura centrista se convirtió en la única izquierda posible, con lo que se descartaba todo proyecto de transformación revolucionaria, pues se pretendía que el capitalismo era la solución de los problemas que él mismo ocasionaba.

Así, al imponerse la hegemonía neoliberal la "izquierda" socialdemócrata limitó sus luchas a la demanda de mayor democracia, lo cual redujo el abanico de opciones políticas circunscritas, desde entonces, al marco de lo existente. En todo caso, sólo había un mundo posible, el capitalista y una sola modalidad, la neoliberal sustentada en el mercado autorregulado y en la democracia procedimental. El capitalismo no cambiaría, sólo quedaba perfeccionarlo.

La propuesta que de manera más clara se abandonó fue la del cambio revolucionario. Esto significaba que a la pregunta de ¿qué cambio es posible?, se respondiera siempre en los estrechos marcos del imposibilismo: el único cambio posible es la transición del autoritarismo a la democracia y de ésta a su perfeccionamiento continuo; la democracia por excelencia es la procedimental, es decir la representativa-delegativa; finalmente, la afirmación más contundente: el capitalismo neoliberal es la única forma de organización económica posible y deseable.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> El "teórico" neoliberal más representativo de esta etapa es Francis Fukuyama, quien en 1992 escribiría: "La lógica de la ciencia natural moderna parece dictar una revolución universal en dirección al capitalismo" (Fukuyama, 1992: 15). Para este autor, con el capitalismo se alcanza la cumbre de la



Estas respuestas constituyeron el dogma neoliberal que se generalizó en América Latina, por lo que para el pensamiento conservador el resurgimiento del movimiento social que cuestionaba al neoliberalismo y sus valores, resultó inexplicable. Desde el poder no se podía comprender como, a pesar de la generalizada aceptación ideológica del libre mercado y de la democracia representativa, hacia los años finales del siglo xx comenzarían a dar señales de vigorosa presencia en América Latina propuestas y procesos de cambio político y social que cuestionaban la viabilidad del mercado autorregulado y ponían de relieve las limitaciones de la democracia representativa, y que, además, esas posiciones paulatinamente fueran cambiando la correlación de fuerzas en la región hasta hacer factibles los triunfos electorales de las izquierdas y que, desde entonces, se pueda discutir la construcción de sociedades posneoliberales, y en el caso de Venezuela, Bolivia, Ecuador y Cuba plantear como alternativa una sociedad diferente no sólo al neoliberalismo, sino también al capitalismo.

La estrategia política seguida por el movimiento social y las izquierdas política e ideológicamente renovadas, consistió en pasar de la resistencia crítica y dispersa al neoliberalismo a la organización del movimiento social para luego ofrecer un exitoso frente electoral plu-

---

organización social y asegura: "Ningún otro arreglo de las instituciones sociales humanas [más que la capitalista] puede satisfacer mejor este anhelo de reconocimiento universal y recíproco y, por tanto, ya no es posible ningún nuevo cambio histórico progresivo" (Fukuyama, 1992: 19). Finalmente, "la democracia liberal es la única aspiración política coherente que abarca a las diferentes culturas y regiones del planeta" (Fukuyama, 1992: 14).

riclasista que comenzó a obtener significativos triunfos electorales.

Pero no sólo la crisis del capitalismo neoliberal permite explicar el giro a la izquierda en la región, también es de fundamental importancia observar los cambios dentro del movimiento social que le permitieron perfilar una propuesta atractiva para ser asumida por los sectores populares opositores al neoliberalismo.

El hecho fue que en medio del evidente desgaste del discurso neoliberal, los partidos y los dirigentes de las izquierdas lograron una significativa presencia política asumiendo la reivindicación de la soberanía nacional, el indigenismo y el rescate de los recursos naturales para ponerlos al servicio del nuevo proyecto de nación sostenido en una economía sustentable, en buena medida desmercantilizada y que reconociera los derechos de la naturaleza, cuestiones que comenzaron a formar parte de sus programas electorales y fueron el eje de la organización del movimiento social. Con ello, las izquierdas pudieron construir un renovado discurso político que atrajo a una buena parte del electorado, lo que les permitió reinsertarse en el movimiento social hartos del neoliberalismo y de sus resultados.

