

La Habana, No. 1, enero-junio, 1995

debates Americanos

revista semestral de estudios históricos y socioculturales

En busca de la cubanidad

¿Qué marxismo está en crisis?

Jorge Luis Acanda

¿Qué queda del estructuralismo?

François Dosse

La historia continúa

Entrevista a Jacques Le Goff

Necesidad de la historia

*Conversación entre historiadores
con Julio Le Riverend*

La Habana, No. 1, enero-junio, 1995

debates Americanos

revista semestral de estudios históricos y socioculturales

Revista académica promovida por profesores universitarios y científicos sociales de Cuba, tiene su centro en la Universidad de La Habana.

Debates Americanos surge con la intención de buscar respuestas a las necesidades de información y reflexión en el campo de las ciencias sociales y de las realidades cubana y americana.

Esta revista se publica gracias a la colaboración y apoyo de la embajada de Francia en Cuba y el Ministerio de Cultura de Cuba.

Los artículos aquí publicados sólo expresan la opinión de sus autores.

Director

Eduardo Torres-Cuevas

Consejo de Dirección

Alberto Prieto, Sophie Andioc, Sergio Guerra, Jorge Luis Acanda, Arturo Sorhegui, Oscar Loyola, Emel González, Ramón Sánchez y Rubén Sardoya

Miembros Invitados del Consejo de Dirección

Oscar Zanetti, Jorge Ibarra, Eramis Bueno, Esteban Morales, Fernando González, Pedro Pablo Rodríguez, Fernando Martínez, Juan Triana, Aurelio Alonso, Román García, Olga Portuondo y Esther Aguilera

Miembros de honor y consultantes

Hortensia Pichardo Viñals, Julio Le Riverend Brusone, Francisco Pividal Padrón y Eusebio Leal Spengler

Representante para Europa

Sophie Andioc

Editores

Luis M. de las Traviesas Moreno y Gladys Alonso González

Diseñador

Radamés González Rodríguez

Procesos del texto

Sophie Andioc y Azalia Arias

Imprenta

Alfredo López

Correspondencia

En Cuba: Ave. 31 #1413 e/ 14 y 18, Playa, La Habana. Teléfonos: 70 1308 / 79 7659
En Europa: 17 rue de Boyrie, 64000, Pau, Francia.

ISSN: *solicitado*

S U M A R I O

EDITORIAL	1
PENSAR EL TIEMPO	
EN BUSCA DE LA CUBANIDAD	2
Eduardo Torres-Cuevas	
EN EL TRICENTENARIO DE VOLTAIRE: VOLTAIRE Y LA ANSIEDAD AMERICANA	18
Emilio Ichikawa Morín	
CRITERIOS	
LA HISTORIA CONTINÚA	28
Entrevista de <i>Debates Americanos</i> a Jacques Le Goff	
PENSAR ES UN EJERCICIO INDISPENSABLE	36
Entrevista de <i>Dialektika</i> a Fernando Martínez Heredia	
PROYECCIONES	
GRAMSCI: EL SENCILLO ARTE DE PENSAR	52
María del Pilar Díaz Castañón	
¿QUÉ MARXISMO ESTÁ EN CRISIS?	62
Jorge Luis Acanda	
¿QUÉ QUEDA DEL ESTRUCTURALISMO?	80
François Dosse	
DIÁLOGOS	
NECESIDAD DE LA HISTORIA. CONVERSACIÓN ENTRE HISTORIADORES: CON JULIO LE RIVEREND	86
Eduardo Torres-Cuevas	
¿QUÉ ES...?	
EL GRUPO INTERDISCIPLINARIO SOBRE PENSAMIENTO Y ACCIÓN EN AMÉRICA LATINA, CUBA Y EL CARIBE (GIPALCC)	94
DOCUMENTOS MONUMENTOS	
LA POLÉMICA EL LUGAREÑO-SACO	96
ENTRE EL AUTOR Y EL LECTOR	106
LIBROS PUBLICADOS	111

.....editorial

Una publicación debe parecerse a su tiempo; debe ser expresión de las búsquedas más que de los seguros lugares comunes; palpitar con cada pulsación de la vida interrogando a su realidad y a su época, consciente de que nunca se es transparente a sí mismo. Debe estar dispuesta a la crítica implacable a que otros la sometan y ser receptora y transmisora de toda oferta viable.

Debates Americanos es una publicación cubana de ciencias sociales que encamina sus pasos a discutir, gestionar y proponer todo aquello que tienda a un auténtico diálogo creador que permita penetrar, cada vez más a fondo, en el conocimiento de las realidades cubana y americana. Sus páginas acogen las investigaciones o estudios de autores cubanos o extranjeros que ayuden a la discusión teórica, a la búsqueda metodológica y a la ampliación del horizonte cognoscitivo de Nuestra América. Es, por tanto, su primer objetivo cubrir la necesidad de información sobre estas problemáticas científicas. En segundo lugar, desea participar activamente en el intercambio que se opera en las ciencias sociales cubanas por medio del debate constructivo que incite a la reflexión y a la creación.

Nuestro punto de partida: las ciencias sociales, por sus características, no son coyunturales. Es dentro de los procesos de larga duración donde encontramos las permanencias, discontinuidades y cambios de orientación del trabajo científico sobre la sociedad. Se trata de una evolución compleja y siempre ante un presente multilineal con predominio de tendencias, agotamiento de campos teóricos y surgimiento de nuevas problemáticas. Por ello, la tarea está en la profundización del conocimiento y no en las lecturas de superficie. Debates Americanos asume el reto de los tiempos porque éste es su tiempo y a él debe su nacimiento.

A partir de estos criterios, pretendemos insertarnos en la ya notable historia de creación intelectual cubana como necesaria continuidad y ruptura.

PENSAR EL TIEMPO en busca de la CUBANIDAD

Eduardo Torres-Cuevas

LAS TRAMPAS QUE HAY QUE EVITAR

El doctor Eduardo Torres-Cuevas cree que "hay necesidades que se convierten en problemáticas priorizadas en cada historiografía nacional"; en el caso de Cuba, sostiene la tesis, de que existe una necesidad vital de autodefinirse y autocomprenderse. Mostrando una vez más que la historia es el intento más serio para autocomprendernos.

Eduardo Torres-Cuevas (La Habana, 1942) es doctor en Ciencias Históricas por la Universidad de La Habana. Profesor titular y principal de Historia de Cuba. Ha publicado entre otros títulos: Antología del pensamiento medieval; José A. Saco. La polémica de la esclavitud; Obispo Espada: Ilustración, Reforma y Antiesclavismo. Artículos suyos han aparecido publicados en numerosas revistas cubanas y extranjeras.

Hace algunos años, después de una conferencia que impartí sobre el origen del pueblo y la nación cubanos, alguien del público me preguntó por qué parecía una obsesión entre los historiadores cubanos el tema de la nación; por qué nos preocupaba tanto el concepto de cubanidad, cuando él no había visto que los franceses o los alemanes siquiera tuviesen un concepto parecido a este último. Confieso que la pregunta me hizo meditar. Entonces le respondí lo que creo sustancial para definir el problema que aquí quiero abordar: cada país, cada pueblo tiene prioridades que no necesariamente coinciden. En realidad he visto orientaciones muy diversas entre la preocupación de los historiadores norteamericanos, la de los franceses, la de los españoles o la de los alemanes. Hay necesidades que se convierten en problemáticas priorizadas en cada historiografía nacional; creo que en el caso de Cuba, siempre colocada al borde del desarreglo, existe una necesidad vital de autodefinición y auto-comprensión.

El hecho de confesar lo que constituye un problema de importancia crucial, no sólo para definir las orientaciones de nuestra historiografía, sino para el análisis de las características propias de nuestra sociedad, no

resulta suficiente. No es casual, ni fue motivado por ninguna etapa específica de nuestra historia, este interés por entender lo cubano. Existía un hecho cierto y a simple vista comprobable. Lo cubano, la cubanidad y la cubanía se expresaban de forma claramente diferenciada a las manifestaciones propias de otros países. Si no se ha podido lograr una definición precisa, ello es más bien una insuficiencia cognoscitiva que no puede llevar a la negación de la existencia de lo cubano. Por tanto, deviene una exigencia para la subsistencia la necesidad de trabajar esta ausencia para comprendernos a nosotros mismos; de estudiar nuestro proceso de formación para entender quiénes somos. Hay que comprender y reconocer que, pese a todos los intentos, aún no se han logrado los niveles de profundización y precisión que el tema requiere. Pienso que cuatro elementos han contribuido peligrosamente a la creación de un laberinto, que poco ha ayudado a entender la formación y caracterización de la cubanidad. El primero es cierto nominalismo categorial que se atreve a partir de las palabras, cargadas y recargadas conceptualmente, a definir una realidad que no estudia factualmente. El segundo, quizás con cierta carga de complejo de inferioridad, ha asumido la definición a partir de esquemas teóricos que nada tienen que ver con la historia y con los procesos reales ocurridos en la formación de nuestro pueblo. Y no puede culparse a los autores de teorías universales de los desatinos de sus seguidores. No fue lo mismo Santo Tomás de Aquino que los escolásticos tomistas; ni Augusto Comte que los positivistas que nunca lo leyeron; ni los profundos análisis de Marx que los marxistas vulgares. Tercero, existe una rara tendencia a sólo considerar obras "valiosas" para el conocimiento de la historia de

Cuba, aquellas que están avaladas por su antigüedad y el renombre de sus autores ya muertos. Pongo un ejemplo: el *Manual de Historia de Cuba* de Ramiro Guerra, editado y reeditado en múltiples ocasiones en nuestro país, ya ha cumplido los 55 años de haberse escrito. Su autor, uno de nuestros grandes historiadores, a quien todos le debemos el homenaje de respeto por haber sido uno de nuestros grandes maestros, escribió su obra desde una perspectiva nacionalista y liberal; el conocimiento de la escuela historiográfica anglosajona caracterizó su método. Asombrosamente, muchos de quienes quieren debatir sobre nuestra historia siguen retornando a él. Considero que ha llegado el momento de confesar con honradez que la información contenida en la obra de Guerra apenas si llegaría a un 5 % de la que hoy puede poseer cualquier historiador. Por otra parte, nunca he creído que la historia marxista de Cuba pueda ser resultado "de una inversión" de la concepción liberal de Guerra. Autores como él seguirán siendo monumentos para la comprensión de nuestra historia, pero no suficientes para hacer una lectura profunda de ella. Si Ramiro Guerra hubiese leído la *Historia de la isla de Cuba* de Jacobo de la Pezuela con ese criterio, jamás hubiese intentado escribir la suya. Cada época necesita releer la historia y, a partir de nuevas experiencias, reescribirla. Mi cuarta observación es la no menos peligrosa tendencia a debatir la historia, a trazar una visión generalizadora de ésta, sin la presencia de los historiadores. Resulta verdaderamente contradictorio ver debatir a los literatos o filósofos acerca de los problemas más importantes del devenir cubano sin la más mínima mención de los elementos sustanciales que explican la historia. No es ya sólo el debate de las ideas por las ideas mis-

mas sino, aún más grave, el debate de la historia sin historia; es decir, discutir problemas históricos sin siquiera molestarse en leer los resultados de las investigaciones publicados en numerosos libros y revistas por los historiadores. Esa actitud crea cierta autoridad, a partir de esquemas "ideales" surgidos a veces de lecturas apresuradas de fuentes literarias o secundarias de la historia de Cuba y, a la vez, defendiendo un esquema teórico que no ha salido del conocimiento del material factual que explica realmente lo acontecido. No niego que casi como un absurdo se han presentado dos bandos contrapuestos en estos intentos de reconocer nuestra historia. Lo interesante consiste en que no eran nada originales. Le Roy Ladurie, al contemplar una polémica semejante en Francia, catalogó a uno de los bandos como el de los "paracaidistas", o sea, aquellos que lanzándose desde lo alto del cielo querían definirlo todo sin poder precisar los contornos de nada; a los del otro bando, los llamó los "avestruces", porque miraban tanto al detalle que olvidaban todo el contexto. De este modo, no resulta difícil entender que no hay comprensión de los procesos históricos a partir de cualquiera de las dos posiciones: ni de la generalización abstracta y totalizadora que desconoce los procesos particulares, ni del estudio de casos tan particulares que no permiten una generalización. El trabajo del historiador es paciente, detallado, recomponiendo una realidad pieza a pieza, para luego poder definir el conjunto. La historia, así como cualquier análisis de una obra, un hombre o una sociedad, es entendible si se tiene en cuenta no sólo el texto sino el contexto; y éste no se comprende con simples manuales secundarios.

Junto a la misión de alcanzar un mayor desarrollo de la ciencia histórica sobre la

base del conocimiento de los métodos, teorías y resultados de la historiografía universal, asumidos y decantados en función de nuestras necesidades reales y no inventadas, se hace también imprescindible lograr nuestra definitiva emancipación intelectual. No resulta posible hacer cultura sin una verdadera cultura histórica y un verdadero conocimiento de los componentes nacionales; no es posible entender un proceso tan singular como el nuestro con simples citas de Hegel o de la escuela de Francfort —método que, por demás, no es otro que el de la vieja Escolástica—, como antes se hizo con Marx. Ni se es hegeliano ni se es marxista por llenar la plana de citas inconexas y extraídas de contexto. El investigador se apropia del método para penetrar la realidad específica que necesita conocer. No hay duda que es mucho más cómodo citar que comprender y aplicar el método. Es triste ver el exceso de citas de múltiples autores desconocedores de la realidad nacional para explicarla y encontrar, al mismo tiempo, la ausencia total de nombres, como Arango y Parreño, Félix Varela, José Antonio Saco, José de la Luz y Caballero, Vicente Antonio de Castro, José Martí, Enrique José Varona, Manuel Sanguilly, Medardo Vítier, Fernando Ortiz, Emilio Roig, entre otros muchos. Sigue siendo lamentable el ver en numerosos trabajos la utilización "de las citas de autoridad" o de tesis tomadas de libros procedentes de contextos muy diferentes. Aunque cierta modalidad ni siquiera se molesta en atribuirles la paternidad del esquema a sus progenitores, quizás para presentarse ante los desconocedores como verdaderos creadores. Las ciencias no pueden avanzar en el conocimiento de su objeto de estudio dando por sentado que estas "autoridades" intelectuales tienen la respuesta a nuestros

problemas particulares. Necesitamos cada vez más conocer para aprender; conocer la producción universal para sentar las bases de nuestra producción nacional. Valdría la pena aquí reproducir aquel famoso lema del templo griego: "Conócete a ti mismo". Hay que reconocer que los tiempos han demostrado que resulta poco efectiva la sugerencia griega, porque lo más generalizado es que todo el mundo considere que, como "la razón está tan bien repartida", siempre se está seguro de poseer el conocimiento suficiente sobre la propia cultura.

El conocimiento es en realidad la constatación del desconocimiento. Por cada paso que se da se abren nuevas perspectivas y nuevos problemas; por cada solución aparecen nuevas interrogantes. Aunque pueda dársele el título de premoderna, la actitud de modestia en las ciencias, y aún más en las sociales, deviene la única verdaderamente sensata y honesta, no sólo por una posición ética, sino, también, como modo de ayudar al propio proceso cognoscitivo.

Resulta curioso que entre nosotros hayan surgido corrientes que preconizan el abandono de la historia y del tiempo, justamente, cuando en otras partes no sólo se solidifican estos estudios, sino que, además, sobre ellos se sostienen las viejas utopías. Los norteamericanos siguen implementando, en su política, la aspiración al logro de lo que han llamado el "sueño americano". Por ello, y porque el toro hay que cogerlo por los cuernos, en este trabajo* sólo quiero llamar a una reflexión acerca de las características del proceso de

formación nacional cubano. Para ello nos son necesarias algunas precisiones iniciales. Hacia 1959, las ciencias sociales cubanas habían avanzado sustancialmente en la dirección de reunir el material factual y en su producción interpretativa que nos aproximaba a la comprensión de este proceso. Las obras de Fernando Ortiz, Ramiro Guerra, Emilio Roig, entre otros, desde métodos y concepciones del trabajo historiográfico diferentes, pero en gran medida complementarios,

No resulta posible hacer cultura sin una verdadera cultura histórica y un verdadero conocimiento de los componentes nacionales.

permitieron a las generaciones iniciadas en estos estudios un buen punto de partida. Como en toda ciencia, la conquista de ese territorio de conocimientos que nos legaban era más una incitación al estudio, que fórmulas e ideas acabadas. Desgraciadamente, en no pocos casos, la vulgarización terminó por desfigurar algunos de los resultados y objetivos de estos padres fundadores de los

estudios históricos cubanos. Un fuerte empeño intelectual tomó vida con la Revolución Cubana, multiplicándose las áreas de trabajo, los estudios específicos y haciendo más activa la discusión teórica y metodológica. Quizás nos han faltado los trabajos de síntesis más abarcadores, pero ello es justificable por la necesidad de resolver antes innumerables problemas para una nueva y profunda historia de Cuba.

El proceso de formación de la nación cubana no puede comenzarse a estudiar a partir de una definición conceptual ni de los elementos de superficie que presenta la historia. Se trata de todo lo contrario; es decir, de penetrar en las honduras del proceso real

* Este artículo tiene tres partes, las cuales continuarán publicándose en los siguientes números. (N. de los E.)

que, a través de los siglos, ha dado como resultante esa realidad cambiante e inacabada que constituye la cubanidad. Pero una nación adquiere sus perfiles propios sólo a partir de las características del pueblo que la compone. Es, por ende, a través de la comprensión de las distintas etapas por las que atraviesa la formación del pueblo cubano podemos entender este proceso. Eludo, por ende, intentar analizar este proceso a partir de una discusión puramente conceptual. Mi punto de partida: los documentos, monumentos, libros antiguos y testimonios que permiten encontrar categorías, ideas y explicaciones; dicho de otro modo, no voy del significado al significante, sino a la inversa. Mi concepción: antes de estudiar el proceso de formación de la nación es necesario el estudio del proceso de formación del pueblo. Aclaro que estamos ante una dinámica que aún hoy no puede contemplarse como concluida.

PRIMERA ETAPA: EL PROCESO DE ACRIOLLAMIENTO

Desde los primeros pasos en busca de los orígenes del pueblo cubano, se nos presenta la imposibilidad de reducirlo a los esquemas y conceptos clásicos. Éste no se formó siguiendo la evolución lineal de una etnia y su cultura. Contrá todo modelo, no resultó el producto del tránsito de determinada gens, a la tribu, al pueblo y a la nación. Por el contrario, es el resultado de la presencia en un mismo territorio de etnias y culturas provenientes de diversos continentes que, cambiando aquí sus rasgos primigenios e interactuando entre sí, se integran en un nuevo complejo etno-cultural. Lo determinante en la configuración de este nuevo complejo son las condicionantes

que el medio social y natural les impone. Desde el siglo XVI, los europeos vinculados al proceso americano intentaron definir tan complicado fenómeno. Surgió así el término de *criollo*.

Este concepto ya aparece en los documentos americanos hacia la segunda mitad del siglo XVI. El Inca Garcilaso escribió en 1609: "Es nombre que lo inventaron los negros y así lo demuestra la obra. Quiere decir entre ellos negros nacidos en Indias; inventáronlo para diferenciar los que van de acá, nacidos en Guinea, de los que nacen allá (...) Los españoles, por la semejanza, han introducido este nombre en su lengua para nombrar a los nacidos allá. De manera que al español y al guineo, nacidos allá, les llaman criollos y criollas".¹

Esta definición resulta determinante. En realidad, el concepto de criollo fue creado por los portugueses y significaba "el pollo criado en casa", para diferenciarlo del otro, del que viene desde fuera. Lo más notable es que constituye ya un concepto diferenciador que tuvo desde sus orígenes americanos la característica de señalar no sólo una distinción entre los nacidos en América y los nacidos en otras partes del mundo, sino que además implicó un planteamiento de fondo acerca de los rasgos específicos de este nuevo arquetipo social. Un escritor del siglo XVI, Lope de Velasco, ya introduce elementos valorativos del criollo que van más allá de la simple expresión de la diferencia del lugar de nacimiento: "Los españoles que pasan a aquellas partes y están en ellas mucho tiempo, con la mutación del cielo y el temperamento de las regiones aún no dejan de recibir alguna diferencia en el color y calidad de sus personajes; pero los que nacen de ellos, que

¹ *Nuestra común historia*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1993, p. 1.

llaman criollos; y en todo son tenidos y habidos por españoles conocidamente salen ya diferenciados en la color y el tamaño (...) Y no solamente en las calidades corporales se mudan, pero en las del ánimo suelen seguir las del cuerpo, y mudando él, se alteran también" (sic).²

Lamaré al proceso que define esta primera etapa con el término de *acriollamiento*. El mismo es de una complejidad y riqueza de matices tales, que no sólo tiene un sentido diferenciador con lo *de afuera*, sino que también es un término integrador. Si pensamos en la España imperial de los siglos XVI y XVII, habría que señalar como su característica más notable el constituir una unidad dinástica, pero no una formación nacional. Con justo título, los reyes hispanos no pocas veces firmaban como Reyes de las Españas. Catalanes,

castellanos, vascos, aragoneses, navarros, gallegos, andaluces, otros, conformaban una heterogeneidad que mantenía culturas, idiomas, tradiciones, hábitos, aduanas, y economías diversas no integradas. No puede olvidarse que justamente en tiempos de los Reyes Católicos —los tiempos del descubrimiento de América—. Antonio de Nebrija llevó a cabo la extraordinaria tarea, nunca antes efectuada, de escribir una gramática castellana y quien, en sus primeras páginas, afirma que "las lenguas son compañeras de los imperios". Lo español adquirió su verdadero sentido y dimensión en América. Aquí dejaron de ser gallegos o castellanos, catalanes o andaluces, para ser definidos como españoles.

*Una nación ad-
quiere sus perfiles
propios sólo a par-
tir de las caracte-
rísticas del pueblo
que la compone.*

Un proceso semejante se opera con el negro. Por no poseer España factorías en las costas africanas, los esclavos traídos a Cuba procedían de las más variadas zonas del África subsahariana. Culturas diversas con tradiciones, lenguas, religiones y economías diferentes fueron volcadas en la Isla. Una vez en nuestro territorio, sus miembros dejaban de ser identificados como congos, yorubas o lucumíes para ser definidos sólo por el nombre genérico de negros. Surgía así una nueva

identificación entre estas etnias hasta entonces no pocas veces rivales.