La llegada al gobierno de dirigentes sociales con programas políticos confrontados con candidatos y programas neoliberales, tanto como las transformaciones posteriores emprendidas por esos gobiernos con el apoyo popular, han sido resultado de la creciente capacidad del movimiento social para elaborar diagnósticos de la realidad nacional y local encaminados a ofrecer salidas a las ingentes demandas sociales. Un discurso político articulado y coherente, le ha permitido a las izquierdas adquirir una mayor penetración social, de la misma manera que la ausencia de esa capacidad y en algún momento cierta

dosis de dogmatismo fueron, en el pasado, el origen de su crisis política y de credibilidad.

## 2. La democracia frustrada

Apagada la euforia desatada por la llamada transición democrática, que significó el pasó de las dictaduras militares a los gobiernos sustentados en la democracia procedimental,<sup>5</sup> América Latina entró en un periodo de crecientes dudas sobre el sistema democrático que acompañó y fortaleció al neoliberalismo.

Ciertamente, la transición abrió la expectativa de pasar de una democracia representativa, esencialmente electoral y de mercado, a otra donde la participación de la sociedad en la toma de las decisiones políticas se convirtiera en quehacer cotidiano. Sin embargo, no ocurrió así y, por el contrario, se reforzaron las limitaciones heredadas de las formas autoritarias peculiares del antiguo régimen, incluso los actores políticos siguieron siendo los mismos sólo que ahora aliados a una nueva tecnoburocracia —aquella que tiene el saber pero no el poder— que asumía las tareas del gobierno controlado por las nuevas oligarquías financieras.

En todo caso, la democracia no se profundizó ni permitió ampliar la participación

social en la toma de las decisiones. ¿Qué ocurrió? El proceso participativo popular, sólo podía darse en el marco de una democracia distinta legitimada por instituciones abiertas a la participación social; en cambio, la democracia bajo el neoliberalismo se convirtió en el juego exclusivo de los grupos del poder que juegan bajo reglas e instituciones impermeables a la inclusión popular. De esta manera, la democracia instituida después de concluir el ciclo de las dictaduras militares se sustentó en la competencia exclusiva entre los grupos y agentes representativos del poder económico.<sup>6</sup>

Los pobres saldos políticos de la democracia representativa y de mercado, acentuaron la desconfianza con respecto de los actores sociales que usufructúan el quehacer político, concebido como campo exclusivo de *profesionales* empeñados en conservar las instituciones y las reglas que les permiten acceder al gobierno para sostenerse en el poder.

Aunada a la creciente insatisfacción democrática, transcurrió la falta de resultados económicos que ayudaran a mejorar los niveles de vida de la población y superar la pobreza y la desigualdad seculares en la región, lo cual constituyó una creciente deuda social del neoliberalismo que alentó el surgimiento de distintas expresiones del movimiento popular a todo lo largo de América Latina que no sólo cuestionaban la democracia de mercado, sino también los resultados sociales del neoliberalismo.

<sup>6</sup> Por eso, cuando triunfa el movimiento social los gobiernos emanados de éste, si bien sostienen la democracia representativa, pronto le adicionan formas de democracia directa y participativa que alientan la incorporación popular en las elecciones y en las decisiones.



El movimiento tiene una historia intensa, que va desde la resistencia hasta la asunción al gobierno de dirigentes llevados a la presidencia por los movimientos sociales con proyectos distantes del neoliberalismo y que promueven la construcción de sociedades alternativas a la neoliberal y aun a la capitalista.

El primer hecho de esa ofensiva electoral popular antineoliberal, fue el inobjetable triunfo de Hugo Chávez el 6 de diciembre de 1998; más tarde, la victoria de Luiz Inácio Lula da Silva en 2002 y sus ocho años de exitoso gobierno en los que Brasil se convirtió en una impetuosa potencia emergente —que permitió la elección en 2010 de la socialista y ex guerrillera Dilma Rousseff, para dar continuidad al proyecto iniciado por Lula—, dio nuevo impulso a la certeza de que el neoliberalismo es vulnerable y era posible superar las trabas que los sistemas electorales procedimentales oponen a la organización y participación de las fuerzas democráticas en los procesos electivos.