Ya desde la segunda mitad del siglo XVI, aparece en los documentos cubanos, como puede observarse en la colección de protocolos publicada por María Teresa de Rojas, el concepto de criollo. Resulta importante destacar dos elementos en este análisis. El primero es que este concepto no tiene ninguna connotación racial. Lo mismo se usa para el negro esclavo o libre nacido en la Isla, que para el hijo de europeo oriundo de la colonia antillana. No es hasta el siglo XIX cuando se ve brotar el criollismo blanco como expresión *ideológica* de la burguesía esclavista. Pero ni aun entonces dejan de utilizar el concepto para los negros libres o esclavos nacidos en el país. Durante todos los siglos coloniales se estableció el término bozal para el nacido en África y de criollo para el nacido en primera generación en Cuba. La diferencia era esencial. Para el bozal, su patria estaba en África y mantenía la memoria histórica, la cultura y su lengua de origen; el criollo, nacido aquí y asimilado desde el principio a su medio natural

² *Ibidem*, p. 2.

y social, desdibujaba la memoria histórica de sus padres a partir de su experiencia insular. El criollo comenzó a tejer sus mitos, sus hábitos y sus tradiciones sobre la base de su *patria* y de la interacción de la cultura de sus padres con la de sus dominadores. Pero aún más importante, aunque casi nunca destacado, su realidad lo llevó a la creación de sus propias representaciones que ya no tenían nada que ver ni con las de sus padres ni con las de sus dominadores. De este modo, se necesitó crear un nuevo concepto para definir a los nacidos en la tercera generación, quienes no tenían ya nada que ver con sus abuelos. Tal era su comportamiento y sus representaciones ideológicas, surgidos en su totalidad de su realidad insular, que fueron nombrados rellollos.

Ese proceso resultaba idéntico en los españoles. Se hizo necesario, en los primeros siglos, buscar una definición que mantuviese la unidad y, al mismo tiempo, expresara la diferencia. A principios del siglo **XVII**, ya es normal ver en los documentos la utilización de los términos "español peninsular" y "español americano". Dejo señalado aquí que ya en el proceso de desarrollo de la autoconciencia cubana, en sus orígenes ambiguos y escabrosos, en la segunda mitad del siglo **XVIII**, se generalizó la costumbre de suprimir el término unificador —español— para entonces hablar sólo de "peninsulares" y "americanos". Acerca de este proceso, volveré más adelante. A pesar de lo tardío de esta práctica, lo cierto es que, desde los primeros siglos, se usó también la diferenciación al definir a unos —los de afuera— como peninsulares, mientras que a los "naturales del país" se les llamaba criollos.

El otro elemento que tiende a confundir en la utilización del concepto de criollo es

que, en otras partes de nuestro continente, como el indio no fue extinguido, surgió la contraposición indio-criollo, en tanto el indio es el natural de la región y los criollos, los descendientes de los conquistadores. Ello lleva a que, aun hoy, en un mismo país pueda hablarse de la existencia de dos naciones: la india y la criolla. Esta situación lleva a la necesidad de precisar que en el caso cubano, en que se eliminó la población aborigen y sus escasos restos totalmente asimilados, se creó de hecho la situación, por demás definitiva de nuestro proceso, de que su población fue siempre el resultado del proceso de acriollamiento. Cualquier intento de definir los orígenes y evolución del pueblo cubano no puede menos que reconocer que éste se formó mediante un permanente proceso de migraciones provenientes de los más diversos lugares. Pongo un ejemplo muy antiguo. A finales del siglo **XVI**, cerca del 60 % de la población de La Habana era de origen portugués. El hecho fue resultado de la unión de los reinos ibéricos. Puedo poner otros muchos ejemplos, pero los dejo para su momento específico.

Sabido es que los conceptos resultan engañosos. Y cuando tienen una carga histórica tan antigua como el de criollo, se necesita precisar cada detalle. Este concepto puede utilizarse, y de hecho cotidianamente se usa, para indicar objetos, frutas, música o personas propios del país. Pero estamos obligados a un uso más restringido cuando estamos tratando de expresar los procesos históricos y sociales que le dan determinada connotación a éste. Por ello, el proceso de acriollamiento —que, por otra parte, se repite con cada oleada migratoria— debe definirse, respetando rigurosamente el proceso histórico, como la primera etapa en la formación del

pueblo cubano. Esa etapa tiene sus características.

El *sincretismo acriollado* no genera una autoconciencia de sí mismo, ni tampoco logra perfilar totalmente las diferencias con el tronco hispano en que se injertan todos los elementos etno-culturales llegados a la colonia. No hay espacio aquí para explicar la amplitud y variedad del proceso de acriollamiento; sólo destaco que éste es *mezcla* de elementos disímiles y búsqueda de afirmaciones inconscientes. Siempre resulta relativamente fácil descomponer los ingredientes de la sociedad criolla. Por ello, se hace imprescindible distinguir esta fase de la que adquiere su fisonomía a partir de las últimas décadas del siglo XVIII y durante gran parte del XIX. Lo que sí resulta ya una constante es el mestizaje cultural que, si en los primeros siglos —en los siglos del criollo— sólo es *mezcla*, derivará en una nueva *síntesis* criolla-hispana-africana que dará origen a una nueva calidad: lo cubano. Esa nueva calidad hace desaparecer los límites peculiares de las culturas originarias para expresarse como una nueva cultura. Ésta es ya, en sus bases, mulata. Por ello, desde sus más remotos orígenes, lo cubano no se define por una etnia, sino que se presenta irradiando una multi-etnia multi-color, universal por su composición y por estar siempre abierta a integrar en ella cualquier nuevo componente. Esa universalidad no constituye una corriente de ideas, sino un hecho real que le da su singularidad a la cubanidad. Las corrientes de ideas solo han hecho intentar explicar y com-

prender —cuando no justificar o tergiversar de acuerdo con intereses, a veces de clases o de sectores, a veces por ignorancia— el hecho real. Pero aún más importante, es su capacidad autocreadora autóctona, porque la realidad social y física, cambiante y permutante a través de los siglos, determina, impulsa y desarrolla la selección, decantación, creación y recreación de lo criollo en lo y a lo cubano. Y ese modo de seleccionar le sirve para dar forma a sus necesidades sociales y naturales, lo que permite desdibujar las cultu-

El proceso de acriollamiento —que, por otra parte, se repite con cada oleada migratoria— debe definirse, respetando rigurosamente el proceso histórico.

ras originarias del producto y resultado final. Lo cubano no es folclor, es mucho más, y más profundo.

LA PATRIA DEL CRIOLLO

No basta con decir que Cuba fue una colonia. También lo fueron Burkina Fasso y Estados Unidos. Se necesita precisar qué tipo de colonia y, en qué sistema colonialista [quedó integrada.] Este aspecto resulta de suma importancia para prefigurar las condiciones en

que se forma el criollo de la Isla. El descubrimiento de América por Cristóbal Colón se ubica en un momento específico de la evolución no sólo de la España conquistadora, sino, también, de Europa occidental. Reajustada la economía europea a lo largo del siglo XV, configurado un nuevo mundo económico y social que comenzaba a ser la anfitesis del milenio cristiano, el burgués, racionalmente temerario, se lanza a garantizar los mercados de Asia y África. Portugal, primero, y España, después, avanzan en el establecimiento de las nuevas rutas comerciales. Pero como no dominan los ejes formadores

de los mercados europeos, quedarán en la periferia del sistema en formación —el capitalista—; desempeñando el mismo papel que hasta entonces habían tenido los árabes: intermediarios adelantados entre esos mercados y las fuentes deseadas de materias primas, productos exóticos y esclavos. En este nuevo proceso, vinculado a la conformación del capitalismo usurero mercantil —primer tipo histórico del capital moderno—, los portugueses desarrollan en las costas africanas el sistema de factorías. Una vez descubierta América, las intenciones de los reyes españoles es la de reproducir el modelo portugués, a lo cual contribuye Cristóbal Colón, gracias a su experiencia al servicio de los monarcas lusitanos. Pero en la medida en que fueron tomando conciencia de la inmensidad del territorio descubierto, la propia realidad los obligó a diseñar otro tipo de colonialismo. Si la realidad les imponía este cambio, las mentalidades y la propia tradición hispana condicionaron la solución que le dieron al problema. Como considero que las definiciones deben partir del elemento esencial que las define, he llamado a este nuevo tipo de colonialismo hispano de principios del siglo XVI con el nombre de "colonialismo por vecindad".

El fenómeno de la conquista de un espacio geográfico y a la par la intención de convertirlo en regiones económicas, llevó a idear un sistema que tuvo por base la fundación de las villas. La creación de una villa se hacía por medio de un acto jurídico en el cual se creaba el ayuntamiento o cabildo local. Era una exigencia, para dar fundación a la villa, la existencia de por lo menos 20 "vecinos". El concepto de vecino significaba que la persona residía en el lugar y sólo bajo esta condición tendría derecho a poseer tierras, indios

encomendados o negros esclavos, y gozar de la condición primaria para ser miembro del cabildo.

Este tipo de colonialismo tenía una fundamentación urbana y no campesina. Trataba de reproducir el mundo allende el océano, pero en realidad se convirtió en un fenómeno notablemente diferente. La villa, ubicada en un espacio geográfico, representó también el establecimiento de un punto de irradiación para su transformación en región económica. Al mismo tiempo, al crearse la condición de "vecino", se ataba al individuo al lugar. Podría destacarse que de este tipo de organización surgieron las oligarquías regionales, pero sería una ausencia notable no señalar que, paralelamente, significaba la creación de lo que con el tiempo sería la comunidad humana de esa región.

A los factores antes señalados, habría que agregar la dualidad jurídica que siempre tuvo esta legislación casuística hispana. Las villas y su gobierno local conformado por el ayuntamiento, gozaron, en estos primeros siglos, de cierta autonomía, la cual, en el caso específico de Cuba, muy alejada del centro director del imperio, se manifestó no sólo a través de un intenso comercio ilegal sino también de la adopción de muy libérrimas costumbres. Resulta sintomático que muchas veces, a la hora de escribir historias de Cuba, se hagan teniendo sólo en cuenta las opiniones de los gobernadores o capitanes generales. Ésta era la otra estructura, la que dependía verticalmente de la Corona. De los informes de estos gobernadores, a todo lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII, puede constatarse la incapacidad sistemáticamente manifestada de poder controlar la situación en la Isla. Y no son pocas las veces en que salen a la luz los enfrentamientos entre los

representantes de la Metrópoli y los cabildos locales. Era ya la expresión de intereses diferentes entre los habitantes de la Colonia y los de la Metrópoli. No es hasta la primera mitad del siglo XVIII, con la entrada de los Borbones en España, cuando se intentan destruir legal y efectivamente estas autonomías.

Los elementos antes apuntados tienen por objetivo señalar esas características de la etapa "oscura" de nuestra historia, pero no por desconocimiento y distancia resultan menos trascendentales para entender los rasgos peculiares del pueblo y la nación cubanos: a) el proceso de conversión del espacio geográfico en región económica, parte de la creación de las primeras villas que sirven de puntos de irradiación en el proceso no sólo de conquista, sino también de establecimiento de una comunidad permanente en la región; b) las villas gozan de autonomía tanto respecto a la Corona como entre ellas mismas, por lo cual sus dinámicas económicas y sociales serán diferentes según sus posibilidades comerciales, ya sean legales o ilegales; c) el relativo aislamiento entre las villas permitió generar culturas y mentalidades que, si bien formaban parte de la heterogeneidad del conjunto hispano, marcaban un fuerte regionalismo; d) la condición de "vecino", que originalmente fue la del español que se apropió por la fuerza del territorio y que permaneció ya definitivamente en él, deriva en el "natural" de la Isla, y de manera más específica de la región, independientemente de su origen; e) desde principios del siglo XVII, los naturales de cada territorio lo van a denominar con el nombre de *patria*.

Diferenciados los criollos de los peninsu-

lares, y denominados como tales los descendientes de españoles, africanos o de cualquier otro origen, se necesitó expresar un naciente y aún no muy claro sentimiento que vinculaba a determinada comunidad humana con el territorio donde estaba asentada. El carácter fragmentado de la sociedad insular, que de hecho estaba compuesta por los espacios geográficos que abarcaban las jurisdicciones de las villas dotadas de privilegios sobre éstos e independientes entre sí, generó en ellos la visión de la patria local o patria-región. Este aspecto constituye un elemento

Este tipo de colonialismo tenía una fundamentación urbana y no campesina.

vital en la comprensión del proceso de formación nacional cubano. El concepto de patria estaba acuñado en la legislación y en la literatura hispana para diferenciar el lugar donde se nacía del resto del conjunto imperial. Por tanto, era un concepto-nexo entre la comunidad y su territorio. Pero, además, no

sólo constituyó la expresión de amor al territorio, sino, más bien, la definición de las características propias de la comunidad. La patria la distinguía, la definía y la unía. Por otra parte, el concepto de patria —del latín *patrius*— significaba "la tierra de los padres". La noción tenía, por tanto, su sentido etimológico sólo a partir de la tercera generación, para la cual la patria era, en realidad, la tierra de sus padres. Ello configuraba, desde el punto de vista emocional, el amor a las raíces, la distinción de su propia personalidad; pero el concepto no es, como en el caso del de nación o del de Estado, la expresión racional de esa comunidad, sino sólo la expresión emocional de un sentimiento por lo propio. Y este sentimiento es también identificación de la comunidad a través de compartir el mismo territorio, los

mismos hábitos, las mismas tradiciones, las mismas costumbres y los mismos enemigos. Esto último resulta determinante para la reafirmación del criollo porque puede reconocerse tal y como es cuando encuentra al *otro*, su diferente. En el Caribe, donde se enfrentaba el imperio hispano al británico, surgió, desde el siglo **XVII**, esa reafirmación por afirmación y por negación.

Se hace imprescindible otra observación. Para entender el verdadero sentido que tiene este concepto de patria, hago una aclaración que puede extenderse a otros conceptos. En el mundo hispano, su definición le es específica; quiero decir que en otros países europeos tuvo otras connotaciones. Algo parecido ocurre con los conceptos de nación, país, etcétera.

Si se toman los documentos de los siglos **XVI**, **XVII** y **XVIII**, puede hallarse sistemáticamente la utilización del concepto de patria local o patria-región. Para los bayameses, su patria era la región de Bayamo; para los santiagueros, la de Santiago, y para los habaneros, el occidente de la Isla. Lo mismo ocurría con otras regiones de la Colonia. Pongo un ejemplo: el primer cubano que, a comienzos del siglo **XVIII**, llegó a la dignidad de obispo, Dionisio Rezino y Ormachea, puso en su escudo de armas tres P que quieren decir "Primer Prelado de la Patria". Pero a poco que se leen sus papeles, a lo que se refiere es a su lugar de nacimiento, La Habana.

La patria del criollo, regional, volcada hacia sí misma, más emocional que racional, que apenas ha logrado la transformación del espacio geográfico, resulta sin duda el necesario punto de partida para entender las posteriores evoluciones de la sociedad cubana. Tanto en lo que fueron sus raíces como en aquellos aspectos que tuvo que reformar.

Ciertamente, por desconocimiento o por comodidad, se ha preferido debatir sólo acerca de una etapa de este proceso: la que le es propia al siglo **XIX**. Pero creo necesario destacar aquí, aunque lo trataremos en otra parte, que lo que marca sustancialmente el tránsito entre la patria del criollo y la sociedad esclavista decimonónica, son las premisas de un capitalismo con el cual se asocia el desarrollo de la Isla. Por ello, la Razón, convertida en paradigma por el Siglo de las Luces, introducirá el elemento racional en este proceso. Lo muchas veces llamado los orígenes de la nacionalidad cubana no es más que el proceso de racionalización, de autocomprensión y autodefinición del criollo... Sólo que también fue de creación de estructuras diferenciadoras mucho más brutales y despiadadas.

EL ESPEJO DE PACIENCIA Y LA PACIENCIA DEL HISTORIADOR

A nuestro primer historiador, el obispo Pedro Agustín Morell de Santa Cruz y Lora, le debemos el haber rescatado el único libro de poemas de esta época de formación y consolidación de las patrias de los criollos. Sin embargo, este documento, que sin lugar a duda retrata perfectamente las contradicciones de un momento histórico y las formas de pensar de aquellos hombres, pocas veces se ha contextualizado. Recojo aquí sólo algunos de los elementos más significativos: Bayamo, escenario de los acontecimientos narrados en el libro en verso *Espejo de paciencia*, constituye el lugar donde el comercio de contrabando tiene más intensidad; Silvestre de Balboa, su autor, es uno de los contrabandistas de la región; todas las autoridades locales participan en estas actividades; con anterioridad al envío del obispo Cabezas Altamirano, se había

mandado una tropa a las órdenes de Melchor Suárez de Poago, para detener a los contrabandistas y reprimir violentamente esas actividades; la sublevación de los habitantes de la villa y el cerco que les hicieron al jefe militar y su tropa lo obligó a regresar a la capital sin conseguir sus propósitos; entonces se envía al obispo de la Isla, Juan de las Cabezas Altamirano y Calzada, para, por medios persuasivos, convencer a los bayameses de abandonar las actividades ilegales; el obispo, al conocer que la Iglesia de Bayamo era una de las principales participantes en esas actividades y que de ellas obtenía sus fuentes más importantes de ingresos, se compromete activamente en este tipo de comercio; el supuesto pirata Gilberto Girón —quien no era tal sino un bucanero; es decir, un comerciante en pieles— lo rapta porque le debían el pago de mercancías; por último, la acción de los bayameses contra su "socio de negocios" se debió a que ya la Corona había iniciado el despoblamiento de ciertas regiones costeras de San-

t Domingo por estas actividades y quisieron demostrar la fidelidad que les tenían a la Corona y a la Iglesia. Paralelamente, y una vez terminados los hechos sangrientos que llevaron a la muerte del bucanero y sus hombres, el obispo y el alcalde de Bayamo escribieron sendas cartas al rey en que describían los acontecimientos de manera tal, que parecía un hecho escapado de las novelas de caballería hispanas. *Espejo de paciencia*, escrito a sugerencia del obispo, se convirtió en la recreación estética de una gran mentira. Pero

tenía otra intencionalidad: la creación de un mito que, una vez redescubierto, quedaría en las bases mismas de nuestra cultura. Pero una cosa es el mito y otra cosa, la intención con que se creó. Se trata de cubrir el verdadero hecho histórico con una ficción que hiciese nacer y renacer la leyenda del heroísmo de los criollos de Bayamo. Colocados ante el hecho, estamos ante la alternativa de creer en la historia o creer en el mito. Yo confieso que prefiero la historia, pese a que el poeta, el

Lo muchas veces llamado los orígenes de la nacionalidad cubana no es más que el proceso de racionalización, de autocomprensión y autodefinición del criollo.

obispo y el alcalde se me presentan como héroes cuando en realidad no eran más que contrabandistas. Pero como historiador, no los censuro, porque sólo yendo contra la estructura de poder del imperio podían salvar su patria local. Entonces tengo otra razón para leer y releer *Espejo de paciencia*. Su autor me transmite la fuerza que ya tiene la patria del criollo; me transmite el sentimiento de uno de ellos —y que conste que no había nacido en Bayamo, pero sí se había acli-

matado allí y con posterioridad en Puerto Príncipe—; recoge los sonetos de otros hombres de aquel momento y me permite hoy poder constatar el noble orgullo de estos hombres por su patria: "mancebo galán de amor doliente, / criollo del bayamo, que en la lista / se llama y escribe Miguel Batista. / (...) Recibe de mi mano, Buen Balboa, / este soneto criollo de la tierra en / señal de que soy tu tributario".³

Espejo de paciencia ha quedado como la mejor expresión estética, si se le contextua-

³ Silvestre de Balboa: "Espejo de paciencia", en Pedro Agustín Morell de Santa Cruz: *Historia de la Isla y Catedral de Cuba*, Cuba Intelectual, La Habana, 1929.

liza, del sentimiento del criollo. Define muy bien su mentalidad. Pero asombrosamente, pese a que algunas de las principales bibliotecas de La Habana lo poseen, el documento histórico más importante del siglo **XVII**, el que expresa con más claridad la sociedad criolla y sus libérrimas costumbres, el Sínodo Diocesano, no se ha utilizado para debatir acerca de la patria del criollo. Por otra parte, no resulta posible querer encontrar en el mundo del criollo el despliegue de las condiciones, mentalidades, estructuras que adquieren sus definiciones esenciales en el proceso de formación de la nación cubana. Se trata que sin entender cómo se formó la patria del criollo y las características peculiares de éste, no puede entenderse el punto de partida de la formación del pueblo y la nación cubanos.

EL ENGAÑO DE LOS NOMBRES

Un último aspecto es necesario referir en cuanto a las manifestaciones del inconsciente colectivo de la sociedad criolla de los primeros siglos. Tres niveles culturales conforman sus representaciones. Uno, el más general es el de la hispanidad. En él encuentra todo el mundo hispano allende y aquende el Atlántico su unidad; pero esta unidad es también de contraposición y es el Caribe una de las zonas donde el conflicto entre lo hispano y lo anglosajón adquiere su mayor intensidad. Lenguas, literaturas, religiones, mentalidades diferentes oponen, a partir del conflicto político entre los dos imperios, al criollo contra los ataques de piratas, corsarios y ejércitos británicos. En la medida en que se desarrolla la sociedad criolla, se hace más fuerte ante estos ataques y también reafirma más su propio carácter. España no defiende a Cuba; es el criollo quien defiende su tierra. Para el siglo

XVIII, las milicias de la Isla, que contaban, en 1734, con 112 compañías y sumaban 9 068 hombres, escribirían páginas gloriosas en la defensa de su territorio: "los milicianos probaron (...) que no cedían en valor y disciplina a las mejores tropas del ejército, cuando estaban mandados por jefes inteligentes y animosos".⁴

En 1741, los ingleses intentaron atacar Santiago de Cuba con un poderoso ejército de 1.795 hombres, entre quienes estaba el hermano de Georges Washington. Su derrota fue total. Después de 134 días de desembarcar en Guantánamo, tuvieron que retirarse con más de 1.000 muertos, entre ellos 205 oficiales. El triunfo se debió a la estrategia seguida de desarrollar una guerra de guerrilla por las milicias contra el invasor. Si La Habana pudo tomarse en 1762, debe buscarse la causa, entre otros muchos factores, en la incapacidad del gobernador Juan del Prado Portocarrero y Malleza, quien sólo había combatido en Italia y desconocía las condiciones de la guerra de guerrillas y subestimó la capacidad de las milicias. Pero un momento de gloria para las fuerzas criollas lo representó la guerra de independencia de las trece colonias de Norteamérica, hoy Estados Unidos. No tengo espacio aquí para describir toda la ayuda militar, económica, logística que desde La Habana y por los criollos se le dio al movimiento de independencia de Estados Unidos. [Creo que ésta es una de las grandes ausencias de nuestra historia y, por demás, de la de Estados Unidos.] Sólo señalo que el representante de España ante el movimiento de independencia fue el comerciante habanero Juan Miralles, muerto en la propia casa de Washington y atendido por la esposa y el médico de éste; que, para la campaña defi-

⁴ Pedro José Guiteras: *Historia de la conquista de La Habana por los ingleses seguida de Cuba y su gobierno*, Cultural S.A., La Habana, 1932, p. 32.

nitiva de independencia, La Habana aportó no sólo las fuerzas de los batallones de pardos y morenos, sino más de 1.800.000 pesos, cifra que ni Francia ni España colocaron y que permitió conseguir los abastecimientos para la campaña que culminó en la victoria de Yorktown; que las fuerzas militares conjuntas de la milicia de la Isla, de la Luisiana y de España derrotaron a los ingleses en toda la amplia zona sur que va desde la Luisiana hasta la Florida, ocupándoles también las Bahamas; y que La Habana creó una ruta de abastecimiento a las fuerzas independentistas a través del Mississippi. Ésta es una deuda que Estados Unidos tiene con Cuba y que nunca han reconocido.⁵

Los criollos conformaron un núcleo defensivo de la hispanidad en el Caribe. No obstante, debe destacarse que, en un proceso multivectorial, lo que constituye una afirmación en los prime-

ros siglos será objeto de distanciamiento sistemático en el siglo XIX. Este aspecto lo trato en la segunda parte de este trabajo.

El otro nivel de representaciones y afirmaciones es el sentimiento americano. Estimo necesario desarrollar aquí un conflicto conceptual. Tal parece como si desde el descubrimiento de América hubiésemos estado sometidos a las equivocaciones permanentes y, francamente, en no pocos casos, a la mala intención de convertirnos en pueblos sin nombre o con nombres equivocados.

Recientemente, la Real Academia de la Lengua Española ha adoptado la decisión de recomendar la supresión de las palabras

Latinoamérica y *latinoamericano*, para sustituirlas con las de *Hispanoamérica* e *hispanoamericano*. Lo triste del caso radica en que todo fue generado por un autor norteamericano, quien en 1968 lanzó la infamia de asegurar que los conceptos de *Latinoamérica* y *latinoamericano* habían sido elaborados por los franceses en 1861, para sostener las aspiraciones de Napoleón III respecto a América. Una simple constatación de las fechas coge en falta al autor. Supuestamente, el término se usó por primera vez en 1861 por Michel Chevalier, pero, como ha demostrado el

Espejo de paciencia ha quedado como la mejor expresión estética, si se le contextualiza, del sentimiento del criollo.

doctor Paul Estrade, el término *América Latina* ya se usaba en 1856. Este acucioso investigador comprueba que en esta última fecha, con motivo de la invasión de los mercenarios norteamericanos de William Walker a Nicaragua, se empleó por primera vez el término para distinguir Nuestra América de la otra, de la

anglosajona, de la que agredía, de la que ya había despojado a México de la mitad de su territorio y amenazaba no sólo a Centroamérica sino también a Cuba. Lo más importante es que, precisamente, latinoamericanos acuñaron el término y no ningún extranjero. Entre estos definidores, está el chileno Francisco Bilbao y el colombiano José María Torres Caicedo. De esa fecha es el poema de este último que expresa: "La raza de la América latina / Al frente tiene la sajona raza. / Enemiga mortal que ya amenaza / Su libertad destruir y su pendón".⁶

Encontrado el término que contraponía la América anglosajona de la América Latina,

⁵ Eduardo Torres-Cuevas: "Cuba y la independencia de los Estados Unidos: una ayuda olvidada" (inédito).

⁶ Paul Estrade: "Observaciones a Don Manuel Alvar y demás académicos sobre el uso legítimo del concepto de 'América Latina'" (copia mecanografiada).

todos los forjadores de la conciencia latinoamericana lo utilizaron. Cita el profesor Estrada a Carlos Calvo (argentino), Juan Montalvo (ecuatoriano), Cecilio Acosta (venezolano), Ramón Emeterio Betances y Eugenio María de Hostos (puertorriqueños) y nuestro querido José Martí. Sólo es posible creer que la Academia española, inmersa en el problema lingüístico y en el mundo peninsular, haya podido desconocer el valor histórico, político y cultural de estos conceptos que los más importantes pensadores de Nuestra América, desde el siglo XIX hasta nuestros días, han utilizado como modo y medio de defensa de su propia identidad. No negaría yo que el concepto "latino" es, a todas luces, insuficiente si se le toma exclusivamente en su sentido etimológico. Pero aquí, en nuestras tierras, perdió su sentido original para integrar en él a todos sus habitantes que no sólo descienden de hispanos, sino también de africanos, indios y de otras tierras europeas. Su valor, pues, está en este contenido supraracial, que significa, además, y si se quiere, la definición de una cultura mulata y mestiza. Resultaría triste que se repitiesen las definiciones de los diccionarios de la Real Academia de la Lengua Española en las cuales son hispanoamericanos "los individuos de raza blanca nacidos o naturalizados" en América.

Quise remontarme a esta última intención, que pienso que no casualmente parte de Estados Unidos y sólo ingenuamente pudo ser asumida por los españoles —porque en última instancia sólo nosotros tenemos derecho a darnos el nombre que mejor nos convenga—, porque es la última constatación de un viejo problema. Por demás, vale la pena observar cómo la falta de cultura histórica permite aceptar, aun entre nosotros, disparates de esta envergadura. Pero tampoco son

originales los problemas surgidos alrededor de nuestro nombre.

Lo primero que resultó una injusticia histórica fue darle a nuestro continente el nombre de América. Desde la llegada de Cristóbal Colón y por distintas razones, el Nuevo Mundo recibió diversos nombres. Y los más significativos, motivados por equivocaciones. El primero, indudablemente como consecuencia de las afirmaciones erróneas de su descubridor, fue el de Indias; pues éste no creía haber descubierto un Nuevo Mundo, sino haber arribado a las costas asiáticas. Después del viaje de Magallanes, y para distinguirlas de la verdadera India, se les agregó el de Occidentales. Poco después, y por una nueva confusión, se le comenzó a llamar América por toda Europa en honor a su supuesto descubridor, quien no sería Cristóbal Colón sino Américo Vesputi. Fue tal la expansión que adquirió el nuevo nombre que ya nunca más pudo rectificarse el error histórico. Pero resulta muy importante entender que la América a que se referían era única y exclusivamente la América hispana, porque España era la única que poseía los extensos territorios continentales. De esta forma, en toda la documentación de los tres primeros siglos, simplemente se hablaba de americanos para referirse a lo que hoy llamaríamos latinoamericanos. En la primera mitad del siglo XIX, ninguno de los literatos o políticos de la época sintió la necesidad de precisar el concepto. Todos se sentían simplemente americanos y cuando se referían a la América al norte del río Bravo utilizaban el concepto de anglosajona. Ya a mediados de ese siglo, la pujanza de Estados Unidos obligó a emplear el término diferenciador de América Latina. Pero lo más triste del caso es que, a finales de ese siglo y comienzos del nuestro, se empezó a generalizar el llamar sólo america-

nos a los estadounidenses, dejándonos sin nombre a quienes vivimos más al sur o definiéndonos como latinoamericanos y obviando la necesaria precisión en el caso de los primeros. No puede dejarse de mencionar que, a principios del siglo XIX, el movimiento emancipador latinoamericano intentó rescatar el nombre de Colón para los Estados nacientes que se agruparían en la Gran Colombia.

He traído a colación este problema porque se hace imprescindible entender que la patria del criollo, en los tres primeros siglos coloniales, expresaba ese tríptico cultural. El tronco medular seguía siendo hispano, que se iba desfigurando en la medida en que el criollo iba asentando su propia afirmación. Este proceso tiene síntomas lingüísticos —como el uso y pronunciación de la *c*, la *s* y la *z*—, allentamientos —como la introducción de las frutas tropicales—, en el modo de vestir, en el de comportarse y en el de pensar. El medio natural y social, la conquista del espacio geográfico, la adopción cada vez mayor de hábitos y costumbres, la creación de nuevas tradiciones y de nuevos comportamientos, están todos asociados a la inmensidad americana. Por ello, se sienten, a la vez, hispanos y americanos. Por último, el referente más directo, el más verificable materialmente, es el de su patria local. Las especificidades de cada comunidad, de su villa, de su entorno y contorno, le reafirman la singularidad de lo propio, le generan ese orgullo y le hace pensar y trabajar en lograr su plena expresión. Entre la patria local y el sentimiento americano, sin embargo, no había surgido aún el sentimiento de la patria grande o patria nación; es decir, el sentimiento de lo cubano como abarcador de todas las patrias regionales de la Isla. Sobre esa segunda etapa, el surgimiento de lo

cubano, trataremos en la segunda parte de este trabajo.

He eludido aquí toda referencia al proceso económico que sustenta lo que hemos expuesto. Nos ha interesado describir el proceso que sirve de base a toda la historia de Cuba posterior, no como historia de una oligarquía, sino como la historia de la formación de un pueblo, y porque, sin el conocimiento de este punto de partida, no se entenderá el siglo XIX. Por cierto, no es un siglo a odiar sino a estudiar. En la segunda parte de este trabajo, nos adentraremos en la segunda etapa del proceso de formación de nuestro pueblo; es decir, en ese siglo XIX y en el carácter y contradicciones de la esclavitud que en él adquiere sus máximas dimensiones. ●

En el Tricentenario de Voltaire:

VOLTAIRE Y LA ANSIEDAD AMERICANA

Emilio Ichikawa Morín

LA ILUSTRACIÓN

¿Qué es la Ilustración?, se preguntaba J. F. Zöllner en diciembre de 1783 desde las páginas de la *Berlinische Monatsschrift*. Esa pregunta, elevada por el autor al rango de otras tan cruciales, como ¿qué es la verdad?, no encontraba por entonces una respuesta clara. Los iluministas actuaban aún sin una autoconciencia iluminista.

Un año después, exactamente el 12 de diciembre de 1784, Kant retoma la cuestión, haciendo notorio un general criticismo. Su respuesta es categórica: "¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el tema de la Ilustración!"¹

El movimiento cultural no es, sin embargo, una repetición del culto milenarista al conocimiento protagonizado por el pensamiento occidental. El Iluminismo establece un imperativo de comportamiento civil abstracto-universal, fundamentado en dos premisas antropológicas básicas:

1. Existe una evolución humana (colectiva e individual).
2. Los hombres son naturalmente iguales por su nacimiento.

El hombre puede existir en dos etapas que los iluministas califican genéricamente como "minoría" y "mayoría" de edad. Hay, por tanto, jerarquías humanas establecidas a través de las "Luces" que los hombres son capa-

Para el profesor Emilio Ichikawa, la Ilustración francesa es el movimiento cultural de finales del siglo XVIII que más influyó en la conciencia filosófica y política de América. En el siguiente artículo profundiza acerca de la influencia ejercida por una de las figuras representativas de éste movimiento: Voltaire; llegando a afirmar que la influencia que ejerció éste en la emancipación americana fue algo escurridiza y subversiva.

Emilio Ichikawa Morin (Bauta, la Habana, 1962), es licenciado en Filosofía desde 1985 por la Universidad de La Habana, ha colaborado con Nature, Society and Thought, Universidad de Minnesota, el periódico mexicano Unomásuno, las revistas cubanas Albur, Diálogos, Propositiones y La Gaceta de Cuba.

ces de "adquirir". Si el hombre se mantiene menor de edad, es sólo por pereza y cobardía en la tarea de servirse de su propio entendimiento. No hay insuficiencia preestablecida sino falta de decisión; de ahí el sentido de "autoculpabilidad" que transmite la Ilustración.

La igualdad natural de los hombres constituye otro presupuesto íntimamente relacionado con ese aristocratismo intelectual que proponen los ilustrados. Si los hombres son iguales por nacimiento, es fuerza concluir que la desigualdad resulta adquirida. Aún más, los mismos hombres quienes se hacen desiguales al decidir emplear o no su propia razón; cuando unos se elevan sobre otros, al hacerse con más luces.

Este intento kantiano por definir la Ilustración es fundacional en la filosofía moderna. En una conferencia dictada por M. Foucault en 1983, en el Colegio de Francia, éste afirma que Kant, al caracterizar la Ilustración, estaba aprehendiendo la época histórica que le tocó vivir; estaba fundando una "ontología del presente". A pesar de retomar la preocupación kantiana, la apreciación de Foucault sobre la Ilustración no es —no puede serlo— tan optimista como la suya. Está privada de ese ingrediente psicológico del Siglo de las Luces que J. F. Lyotard llama, precisamente en un estudio acerca de Kant, "el entusiasmo".²

A pesar de ser la Ilustración un movimiento cultural que abarcó los centros culturales más importantes de Europa, es la Ilustración francesa la que más influyó en la conciencia

filosófica y política americana. Más literaria, resulta quizás por ello más accesible al genio americano que aquélla complicada por el deísmo inglés o el esoterismo gótico alemán. No es secreto para nadie que entre todos los paradigmas metropolitanos en que los americanos han puesto los ojos, es el francés el que menos arduo resulta a nuestra historia. No sólo constituye un resultado fáctico constatable *post festum*, sino una pretensión, a veces explícita, en los fundadores de nuestra cultura.

Alberdi, por ejemplo, llega a decantar las corrientes filosóficas de Alemania y Escocia, por considerar que el espíritu del norte europeo es demasiado rudo para nuestras "tiernas conciencias". Ésta es la creencia que rige tal decisión: "El pueblo de Europa que por las formas de su inteligencia y de su carácter está destinado a presidir la educación de estos países es sin contradicción la Francia; el mediodía mismo de la Europa le pertenece bajo este aspecto; y nosotros también meridionales de origen y de situación pertenecemos de derecho a su iniciativa inteligente".³

La Ilustración francesa, quizás más llena de gracia que de profundidad, fue un movimiento intensamente irreverente. Su criticismo alcanzó a casi toda la sociedad sintetizada bajo la idea de "antiguo régimen". Resulta, sin dudas, uno de los intentos de subversión más radicales emprendidos alguna vez desde los ámbitos de la cultura. Cambiar la manera de pensar fue el propósito declarado de los ilustrados.

En ese empeño crítico fue radical la Ilus-

¹ I. Kant: *Filosofía de la historia*, El Colegio de México, 1941, pp. 25-26. Aunque apareció en la referida fecha, el texto de Kant está firmado: Königsberg, Prusia, setiembre 30 de 1784.

² Hay versión española del estudio de J. F. Lyotard: *El entusiasmo*, Gedisa, Barcelona, 1987.

³ J. B. Alberdi: *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, UNAM, México, 1978, p. 7.

tracción francesa. En sus *Lecciones de historia de la filosofía*, Hegel habla de una "dirección positiva" y una "dirección negativa" dentro de ella. Según cree, los franceses fueron mejores cuando criticaban que cuando hacían propuestas positivas para reemplazar lo negado. Criticaron a Dios, pero, ¿con qué sustituir a Dios?; también al Rey, pero ¿a quién poner en su lugar?

Esta "dirección negativa", no obstante, debe estimarse altamente por lo que inspiró y, a mediano plazo, por lo que contribuyó a fundar. A esos filósofos no les era dado edificar sobre lo que no constituía su patrimonio. Ellos no eran políticos y, por tanto, carecían de la capacidad fundadora del poder. Señalaron los vicios de las instituciones de su tiempo; a los políticos concernía enmendarlas.

Con relación a ellos, Hegel concluye: "Todo lo que los filósofos proclamaban y afirmaban frente a aquel estado de cruel desintegración era, en general, que los hombres no debían seguir siendo legos, ni en lo tocante a la religión ni en lo referente al derecho; que en la religión no debía imperar una jerarquía, un número cerrado y escogido de sacerdotes, ni tampoco en lo jurídico una casta aparte (...) que monopolizase el conocimiento de lo justo y lo injusto y acaparase las normas de lo eterno, lo divino, lo verdadero y lo justo, y amparándose en ello ordenase y mandase a los demás hombres, sino que la razón humana tenía derecho a dar su asentimiento y a pronunciar su juicio".⁴

Esos filósofos dieron el golpe definitivo contra el *credo ut intelligam* anselmiano e instauraron, como norma, aquello que fue

también aspiración de un maestro cubano: primero pensar. Precisamente este espíritu crítico, el espíritu de la Ilustración, late diastólicamente tras la vida y la obra de Voltaire.

VOLTAIRE

En Voltaire están presentes los signos más distintivos de la Ilustración francesa. Como toda ella, fue mucho más grande demoliendo que edificando, y para ello, se basó tanto en su razón como en su ingenio.

Voltaire fue más un espíritu que un pensamiento; más un estilo que un silogismo. Es ésta la razón por la que resulta tan difícil precisar su posición en filosofía, aunque algunos lo tipifican como deísta y empirista.⁵ No fue claro ni profundo en metafísica, a pesar de haber incursionado en los altos temas especulativos. Se conformó, por ejemplo, con ridiculizar a Leibniz, pero no propuso alternativa a su sistema filosófico.

En cuanto a Dios, no es correcto afirmar que fuese ateo, aunque sí, implacable con sus ministros terrenos. No obstante, hay obras en las que sus imaginaciones rebasan los límites que pudiera aceptar cualquier "buen cristiano". Un ejemplo de ello es su texto *La biblia (explicada por varios capellanes limosneros de S.M.L.R.D.P.)*, en el que comienza haciendo una rectificación politeísta del Génesis.

Esta obra, una suerte de deconstrucción *avant la lettre*, exhibe lo que constituye, a decir de Nietzsche, el gran patrimonio del pensamiento francés: "su antigua y rica cultura moral" y su "temperamento", libres de lo que llama "anemia" e "ideas fantasmas", probablemente refiriéndose a ciertos atributos del

⁴ G. W. F. Hegel: *Lecciones de historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955, t. III, p. 391.

⁵ Es, por ejemplo, la opinión de N. Abbagnano. Ver *Historia de la filosofía*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1971, t. II, p. 308.

pensamiento inglés y alemán.⁶

Su *Tratado de la tolerancia* tampoco constituye una oposición a la religión sino al autoritarismo; de ello hay un testimonio claro en el imperativo moral con que pauta su obra: "La religión forzosa no es religión".⁷

Sólo en condiciones excepcionales cree Voltaire que es legítima la intolerancia. La tolerancia es la norma; un mérito y un fruto que la sociedad les ofrece a los hombres que no se conducen fanáticamente. Ése es, precisamente, uno de los mensajes más perdurables de su *Tratado*: "Caridad, amar al género humano: virtud desconocida de los embaucadores, de los pedantes que argumentan y de los fanáticos que persiguen".⁸ Estas palabras tuyas parecen resonar tras la invocación a la *fraternité*, que años más tarde la Revolución incorporaría como un detalle antiliberal en su lema.

La filosofía es un elemento referencial perenne en su proyecto desacralizador. Quiere, eso sí, una filosofía dialógica, que evite lo que llama "pedantería". Una vez más, su estilo se distancia de esas arideces germanas que tanto público le restaron a Holbach, cuyo *Système de la Nature* fuera calificado irónicamente por Hegel como la obra de un alemán en París, "un libro más bien aburrido, que no hace sino dar vueltas y más vueltas a las mismas representaciones generales; se ve que no está escrito por un francés, pues le falta viva-

Voltaire fue más un espíritu que un pensamiento; más un estilo que un silogismo.

cidad y su exposición es gris y apagada".⁹

La filosofía debe, entonces, llegar al "público" y cumplir con sus misiones primarias: "la caridad" y "el horror a la superstición". Esta necesidad de "ser leído", que quizás una vez sintiera Voltaire como una

ofrenda a su vanidad, nos llega hoy como uno de los imperativos más desafiantes del mercantilizado mundo contemporáneo. Sus alertas en este sentido, muy bien pudieran ayudar a aclarar las nuestras.

El estilo y la forma en que Voltaire hace filosofía, así como algunas de sus afirmaciones explícitas, permiten calificarlo como un pensador antimetafísico. Posiblemente, sus admiraciones inglesas, en especial al pensamiento de Locke, hayan influido decisivamente en esa orientación. Su llamado empirismo y su intento de asentar la reflexión en el "sentido común", hablan a favor de la anterior afirmación. De cualquier manera, el *bon sens* era un criterio muy difundido en los círculos filosóficos del París del siglo XVIII.

Su distanciamiento de las preocupaciones por las "causas primeras" resulta explícito en su *Diccionario filosófico*, obra en la cual, en sentido estricto, hay muy poco de filosofía. Allí anota: "Lo esencial para nosotros consiste en servirnos con ventaja de los instrumentos que nos facilita la naturaleza, sin comprender nunca la estructura íntima del principio de esos instrumentos". Y concluye: "La verdadera física consiste, pues, en determinar bien los

⁶ F. Nietzsche: *Más allá del bien y del mal*, Aguilar, Buenos Aires, 1951, p. 211.

⁷ F. M. Voltaire: *Tratado de la tolerancia*, Ediciones Siglo XX, Buenos Aires, s/f, p. 1.

⁸ *Ibidem*, p. 187.

⁹ G. W. F. Hegel, *ob. cit.*, p. 393.

efectos. Las primeras causas las conoceremos cuando seamos dioses. Podemos calcular, pensar, medir y observar: he aquí la filosofía natural; casi todo lo demás es una quimera".¹⁰

El utilitarismo dieciochesco y decimonono difundido en América, y que con tanta frecuencia se atribuye a la influencia del positivismo, tenía sus principios generales en el pensamiento de Hegel. La "utilidad" constituye precisamente, según Hegel, el "concepto fundamental de la Ilustración".¹¹

En cuanto a sus opiniones políticas, Voltaire también se presenta como un pensador difícil de clasificar. Por una parte, está cercano a los demócratas por su crítica al clero y a la aristocracia; pero como Burke, pudiera calificarse como un liberal antidemócrata por su crítica a las masas y su tratamiento en términos de "multitud porcina".

En cualquier caso, sí debe quedar claro que Voltaire es un aristócrata del espíritu, un ilustrado que se tiene a sí mismo en muy alta estima, pues se sabe en la "mayoría de edad".

La influencia inglesa en la conformación de su ideario político-filosófico, es notoria en la asimilación de la "utilidad" como eje de una eticidad liberal. Entre 1726 y 1729, Voltaire visita a Inglaterra. En ese período se gestan sus *Cartas sobre los ingleses (o Cartas filosóficas)*, prohibidas el 10 de julio de 1734 por el Parlamento. Fue una resolución con resultado paradójico: se mandó quemar un texto que el mismo año 1734 tuvo cinco reediciones. Los gobiernos deberían evitar prohibiciones tan estimulantes como esta.