Asimismo, la victoria en Argentina de Néstor Kirchner en 2003 y cuatro años después de Cristina Fernández, así como la posterior reelección de ésta mostraron que era viable derrotar a los aparatos políticos e ideológicos neoliberales y los resabios de las estructuras represivas heredadas de una larga y sangrienta dictadura militar; por su parte, las victorias del Frente Amplio encabezado primero por Tabaré Vázquez y luego por José Mujica en Uruguay en 2004 y 2010, respectivamente, fue una alentadora señal del ascenso popular y de que el neoliberalismo, si bien no del todo derrotado iba en retirada; Daniel Ortega en noviembre de 2006 en Nicaragua y su reelección en 2012; en 2008, el rotundo triunfo en Paraguay de Fernando Lugo, mostraron que el impulso popular contra el neoliberalismo no ha cesado.

Todas estas victorias adquieren su verdadera dimensión si recordamos que se produjeron con programas de distinto corte al neoliberal frente a gobiernos y candidatos ortodoxamente neoliberales vencidos en el propio marco de sistemas electorales cuidadosamente diseñados para obstaculizar los triunfos populares, lo cual da un mérito mayor al esfuerzo político-electoral y de organización emprendido por las fuerzas populares y sus dirigentes.

Particularmente los triunfos electorales de Evo Morales (2005) y de Rafael Correa (2006) en Bolivia y Ecuador, respectivamente, países con abundante población indígena, así como el lanzamiento de la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA) o la creación del Banco del Sur y la adhesión de Venezuela y Bolivia al Mercado Común del Sur (Mercosur), dieron contornos más amplios y un sólido eje de lucha a los gobiernos populares que, además de privilegiar la integración regional, comenzaron a construir modelos de ruptura con el neoliberalismo sustentados en el rescate de los recursos naturales y el uso de la renta proveniente del sector energético para reforzar las transformaciones económicas, políticas y sociales orientadas a la construcción de una sociedad justa, igualitaria y democrática que el neoliberalismo no tiene ni ha tenido la intención de lograr.

### **3. La nueva geografía política de América Latina**

Actualmente la geografía política y económica de América Latina muestra, con múltiples matices, dos tipos de países: unos, que han emprendido intensos procesos de transformación económica y social; y otros, que aún mantienen un supuesto libre mercado, y una real apertura comercial y financiera,

la ficción de la democracia representativa reducida a rituales procesos electorales y cuyos gobiernos, con el argumento de la seguridad nacional, muestran rasgos cada vez más autoritarios, como en el caso de México y Colombia.

Lo significativo es que aprovechando los resquicios que deja la democracia representativa, el movimiento popular logró acceder al gobierno por la vía electoral, ya que logró no sólo el consenso de la necesidad del cambio social, sino obtener también una contundente mayoría de sufragios que difícilmente podía ser negada por los gobiernos neoliberales —con la excepción del de México donde las irregularidades del proceso en la elección presidencial de 2006 pusieron en duda los resultados oficiales—, a no ser que decidieran desconocer el Estado de derecho que les había permitido gobernar durante la transición democrática.

A partir de su triunfo en las elecciones, los gobiernos populares iniciaron, con mayor o menor convicción y velocidad, los cambios económicos, políticos y sociales para superar la sociedad neoliberal. La celeridad de esos cambios ha dependido no sólo de la radicalidad de sus programas y de su aceptación popular, sino también de los intentos de regresión y la resistencia opuesta por parte de la derecha política, que ha utilizado para ello todo su poder económico y político, si bien mellado de ninguna manera anulado.

Sin duda, en la realidad latinoamericana de ninguna manera está ausente el riesgo de regresión. En efecto, cuando se pensaba que el tiempo de los golpes de Estado en América Latina había pasado, ocurrió que en Honduras los militares volvieron a una de sus peores prácticas: arrojar del poder a las autoridades legítimamente electas, como era la presidencia de José Manuel Zelaya; también lo intentaron

sin éxito en Ecuador y los siguen alentando en otros países como en Venezuela y Bolivia. Para decirlo claramente, cuando se analiza lo que ocurre y puede ocurrir en América Latina conviene tener siempre presente la fuerza de la derecha y la ominosa presencia del ejército y sus prácticas siniestras.