En esas cartas, Voltaire elogiaba la liber-

tad política y religiosa de Inglaterra, mostrando incluso una admiración exagerada. Empleando su demoledora burla, rebaja el gusto del Parlamento inglés por los días gloriosos de Roma. Tras objetar una intervención de Mister Shipping en la Cámara de los Comunes en esa dirección laudatoria, afirma que los "desórdenes" romanos merecen una condena antes que los ingleses; pues, mientras los primeros condujeron a la esclavitud, los segundos, a la libertad.

En su entusiasmo por las formas políticas inglesas, Voltaire alcanza a proponerlas como cierto modelo para los franceses. Como objeción a algunos equivocados juicios que había en Francia, dice: "Los franceses piensan que el gobierno de esta isla es más tempestuoso que el mar que la rodea; lo cual es cierto, pero esto sucede cuando el rey da comienzo a la tempestad, aun cuando trata de hacerse dueño del barco ahí donde sólo es el primer piloto".¹² Constituye éste un nuevo ataque contra el despotismo, la intolerancia y la violencia, muy consecuente con el ideal ilustrado.

Una fuente importante para conocer las ideas políticas de Voltaire es esa admiración extrema que siente por Federico de Prusia y Luis XIV, figuras paradigmáticas del Despotismo Ilustrado. En su estudio-panegírico *El siglo de Luis XIV* expone un esquema histórico explícitamente evolucionista, en el que este gobernante aparece como el rector de una "cuarta edad", que remata toda la cadena del progreso histórico.

En verdad, Voltaire mostró escepticismo hacia las masas y admiración mayúscula

¹⁰ F. M. Voltaire: *Diccionario filosófico*, F. Sampere y Cia., Editores, Calle del Palomar, no. 10, Valencia, p. 183.

¹¹ G. W. F. Hegel: *Fenomenología del espíritu*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1972, p. 330.

¹² F. M. Voltaire: *Cartas sobre los ingleses (o Cartas Filosóficas)*, Biblioteca Enciclopedia Popular, México, s/f, p. 23.

hacia reyes drásticos, pero no implica una defensa doctrinal del despotismo político. Las restricciones bajo las cuales aceptó el gobierno monárquico, fueron siempre suficientemente claras: las leyes. No es superfluo recordar aquí la admiración que sentía por la Carta Magna de los ingleses.

En el capítulo XXIX de *El siglo de Luis XIV*, cuando describe el "Gobierno interior", Voltaire resalta con aprobación la comunicación que el Rey mantenía con el pueblo. Celebraba el intercambio epistolar que fungía como un canal informal para "opinar" sobre la marcha de las cosas. Esas solicitudes, a veces discutidas en las rituales discusiones de gabinete, eran atendidas por un "secretario de peticiones" y después enviadas directamente al despacho de los ministros. "Así, pues —concluye Voltaire—, se estableció entre el trono y la nación una correspondencia que subsistió a pesar del absolutismo".¹³

Respecto a la historia, sus causas y sus cauces, Voltaire también propuso ideas interesantes. Como ya señalamos, parte de un esquema evolucionista que lleva implícita una idea de progreso como movimiento histórico de lo inferior a lo superior. Es una idea compartida con otros filósofos, como Turgot y Condorcet, y apenas cuestionada por Rousseau en su Discurso a la Academia de Dijón.

Su aristocratismo intelectual irrumpe en sus selecciones históricas, no sólo al preferir a un pueblo sobre otro, sino a unos hombres sobre

La Revolución fue entendida por la conciencia ilustrada como revuelta y disturbio, ni siquiera como rebelión.

los demás, en cuanto son capaces de encarnar "el espíritu de los siglos".

Contrariamente a Paul Veyne, quien ha dicho que "todo acontecimiento es digno de la historia", Voltaire piensa que "no todo lo acontecido merece ser es-

crito";¹⁴ prefiere una historia heroica asentada en el registro de los papeles individuales de los más ilustres. "Describir los grandes acontecimientos" deviene el objeto de su historiografía.

Voltaire es, pues, un espíritu. Savater lo ha imaginado burlándose de la propia Ilustración en su "Jardín de las dudas"; incluso ahora, cuando tratamos de evocarlo haciendo un balance de los hitos fundamentales de su pensamiento, parece que se le escucha reír, como si sus libros fueran apenas el pretexto de su vida. De ahí nuestro gran rubor.

VOLTAIRE Y AMÉRICA: REVOLUCIÓN E ILUSTRACIÓN

En sentido general suele verse en la Ilustración un movimiento intelectual que preparó las conciencias para ese gran evento histórico que fue la Revolución Francesa. Sin embargo, la Revolución no constituye un procedimiento ilustrado; quizás todo lo contrario. La Revolución fue entendida por la conciencia ilustrada como revuelta y disturbio, ni siquiera como rebelión.

Que la Ilustración haya sido un movimiento que allanó el camino revolucionario, resulta cierto sólo en lo concerniente al cambio

¹³ F. M. Voltaire: *El siglo de Luis XIV*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954, p. 323.

¹⁴ *Ibidem*, p. 10.

de horizonte mental de la época. El hecho de criticar y ridiculizar al clero y la nobleza, así como la osadía de proponer límites al rey, tuvieron que haber provocado ciertamente un efecto liberador, haber liberado muchas ansiedades; pero dudosamente los ilustrados fueron promotores conscientes de un proceso tan drástico como la Revolución. Hasta donde podemos entender, las violencias revolucionarias, ejemplo de las cuales es la de 1789, constituyen fenómenos sociales puntuales por su intensidad y anti-ilustrados por definición.

Hay que señalar además que, si bien *El contrato social* fue una indiscutible inspiración bibliográfica de la Revolución, tanto de la francesa como de las americanas, Rousseau no fue un ilustrado en el sentido estricto; más bien, el primer disidente ilustrado de la Ilustración.

A la Ilustración la caracteriza la confianza en el progreso mediante las Luces, el mejoramiento a través de las opiniones, tanto en lo concerniente al monarca como al gran público. El Iluminismo defiende un culto a la razón; puede incluso que, como ya denunciaron Horkheimer y Adorno, detrás de ello no se encuentre más que un culto real a la violencia de la razón, pero nunca a la razón de la violencia.

En su trabajo definitorio acerca de la Ilustración, Kant confiesa que "el público sólo poco a poco llega a ilustrarse. Mediante una revolución acaso se logra derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar; sino que, nuevos prejuicios, en lugar de los

antiguos, servirán de riendas para conducir el gran tropel".¹⁵ Kant declara exactamente que los ilustrados buscan "reformular" la mente, y esto lo escribe un lustro antes del estallido revolucionario francés. Esta Revolución, en cuanto a sus métodos y objetivos declarados se refiere, probablemente le deba más a la "contrailustración" y al pujante romanticismo que a los ilustrados.

Los ilustrados cubanos, aunque en un contexto histórico diferente, se movieron con una lógica parecida. La "Representación", que Luz y Caballero entrega a Tacón el 23 de julio de 1834 en defensa de Saco, está llena de intenciones reformistas, como le convenía a un ilustrado. La lógica civil del Iluminismo y la experiencia violenta de las revoluciones americanas, hacen de este documento todo un manifiesto de la Ilustración cubana.

Después de considerar la revolución un proyecto "impracticable", no "desatinado", Luz concluye: "La paz y el equilibrio se han mantenido siempre por su propia virtud; y si arrojaran en medio del pueblo cubano al mismo genio de las revoluciones, caería muerto de consunción, faltándole absolutamente en qué cebarse. Dolencias morales y civiles más bien que políticas son las que aquejan a mi patria; y V.E. las va ya conociendo, como bien lo indican los remedios que se sirve aplicarles".¹⁶ También Varela, maestro y colega de estos jóvenes ilustrados, aspiraba más a una reforma moral que a un cambio brusco en la Isla.

La visión que acerca de la Ilustración da Hegel en *La fenomenología del espíritu*, contiene también ese elemento de gradualidad

¹⁵ I. Kant; ob. cit., pp. 27-28.

¹⁶ Ver la opinión de Luz en J. A. Saco: *Papeles sobre Cuba*, Editora del Consejo Nacional de Cultura, La Habana, 1963, t. III, p. 84.

que la hace más cercana a la reforma que a la revolución.

El mismo Voltaire no fue simpatizante eufórico de la Revolución Inglesa. Valoró altamente sus resultados,

pero no sus métodos. En su Carta XII "Sobre el Canciller Bacon" y a propósito de un tema inglés, vuelve a reiterar su posición frente a la violencia: "Merece respeto quien domina a los espíritus por la fuerza de la verdad y no quien hace esclavos a otros por la violencia; quien conoce el universo, no quien lo desfigura".¹⁷

Estas predefiniciones hacen compleja una interpretación acerca de la influencia de la Ilustración en los movimientos revolucionarios por la independencia latinoamericana. Cierzo que las ideas de los ilustrados influyeron en el universo ideológico de nuestros próceres, pero más a nivel de conciencia que a nivel procedimental. Digamos que portaron las ideas ilustradas revolucionariamente, no ilustradamente. Inspirarse en ese ideario reformista para hacer una revolución es una actitud "originaria" —en el sentido de fundacional, no de original— de Nuestra América.

Entre todos los ilustrados, fueron Rousseau y Montesquieu los de presencia más verificable. De ello han dado cuenta ya varios historiadores. En cuanto a Voltaire, sucede lo que ya se había señalado: se trata más de un espíritu que de un pensamiento; por tanto, su presencia resulta tan ubicua como intangible.

Para los españoles, Voltaire era un hereje maldito que instigaba a la indisciplina y al

Ser tildado de "volteriano" equivalía a una excomunión.

resquebrajamiento de las costumbres. Como señala Luis Moreno Herrero, los "afrancesados" eran "españoles malditos".¹⁸ La polémica en torno a los exiliados españoles, quienes se con-

taron por miles aun tras los "indultos" de Fernando VII, es todavía ardua. Muchas figuras esperan por un juicio justo; absolutorio o condenatorio, pero justo. Entre ellos vale mencionar al presbítero Cayetano Sixto García, de la Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, y al abate Marchena, de tan curiosa existencia.

Por mucho tiempo, España consideró peligroso todo lo que le llegara de Francia; ya a sus predios, ya a sus posesiones de ultramar. El 22 de julio de 1815, la Inquisición española ordena requisar todo papel que arribara desde Francia, temiendo a las ideas revolucionarias. La obra intelectual de esos "españoles malditos" fue grande. Los impresos de los españoles en Francia, entre 1814 y 1820, alcanzaron el medio centenar en castellano y casi el centenar en francés. El propio abate Marchena organizó una campaña para exportar libros en castellano a las colonias españolas de América; entre ellos, se incluían traducciones de Voltaire.

Voltaire y los "afrancesados" de América también fueron perseguidos por las autoridades españolas y muchos sobrevivieron resguardados en el hermetismo de las logias. Hubo, al parecer, algunas andróginas, lo cual evidencia el grado de liberalidad alcanzado en ellas.

¹⁷ Loc. cit., no. 12, p. 33.

¹⁸ L. Moreno Herrero: 'Españoles malditos: los afrancesados', en *Historia '16'*, año III-no. 25, mayo de 1978, pp. 49-57.

Ser tildado de "volteriano" equivalía a una excomunión. En unos manuscritos de José Augusto Escoto, se recogen datos acerca de una polémica que sostuvieron don Luis de las Casas y el obispo Trespalacios acerca de la publicación en el *Papel Periódico de la Habana* de un artículo titulado "El Diluvio Universal". En ese texto aparecen algunas sátiras sobre la vida insular que, por referir el texto bíblico, se consideraban irrespetuosas. Cuando se lee no se encuentra en él una sola idea metafísica, política ni histórica que recuerde a Voltaire. Sin embargo, uno de los contendientes afirma: "El saber de todo el artículo es volteriano".¹⁹

De este tipo es, precisamente, la influencia fundamental de Voltaire en el proceso de emancipación americana, en algo tan escurridizo pero subversivo que hace más de un siglo alguien llamó "sabor", "sabor a Voltaire". Quizás por eso, en *El Siglo de las Luces*, su novela inevitable, A. Carpentier pone en boca de Esteban una elocuente frase que pronuncia en un club jacobino donde lo llaman "el hurón" (*l'ingénu*): "Me jacte de poner los pies en el plato y de mentar la soga en casa del ahorcado".²⁰ Son, sin dudas, palabras de "sabor volteriano", que expresan el afán de los revolucionarios americanos.

Para los españoles, Voltaire fue un maldito; para los americanos, un inspirador-instigador. Para Voltaire, los americanos eran seres sucesivamente fatales: no europeos, no franceses, no parisinos. Voltaire fue un ilustrado que creyó en pueblos y hombres que aún estaban sumidos en la "minoría de edad"; con la atenuante de que esa minoría no encerra-

ba, como ya hemos visto, una inferioridad constitutiva. Incluso, y en esto se acercó al *bon sauvage* roussoniano, fue capaz de ver en los "ingenuos" americanos cierta salud moral, una naturalidad aún incontaminada por la civilización. La propia descripción del comportamiento del "ingenuo" en su Francia, donde fue acosado por las ocurrencias de vírgenes, jesuitas jansenistas y familiares apócrifos, no deja de despertar en él cierta simpatía. Pero no hay que engañarse: Voltaire no es un "huronio", es un aristócrata intelectual capaz de sentir compasión por un "menor", no una semejanza.

En su obra más movida durante la Revolución, el *Diccionario filosófico*, los americanos aparecen como seres abstractos, distantes y apenas semejantes como creaciones de Dios. Se resiste, incluso, al exotismo y niega que exista alguna novedad en el hombre americano. Es otra consecuencia del presupuesto general: no hay distinción por nacimiento, las calidades humanas dependen de las Luces.

El asunto de la percepción europea de los americanos fue llevado ante la opinión pública francesa de la segunda mitad del siglo XVIII. Con anterioridad, ya había aparecido en el siglo XVII en los manuales para uso de los confesores.

Este problema encerraba una discusión ya tradicional en el pensamiento occidental: ¿Esparta o Atenas?, ¿Licurgo o Clístenes? Era un capítulo histórico enroldado en la candente discusión en torno a la "eficiencia de la esclavitud".

Voltaire tenía negocios en este renglón y había invertido una parte importante de su

¹⁹ "Manuscrito de José Augusto Escoto", en *La literatura en el Papel Periódico de la Habana*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1990, p. 340. El artículo "El Diluvio Universal" puede encontrarse en la misma edición, pp. 156-159.

²⁰ A. Carpentier: *El Siglo de las Luces*, Editorial Arte y Literatura, La Habana, 1974, p. 106.

fortuna en la trata a través de sus amigos Montaudouin, poderosos negreros. Incluso, uno de sus barcos se llamaba *Voltaire*. El pensador francés encarnaba así, en su propia persona, uno de los problemas sociológicos e históricos que las políticas neoliberales han revitalizado hoy en nuestra región: la relación entre los "gustos" y las "ideas", entre el "placer" y el "deber", entre "moral" y "progreso".

PRESENCIA DE VOLTAIRE

Cuando Jean Meyer, profesor de una Universidad de París, emprende un balance sobre la presencia francesa en América, llega al siguiente resultado: debilidad de la emigración francesa; presencia cultural directa casi limitada a las Antillas y Canadá. Tras todo ello, afirma, está la falta de una verdadera política colonial francesa en América.²¹

Sin embargo, si optamos por otros índices menos mensurables que los de carácter político o económico (los que usa Meyer), podríamos hablar de una intensa presencia francesa en América. Resulta una presencia al menos indiscutible "por arriba": Francia: obsesión de las élites americanas.

Aunque no es un contemporáneo, Voltaire es una voz que llega con noticias importantes. Su participación en el "espíritu público" muestra una vía de acción social para el mejoramiento americano. Es un universo que existe entre lo estatal y lo privado, que permite una incidencia social. En Cuba, Varela, Gener, y más acá Mañach y De Cárdenas sintieron la necesidad de activar la opinión pública. El sociólogo y latinoamericanista francés A. Touraine estima que precisa incentivar los movimientos sociales en la región

para contrarrestar los efectos del neoliberalismo. La utilización del espacio público constituye una vía para lograrlo.

Por otra parte, es también beneficioso el ánimo desacralizador de instituciones sociales de ascendencia novohispana que aún aherrojan la libertad americana. Es el caso de la moral obsoleta y la política autoritaria. La lucha por la tolerancia es también necesaria en el presente americano. Se ha dicho, con cierta razón, que pedir tolerancia es reconocer *de facto* la legitimidad de un poder. Si eso es cierto, es también lo más realista. Son nuevamente reformas y no cambios drásticos lo que adviene en la inmediatez histórica americana.

En cuanto a la Ilustración, su pertinencia y nivel de realización en la región, constituye uno de los problemas más inquietantes de nuestro pensamiento social. Se trata de la determinación de la condición histórica latinoamericana. En cualquier caso, la Ilustración ya tiene un signo americano; ha funcionado como un instrumento constructivo y emancipatorio, incluso más allá de las burlas, las traiciones y las sospechas. ●

²¹ J. Meyer: *Francia y América*, Editorial MAPFRE, Madrid, 1992.

Criterios zohojin

La HISTORIA

c o n t i n ú a

Entrevista a Jacques Le Goff

Traducción: Sophie Andioc

A principios de este año, Eduardo Torres-Cuevas, director de Debates Americanos, le formuló un cuestionario al destacado historiador francés Jacques Le Goff, con el fin de conocer sus valoraciones relativas a problemas actuales vinculados con el estudio de la historia, las teorías vigentes en las ciencias sociales, el oficio de historiador y la contemporaneidad.

En su texto-respuesta, Le Goff señala que "dada la importancia que le

otorgo a su persona y a la de los historiadores y estudiantes cubanos, y a las preguntas capitales que usted me propone, trataré de contestarlas, aunque de forma sucinta, desgraciadamente".

Jacques Le Goff es codirector de la afamada revista de historia Annales y ha desarrollado su trabajo como historiador en el estudio de la Edad Media francesa. Sus libros y artículos acerca de la historia y el oficio de historiador son mundialmente conocidos y ejercen una beneficiosa influencia en el desarrollo teórico, metodológico e investigativo en diversas partes del mundo. Uno de sus más recientes libros, Pensar la historia, ha motivado reflexiones sobre el tema.

Con esta entrevista, iniciamos una serie de conversaciones sobre el actual estado de las ciencias sociales en el mundo con algunos de sus más notables exponentes.

E. T.-C.: La evolución de la *Nouvelle Histoire* puede asociarse con dos momentos importantes y con el desarrollo de las ciencias humanas en el siglo XX. A partir de 1945 y, sobre todo, en los años 50 y 60, el estructuralismo penetró en la historia. Los años 80 se caracterizan por una crítica del pensamiento estructural. ¿Qué piensa usted de la crítica contra el estructuralismo de los años 80? ¿Qué balance puede sacar el historiador?

J. Le G.: Me parece que no hay que exagerar las relaciones entre la nueva historia y el estructuralismo. Se trata de un punto de vista algo falseado de las escuelas marxistas. Trataré de precisar esta cuestión más adelante, a propósito de Lévi-Strauss.

E. T.-C.: Una de las características del pensamiento de los últimos años ha sido señalar la crisis de los paradigmas teóricos. Como consecuencia de ello han surgido los métodos eclécticos. ¿Considera usted que esta etapa está superada? ¿Cómo concibe hoy la relación entre el oficio de historiador y las teorías sociales?

J. Le G.: Si bien es cierto que hay una crisis de los paradigmas teóricos en la historia; a decir verdad, dicha crisis se limita, pero ya es mucho, a los dos únicos paradigmas que, a mi modo de ver, tenían cierta importancia: el paradigma marxista y el paradigma de los *Annales*. No caracterizaría los métodos que han surgido con el término ecléctico. En efecto, y me coloco aquí únicamente desde el punto de vista del espíritu de los *Annales*, no creo que pueda hablarse de eclecticismo ni de historia fragmentada. Lo que ha pasado, es que para lograr los mismos objetivos

de la historia, los de la historia global o total, los historiadores seguidores del movimiento de los *Annales* privilegian ahora dos tipos de enfoques. Uno se parece a lo que los anglosajones llaman *case study*, es decir, el tratamiento de un problema histórico delimitado, pero que no permite una generalización sino el acceso a una visión global de un período o una sociedad; o sea, la opción de un objeto abarcador. Esto cambia mucho la índole de las tesis de doctorado que siguen siendo, aparente y sólo aparentemente, monografías. Por ejemplo, la tesis que data ya de unos cuantos años, de Pierre Toubert sobre *El Lacio medieval*, me parece un ejemplo logrado de este nuevo enfoque. Por otra parte, otro enfoque consiste en practicar de forma más sistemática un método que ya existía en tiempos de la historia total a la antigua y que es el tratamiento de un mismo problema a partir de varios observatorios, de varias problemáticas y de varios territorios. Por ejemplo, un enfoque económico, un enfoque material, un enfoque político. Se trata aquí de la convergencia de un pluralismo de enfoques y de una combinación de las problemáticas, pero de ninguna manera de un eclecticismo o de una fragmentación. La crisis actual atañe no sólo a la historia sino al conjunto de las ciencias sociales y, por consiguiente, de las teorías sociales; en particular, la sociología. En el fondo esto es el resultado, creo, de una crisis a la vez de la noción de sociedad y de la misma realidad social. Ya no hay historia social bien definida, sólo se trata ya de una noción borrosa que ha de sustituirse a la vez por una reconstitución de las sociedades reales y por una reconceptualización de dichas sociedades y del mismo concepto de sociedad. Después de sacar conclusiones de esas evoluciones, los *Annales*

acaban de cambiar el subtítulo de la revista. Hemos renunciado a la trilogía *Economías, Sociedades, Civilizaciones* que correspondía a la concepción de los "tres pisos de la casa", para proponer una fórmula que esperamos sea más heurística, *Historia, Ciencias Sociales* que se sitúa más que nunca en la perspectiva de una necesaria interdisciplinaridad, pero que deja abiertas la índole y las modalidades de dicha interdisciplinaridad.

E. T.-C.: ¿Cómo ve usted la historia después de la hipótesis del fin de la historia? ¿Ha cambiado el objeto de la historia?

J. Le G.: La hipótesis del fin de la historia me parece absurda. Ya la formuló en la Edad Media, por ejemplo, el cronista Otto Von Freising en el siglo XII. Ciertas teorías más filosóficas que históricas, sea a través del evolucionismo, sea a través del catastrofismo, sea en una perspectiva milenarista, evocan un fin más o menos rápido de la historia. Estas teorías no tienen nada de científico. La historia continúa.

E. T.-C.: ¿Cómo considera hoy la idea de progreso? ¿Establece usted una relación entre progreso y modernidad?

J. Le G.: La crisis de la idea de progreso es uno de los grandes problemas de nuestros tiempos. Le proporcionaba al conocimiento, y particularmente al conocimiento histórico, pero también a las ideologías, a las políticas y, de forma más amplia, a las aspiraciones individuales y colectivas, un objeto valorizado. Sabemos hoy, y resulta una idea común, que el progreso no es lineal ni continuo y que pueden producirse regresiones. Si nos atene-

mos al plano histórico, creo que hay que evitar dos errores: una negación general de la idea de progreso que no toma en cuenta los progresos de todo tipo, desde el tecnológico hasta el ético, entre los cuales el historiador tiene que tratar de instaurar no una jerarquía sino un arreglo intelegible; el otro error es negar la crisis de la idea de progreso y su realidad histórica. El concepto de progreso, que tiene que ser revisado tanto en su definición como en su presencia en los procesos históricos, sigue siendo un instrumento necesario para el historiador. No sé exactamente cómo establecer una relación entre progreso y modernidad. La idea de modernidad resulta muy confusa. Para el historiador hay, casi en cada época, no modernidad y modernidad. Creo que hay que utilizar con prudencia este concepto, reservándolo, por una parte, a las épocas y medios que lo convirtieron en lema, por ejemplo, en los siglos XII, XVII y XIX en Europa occidental, y a los elementos contestatarios que anuncian las mutaciones en el seno de los sistemas históricos más o menos estables en las distintas épocas.

E. T.-C.: ¿Qué efecto han tenido en el oficio de historiador las teorías postmodernistas y la llamada teoría de la sospecha en el terreno de las ciencias humanas?

J. Le G.: Excluyo de mi vocabulario y de mi pensamiento el término de postmodernismo que debe reservarse, a mi modo de ver, para el terreno muy delimitado para el que fue inventado: cierto tipo de arquitectura de la sociedad en la segunda mitad del siglo XX. En cuanto a la teoría de la sospecha, me parece una tontería. Desde hace tiempo, los historiadores sólo han podido progresar a través de

métodos críticos que hay que profundizar, trabajar, modificar, adaptar en función de la misma evolución histórica y de la evolución de su oficio de historiadores.

E. T.-C.: ¿Cuál es su criterio y qué importancia le otorga usted a las ideas de Jean-Paul Sartre, Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser y Michel Foucault?

J. Le G.: Mis relaciones con las ideas y las obras de Sartre, Lévi-Strauss, Althusser y Foucault son de índoles muy diferentes. No me atraen mucho las teorías filosóficas sobre la historia; por tanto, no creo haber recibido ninguna influencia como historiador de parte de Jean-Paul Sartre, cuyas novelas y teatro, por otro lado, me interesaban más que sus obras filosóficas. Louis Althusser fue un buen amigo mío, por quien tenía mucha admiración y cariño. Lo encontré a menudo en la Escuela Normal Superior sea en reuniones, sea en conversaciones privadas. Creo que debemos agradecerle el habernos mostrado, por una parte, que había que leer a Marx, deshaciéndose de todas las deformaciones del marxismo-leninismo y que existían modos no dogmáticos de ser marxista; pero en lo referente a las ciencias humanas y sociales, para él esto se resumía en la economía política y su concepción era más una concepción del siglo XIX que del XX. Claude Lévi-Strauss fue un colega mío

en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Me defendí contra su estructuralismo en la medida en que, a pesar de lo que escribió a este respecto, constituía un método que expulsaba el tiempo y la historia de la ciencia social. Me alegré de que Fernand Braudel nos ayudara con la teoría de la larga duración a

La hipótesis del fin de la historia me parece absurda. (...) Ciertas teorías más filosóficas que históricas, sea a través del evolucionismo, sea a través del catastrofismo, sea en una perspectiva milenarista, evocan un fin más o menos rápido de la historia. Estas teorías no tienen nada de científico. La historia continúa.

librarnos del inmovilismo estructuralista, pero el método estructuralista como instrumento de análisis de los textos, de los objetos, de los sistemas, de las imágenes, es fecundo en extremo y después de despojarlo de toda ideología, como muchos historiadores franceses de mi generación o más jóvenes, utilicé y sigo utilizando los métodos de análisis estructuralista que nos enseñó Lévi Strauss. El caso de Michel Foucault también es distinto. Como Althusser, Michel Foucault fue un compañero mío de la Escuela Normal Superior y un amigo, conversé a menudo con él. Lo que explica y justifica, a mi modo de ver, su gran influencia en nuestro oficio de historiadores, fue que él mismo, mientras seguía siendo un filósofo,

se convirtió en un auténtico historiador y reflexionó más acerca del modo de hacer la historia que sobre la historia con *H* mayúscula. Traté de decir en mi libro *Historia y memoria* lo que le deben los historiadores. Recalco particularmente la noción de arqueología del saber y la concepción del documento-monu-

mento. Deseo que su influencia continúe.

E. T.-C.: Lo que los historiadores cubanos han trabajado menos quizás ha sido la historia de las mentalidades, que ocupó un lugar tan importante en la *Nouvelle Histoire*. Después de un trabajo variado y de tesis muy diferentes sobre este tipo de historia, ¿qué les recomendaría usted a quienes inician hoy el estudio de las mentalidades? ¿Por qué se subrayó tanto "la resistencia al cambio", tanto en los estudios estructurales como en los de las mentalidades, y no la búsqueda de los posibles factores que permiten el cambio?

J. Le G.: La historia de las mentalidades se asoció con la nueva historia y los *Annales* de manera sin duda exagerada y reductora a la vez. Los historiadores de esta orientación siempre han tenido respecto al concepto de mentalidad una actitud prudente. Yo mismo traté de definir esta prudencia en el mismo título de mi ensayo "Las mentalidades, ¿una historia ambigua?" Las mentalidades sólo son un aspecto de fenómenos más generales y más importantes que ahora forman parte, y con razón, de la metodología histórica general. Es la historia de las representaciones, pero la historia de las representaciones y la historia de las mentalidades, han conocido desvíos peligrosos, y quiero advertirles estos desvíos a quienes se lanzan hoy al estudio de las mentalidades. Primero, las mentalidades no son el motor de la historia; esta tendencia constituye un resurgimiento de las viejas concepciones idealistas de las cuales hay que deshacerse definitivamente. No deben estudiarse las mentalidades y las representaciones sin relacionarlas con otras realidades más materiales conocidas por otros tipos de

documentos más "objetivos". El movimiento de la historia constituye, en gran medida, el de las interacciones entre estas realidades objetivas y las realidades mentales. Son estas relaciones, estas interacciones las que hay que estudiar. Si bien, por otra parte, las mentalidades, y es una de las razones del éxito y de la utilidad del concepto, recalcan lo que cambia lentamente, lo que se resiste al cambio, también pueden llevar a otro peligro, el de la llamada "historia inmóvil", porque toda historia auténtica es una historia del cambio. Lo novedoso, creo, de la nueva historia radicó en profundizar los procesos del cambio y de estudio del cambio, completando el estudio de los acontecimientos con el de las coyunturas y, además, de la larga duración. Pero las mentalidades también cambian y este cambio es muy importante. En fin, al contrario de lo que acaba de escribir el historiador inglés Lloyd, sí pueden existir en un mismo período, en una misma sociedad y en un mismo individuo varias mentalidades y esta multiplicidad, e incluso este conflicto de mentalidades, contribuye a la vida y al movimiento de la historia. Las mentalidades siguen siendo útiles en la medida en que constituyen los automatismos mentales de una sociedad y lo que vincula los individuos y los grupos sociales; por supuesto, con tal de ser una historia social de las mentalidades. Pero, repito, las mentalidades sólo son uno de los enfoques de la historia.

E. T.-C.: A su parecer, ¿la historia y, en general, las ciencias humanas se han sometido a las limitaciones del progreso de las ciencias o a las limitaciones ideológicas y culturales? Por ejemplo, ¿qué efecto han tenido los cambios políticos de finales de los 80 y principios de los 90 en los historiadores franceses?

J. Le G.: Está claro que también la historia y las ciencias humanas se han sometido a las limitaciones del progreso de las ciencias y a las limitaciones ideológicas y culturales, que, por otra parte, no son de la misma índole. Las limitaciones del progreso de las ciencias constituyen una combinación de límites tecnológicos, especialmente en el aporte de los

métodos arqueológicos y estadísticos, y de límites conceptuales; por ejemplo, la idea de sociedad aparece hoy más como un freno que como una ayuda al progreso de las ciencias sociales. Los métodos filológicos que desempeñaron un papel importante de progreso en historia, dejan ver hoy no sólo sus límites sino su acción paralizadora, tanto desde el punto de vista técnico como desde el punto de vista ideológico. Las limitaciones ideológicas y culturales también son de índoles distintas. Los peligros de las ideologías vienen, sobre todo, de su tendencia a ser dogmáticas y represivas. Las limitaciones culturales pueden frenar el progreso de las ciencias humanas y sociales, impidiéndoles que se adapten tanto

a la apertura de los horizontes intelectuales, espaciales y temporales como a la atención en los demás. En el caso de la ciencia europea y más generalmente occidental, me parece que hoy existen serias dificultades debido a la situación de la tradición racional

e, incluso, racionalista. Este racionalismo puede ser esterilizador, limitativo, pero me parece que el abandono de la racionalidad lleva a la ruina de toda ciencia, incluidas las ciencias humanas y sociales. Soy uno de los firmantes del llamamiento de Heidelberg. En cuanto a los efectos que en los historiadores franceses podrían haber tenido los cambios políticos de

finales de los 80 y principios de los 90, no veo exactamente de qué se trata. No hay, me parece, relaciones directas ni estrechas entre estos cambios políticos que pertenecen a la superficie y las evoluciones científicas que dependen del tiempo largo. El posible acercamiento entre la crisis del socialismo y la crisis del concepto de sociedad, no me parece muy pertinente ni muy abarcador.

E. T.-C.: ¿Qué les recomendaría a los jóvenes historiadores que están empezando, particularmente si forman parte de lo que se ha dado en llamar el "tercer mundo"?

J. Le G.: No quisiera parecer un mentor porque me esfuerzo por cuestionar constantemente mis propios métodos y mis pro-

pias opciones, y, por tanto, es el primer consejo que les daría a jóvenes historiadores: crearse un espíritu crítico constructivo pero siempre alerta; por supuesto, crítico frente a la documentación sin la cual no hay historia, pero también crítico frente a las teorías, los

Las mentalidades siguen siendo útiles en la medida en que constituyen los automatismos mentales de una sociedad y lo que vincula los individuos y los grupos sociales; por supuesto, con tal de ser una historia social de las mentalidades. Pero, repito, las mentalidades sólo son uno de los enfoques de la historia.

métodos y la propia práctica de cada uno. El historiador tiene que pensar su práctica no como un filósofo, sino como un profesional. Mi segunda recomendación es plantear un problema antes de empezar una investigación. Es preciso que esta investigación tenga un objeto limitado en el espacio y en el tiempo, pero que sea una contribución a un problema más general. No deben existir monografías encerradas en sí mismas. Sabemos que la historia contribuye a la formación de lo que hoy se da en llamar la identidad y, en especial, la identidad nacional. Esta búsqueda de la identidad a través de la historia es legítima si se libra de las manipulaciones y el fanatismo. Hay un buen nacionalismo respetuoso de los otros y que se sitúa en el contexto de la humanidad, hay un nacionalismo criminal cuyos ejemplos todavía demasiado numerosos están desgraciadamente a la vista hoy en el mundo. Discúlpeme por pronunciar palabras quizás algo solemnes, pero creo que cualquier estudio histórico tiene que basarse en un deseo de verdad (hay que rechazar todas las teorías que no se basan en la verdad aunque ésta es muy difícil de definir y de conseguir) y en la consideración a la humanidad.

La historia es una ciencia humana, término al cual conviene darle su sentido pleno. Esto significa que se dedica a los hombres; es decir, a los hombres y a las mujeres en toda su realidad humana con su cuerpo, su sensibilidad, sus mentalidades, y también a través de las instituciones y todo lo que deja escapar lo concreto, incluidas las pasiones.

La historia es una ciencia social; es decir, se precisa que tenga siempre el cuidado de analizar y definir en cada sociedad, en cada período las relaciones entre las diversas co-

lectividades (Estado, nación, familia, Iglesia, etc.) y los individuos. En fin, el historiador tiene que ser consciente de que, si bien se le imponen condiciones pesadas, incluida la herencia histórica, también es, hasta en el lugar más modesto, un actor de la historia que necesita libertad y tiene que saber combatir por la libertad.

Éstas son, estimado colega, las ideas a la vez muy sencillas y muy difíciles que le someto para tratar de contestar sus preguntas.

Aprovecho la oportunidad para saludarlo, para saludar los trabajos de los historiadores cubanos, de los estudiantes cubanos en historia, en espera de sus contribuciones a nuestro modesto oficio, difícil pero uno de los más necesarios, creo, en todas las sociedades.

Sírvase comunicarles de mi parte a sus colegas mi amistad.

Jacques Le Goff●

Nueva colección de libros editados por

G I P A L C C

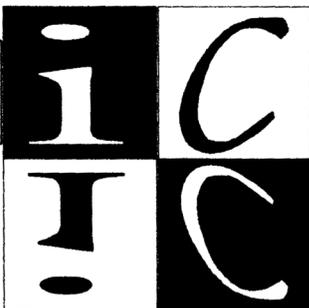
Conforma dos perfiles editoriales. Uno de ellos publicará los libros más significativos sobre el debate actual en el campo de las ciencias sociales: historia, sociología, filosofía, antropología, filología, economía, entre otras, constituyen materias que,

Philippe Ariès y Guy Bois conforman parte del equipo autoral que debate sobre la Nouvelle Historie, los conceptos de Historia, de Longue durée, estructura y coyuntura, y antropología histórica. Temas como marxismo e historia, historia de las mentali-

nièpam

bajo la firma de reconocidos estudiosos, colocan en manos del lector las ideas que ayuden a promover el conocimiento de las sociedades.

IMAGEN CONTEMPORÁNEA inicia esta serie con el libro *La historia y el oficio de historiador*. Esta obra contiene los trabajos de un grupo de historiadores que reflexionan sobre estas temáticas. Nombres, como los de Pierre Vilar, Jacques Le Goff, Michel Vovelle,



contemporánea

dades, historia de los marginados, historia de la cultura material e historia inmediata, incitan a la reflexión. La historia y el oficio de historiador se convierte así en fuente imprescindible para quienes estudian o trabajan la historia desde diversas perspectivas.

El segundo perfil editorial estará conformado por libros que recogen investigaciones, estudios o problematizaciones sobre la realidad cubana.

PENSAR

es un ejercicio indispensable

Entrevista a Fernando Martínez Heredia

Americanos. Por expresar esta entrevista una aguda e incisiva reflexión acerca del mundo vivencial en que se debatieron los jóvenes intelectuales cubanos de la década del 60, y por constituir un testimonio del modo en que una parte significativa de ellos apreció y asumió el proyecto revolucionario, recién comenzado a ser sometido a la práctica transformadora, la ofrecemos a nuestros lectores. Se trata, sin duda, de un importante documento para el conocimiento de la riqueza de ideas generadas al calor de sueños y realidades surgidas en el vórtice del más atrevido proyecto transformador llevado a cabo en América Latina.

El 19 de enero de 1993, la revista argentina Dialektica le efectuó al ensayista cubano Fernando Martínez Heredia la entrevista que reproducimos a continuación. Su autor tuvo a bien hacerla llegar a la dirección de Debates

Fernando Martínez Heredia fue director del Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana y de la revista Pensamiento Crítico que se publicó entre 1967 y 1971. Con posterioridad, ha continuado su labor creadora a través de numerosos ensayos y libros. Ha sido uno de los más constantes estudiosos del pensamiento de Ernesto Che Guevara.

DIALEKTICA: Vos fuiste el director de la revista *Pensamiento Crítico*. ¿Nos podrías contar en qué consistió este proyecto intelectual cubano, y qué balance hacés de él hoy en día?

FERNANDO MARTÍNEZ: *Pensamiento Crítico* es el resultado de las necesidades que sentíamos a mediados de los años 60 muchos jóvenes cubanos (seguramente, no sólo jóvenes, hablo por mí, que era muy joven entonces) de conocer más el pensamiento que nosotros considerábamos revolucionario. Pero no sólo el pensamiento revolucionario, sino el pensamiento social en su conjunto. Sobre todo latinoamericano, y también africano y asiático, pero también del resto del mundo. Es decir: el pensamiento social del mundo, en una coyuntura que ahora es muy fácil de identificar con una palabra: "los 60". Nosotros no la identificábamos tanto, porque la estábamos viendo. Entonces parecía que la revolución, como en Cuba, podría estar a la vuelta de la esquina en otros muchos lugares. Parecía que el triunfo de los oprimidos del mundo estaba, no al alcance de la mano, pero sí, después de una previsible larga lucha, al alcance histórico. Era una situación bien diferente de la actual. Quienes constituíamos *Pensamiento Crítico* éramos un pequeño grupo ligado a la docencia universitaria de Filosofía en La Habana. Habíamos sido seleccionados, después de pasar una escuela intensa y brevísima, para explicar la filosofía del marxismo, que era nueva en nuestras universidades, como era nueva en nuestro país en escala masiva. El marxismo en Cuba tenía una historia relativamente larga, pero masivamente era asumido desde hacía sólo tres o cuatro años. Nos sentíamos sobre todo revolucionarios en la práctica. Veníamos de una revolución muy

joven, y compartíamos la idea de que uno no es revolucionario por ser marxista, sino que uno es revolucionario por actuar y por sentir como tal. Entonces, la Unión de Jóvenes Comunistas (UJC), que comenzaba también en esa época, tenía un diario, *Juventud Rebelde*, en cuya página cultural algunos de nosotros habíamos publicado. Ese empeño pronto se amplió con la creación de un mensuario cultural llamado *El Caimán Barbudo*, que comenzó a salir a inicios de 1966, dirigido por un compañero nuestro. Para nosotros fue muy importante, pero bueno, los jóvenes no se contentan con nada, y entonces nació en el verano de ese año la idea de una revista. Nos costó muchísimo trabajo bautizarla.

DIALEKTICA: ¿Qué orientación iba a tener la revista de ustedes?

FERNANDO MARTÍNEZ: La idea era hacer una revista que fuera capaz de expresar las posiciones de jóvenes revolucionarios cubanos, y las posiciones en su conjunto de la Revolución Cubana,¹ sin ser un vehículo oficial de ella. A nosotros no nos interesaba para nada, ni nos planteábamos la idea de ser un vehículo oficial, aunque éramos absolutamente militantes. Y que sirviera para dar elementos de información y de estudio —entonces estudiar se consideraba un deber revolucionario— a todo el que quisiera, acerca de todo lo que tuviera interés en el mundo de las luchas sociales y políticas, pero sobre todo del Tercer Mundo, y dentro de él, de América Latina. A fines de ese año logramos constituirnos como un colectivo, en el cual ninguno de nosotros era profesional, ni de la edición de revistas ni tampoco porque cobráramos por ahí. Trabajábamos como profesores, investigábamos.

¹ La Revolución Cubana triunfa el 1ro. de enero de 1959, cuando las tropas rebeldes al mando de Fidel Castro derrocan al dictador Batista e ingresan en la ciudad de Santiago de Cuba.

Hacíamos de todo y sin ningún respeto por los horarios de trabajo ni por los días de asueto. Y así se logró sacar a la calle el primer número en febrero de 1967. El editorial de ese número da una idea de lo que pretendíamos.

Éramos lo que hoy se llamaría "heterodoxos", entonces se les llamaba "herejes". ¡Pero es que la Revolución Cubana era una herejía!. Es decir, no nos considerábamos herejes, sino que nos era natural la posición que teníamos. De todos modos no para todo el que se llamara marxista éramos dignos de aplauso. Había opiniones diferentes a las nuestras, incluso algunas virulentamente diferentes a ellas. Esas diferencias podían abarcar los criterios más generales que se tenían acerca del desarrollo social, y no sólo referirse a temas específicos o a la discusión de un texto u otro del marxismo. Problemas de cómo se creía que tendría que ser la revolución en el mundo para serlo realmente. Éstas eran para nosotros las características de la revolución: anticapitalista, antimperialista y de liberación nacional, basada en la coordinación internacional de los revolucionarios y el internacionalismo, primando sobre la razón de Estado; procesos de gran cambio cultural continuado de las personas, de exaltación de las posibilidades de la acción consciente y organizada cada vez más masiva para ser liberadora y creadora de socialismo, en los que la actividad revolucionaria sistemática sería capaz de subvertir las llamadas condiciones objetivas. Que la revolución, como revolución contra el capitalismo y de liberación nacional a la vez, era posible y era factible. Que el poder revolucionario como cambios sistemáticos de las personas, como sucesivas revoluciones de la revolución, como creación cultural ajena y opuesta al capitalismo, era posible. El triunfo de los vínculos de solidaridad, el fin de todas las relaciones de dominio

de unas personas sobre otras y no sólo de la explotación del hombre por el hombre, era el objetivo de la lucha y del poder socialistas. Ésos eran los parámetros. No eran privativos nuestros. Nosotros nos sentíamos representantes de la corriente más profunda de la Revolución Cubana. Eso tratamos de hacer en *Pensamiento Crítico*.

DIALEKTICA: ¿Pero cuál era el contenido principal de la revista?

FERNANDO MARTÍNEZ: Éste tenía una parte temática y una parte miscelánea. La parte temática del primer número fue sobre las luchas revolucionarias en América Latina; sobre ellas en África y en Asia fueron las del segundo y el tercero. Eran como una carta de presentación. En la parte temática del primer número, uno de los cuatro artículos era de un compañero peruano con cuya posición nosotros estábamos en desacuerdo. Esto tenía que ser distintivo, creíamos nosotros, de la revista. Que sin pretender "neutralidad" u "objetividad" —entre comillas ambas— lograra ser un vehículo para pensar. Y aquí me refiero a algo central: nosotros entendíamos, cuando te decía que era un vehículo para informarse y conocer, que esto significaba solamente un vehículo para y un resultado de pensar. Y el ejercicio de pensar no podía tener las mismas reglas que la acción militar o la unidad de acción para un revolucionario. Para todos, también para un revolucionario armado, pensar es un ejercicio indispensable, si se quiere subvertir el orden existente. Éramos hijos, y actores, de un tiempo de desafío y de búsqueda, en que el capitalismo mundial y su neocolonialismo adolescente fueron desnudados, acusados y combatidos, pero también en que el socialismo establecido fue sometido a juicio desde la revolución y la cul-

tura de protesta. El orden existente era de dominación, elaborado y poderosísimo en los países en que el capitalismo dominaba, que eran los más, pero también era de dominación y de alejamiento del proyecto allí donde se había iniciado el grandioso intento de abatir el capitalismo y crear bases para un mundo nuevo, comunista. Bueno, si se trataba de una lucha tan difícil, lo que nos podía hacer invencibles junto a la actividad y la consecuencia revolucionarias era la capacidad,

la inventiva y la flexibilidad implicadas en el ejercicio de pensar. De pensar como revolucionarios y, por lo tanto, de no eliminar *a priori* otros criterios ni los conocimientos obtenidos por otros, de no viciar la política de principios con la intolerancia, de no utilizar los calificativos como insultos. La revista se reconocía a sí misma como un tipo de trabajo específico dentro de aquella línea general y de estas necesidades del pensar. Creo que, a pesar de sus manifiestas insuficiencias, consiguió desempeñar su papel.