A su vez, los países que han iniciado las transformaciones políticas y económicas se dividen en dos: por un lado, los gobiernos que han avanzado en la reconfiguración de la hegemonía en los límites del capitalismo (Brasil, Argentina, Uruguay, Paraguay, Nicaragua y El Salvador) y aquellas naciones que siguen una vía no capitalista en el proceso de construcción de una nueva sociedad (Venezuela, Bolivia, Ecuador y Cuba).

#### **4. Reconfiguración de la hegemonía en los límites del capitalismo**

Dada su complejidad y las tendencias electorales recientes, los gobiernos de Brasil, Argentina, Uruguay, Paraguay, Nicaragua y El Salvador, sin superar del todo la democracia procedimental parecen avanzar en la construcción de una economía sometida al control social y, aunque no han terminado por abandonar el modelo neoliberal, están procurando la construcción de un sistema de bienestar social que permita paliar los peores efectos sociales heredados de la modalidad neoliberal del capitalismo.

En Brasil, el gobierno de Lula y ahora el de Dilma Rousseff, provienen del ascenso del movimiento social “iniciado con las huelgas obreras de finales de los años setenta” del siglo pasado y la creciente presencia social de “los sin tierra”, que fueron capaces de enfrentar con éxito a la larga cadena de gobiernos neoliberales bajo los que se consolidó el consenso neoliberal sustentado en la apresurada





apertura de la economía, la privatización de empresas estratégicas, la desregulación de la economía; el retiro del Estado de sus funciones sociales y la promoción del mercado como el eje central de las relaciones económicas, la criminalización de los movimientos sociales, la precarización de las relaciones laborales y un acercamiento a Estados Unidos. En particular, el gobierno de Henrique Cardoso (1995-2002) puso en práctica su promesa electoral de acabar con el "Estado nacional, regulador, social" que caracterizara a los dos gobiernos de Getulio Vargas (1930-1945 y 1950-1954) y de Joao Goulart (1961-1964) (Sader, 2009: 27).

Las instituciones creadas y las acciones emprendidas durante los gobiernos neoliberales, han ofrecido una poderosa resistencia a la puesta en marcha de los programas reformistas con los que Lula obtuvo sus dos elecciones. Esta puede ser la razón por la cual en Brasil no se ha terminado de romper con el dominio neoliberal en muchos aspectos, aunque el movimiento popular empuja por una vía de mayor compromiso con las demandas de la población; la otra razón, pudiera encontrarse en el poder del capital financiero brasileño cuya importancia crece en el mundo e impacta la correlación de fuerzas en América Latina, y, en particular, a las naciones del Cono Sur.

Tampoco se debe olvidar que el triunfo de Lula se logró mediante una alianza de varios partidos, fuerzas sociales e intereses diversos, de ahí que tenga que gobernar haciendo una serie de compromisos, "dentro de los estrechos márgenes de autonomía que permite el mundo actual marcado por la hegemonía del capital y las grandes corporaciones financieras" (Gordillo y Gómez, 2004: 17).

Ciertamente, el ascenso del movimiento popular ha obligado al gobierno a asumir

posiciones de avanzada como el rechazo al Acuerdo de Libre Comercio de las Américas (ALCA) y privilegiar, a cambio, el proceso de integración regional (Impulso al Mercosur) y la cooperación Sur-Sur; frenar los procesos de privatización y debilitamiento de las capacidades de intervención del Estado en la economía, detener el proceso de precarización de las relaciones laborales y elevar sistemáticamente el empleo formal, reduciendo el desempleo y elevando el poder adquisitivo del salario mínimo (Sader, 2009: 26).

De cualquier manera, Brasil está teniendo un mayor éxito en su estrategia tanto de desarrollo interno como de inserción en el contexto económico internacional, así lo muestra su política educativa, científica y tecnológica tanto como su activa política exterior soberana, que ha significado su alejamiento de Estados Unidos y la multiplicación y fortalecimiento de sus relaciones económicas internacionales, especialmente con China.

Esta situación le da una mayor presencia y fortaleza al capital financiero brasileño, que sería el principal opositor a la profundización de los cambios democráticos puesto que su hegemonía en el Cono Sur es evidente y le favorece sostener un antinorteamericanismo en el discurso popular para legitimar sus crecientes nexos con China y sus lazos con los capitales extranjeros que desde 2007 han hecho de la economía brasileña la mayor receptora de inversión foránea en América Latina.

Sin duda, una de las características del gobierno de Lula fue haber logrado establecer una difícil y contradictoria convivencia entre la hegemonía del capital financiero representada por la continuidad de la política financiera heredada de los gobiernos neoliberales, priorizando el ajuste fiscal y la estabilidad monetaria por sobre la prometida prioridad de la política

social con “las políticas sociales redistributivas, así como una política externa independiente” (Sader, 2009: 29).

Esta situación ha impedido el carácter universal que supondría la centralidad de las políticas de empleo, la ampliación y fortalecimiento del mercado interno de consumo de masas y la política de servicios sociales que combina criterios asistenciales –dotación de la “canasta básica familiar” con la matrícula escolar como contrapartida–, pasando por los microcréditos hasta el aumento del poder adquisitivo del salario mínimo y la creación de empleo formal, lo que ha logrado reducir las enormes desigualdades heredadas del neoliberalismo.

La peculiar situación de la sociedad brasileña, hace que la crítica al modelo seguido por Lula requiera de matices. Uno de esos matices lo sugiere Emir Sader, quien ha sido un severo crítico del gobierno de Lula. Poco antes del final del segundo mandato de Lula, escribió Sader:

Cualquier descalificación de esa política (la seguida por Lula) como “asistencialista” ignora a causa de una perspectiva reduccionista, lo que significa en la transformación del nivel de vida de los 50 millones de personas más pobres de Brasil un aumento significativo en su poder de consumo y en el acceso a bienes indispensables para una sobrevivencia digna y la incorporación de los más pobres a nuevas esferas de consumo (2009: 30).

En el mismo sentido, al rechazar las críticas de los intelectuales de izquierda que exigían una mayor velocidad y radicalismo en la política social, escribía Frei Betto, quien fuera colaborador en el primer gobierno de Lula:

Siempre que hablo con sectores de izquierda que están angustiados porque no ven cambios

inmediatos en el gobierno de Lula, les digo: “Lula ganó una elección no hizo una revolución”. Son dos cosas muy distintas. Al ganar una elección hay que negociar cada paso que se da. Con el Congreso, con el poder judicial y con todas instancias que en Brasil son muy conservadoras (Gordillo y Gómez, 2004: 18).

Quedan, por supuesto, muchos pendientes, algunos de ellos de urgente resolución como la reforma agraria y la ampliación de los derechos a la salud, la educación, la cultura, apoyo a la soberanía alimentaria y mejorar el nivel de vida en el campo, pero sobre todo es indispensable lograr la centralidad de la política de empleo formal y el fortalecimiento del mercado interno de consumo de masas, para lo cual tendría que someterse la política económica-financiera a las políticas sociales y hacer que éstas adquieran un carácter universalizante. Este es, sin duda, el principal reto de Dilma Rousseff, sucesora en muchos sentidos de Luiz Inácio *Lula* da Silva.

De la misma manera, en Brasil y en otros países de gobierno popular, es indispensable revisar los proyectos extractivistas y la reprimarización de la economía, que pueden dar al traste con los proyectos liberadores y, sobre todo, con la anhelada sustentabilidad del desarrollo.

El caso de Argentina es también complejo, ya que mientras la población y los sucesivos gobiernos de Néstor Kirchner y Cristina Fernández han avanzado de manera sostenida en el reordenamiento de la economía para salir de la esfera de influencia del Fondo Monetario Internacional (FMI); asimismo, se intenta sacudir a la vieja democracia, aunque la oligarquía rural ofrece una férrea oposición que agudiza las contradicciones sociales. Sin embargo, el poder e influencia del movimiento popular –los Piqueteros, las



Madres de Plaza de Mayo y el nacimiento de una corriente de izquierda surgida del movimiento para la recuperación de las fábricas cerradas por los empresarios, así como los sectores obreros herederos de una larga tradición de lucha contra las dictaduras militares—, permiten ver con cierto optimismo el futuro de la democracia participativa en esa nación y la construcción de un nuevo Estado alejado de las prácticas neoliberales.

Con los gobiernos de Néstor Kirchner y de Cristina Fernández, “el Estado [argentino] ha vuelto a ocupar un sitio de privilegio en su papel de regulador de los equilibrios sociales” (Abal, 2009: 83). Esto significa haber retomado la idea de que el Estado debe promover el crecimiento de los sectores productivos, actuar para reducir las desigualdades sociales y proponer formas de inclusión social dado el estancamiento, las desigualdades y exclusiones provocadas por el neoliberalismo.