DIALEKTICA: ¿Cuánto tiempo existió?

FERNANDO MARTÍNEZ: Unos cinco años, desde su incubación en 1966 hasta agosto de 1971. Si alguien hubiera hecho un estudio sistemático de la revista y clasificara los artículos, vería que aquellos que se refieren a la situación

Éramos lo que hoy se llamaría "heterodoxos", entonces se les llamaba "herejes". ¡Pero es que la Revolución Cubana era una herejía!

económica, política y social de América Latina, y a las luchas políticas, incluidas las revolucionarias, en este continente, son el grupo mayor. También podría encontrar, en cuanto a África y Asia, un gran número de trabajos. Pero encontraría también mucho de lo que en aquellos años considerábamos más importante de Estados Unidos y Europa, la occidental sobre todo. Por ejemplo, temáticas dedicadas al Mayo de 1968 en Francia, al movimiento de los derechos civiles y al movi-

miento negro en Estados Unidos, incluso al movimiento estudiantil en Alemania, en Italia. También podría encontrar un buen número de artículos de tipo teórico.² Seguíamos la línea de tratar de que la gente que nos leía pudiese encontrar elementos para profundizar su formación revolucionaria, en un sentido teórico que, a nuestro juicio, tenía que ser profundamente diferente al dogmatismo marxista, que se autodenominaba marxismo-leninismo y tenía mucha fuerza entonces, y desde tiempo antes.

DIALEKTICA: ¿Cómo caracterizarías globalmente a este dogmatismo al cual ustedes se oponían?

FERNANDO MARTÍNEZ: Mira, ante todo a esa cosa imposible de poseer todas las preguntas permitidas y todas las respuestas infalibles. De

² Entre otros trabajos teóricos, *Pensamiento Crítico* publicó escritos de Perry Anderson, J. P. Sartre, Gunder Frank, Karl Korsch, G. Lukács, James Petras, Paul Ricoeur, Eric Hobsbawm, Henry Lefebvre, Martín Nicolau, L. Althusser, E. Mandel, N. Poulantzas, Lucien Sebag, Th. W. Adorno, P. Sweezy, Michael Lowy, H. Marcuse, R. Barthes, L. Magrit, Hamza Alavi, Lucio Colletti, M. Godelier, A. Gorz. Entre tantos latinoamericanos publicaron a Camilo Torres, Ernesto Guevara, Anibal Quijano, Roque Dalton, León Rozitchner, Theotonio Dos Santos, F. H. Cardoso, Eduardo Galeano, G. Selsler, Sergio Bagú, Darcy Ribeiro, Ruy M. Marini, José Nun, G. P. Charles, F. Weyfort, Juan Pérez de la Riva, Antonio García y Paulo Schilling.

entrada, eso lo único que posibilitaba era acostarse a dormir. Cuando uno recibe el impacto del dogmatismo en medio de una revolución que está cambiando toda su vida, a la que uno está involucrado no sólo intelectual, sino también sentimentalmente, incluso con todo su cuerpo, entonces es inadmisibile. Quizá sea posterior mi comprensión de que ésa era una filosofía para obedecer. Para obedecer y legitimar. Pero al menos sin querer violentar en el tiempo la profundidad que uno alcanza en sus apreciaciones, ya para entonces nosotros estábamos opuestos al dogmatismo también, porque sentíamos que no explicaba para nada la Revolución Cubana. Recuerdo una discusión, un tiempo antes de que se fundara la revista, en que uno de nosotros dijo: "Tenemos que hacer que el marxismo-leninismo se ponga a la altura de la Revolución Cubana". Esto podrá parecer de una gran pedantería. Lo que quería significar, sin embargo, a mí me parecía y me sigue pareciendo muy justo: que el pensamiento de los que quieren cambiarlo todo tiene que estar a la altura de los problemas que enfrentan los que quieren cambiarlo todo. Y el dogmatismo no enfrentaba ni era capaz de ayudar a enfrentar ninguno de los problemas fundamentales que teníamos por delante. Eso lo hacía inútil, y éste es otro calificativo que le estoy agregando. Inútil también frente a los problemas de cómo pensar y organizarse de una manera eficaz en los países capitalistas de América Latina y en otros, para enfrentar las tareas de las revoluciones. Inútil, en el mejor caso, ante el problema de si era factible la revolución socialista de liberación, o si sólo eran factibles otros movimientos políticos mucho menos ambiciosos.

Los cubanos necesitábamos un pensamiento capaz de permitirnos comprender nuestras circunstancias y, sobre todo, de ele-

varnos por encima de ellas, de ayudarnos a forjar y a cambiar una y otra vez las actuaciones y las actitudes, las relaciones y las instituciones. Pensar cómo debían ser la economía, la política, la educación, la ética, para lograr mantener, defender y desarrollar este régimen opuesto al capitalismo. Y desarrollarlo, además, no sólo en beneficio de los cubanos sino también de nuestra participación en un movimiento revolucionario forzosamente internacional con aspiración mundial; actitud que, a nuestro juicio, era indispensable para ser marxista. Me refiero entonces a otra característica del dogmatismo: para nosotros esa teoría, o mejor dicho, ese complejo ideológico que incluía al dogmatismo, era algo muy diferente al marxismo fundado por Carlos Marx.

DIALECTICA: ¿Te estás refiriendo al DIAMAT soviético?

FERNANDO MARTÍNEZ: Me estoy refiriendo no sólo al materialismo dialéctico e histórico soviético, sino a un conjunto cultural subalterno y acompañante de él. El dogmatismo implicaba mucho más que libros de texto o monografías, era la atribución de corrección o maldad a todo pensamiento, previa a su ejercicio, que fijaba posiciones alrededor de lo que existe y de lo que se debe estudiar y discutir, y ordenaba las opiniones generales que debían sostenerse en la política, la economía, la educación, hasta en la apreciación de las artes. Al regresar a la filosofía especulativa de la naturaleza en nombre del marxismo y postular la iluminación supuestamente científica de todo como obligación ideológica, elaboraron un instrumento coherente de dominación que cerraba el paso al desarrollo del socialismo y aplastaba a las personas. Para ser más preciso respecto a sus características,

era ajeno a lo esencial de la teoría marxiana y opuesto a los ideales intelectuales y revolucionarios de Marx y Engels. Y es trágico cómo le añadió la calificación de leninista al complejo ideológico que cerraba el cauce de profundización, eficacia, ampliación de su objeto y tendencia a la universalización, el cauce abierto por Lenin al marxismo y a la revolución

Los cubanos necesitábamos un pensamiento capaz de permitirnos comprender nuestras circunstancias.

socialista mundial. A nuestros ojos aparecía entonces claro que la distribución de premios y castigos que sustituía al pensamiento no sólo carecía de legitimidad y de moral para juzgar, sino que era antisocialista por sus propósitos y resultados.

Por otra parte, éramos jóvenes ansiosos de conocer, no personas con una formación ya hecha y en buena medida prejuiciados. Pensábamos que había muchísimo de lo producido por el pensamiento humano que, sin ser marxista, era imprescindible para los que pretendieran ser eficaces en estos propósitos de cambio social de los que te hablaba al principio. Para nosotros era imprescindible conocer los modos en que habían profundizado en el conocimiento de la sociedad, de las clases, de los grupos, de las personas, otros pensadores, otras escuelas de pensamiento y otras prácticas, incluso profesionales en el conocimiento de las personas y de la sociedad, que no eran marxistas. Y sentíamos que el dogmatismo negaba a ultranza todo esto. Que se amparaba en una supuesta pureza, en una supuesta ausencia de influencias para caracterizar contrario *sensu* las "deformaciones" y las "influencias" perniciosas descubiertas en las personas a las cuales el dogmatismo quería combatir. Se decía: "Él se

dice marxista, pero en realidad está influido por... fulano o mengano", o "está desviado... porque sigue a X en esto o lo otro". Y a nosotros nos parecía que esto, además de ser una práctica infame desde el punto de vista del trato entre compañeros, era también privarnos a nosotros mismos de aquello que se había levantado —así era como lo entendíamos entonces

y como lo sigo entendiendo hoy— al amparo de una prosperidad conseguida por los países que desarrollaron el capitalismo mediante la explotación y el aplastamiento de cientos de millones de personas en el resto del mundo. La Revolución Cubana continuaba su tarea liberadora expropiando algo de aquellas riquezas intelectuales y nosotros tuvimos oportunidad de participar en esa empresa que en tiempo récord proporcionó a técnicos noveles y estudiantes, en grandes ediciones, muchos de los libros de temas científicos y técnicos más avanzados del mundo, por los cuales no pagábamos derecho alguno. En cada libro colocábamos una tarjeta, que decía: "Este libro tiene un gran valor, por eso se te entrega gratuitamente. Vale por el trabajo acumulado que significan los conocimientos que encierra; por las horas de esfuerzo invertidas en confeccionarlo; porque sintetiza un paso de avance en la lucha del hombre por ser tal. Su mayor valor estará dado, sin embargo, por el uso que tú hagas de él. Porque estamos seguros de ese uso, y por su gran valor, se te entrega gratuitamente". La convicción de que había que trascender a las relaciones fundamentales que han existido, que son las del interés, el lucro y el individualismo, nos hacía a nosotros entender

que este núcleo cultural que he tratado de caracterizar llamándolo convencionalmente dogmatismo, pero que habría que encontrarle un nombre más genérico y más preciso, era no sólo inadecuado y perjudicial a la liberación socialista, sino una expresión de algo infinitamente más pequeño, y opuesto a ella, expresaba la dominación de un grupo en el contexto de la historia de las luchas anticapitalistas. Y no más.

Marx, Engels, y también Lenin, tenían un proyecto diferente, sumamente ambicioso, al cual queríamos adscribirnos. El papel del pensamiento y de las producciones intelectuales de la humanidad tiene que ser absolutamente diferente a lo que ha sido, para ayudarnos a volvernos capaces de crear socialismo, o nunca saldremos adelante. La revolución en que estábamos metidos nos permitió rechazar el modelo en que estaba inscrito el dogmatismo; tuvimos que luchar contra él para cumplir, en la medida en que pudimos, nuestro cometido. Sin esa oposición es imposible participar eficazmente en una lucha contra la hegemonía del capitalismo. Y uso la palabra "hegemonía" intencionalmente. Advertíamos que el dogmatismo no sólo no tenía respuesta alguna frente a la hegemonía burguesa, sino que prefería negarla o ignorarla. Para esta manera de pensar y de formar a la gente, el capitalismo casi era un accidente, un pequeño escollo, a pesar de que en el discurso del dogmatismo una rigurosa lógica determinaba que detrás de cada régimen social viene otro que le sigue. Nosotros nos burlábamos de la sucesión forzada y abstracta de una sociedad primitiva, seguida del esclavismo, del feudalismo, del capitalismo, entre otras cosas porque en Cuba nunca predominó el feudalismo y en Estados Unidos tampoco. O sea, ni entre nosotros ni en nuestro enemigo principal se daba esta serie tan có-

moda. Pero a pesar de que parecía ineluctable la presencia del capitalismo por las llamadas leyes objetivas, la supervivencia del capitalismo parecía producto de la suerte. Pura suerte de los burgueses porque era tan dramáticamente clara la crisis histórica y reciente de su sistema, la endeblez y descomposición de su modo de vida y su ideología, la razón que tenían los proletarios, sus organizaciones y sus ideólogos, y tan grande el número de los oprimidos que debían seguirlos, que era casi un milagro que no se hubiera producido ya el fin del capitalismo. Nosotros nos dábamos cuenta, y por todas partes, de que esto no tenía nada que ver con la realidad. Por eso considerábamos al dogmatismo un cuerpo de pensamiento adormecedor frente a los principales problemas de la dominación burguesa y, por lo tanto, frente a los principales problemas de como acabar con ella.

DIALEKTICA: ¿Hoy en día predomina en Cuba el pensamiento crítico, retomando el nombre de la revista, o eso que genéricamente llamaste la cultura del dogmatismo?

FERNANDO MARTÍNEZ: Depende de los planos que observemos. En Cuba, en mi opinión, después de los primeros años 70 predominó lo que he llamado aquí convencionalmente dogmatismo en la preparación de las personas, en la educación formal, en los medios masivos, y más estrictamente en la preparación teórica marxista, y también en la forma en que se divulgaba ésta a través de todo tipo de medios. Pienso que esto forma parte de una segunda etapa de la Revolución, muy contradictoria en sí misma, de la que yo he dejado mi opinión por escrito en varios textos.³ En esta segunda etapa, el proyecto original de la Revolución fue parcialmente

abandonado o devaluado, ante un cúmulo de circunstancias desfavorables. En lo esencial, la Revolución continuó: el mismo poder revolucionario de tipo socialista de liberación nacional, antimperialista e internacionalista; se plasmó la redistribución sistemática de la riqueza social, comenzada en la primera etapa anterior de los 60, y la universalización de

grandes avances sociales; el modelo comunista siguió siendo el referente principal. Yo creo que tenía razón Fidel Castro cuando en 1972 reiteraba en Europa Oriental que el internacionalismo es la piedra de toque del marxismo-leninismo, lo que permite identificar a un marxista-leninista. El internacionalismo se mantuvo, se sistematizó e, incluso, realizó algunas epopeyas de participación popular masiva muy superiores a lo que se había logrado antes,⁴ e involucró a gran parte de la población. La gigantesca transformación educacional completó la eliminación de la antigua división en clases de la sociedad cubana y disminuyó las diferencias de los grandes grupos sociales entre sí, al capacitar de una manera masiva, igualitaria y eficaz, no meramente formal, a los niños y los adolescentes, de acuerdo con el esfuerzo de cada uno. Los estudios y los esfuerzos laborales, junto con méritos políticos adquiridos en los hechos, han sido las vías principales de ascenso

La revolución en que estábamos metidos nos permitió rechazar el modelo en que estaba inscrito el dogmatismo.

social en esta segunda etapa en que la movilidad social no era ya tan dinámica como en la primera.

En todos esos aspectos, y en otros más, se expresa la continuidad de la Revolución en esta segunda etapa comenzada en los 70. La discontinuidad se expresa también en numerosos aspectos, varios de ellos verdaderas detenciones y en algunos

casos retrocesos del proceso socialista. Pero estamos hablando del pensamiento social: En éste se produjo una quiebra, una fractura y después una decadencia de cuyos efectos no nos hemos recuperado todavía. Se impuso entre nosotros la ideología soviética que llamaban marxismo-leninismo y su pretensión de ser filosofía, concepción del mundo y de la vida, paradigma de los estudios sociales y orientador de las demás actividades científicas, del sistema educacional, de los medios masivos y de la reproducción ideológica del sistema en general. Esta influencia, en mi opinión sumamente adversa, se hizo sistemática, empobreció el pensamiento social, liquidó en parte y exigió el olvido de lo alcanzado en ese campo en los primeros 12 o 13 años de la Revolución en el poder, y del ambiente de libertad que había prevalecido. La formación de las generaciones sucesivas quedó comprometida por ese empobrecimiento y esa dogmatización, precisamente cuando el país

³ Principalmente en *Rectificación y profundización del socialismo en Cuba*, material de trabajo, y "Transición socialista y democracia: el caso cubano", publicado en *Cuadernos de Nuestra América* no. 7, enero-junio de 1987. Ambos trabajos fueron recopilados y publicados en la Argentina bajo el título *Rectificación y profundización del socialismo en Cuba*, Ediciones Dialéctica, Colección Socialismo, Buenos Aires, 1989.

⁴ El entrevistado se refiere, entre otros casos, a la participación de los cubanos internacionales en África; sobre todo, en Angola, hacia donde cientos de miles partieron voluntariamente desde Cuba para combatir junto a los revolucionarios angolanos contra el régimen racista de Sudafrica y los guerrilleros derechistas de la UNITA. En Nicaragua, miles de cubanos internacionales colaboraron con los sandinistas.

lograba el gran salto educacional de los niveles secundario y superior. La necesidad nos llevó al CAME, pero en este terreno la necesidad fue convertida en virtud, se exaltó el dogmatismo y se condenó toda opinión diferente. Aclaro que en esta etapa continuó vigente la exclusión de la represión contra otros revolucionarios que ha caracterizado la historia de la Revolución Cubana. No atribuyo la explicación de ese proceso a la maldad o mala voluntad. Cuando se analizan fenómenos socialmente extendidos es bueno recordar también a Carlos Marx, que distinguía entre las conductas individuales y las relaciones de las que ellas eran socialmente criaturas.

DIALECTICA: ¿Culminó esa etapa del dogmatismo o continúa?

FERNANDO MARTÍNEZ: Pienso que el proceso iniciado en 1986, llamado en Cuba de "rectificación de errores y tendencias negativas" —un poco impropriamente, para mi gusto; me parece más exacto llamarle proceso de vuelta al proyecto original de la revolución socialista y de profundización del socialismo cubano—, ha significado un golpe muy duro al dogmatismo, y sigo usando esa convención. Golpe muy duro, no tanto porque se dieran discusiones intelectuales, sino sobre todo porque se desnudó la ineficiencia, la corrupción, la doble moral, de muchos de los aspectos de copia del "socialismo real" que habían sucedido entre nosotros en los 15 años anteriores a 1986. En la lucha por cambiar las realidades y las concepciones que rigieron en la economía, en la formalización de instituciones políticas, en la reproducción ideológica, perdió todo su prestigio esto que estamos llamando dogmatismo. Y perdió también el asi-

dero que tenía en la idea de que era "conveniente para la Revolución", compartida por muchos que no lo amaban. Sin embargo, los procesos de pensamiento, los procesos de reproducción ideológica, ya es sabido desde hace mucho que tienen cierta autonomía y capacidad de pervivencia. Tengo la impresión de que la cultura del dogmatismo ha sobrevivido en un grado mucho mayor de lo que socialmente le correspondía después del desprestigio que le aportó la rectificación. Y sobre todo de que ha sobrevivido demasiado después del final tan absoluto e ignominioso de los regímenes de Europa Oriental, que al fin y al cabo eran como la prueba de que esta manera de ver el mundo era exitosa o correcta, o tenía una realidad detrás. Me parece que si se puede constatar que sobrevive más que lo debido entre nosotros es precisamente por la capacidad de lo ideológico de tener una relativa autonomía, por la creación de hábitos, y por algunas características del proceso de la Revolución que no es el caso tratar aquí.

Por otra parte, el desastre del llamado "socialismo real" ha sido tan grande que ha afectado al socialismo en todo el mundo, incluso a las ideas de que es posible el socialismo en cualquier lugar. Desde 1989, Cuba mostró al mundo su especificidad y la vitalidad de su Revolución, pero en nuestra circunstancia también nos han afectado mucho los usos e ideas que condujeron a la caída del "socialismo real" y al desarme interior del socialismo. Además, y esto se ha vuelto principal hoy, una profunda crisis económica se desató por la dramática contracción de los intercambios internacionales a poco más de un tercio en 18 meses (julio de 1990 a diciembre de 1991), al desbaratarse el sistema del CAME,⁵ al que Cuba ligó su economía.

⁵ Cuba ingresa formalmente en el sistema económico de la URSS y de los países de Europa Oriental, llamado CAME, recién

confió su estrategia de desarrollo económico y las ideas mismas de cómo iba a evolucionar el país por décadas. Y a la vez desapareció el enfrentamiento bipolar de grandes potencias que había existido en los últimos 40 años. Cuba ha quedado, entonces, sola frente al enemigo histórico de nuestro país, que ha sido enemigo de la constitu-

ción de Cuba en nación más o menos desde el tiempo en que nació Carlos Marx.⁶ Imagínate entonces cuán enemigo será de un régimen socialista de liberación nacional como el que existe en Cuba desde hace 34 años. Ese doble golpe de disminución de la seguridad nacional y aguda crisis económica, configura una situación que nos deja en condiciones de debilidad y de lucha por la sobrevivencia, frente a algo que a largo plazo es más importante. Esto es, las ideas de la Revolución Cubana, las ideas expresadas por su práctica y por el pensamiento del Che Guevara y de Fidel Castro, por todo lo que sucedió en esta primera década de la Revolución de la que te hablé, eran mucho más acertadas en cuanto a cómo hacer los cambios sociales frente al capitalismo de los años 60, y también frente al capitalismo actual, que las ideas que predominaron a partir de los años 70. A la hora en que resulta que sí tenía la razón el Che cuando dijo que con las armas melladas del capitalismo no se podía construir el socialismo, es muy difícil sacar las cuentas de que sí tenía la razón, porque los que quedamos, y estoy hablando en este caso de los cubanos, estamos involucrados en una durísima tarea de sobrevivencia. Esta-

*Desde 1989,
Cuba mostró al
mundo su especificidad
y la vitalidad
de su Revolución.*

mos tratando de acopiar toda nuestra fuerza unida —y cuando digo "toda nuestra fuerza unida", estoy diciendo la fuerza de todos nosotros, cualesquiera que sean las diferencias que tengamos entre nosotros— para esa sobrevivencia. Esto también, en mi opinión, ha hecho que sea

más débil, no sólo de lo deseable sino de lo que era lógico esperar, el proceso de fin de lo que he llamado convencionalmente el dogmatismo en Cuba.

DIALEKTICA: Tomando en cuenta esas condiciones que mencionaste, ¿te parece que no tiene futuro la Revolución Cubana?

FERNANDO MARTÍNEZ: Yo creo que tiene futuro. No voy a argumentarlo repitiéndote los datos y los análisis de los trabajos sobre este tema que he publicado en los últimos años. No. Ante todo te digo que creo que sí, porque siento que es posible. Quiero reivindicar aquí el papel de los sentimientos y de la voluntad, y su potencia cuando logran unirse y dedicarse a la acción masiva organizada identificada por ideales y valores determinados. Creo que son componentes importantes para explicar el cambio social, que hoy ya está claro que no puede explicarse ni a partir de la idea de progreso ni de la ineluctabilidad de los regímenes sociales. Si renunciamos a esas creencias —yo las he abandonado hace demasiados años— tenemos que tratar de ser consecuentes con ese abandono en nuestras prácticas de conocimiento social. Esto me recuerda lo que el Che planteaba a

en 1972; o sea, 13 años después de haber triunfado la Revolución.