Lo anterior ha requerido potenciar las capacidades estatales perdidas durante el periodo neoliberal, y hacerlas actuar ahí donde el mercado no puede hacerlo o genere iniquidades sociales. En el proyecto argentino, no se trata de eliminar el mercado sino de establecer entre éste y el Estado una relación virtuosa de mutua complementariedad.

En fin, como sintetiza el secretario del Gabinete y Gestión Pública del gobierno de Cristina Fernández:

La remoción de la Corte Suprema de Justicia menemista y su reemplazo por jueces prestigiosos e independientes; la reapertura de los juicios a los represores de la última dictadura militar; la firmeza en la negociación del canje de la deuda; la autonomía ante el FMI; la restauración monetaria (inéditamente fragmentada

en 14 “cuasi monedas” provinciales durante la crisis de 2001-2002) en manos del Banco Central; la recuperación de empresas públicas que habían sido privatizadas con débiles marcos regulatorios y donde los privados reiteradamente incumplían las prestaciones mínimas; la recuperación para el Estado de la seguridad social; todos estos indudables avances habrían sido imposibles si la política continuara viéndose subordinada a la lógica de “no hacer ruido en los mercados” (Abal, 2009: 86).

En Argentina, sin duda, hay una renovación de la atmósfera política. El gobierno de Cristina Fernández está intentando asegurar el control del Estado como aparato de relación con la sociedad, centro de instrumentación de políticas públicas y resorte de mediación y regulación de conflictos. Todo ello en el marco de una dura lucha contra la oligarquía y los sectores económicos beneficiados por el neoliberalismo; lucha, que tiene un nuevo hito en la nacionalización de 51 por ciento de las acciones de la empresa Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF) que se encontraban en poder de la transnacional española Repsol.

## 5. Construcción de alternativas al capitalismo: una nueva hegemonía

En Bolivia, Venezuela y Ecuador se ha iniciado un cambio estructural de la economía sustentado en la propiedad pública de los medios de producción; el impulso a la creación de empleo formal; el fortalecimiento del mercado interno de consumo con un peso determinante del consumo popular; la recuperación de la soberanía política y sobre los recursos naturales incorporados como determinantes al proyecto nacional; la diversificación del mercado externo; impulso a la distribución de

la riqueza y el ingreso; la integración regional; una política exterior soberana y solidaria; la reforma agraria integral, con apoyos técnicos y crediticios al campo en busca de la autosuficiencia alimentaria; universalización de los derechos a la salud, la educación, la cultura, la vivienda digna y el apoyo a la economía familiar en el sector rural.

Significativamente, en Ecuador y Bolivia existe un alto porcentaje de población indígena, así como grandes desigualdades económicas, sociales y culturales en varias de sus regiones. En estos países, la democracia de mercado enfrentada a los desafíos consistentes en la afirmación de identidades culturales y reivindicaciones nacionalistas, fue incapaz de ofrecer respuestas satisfactorias y la población decidió cambiar el rumbo y tomar las riendas de la conducción de sus respectivos países.

En Bolivia, la Constitución Política promulgada por la Asamblea Constituyente en octubre de 2008 y refrendada mediante referéndum el 25 de enero de 2009, establece en su preámbulo: "Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Comunitario".

Esta misma Constitución, de su artículo primero al 12 determina la nueva organización política del Estado Boliviano en los siguientes términos: desaparece toda referencia a la República, con lo que pierde peso el sistema representativo entendido como un sistema que los ciudadanos delegan el poder a otros que deberán ejercerlo en la búsqueda de los intereses de aquellos que lo eligieron y a quienes representa; se reconoce a Bolivia como un "Estado plurinacional, intercultural y comunitario" con lo que se recupera el imaginario indígena y se supera la idea eurocéntrica de que a cada Estado corresponde

una nación y una cultura. En Bolivia, hoy se reconoce un Estado integrado por varias naciones y diversas culturas; se incorpora las figuras de autonomía y la de "pueblos indígenas originario campesino" que hace efectivo el plurinacionalismo, llevando la reestructuración del poder al territorio y competencias de los poderes locales. "La autonomía y el autogobierno están reservados a los pueblos indígenas originario campesino y están supeeditados a una delimitación territorial", aquella que ha sido parte del dominio ancestral de los pueblos indígenas; finalmente, se mantiene la democracia representativa y se enriquece con nuevas formas de democracia directa y participativa.

En este caso, la constitución establece que el Estado Plurinacional de Bolivia adopta para su gobierno la forma directa participativa, mediante referendo, iniciativa legislativa ciudadana, la revocación de mandato, la asamblea, el cabildo y la consulta previa; representativa, por medio de la elección de representantes por voto universal, directo y secreto y la comunal ("comprendida como práctica colectiva y autónoma organizadora primordial de la vida cotidiana de los pueblos indígenas y, recreada hasta cierto punto en los asentamientos urbano-populares étnicamente distinguidos"), a través de la designación o nominación de autoridades y representantes por normas y procedimientos propios de las naciones y los pueblos indígenas originarios campesinos (Aceves, 2011: 158 y ss. y Gutiérrez, 2009: 59).

En el Estado plurinacional de Bolivia, no se sustituye una democracia por otra; no se desplaza a la democracia representativa por la democracia directa o la comunitaria, sino que se permite la convivencia entre ellas, de manera que se haga efectiva no sólo la elección de gobernantes, sino también la participación ciudadana en el gobierno.



En algún momento el presidente Evo Morales señaló que el Estado Plurinacional, comunitario y autonómico de Bolivia, ingresaba a la forma de "socialismo comunitario", que no es ni el "socialismo real" ni el socialismo del Siglo XXI venezolano, sino que se trata de "otro socialismo" con raigambre boliviana (Prada, 2010: 27).

De acuerdo con el investigador boliviano Raúl Prada, el socialismo comunitario "tiene que ser igualitario, tiene que hacer desaparecer las clases sociales y las diferencias sociales, tiene que derrumbar la estructura de clase, construir una sociedad igualitaria, con igualdad de oportunidades para todos". Además, tiene como objetivo lograr la justicia para construir una sociedad armónica y expandir la libertad, radicalizando la democracia llevándola a la democracia participativa, "lo que equivale a transformar el sistema de gobierno y el sistema político". Finalmente, al socialismo comunitario le es indispensable "abolir la explotación de la fuerza de trabajo" (Prada, 2010: 28).

Hoy, los bolivianos construyen una nueva sociedad que aspira al buen vivir ("vivir en armonía con la naturaleza"). Sin embargo, las dificultades provenientes tanto de la derecha como de quienes desean apresurar el proceso, no desaparecen y es de esperar que no sean de una magnitud tal que logren frenar los esfuerzos sociales.

Por su parte, en Venezuela en el proceso de ruptura con el neoliberalismo ha recibido especial atención la economía social. La idea de generar un campo económico donde se generen prácticas democráticas y de autogestión ha llevado al gobierno venezolano a plantear crecientes apoyos a la creación de empresas basadas en el reparto equitativo de la ganancia, en ese sentido, la economía social se entiende como un modo de realizar las actividades económicas de manera aso-

ciativa y cooperativa, en las que se prioriza la solución de necesidades por sobre el lucro. Para ello, se han creado bancos como el de la Mujer y el del Pueblo que otorgan créditos a cooperativas y pequeñas empresas familiares bajo la lógica de producir valores de uso y no sólo de cambio (Aceves, 2011: 205).

Asimismo, desde su origen el proyecto bolivariano ha tenido como eje agregar a la democracia tradicional formas democráticas participativas. En los prolegómenos de la Constitución aprobada en 1999, se establece el principio de participación y se explica la refundación de la República para establecer, bajo los principios bolivarianos, "una sociedad democrática, participativa y protagónica", donde, de acuerdo con el artículo 62 de la Constitución Política, "[...] La participación del pueblo en la formación, ejecución y control de la gestión pública es el medio necesario para lograr el protagonismo que garantice su completo desarrollo, tanto individual como colectivo".