⁶ Marx nació en 1818.

Charles Bettelheim:⁷ "Si se produce el hecho concreto del nacimiento del socialismo en estas nuevas condiciones, es que el desarrollo de las fuerzas productivas ha chocado con las relaciones de producción antes de lo racionalmente esperado para un país capitalista aislado. ¿Qué sucede? Que la vanguardia de los movimientos revolucionarios, influidos cada vez más por la ideología marxista-leninista, es capaz de prever en su conciencia toda una serie de pasos a realizar y forzar la marcha de los acontecimientos, pero forzarlos dentro de lo que objetivamente es posible" (*La planificación socialista, su significado, 1964*). El Che postula la capacidad de crear realidades sociales que tienen ciertas prácticas que califica expresamente, en condiciones históricas dadas, y alude, no muy estrictamente, a los límites de esa capacidad en las palabras finales citadas. Creo que aporta mucho en su obra sobre esta tesis suya. La definición y aun la medición de lo posible se torna principal para una teoría de la transición socialista, si ésta se ocupa realmente de los graves problemas que han sentido como interrogación y como angustia tantos revolucionarios activos enfrentados a las decisiones y a sus consecuencias. En otro momento de la famosa polémica económica⁸ decía el Che: "¿Por qué pensar que lo que es en el período de transición, necesariamente debe ser?" Llamo la atención sobre este problema que, a mi juicio, es fundamental. El marxismo dogmatizado, instrumento de la postrevolución, ha mezclado determinismo y voluntarismo con los mismos fines o funciones de dominación. La teoría revolucionaria

tiene que avanzar en el conocimiento de los condicionamientos y del contenido y reglas de la actuación creadora del socialismo, ser capaz de aportar a la acción y a la previsión. Y tiene que comprender, conocer y trabajar con los valores, prefiguraciones y representaciones favorables y desfavorables al avance del socialismo.

A partir de los datos de la actualidad y sus implicaciones, la revolución socialista cubana puede continuar, o puede desaparecer. Yo entiendo que es factible seguir un curso de acción por el cual se salve efectivamente el socialismo y continúe el proceso revolucionario. Si se profundiza en todos los sentidos la participación popular a la vez que se mantiene un fuerte poder revolucionario, ambos rasgos se equilibrarían entre sí y lucharían juntos contra las características de la situación económica y de su evolución futura, con grandes probabilidades de triunfo. Si se espera a que la evolución económica ofrezca finalmente sus lados favorables al socialismo, no nos salvaremos. Creo que es posible continuar siendo la utopía de los que luchan y de los que tienen esperanzas, un país en que se vive de otra manera, en que predominan los vínculos de solidaridad y se comparten ideales y objetivos trascendentes. Cuba puede seguir siendo la realidad-utopía que es hoy, a pesar —repito— de las innumerables deficiencias que tiene como utopía. Creo que todo lo que Cuba es y sus posibilidades de seguirlo siendo vienen de su prolongada aventura anticapitalista, de su liberación nacional, de su elevación continuada y sin exclusiones de las personas, de su internacio-

⁷ Bettelheim, economista marxista y director de estudios en la década del 60 de la École Pratique des Hautes Etudes de París, quien intervino en el debate económico en Cuba. En este debate, Bettelheim tuvo opiniones opuestas a las del Che.

⁸ La polémica se sostuvo en diversas revistas cubanas durante los años 1963-1964, entre dirigentes de instituciones económicas que tenían ideas divergentes acerca de la teoría y la práctica económicas en la construcción socialista, y en realidad también acerca de cuestiones más generales de la transición socialista y el marxismo. Además del Che participaron en ella los ministros Alberto Mora, Marcelo Fernández Font y Luis Álvarez Rom; Juan Infante, Alexis Codina y los intelectuales marxistas europeos Charles Bettelheim y Ernest Mandel.

nalismo, de su lucha comunista. Y a la vez no me llamo a engaño sobre las inmensas dificultades que tenemos ante nosotros, no sólo inmediatas sino también mediatas. Entre ellas está también la imposibilidad de desarrollar indefinidamente nuestro régimen socialista si no sucede una nueva etapa de auge de las luchas de liberación de los pueblos frente al capitalismo.

Creo que es posible continuar siendo la utopía de los que luchan y de los que tienen esperanzas.

DIALEKTICA: En el curso de esta entrevista nombraste numerosas veces al Che. Has escrito varios artículos y un libro sobre él.⁹ Sintéticamente, ¿cuáles son, en tu opinión, sus principales aportes originales al pensamiento marxista?

FERNANDO MARTÍNEZ: Me parece necesario llamar la atención sobre algunas cuestiones previas. El Che nunca pretendió hacer aportes originales. No sólo porque no era filósofo profesional, ni sociólogo ni economista profesional. Tampoco se sentía llamado a ser un intelectual que pusiera otro peldaño más. Era militante de una organización determinada, el movimiento que hizo la Revolución Cubana, y miembro del gobierno y el partido en el poder en esa Revolución, y entonces se consideraba parte de una experiencia histórica. Un elemento, aunque tuviera conciencia de su papel, de un colectivo y de un proyecto —él tiene palabras fuertes y precisas en cuanto a esto—. Y también se sabía actor de una lucha mundial en la que los participantes eran sumamente heterogéneos. El Che entendía que Europa Oriental formaba parte de esa lucha mundial, pero él se ha dado cuen-

ta cada vez más de la inadecuación del pensamiento y de los regímenes de Europa Oriental para conseguir que esa lucha mundial llegara a buen término. Esto hace más complicado su pensamiento, pero también, me parece a mí, lo hace más interesante. Pues no es un filósofo que está en su gabinete —con todo el respeto que a mí eso me merece—, ni un economista o un

sociólogo que estuviera en ese mismo caso, no es un francotirador, o un marxista independiente que quizás hubiera dedicado todo, y su vida, a una revolución, pero no ha tenido una revolución en su camino ni en su país, y vive entonces, crítico del marxismo existente pero en unas condiciones muy especiales de no complicidad con el capitalismo en su país y, al mismo tiempo, de no involucramiento militante en esa cosa tan maravillosa, tormentosa y angustiosa que es una revolución. No fue ése su caso tampoco. Y por último es también dirigente en un país que sostiene relaciones fraternales, de mutua conveniencia, pero donde hay una ideología identificante en aquellos años también, con la Unión Soviética y demás países de lo que llamaban por ese tiempo el campo socialista.

Colocado en esas coordenadas, y también por estar en ellas, el Che es el máximo representativo de la herejía de los 60. El Che fue identificado mundialmente, sobre todo inmediatamente después de su muerte, como el pináculo de lo que aquella época produjo. Esa apoteosis no duró mucho tiempo; no es ocioso señalar que después fue bastante olvidado. El capitalismo, y el socia-

⁹ *El Che y el socialismo*, Casa de las Américas, La Habana, 1989, y Editorial Nuestro Tiempo, México, 1989. Fue Premio de Ensayo de Casa de las Américas de ese año. Tiene edición argentina, Dialéctica, Buenos Aires, 1992.

lismo real, quisieron enterrar aquel desafío que tan justamente el Che simbolizó. Pienso que él es muy expresivo del desarrollo de las revoluciones de liberación nacional anticapitalistas como forma de universalización del marxismo y el socialismo, en una nueva época respecto a aquella en que la III Internacional, el fascismo y la Segunda Guerra Mundial habían sido decisivas. En un tiempo en que el liderazgo internacional soviético se deteriora, por las divisiones en su campo y por la diversificación de ideas del socialismo ligadas a experiencias prácticas revolucionarias. Y en un tiempo en que el colonialismo, europeo, es sustituido por el desarrollo del neocolonialismo como forma madura de universalización del capitalismo, pero en que las ideas y la condición colonial son combatidas por las autoidentificaciones nacionales, por los proyectos y las luchas por la independencia o por la liberación, por las coordinaciones de países excolonizados, por el reexamen del mundo y de mucho de la cultura de Occidente desde las perspectivas del llamado Tercer Mundo. Creo que el Che resulta, en segundo lugar, muy expresivo de la reasunción y reelaboración del marxismo —teoría europea y occidental desde su origen— desde los desarrollos del pensamiento ligado a la acción de vanguardias políticas anticapitalistas que luchan por la liberación nacional, un verdadero paso determinante hacia la universalización del socialismo. O si se prefiere, desde vanguardias nacionales que en su lucha de liberación comprenden que es imprescindible ser anticapitalistas.

Por el conjunto de su actividad, de los teatros en que se movió, y por su obra intelectual, el Che resulta la persona más expresiva de los años 60. Como pensador dejó una obra trunca, pero muy coherente, que fija su organicidad a una determinada concepción

de las relaciones entre teoría y práctica en el trabajo intelectual, y a una posición filosófica marxista que privilegia la praxis. Alargaría demasiado esta respuesta hablar sobre su pensamiento, y he dejado escritas mis opiniones en otros lugares. Quiero recordar al menos al nuevo lector latinoamericano de hoy *El socialismo y el hombre en Cuba*, su "manifiesto comunista". Fue un gran estudioso de los autores clásicos del marxismo, comprendió el instrumento histórico imprescindible para comprender y para asumir esa teoría, y su relación con los medios históricos sucesivos que la condicionan y sobre los que actúan precisamente los revolucionarios marxistas para abatir la dominación y cambiarlos radicalmente. Persiguiendo ese último fin tuvo una sed inigualada de saber, y de aprovechar toda creación humana. Comprendió la necesidad de que la nueva sociedad se levante sobre el crecimiento de la complejidad interior y del poder real de las personas y de las instituciones que la sociedad se dé a sí misma, y la imposibilidad de que ese proceso se reproduzca y culmine, si la participación popular en el conocimiento y dirección de los procesos sociales no crece sistemáticamente.

DIALECTICA: ¿Y en cuanto a sus planteos económicos?

FERNANDO MARTÍNEZ: Lo primero y más importante —sólo apuntaré algunos de sus temas principales— es que para el Che la economía de la transición socialista forma parte de y existe sólo para la creación del socialismo. No existe una economía independiente u "objetiva" que es "esencia" de la formación social durante la "construcción" del socialismo. En la ideología determinista de la "construcción", las etapas están marcadas y, supuestamente, a través del tiempo se irá construyendo el

socialismo, y después el comunismo; se pasará de la construcción económica del socialismo a su construcción superestructural. El Che aclara a sus colaboradores cercanos que el sistema presupuestario forma parte de una concepción general del desarrollo del

*El Che es el
máximo representa-
tivo de la herejía de
los 60.*

socialismo. Para el Che, "debemos salir hacia el comunismo desde el primer día, aunque gastemos toda nuestra vida tratando de construir el socialismo". Esto no es un juego de palabras: es una diferencia esencial entre el pensamiento del Che —y el proyecto original de la Revolución Cubana que él expresa— y el socialismo real. Todas sus formulaciones centrales están relacionadas con la idea de que el socialismo es el logro de una sucesión de cambios culturales totalizantes. No puede, por tanto, construirse "con las armas melladas del capitalismo", la sociedad debe convertirse "en una gigantesca escuela", no es posible el socialismo "sin una moral comunista", la economía socialista debe ser dirigida conscientemente, la ley del valor no opera a través del plan.

Che pretende un entrelazamiento entre las luchas por la liberación y el socialismo de los pueblos y la actividad de los poderes socialistas, que abarca de manera compleja la política, incluso militar, las ideas y la economía igualmente. Creo que desarrolla así las ideas sobre la revolución mundial proletaria que tenía Carlos Marx, en las condiciones concretas de la segunda mitad del siglo XX. Su discurso en el Seminario Afroasiático de Argel, de febrero de 1965, es un ejemplo importante de esto. La estrategia económica, como la estrategia revolucionaria socialista en general, es sólo en cierta medida

nacional.

El Che se da cuenta de que el mundo cubano y latinoamericano en que está inmerso es el mundo del desarrollo del imperalismo norteamericano, el más audazmente neocolonialista de todos los pode-

res capitalistas. Un imperio desembarazado de tradición y de componendas entre feudales y capitalistas, de viejos acuerdos entre revolución burguesa de masas y una parte de las clases que la han apoyado, donde las revoluciones técnicas tienen las manos (burguesas) más libres respecto a la sociedad, un país nuevo que fue haciendo su nación revolviendo inmigrantes y acontecimientos en el mortero de una expansión capitalista continuada. Esto es, el país que ha puesto en práctica la manera más madura y, a la vez, más salvaje, del desarrollo del capitalismo en nuestro tiempo, los Estados Unidos. El Che encuentra en él un paradigma de vida y de imperio rapaz al que oponerse a muerte, pero también un grado de socialización de la producción y de avances de las prácticas económicas que le resultan importantes para incorporar a su idea del socialismo, o mejor dicho, de la transición socialista (como prefiero llamarla yo, pero eso sería otro asunto). Las ideas económicas del Che no se pueden entender si no se advierte cómo él apreció y aprovechó experiencias de la dominación del capital monopolista norteamericano sobre Cuba. El Che generaliza: el sistema presupuestario de financiamiento puesto en práctica en Cuba guarda, con relación al cálculo soviético, una relación análoga a la del capital monopolista con el premonopolista.¹⁰ Che estudió y valoró mucho a Lenin, y a

¹⁰ El "sistema presupuestario de financiamiento" implementado y sostenido por el Che en Cuba y el "cálculo económico" *debates Americanos* No. 1, 1995

la práctica y los debates bolcheviques de los primeros años soviéticos, pero supo aprovechar al máximo las circunstancias de su tiempo. Ante todo, para relacionar eficazmente el marxismo-leninismo con una transición socialista, revolucionaria, en un país latinoamericano. Para hacer, por tanto, la crítica indispensable al seguidismo y a la llamada economía política del socialismo, y a la ideología que la sostenía en nombre del marxismo-leninismo, con su rígido ordenamiento y exigencias de acatamiento.

La obra práctica, y mucho de la obra escrita o grabada del Che en los años de Cuba es, y éste es otro de sus aportes extraordinarios, una búsqueda de los cómo, de cómo realizar la transición, cómo crear realidades nuevas socialistas desde las realidades de que se parte. Sus proposiciones más teóricas sólo se entienden a esa luz, como es el caso del concepto de plan, y su oposición dialéctica con la ley del valor, sustentada en el predominio del factor subjetivo para toda la época de transición socialista. El Che no se conforma con planteos generales; gran parte de su obra intelectual se dedica a tratar de dilucidar los factores de esa transición y definirlos, de prefigurar situaciones y actuaciones, de organizar y planear los actos concretos que harán avanzar las tareas y los proyectos, de adelantar hipótesis y ponerlas a prueba, de introducir en el pensamiento las corroboraciones y los cambios obtenidos de la experiencia o sugeridos por ella. Che no es un idealista que creyó que los demás eran tan altruistas y abnegados como él, un hombre maravilloso e ingenuo que "se adelantó a su tiempo" y formuló un proyecto hermoso pero irrealizable. Él combina la lucidez extrema acerca de las insuficiencias que tienen los

individuos, las instituciones y las relaciones del nuevo poder, con un riquísimo complejo de pensamiento y de experimentos acerca de la utilización de todas las fuerzas y potencialidades de las personas y de la sociedad en revolución para lograr los objetivos socialistas, que articula conceptos más o menos particulares, relaciones entre ellos, política económica normas, procedimientos, y todo engranado en el proyecto más ambicioso de cambio social que se ha formulado en América. Éste es uno de sus aportes mayores a lo que sería una teoría de la transición socialista. También por eso el Che sigue siendo tan subversivo.

DIALECTICA: ¿En tu opinión, en qué consiste ser revolucionario en el mundo de hoy en día?

FERNANDO MARTÍNEZ: Eso es bastante difícil de contestar. Yo creo que es honesto el que, en las condiciones en que se encuentre, resulta capaz de plantearse cómo actuar sin aplastar o explotar a nadie y sin traicionar sus convicciones generales. Si se trata de una persona que cree, como es mi caso, en que el mundo del lucro, del egoísmo y del individualismo debe ser acabado, y se da cuenta de que no puede ser acabado sólo mediante acciones bruscas, momentáneas, de que no se acabará nunca si no se trabaja diariamente por cambiarlo, y de tal manera que ese cambio tienda a ser eficaz y permanente, entonces creo que es revolucionario aquel que se mantiene en los principios de cambiar profundamente el mundo eliminando el capitalismo y creando un mundo socialista, y trabaja diariamente en ese sentido. Se puede pretender menos, o pretender lo mismo de otro modo, naturalmente; yo aprecio mucho a

toda persona honesta que esté a favor de cambios sociales que favorezcan a las mayorías expoliadas, marginadas y oprimidas. Lo aprecio aún más si lucha y consigue que su actuación tienda a maneras prácticas de aportar algo, y esto quiere decir también, no sólo aportar algo individualmente, sino como miembro de cuerpos sociales mayores, que agrupan a muchas personas.

Para los que participamos en la experiencia cubana ser revolucionario hoy presenta cuestiones claras y cuestiones muy complejas. Mantener en pie esta sociedad libre y socialista, es un claro deber con nosotros mismos y con los que tienen esperanza y los que luchan; toda otra opción es suicida para el país. Cómo lograrlo, cómo no perder el rumbo por el camino, cómo renovar y profundizar el socialismo para evitar que perezca, son cuestiones muy complejas.

Ante todo el que pretende contribuir al cambio continuado de las sociedades y las personas que es el camino hacia la liberación socialista, se levanta la tensión permanente entre el poder y el proyecto. Ése es probablemente el problema, más dramático del socialismo, pero aparece desde que los revolucionarios organizados tienen probabilidades visibles de triunfo. El que sabe lo que importa el poder y sabe lo que importa el proyecto, quizá se enfrente a tantos problemas como el cristiano que sabe la diferencia que hay entre el Reino y la Iglesia, lo necesaria que es la Iglesia y la primacía que tiene que tener el Reino. No sé si eres cristiano, te aclaro entonces que yo creo que el proyecto solidario socialista tiene que tener la primacía, se parecería al Reino de los cristianos. Y yo creo que la Iglesia, que en nuestro caso sería el poder, es indispensable. No es indispensable el poder por ser fruto de la "naturaleza humana", sea ésta "malvada" o "buena":

el poder no es un defecto de la transición socialista. Con la ayuda de Marx me sitúo ante el problema de que sólo allegando fuerzas propias crecientes, la de la gente cada vez más organizada y cada más liberada, podrá vencerse al capitalismo y crearse el mundo nuevo. Esto significa poder para luchar y poder para el proyecto, y significa libertad como control del poder y cada vez más como contenido mismo del poder; esto es, la primacía del proyecto. El riesgo mayor, comprobado históricamente, es que el poder de un grupo sustituya y expropie al poder de todos. El revolucionario va a tener que vivir con su circunstancia sin plegarse a ella, y tiene que luchar por el proyecto, por la utopía socialista, sin que el apego a ésta le impida ser eficaz. Como se ve, es sumamente difícil ser revolucionario. No quiero ocultar que es casi más difícil ser revolucionario que cualquier otra cosa. Creo, sin embargo, que el ser humano ha tenido éxitos y no sólo fracasos al plantearse cosas que parecían extraordinariamente superiores a lo que el ser humano puede hacer. Esto, a mi juicio, vale más que los testimonios de que "las cosas van como no queda más remedio que vayan", de que "sólo lo posible es posible", de que "ya no hay más historia", o cualquiera de las formas en que se trata de hacer que nos acostumbremos a la dominación en estos años 90. Lo que indican los retos que tiene ante sí ser revolucionario hoy es precisamente la necesidad de alcanzar desarrollos mayores de los seres humanos y objetivos más altos para su actuación. Es lo que estamos obligados a pedirnos a nosotros mismos. Yo pienso que a estas alturas de la historia mundial —y perdonen la expresión "historia mundial"—, a estas alturas no puede uno proponerse menos que ser revolucionario.

(*Dialektika*, año 2, no. 3-4.) ●



PROYECCIONES

Gramsci

el sencillo arte de pensar

María del Pilar Díaz Castañón

Hay que observar que a menudo se tiende a confundir lo que "no hace época" con lo que tiene corta duración "en el tiempo": se puede durar de una manera prolongada sin "hacer época".

Antonio Gramsci

"Antonio Gramsci integró durante mucho tiempo la cohorte de pensadores malditos del marxismo. Ahora, tras el derrumbe de los esquemas, Gramsci resulta para muchos el único sobreviviente digno" de este movimiento filosófico. El siguiente artículo es una interesante reflexión sobre esta paradoja.

María del Pilar Díaz Castañón (La Habana, 1955) es licenciada en Historia (especialidad en Filosofía), 1977. Ha publicado en las revistas cubanas Ciencias Sociales e Islas; en Perspectivas Docentes (Tabasco, México) y en CUSLAR Magazine (Cornell University, EUA). En 1988, la Imprenta de la Universidad de La Habana publicó, Selección de lecturas de materialismo dialéctico.

Los visionarios enfrentan un destino trágico y emocional. En su época, despiertan antagonismo extremo o devoción acendrada, pero rara vez son comprendidos. Y cuando sus advertencias se cumplen, se repite la dualidad: se les ensalza sin límites o se les atribuye el papel de la troyana Casandra, profetisa de una desgracia que no pudo evitar.

Aún pueden correr peor suerte: devenir canon. Para quienes combatieron ardientemente los esquemas, no hay final más amargo e injusto. El tránsito de poeta maldito a clásico parece ser inevitable, pero Baudelaire sufriría una de sus típicas rabietas si supiese que sus *Petits poèmes en prose* se despedanzan hasta la última coma, para "aprender" cómo se hace un poema en prosa.

Antonio Gramsci integró durante mucho tiempo la cohorte de pensadores malditos del marxismo, junto con Lukács, Korsch, Pannekoek y otros. En su propio país, sus compañeros más cercanos tararon su obra, para hacerla corresponder con los avatares políticos del Partido Comunista Italiano. Tras décadas de silencio la exaltaron, traicionándola, haciendo del intelectual comunista más

consecuente que ha dado Italia el padrino del eurocomunismo y el compromiso histórico propugnado por Berlinguer. Ahora, tras el derrumbe de los esquemas, Gramsci resulta para muchos el único sobreviviente digno del marxismo, y se le erige en canon a oponer contra Marx y Lenin.

Con ello no se hace más que repetir el estilo de pensamiento del marxismo dogmático, y olvidarse que el Marx real, conocedor profundo de la dialéctica hegeliana, afirmaba que sólo podía brindar leyes de desarrollo tendencial.