En 2005, se inició el proceso "para trascender al capitalismo por la vía del socialismo" (Aceves, 2011: 206), lo que le permitió a Hugo Chávez ganar las elecciones en diciembre de 2006. Al efecto, se planteó "entregar a la comunidad todo el poder originario de los individuos [y] dado que la soberanía reside en el pueblo, éste puede por sí mismo dirigir el Estado sin necesidad de delegar su soberanía [...] La democracia participativa es soberanía popular", la cual "reunida en asamblea pública de ciudadanos (Asamblea Constituyente) es la única depositaria legítima del poder Legislativo, la soberanía no puede ser representada" (Proyecto, 2007: 41).

Hoy en Venezuela, como en Bolivia y Ecuador, se ha recuperado la capacidad colectiva de decidir sobre los asuntos comunes que a todos incumben, sin delegarla en ningún re-

*presentante*, y conservando vigente, mediante múltiples formas, la manera de intervenir en el cumplimiento de lo decidido.

## Conclusión

En América Latina se ha iniciado el proceso de transformación económica, política y social para superar en algunos casos el neoliberalismo, y el capitalismo en otros. Los cambios actuales y los que en el futuro se produzcan, van depender no sólo de la claridad del proyecto y la capacidad que adquieran los pueblos para decidir el rumbo a seguir, sino también de la resistencia de que sean capaces de ofrecer las fuerzas del inmovilismo y la reacción. Como en toda transición la regresión es posible, por eso sólo se puede augurar un futuro de duras luchas y grandes victorias para los pueblos latinoamericanos.

En este proceso los anhelos tantas veces postpuestos de solución a los problemas seculares de América Latina parecen adquirir posibilidades reales de concretarse. Se trata, entonces, de trazar nuevos caminos, de reconstruir conceptos y categorías que a partir de la experiencia latinoamericana no tengan la pretensión de homogeneizar las conclusiones de los análisis de la realidad concreta; mucho menos, el de ser hegemónicos pues cada pueblo vive realidades históricas, culturales, económicas y políticas distintas, es decir, los nuevos caminos se caracterizan por rescatar y respetar las diferencias para construir la realidad posneoliberal posible, distinta y mejor de acuerdo con lo que cada pueblo considere el ser mejor y su buen vivir.

## Referencias

Abal Medina, Juan Manuel (2009). "Argentina un gobierno que recupera la voluntad política".

*Metapolítica*, volumen 13, número 65, julio/agosto, pp. 83-87.

Aceves López, Liza E. (2011). *La reconfiguración del campo político en América Latina: los casos de Bolivia y Venezuela*. (Tesis doctoral inédita). Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP.

Bobbio, Norberto (1996). *Liberalismo y democracia*, México: FCE (Colección Breviarios, número 476).

Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta Agostini.

Gordillo, Gustavo y Hernán Gómez (2004). "Lula o los sueños posibles". *Nexos*, volumen xxvi, número 324, diciembre, pp. 17-24.

Gutiérrez Aguilar, Raquel (2009). "La autonomía indígena campesino-originaria en Bolivia o el difícil matrimonio entre política liberal y política comunal". *Metapolítica*, volumen 13, número 67, noviembre/diciembre, pp. 26-33.

Prada Alcoreza, Raúl (2010). "¿Qué es el socialismo comunitario?". *Memoria*, número 241, abril, pp. 27-29.

*Proyecto Nacional Simón Bolívar. Primer Plan Socialista de la Nación 2007-2013* (2007). Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Planificación y el Desarrollo.

Pucciarelli, A. Raúl (2004). "La inversión democrática en Argentina: Declinación económica, decadencia política y degradación institucional". *Cuadernos del CENDES*, volumen 21, número 56, pp. 55-85.

Sader, Emir (2009). "El enigma Lula: la difícil caracterización de su gobierno". *Metapolítica*, volumen 13, número 65, julio/agosto, pp. 26-33.

Tejeda, José Luis (2010). *Latinoamérica fracturada. Identidad, integración y política en América Latina*. México: Editorial Porrúa/Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y El Caribe (CREFAL).



*El pensamiento crítico de nuestra América y los desafíos del siglo XXI. Tomo III*, se terminó de imprimir el 16 de noviembre de 2013, en los talleres de Ediciones Verbolibre, S. A. de C.V., 1o. de mayo núm. 161-A, Col. Santa Anita, Deleg. Iztacalco, México, D.F., C.P. 08300. Tel.: 3182-0035. <edicionesverbolibre@gmail.com>. La edición consta de 500 ejemplares.