Suele atribuirse al carácter fragmentario de la obra gramsciana la posibilidad de múltiples y divergentes valoraciones. Ciertamente, los *Cuadernos...* incluyen proyectos en mayor o menor grado de elaboración, pero no terminados, escritos además en un lenguaje difícil que exige del lector un buen conocimiento tanto de la coyuntura teórica y política italiana, como internacional. De ahí que para el estudioso cubano resulte una sensible carencia no disponer aún de la cuidada edición crítica en seis tomos preparada por V. Guerratana para el Instituto Gramsci de Roma.

Ello no es obstáculo para que en Cuba también impere, desde hace algún tiempo, la moda Gramsci. Se recurre a él tanto para cuestiones teóricas, como políticas y estéticas. Los cuatro tomos de la edición temática realizada por Agosti y Aricó a inicios de los 60 —en especial el primero, reeditado en Cuba en 1966— son releídos sin cesar, con afanes varios. Para algunos, se trata de hallar una nueva posición, acorde con los tiempos que corren; para otros, frátase de explorar las lúcidas indicaciones del pensador italiano, a veces sólo esbozadas. A la autora de estas líneas le gusta pensar que se inscribe en la segunda tendencia.

Ya el propio Gramsci alertaba contra la tentación de tomar escritos no terminados, o no destinados a la publicación, como expresión fiel de la opinión de un autor. Sus comentarios al respecto sobre la organización de la obra de Marx son bien explícitos.¹ Por otra parte, resulta indispensable tener en cuenta el entorno teórico y político de la época y su asimilación por el pensador en cuestión —lo que Gramsci llamaba la "biografía intelectual"—, para poder valorar con un mínimo de rigor su producción. De lo contrario, en el caso que nos ocupa, artículos como "La revolución contra *El capital* resultarían incomprensibles.

Pues lo que hace de Antonio Gramsci un augur no es haber trascendido los problemas de su tiempo; antes bien, haberlos comprendido e indicado como cuestión urgente, si realmente se quería propiciar la transformación radical de la sociedad. Sus sugerencias resultan proféticas, porque nuestros problemas son los mismos.

Entonces como ahora, el punto álgido era la viabilidad del proyecto de subversión social. Y Gramsci comprendió que ésta resultaba imposible, de no tener como requisito antes, durante y después de la toma del poder político la transformación del sujeto real.

Se ha hecho común repetir que Gramsci luchó contra el determinismo economicista, realizando, por tanto, sus proposiciones en el ámbito de la superestructura. Ello le ha valido el dudoso título de "teórico de la superestructura", lo cual, como casi siempre, sólo encierra parte de la verdad.

A Gramsci no le preocupa la superestructura por sí misma. Le inquieta, y mucho, que la teoría de la revolución en boga omita un factor esencial: el hacedor del cambio social. Para quien concibe lo objetivo como lo históricamente subjetivo (MH, 146), el sujeto es

¹ A. Gramsci: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Edición Revolucionaria, La Habana, 1966, pp. 82 y 83. De ahora en adelante, se referirá con las siglas MH y, a continuación, el número de la página o páginas, todo entre paréntesis.

premisa y resultado de su quehacer, y las formas ideológicas que lo envuelven, sólo el entorno que lo condiciona y manipula.

Como se sabe, al pensador italiano le tocó sufrir el tránsito del leninismo creador al marxismo dogmático, contra el cual siempre se rebeló. A la herencia economicista de la II Internacional se suma la progresiva dilución de la teoría en la política, prestigiada la segunda por el triunfo de la Revolución de Octubre. La dependencia de los partidos comunistas respecto al soviético, condujo a la ciega toma de posición ante las pugnas por el poder que afectaban al último, cuando no a la reproducción literal de las facciones opuestas en contextos bien diferentes. Como acertadamente considerara Gramsci en su amarga respuesta a Togliatti,² las luchas intestinas hacían olvidar la representatividad de los intereses de las grandes masas, y que el papel hegemónico del Partido bolchevique dependía de coyunturas bien concretas, en modo alguno eternas.

En otro lugar he analizado, con algún detalle, los avatares de la filosofía marxista en la URSS a partir de la década del 20, caracterizando al marxismo dogmático a partir de la identificación filosofía-ideología política, así como sus consecuencias para la comprensión de la historia de la filosofía y, en especial, de la relación Hegel-Marx. Si se tiene en cuenta que Gramsci comienza su periplo carcelario en noviembre de 1928, baste señalar que ya en ese momento se están conformando dos líneas fundamentales, a saber: la conversión del marxismo en sistema finito, cuyas leyes eran, no obstante, aplicables a cualquier nueva interrogante generada por la práctica; la divulgación de la filosofía, "en aras de la popularización", a través de textos que reducían su esencia a fórmulas doctrinales.

No resulta, por tanto, casual que Gramsci

dedique gran parte de su reflexión en prisión al examen de la relación filosofía-ideología-concepción del mundo, ni que se centre con tanto ahínco en el problema del diseño del proyecto de subversión social. Pues mientras sus contemporáneos teorizaban acerca de la determinación económica de una clase dada y la consiguiente expresión política de tal fundamento, el pensador italiano comprende que todo sujeto se desenvuelve en las redes de la ideología dominante, la cual fija en él sus determinaciones mediante las estructuras de la conciencia cotidiana.

En suma, Gramsci sabe que se ha dado por descontado un factor esencial: la capacidad cohesionadora y movilizadora de las masas. Mas, éstas no pueden acceder a las alturas abstrusas de la teoría: no están entrenadas para ello. Hay una gran diferencia entre conciencia de clase y conciencia teórica de una clase. Desde la óptica de la primera sólo se capta la necesidad de transformación y las expectativas que la teoría brinda, pero no las dificultades mediatas de su realización. Como alerta Gramsci en 1926, por primera vez en la historia, la clase dominante vive en condiciones inferiores a las de la clase dominada (G, 350), lo que supone un serio peligro para la conservación del poder. Pues las viejas formas ideológicas mantienen su autonomía, y a través de ellas el sujeto refracta la nueva realidad.

De ahí la paradoja de la proposición gramsciana: todo sujeto es víctima de la hegemonía representada por la relación sociedad política-sociedad civil, por lo cual reproduce de manera inconsciente los patrones valorativos de la clase dominante. Por ende, ningún proyecto de subversión tendrá éxito duradero, a menos que se cree un nuevo terreno ideológico que propicie la reforma

² "Carta a Togliatti, 26 de octubre de 1926", tomada de M. A. Macciocchi: *Gramsci y la revolución de Occidente*, Siglo XXI Editores, México, 1987, pp. 356 y 357. De ahora en adelante, se referirá con la sigla G y, a continuación, el número de la página o páginas, todo entre paréntesis.

de las conciencias (MH, 48). Para lograrlo, el sujeto ha de ser consciente de las relaciones ideológicas. La dificultad radica en que de modo inevitable es partícipe y resultado de ellas.

Amén de la obstinada autonomía de las formas ideológicas —problema que ocupara a Marx desde *La ideología alemana* hasta los *Fundamentos...*—, se presenta aquí la cuestión de la región en que éstas se fijan y el modo en que conforman la actividad del sujeto.

La conciencia cotidiana se rige por la ley de identidad formal. Consecuentemente, las relaciones que refleja sólo pueden ser de sucesión temporal o contigüidad espacial. El objeto permanece firmemente idéntico a sí mismo, excluida toda posibilidad de cambio. La reiteración cobra fuerza de ley, la cual se transmite a la experiencia cotidiana a través de refranes y proverbios. Es un dominio eminentemente normativo, pero de una normatividad inconsciente para el sujeto, pues se expresa mediante tradiciones, hábitos y costumbres. El lenguaje conserva y recrea las determinaciones de la conciencia cotidiana, al mantener vivo el signo pero con un significado distinto por completo del original.

Pero el reino de lo cotidiano no existe puro, aislado del conjunto de relaciones reales. Todo lo contrario: a partir de él se refractan las determinaciones de la cultura en las cuales se inscribe, y en él se fijan con fuerza de axioma las formas ideo-valorativas dominantes. Por supuesto, también constituye la premisa inevitable para la asimilación de una concepción teórica.

La estabilidad de la conciencia cotidiana parece presentar un serio obstáculo a la realización del proyecto intelectual-moral. A él se suma la actividad de los aparatos ideológicos del Estado, cuya misión es precisamente

reproducir en el sujeto los estereotipos de la cultura dominante que garantizan su subordinación.

Mas, el proyecto no consiste sólo en preparar *teóricamente* a las masas para su realización, sino en transformarlas *ideológicamente*. Concebida como síntesis cultural cosmovisiva, la ideología no se reduce a una de sus formas, por el contrario es la resultante orgánica de la actividad del sujeto real. Justamente, el valor cognoscitivo de la ideología permite su intervención en todas las esferas de la vida social.

Vale la pena insistir acerca de la cuestión: la ideología se concibe aquí como totalidad orgánica. Ello significa que en tanto actúa como cimiento aglutinador social tiene presuposiciones propias, y en su devenir subordina o genera los elementos que le son históricamente necesarios. Así, la transformación aislada de su forma más evidente (hoy, la política) sólo supondría el reencuentro con el poderoso espectro ideológico, que tarde

o temprano propiciará la restauración de la vieja clase dominante.

De ahí que la proposición gramsciana incluya la transformación del sujeto *antes, durante* y *después* de la toma del poder. Sólo tras ella, el problema cultural alcanzará su máxima complejidad (MH, 94); mas, la preparación previa es imprescindible. Sin embargo, la subversión de la conciencia cotidiana sólo es posible desde el Estado.

Éste es un problema serio para el intelectual orgánico, cuya misión es lograr, mediante su fusión con las masas, la sustitución de los valores ajenos que portan ellas. No obstante, algo puede hacer: trazar expectativas concretas de cambio a la vez que actúa sobre el lenguaje y el sentimiento nacional, establecer los precedentes de nuevas formas de conducta y tradiciones acorde con los valores

Todo sujeto se desenvuelve en las redes de la ideología dominante.

que se desea transmitir. Pero sólo desde el poder podrá transformar el elemento más reactivo: el lenguaje.

Como buen filólogo, Gramsci prestó especial atención al lenguaje, al cual calificaba a la vez de cosa viviente y museo de fósiles de la civilización (MH, 150). Precisamente esta ambivalencia permite la incorporación paulatina de nuevos contenidos ("compañeros", "compas" y "contras") al inicio formales, y que más tarde se integran, plenos de significación, al vocabulario cotidiano. Gramsci advierte que el contenido del lenguaje debe modificarse, "aun si es difícil tener conciencia exacta de tal modificación" (MH, 152).

En efecto, rara vez las modificaciones se perciben en su cabal significación, pues parecen corresponder naturalmente al momento histórico en que surgen y al carácter del hacedor de la transformación. Sin embargo, resulta interesante constatar el poco éxito de los cambios impuestos. Los franceses aceptaron el calendario republicano, pero éste no sobrevivió a la Revolución; de igual modo, el culto al Ser Supremo se extinguió sin penas ni glorias.

El intelectual orgánico debe prestar atención extrema a las modificaciones del lenguaje, y si puede, propiciarlas: es el mejor instrumento para subvertir los estratos de la conciencia cotidiana. Pero por sí misma, tal labor resulta estéril. Por el contrario, realizada a la vez que se ejecuta una sostenida campaña de educación cultural y política de la masa es extraordinariamente efectiva para remover los viejos valores, pues de este modo se devuelve a la masa su conciencia de sujeto; *i. e.*, de protagonista del cambio social.

Pero el problema más serio que tiene que enfrentar el intelectual orgánico³ es él mismo: cómo lograr su organicidad. De hecho, los riesgos del intelectual orgánico están implíci-

tos en el propio concepto. En tanto intelectual, es necesariamente una criatura de la cultura dominante. "Intelectual" no tiene por qué significar, en modo alguno, genio teórico. Pero sí supone la preparación cultural suficiente para desentrañar los misterios de la teoría, y ser capaz de emplearla para develar al sujeto la compleja trama de las relaciones ideológicas. En tanto resultado de la cultura oficial, reproduce de manera inevitable el estilo de pensamiento y los valores en que se formó.

Al ser criatura de la cultura dominante que pretende subvertir, nada garantiza que el intelectual sea capaz de interactuar orgánicamente con la masa en todos los momentos del proceso revolucionario; en especial, tras la toma del poder. Los nuevos problemas del Gobierno tienden a distanciarlo de la masa; sobre todo, tras la consolidación del triunfo. La alternativa gramsciana del moderno príncipe como garantía de organicidad no ha mostrado hasta ahora su eficacia, pues de hecho significaría la autovalidación de los intelectuales que lo integran.

No resulta casual que Ernesto Guevara insistiera tanto en la creación del hombre nuevo: capaz de identificar y sustituir los viejos valores que porta inconscientemente, capaz de incorporar como valor lo que aún es una tendencia histórica. La dificultad radica, como siempre, en lograrlo.

Gramsci reconocía la complejidad de este proceso, al subrayar las dificultades del período de formación de los intelectuales y la división que puede generarse entre ellos y la masa (MH, 21). Sin embargo, aún cabría considerar un tercer riesgo.

La conciencia cotidiana del intelectual no es, ni puede ser, la de la masa. Las tradiciones serán esencialmente las mismas, pero no el modo de observarlas: los hábitos,

³ Para evitar confusiones, aclaró que por *intelectual orgánico* entiendo al dirigente de la revolución, que debe ser capaz de encarnar no sólo el aspecto práctico, sino el aspecto teórico de la relación teoría-práctica (MH, 21). Que se denominen *intelectuales orgánicos* o no, carece de importancia; la función que cumplen es la misma.

costumbres y lenguaje serán bien diferentes, al brindar una normatividad especial. Si el intelectual orgánico logra superar los dos primeros obstáculos, ha de enfrentarse con una paradoja: no sólo debe propiciar la transformación de la conciencia cotidiana de la masa para lograr el éxito del proyecto, sino también tiene que transformar la suya. De lo contrario, ésta lo separará de la masa, de un modo totalmente imperceptible para él, pero claramente distinguible para ella.

Se trata de un aspecto vital, pero por lo general omitido cuando se reflexiona sobre la proposición del intelectual orgánico. Quizá ninguna otra idea gramsciana ha sido tan víctima de los extremos: la excelsa o rechazada por utópica. Pero toda concepción resulta un sueño imposible, si se le exige máxima perfección. Quien asume el papel de intelectual orgánico no es un ente místico, sino un hombre de su tiempo, con todas las ventajas e inconvenientes que ello supone. Al margen de los talentos especiales que pueda poseer, su misión fundamental es devenir con el tiempo: *i. e.*, ser capaz de continuar educando a la masa para que actúe según la coyuntura histórica, pero traduciendo al hacerlo sus expectativas reales, no las que teóricamente asume que debe tener.

Y en ello la conciencia cotidiana desempeña un papel especial. Pues si al transformar de manera progresiva la de la masa se aleja de ella, la posibilidad de diálogo será mínima, aun cuando se utilicen los estereotipos creados por el lenguaje revolucionario. La sorprendente derrota sandinista es reveladora en este sentido. Se emplearon *slogans* sencillos, al alcance de cualquier nivel cultural, y se confió en la propaganda representada por las conquistas revolucionarias. Pero al margen de los recursos financieros tras Violeta

Chamorro, se olvidó que los primeros años de una revolución son siempre contradictorios y nada fáciles de asimilar para sus actores por la incesante polarización que exigen. Y que para la conciencia cotidiana de la gran masa, sandinismo significaba victoria a través de la guerra, y la posibilidad de guerra continua si se obtenía la victoria en las urnas.

Más allá de la paradoja de que el educador debe ser educado, la lección es clara: el proceso revolucionario que olvida la correspondencia entre la conciencia cotidiana de la masa y la de sus dirigentes sufrirá, tarde o temprano, sus consecuencias. Pues ello significa asumir al sujeto que "debe ser" y no al que se apropia en verdad de lo real a través del complejo entrecruzamiento de formas ideológicas refractadas por la conciencia cotidiana.

Desde luego, la ruptura no tiene por qué ser rápida, y puede incluso evitarse si el proceso genera otros eslabones mediadores. Nadie puede pensar que los *sans-culottes* entenderían la ilustrada retórica al uso en la Asamblea Nacional; pero asumieron a la perfección la tríada Libertad, Igualdad, Fraternidad, cuyo carácter abstracto permitía su traducción de acuerdo con las expectativas de cada grupo

social. La sutil distinción implícita en la Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano no podía captarse, porque el lenguaje revolucionario impuso el uso del tuteo y del término "ciudadano" como rasero igualitario. Y si tras el año II los *sans-culottes* sabían que la igualdad había desaparecido, les quedaba tanto la conciencia de su existencia pasada como la posibilidad de su conquista futura, pues los estereotipos que parecieron portaría seguían vigentes.

Por supuesto, resultaría muy difícil concebir a los dirigentes de la Gran Revolución

Toda concepción resulta un sueño imposible, si se le exige máxima perfección.

como intelectuales orgánicos, aunque sólo fuera en cuanto a la conciencia del proceso como totalidad. Pero lo son, si bien en un sentido algo apocalíptico: ninguno sobrevivió a su tiempo. Cada grupo expresa perfectamente la conciencia y las necesidades de una etapa, y es aplastado por la venidera; pero como totalidad, catalizaron un movimiento que aún hoy constituye fuente de investigación.

Quizá —sin apocalipsis— sea ésta la salida para los riesgos que corre el intelectual orgánico: en primer lugar, tener conciencia de ellos y de su papel; en segundo lugar, saber que su papel histórico está "fechado", y propiciar, por tanto, el surgimiento del relevo.

Ciertamente, ella implica tantas dificultades como las que pretende resolver. Pues lograrla supone una autoconciencia rara vez constatada en la historia. Por otra parte, supone una transformación de la conciencia de la masa tal, que se acepte ella misma como *sujeto, i. e.*, hacedor activo del cambio social. Y esto exige subvertir e insertarse en los estratos más profundos no sólo de la conciencia cotidiana, sino también y especialmente de la ideología dominada, para obtener una continuidad ascendente que haga del sujeto premisa y resultado de la revolución.

Resulta claro que ambos aspectos se presuponen; pues, si sólo a partir de la toma del poder es posible la transformación de la conciencia, ella sólo puede realizarse *conscientemente*, y la redundancia no es casual. Pues ya no estamos en 1789. Si el grupo en el poder no se propone intencionalmente la transformación a este nivel, y además no persiste en ello durante todo el proceso, sin duda se alterará la conciencia cotidiana, pero sólo de modo periférico o epigonal.

Resulta ilustrativo recordar que en una coyuntura tan difícil como la actual, la supervivencia de la Revolución Cubana descansa, en gran medida, sobre el continuo proceso de transformación ideológica que se efectuó

durante su primera década. Las conquistas políticas y culturales de la Revolución se han divulgado extensamente: sin embargo, se ha pensado poco acerca de lo que ellas significaron para el sujeto real.

El período 1959-1962 es especialmente rico. Si bien la inmensa mayoría de la población recibe con júbilo el triunfo, lo hace sin expectativas de cambio bien definidas. Por largos años habituados al uso de la retórica nacionalista por parte de los políticos de turno, por el momento expresa la alegría ante el fin de la guerra, y su principal demanda era de justicia social. Los juicios de los criminales de guerra, tan manipulados por la propaganda, fueron en realidad una exigencia popular.

Desde que se inicia, el siglo XX significa para Cuba la frustración de los intereses nacionalistas y de justicia social. Sin pretender resumir media centuria en un párrafo, baste señalar que a través de ese período, y en medio de luchas políticas y sociales bien enconadas, el cubano ha visto frustrarse la independencia y desprestigiarse a la mayoría de las figuras que lucharon por ella, una vez que acceden al poder político; ha visto cómo "se fue a bolina" la Revolución del 33, que sólo culminó en el derrocamiento del dictador Gerardo Machado; ha visto cómo el pasado revolucionario se convertía en medio para escalar posiciones políticas, desde las cuales se renegaba de las "locuras de juventud". Resulta útil recordar que el presidente constitucional derrocado por Fulgencio Batista el 10 de marzo de 1952 era Carlos Prío, un hombre bien diferente a los ojos del pueblo del joven que dirigiera, que en la década del 20, el Directorio Estudiantil Universitario en la lucha contra Machado.

El pueblo acuñó un refrán: "Escobita nueva barre bien", para caracterizar el comienzo de las distintas administraciones. Todas ellas recurrieron a la retórica nacionalista y despertaron la ilusión participativa, y todas usaron

las esperanzas de cambio del cubano para frustrarlas después.

El cubano se refugia en sus tradiciones, hábitos y costumbres, que conserva particularmente en el medio familiar. Aquí —y también a través de algunas instituciones escolares— se conserva viva la historia patria y sus figuras cimeras, devenida leyenda heroica frente al presente. También en este ámbito se rechaza la imagen folclórica del cubano

que los aparatos ideológicos del Estado pretenden imponer —haragán, inmoral y jactancioso— y donde, no obstante, se refracta, con la fuerza de la tradición, el machismo y el racismo.

En suma: durante medio siglo, el cubano refracta la realidad por medio de un sentimiento de dignidad nacional ultrajada y un enorme escepticismo ante los cambios políti-

cos. La intervención yanqui en todas las esferas del país ha provocado un fuerte rechazo, que solo puede expresarse, sin embargo, en el lenguaje popular, pues los empleos en compañías norteamericanas son los más seguros y mejor remunerados. Habitado a ser un ciudadano de segunda categoría en su propio país, donde la ignorancia del inglés lo condena a los límites del empleo estatal o la pequeña empresa, el cubano conserva, pese a todo, la esperanza que despertara J. A. Mella en la década del 20: todo tiempo futuro tiene que ser mejor.

Estas determinaciones ideológicas no sólo se expresan en la engañosa abstracción que es el "cubano medio": de hecho, un sector de la burguesía nacional constituye su portavoz más consecuente. Desde la década del 40, la burguesía industrial no azucarera lucha por reivindicaciones económicas, políticas y sociales que le permitan alcanzar su real lugar frente al dominio de la burguesía azucarera

protegida por el capital foráneo. Por ello, no resulta casual que en enero de 1959 este grupo será el único que presente un proyecto nacionalista de transformaciones económicas que incluye el desarrollo de las inversiones autóctonas, la preparación de técnicos cubanos, la exigencia de un Estado liberal y proteccionista, y el saneamiento moral del aparato gubernamental.

Lo dicho equivale a señalar que las primeras medidas revolucionarias, así como la propia insurrección y su triunfo, hallan un terreno ideológico propicio para su realización. De haberse mantenido en los límites de la ideología no dominante fijada en determinaciones de conciencia cotidiana, el proceso nunca hubiera superado el estadio de la democracia burguesa. Para trascenderlo, era preciso transformar el sujeto real a la

vez que se transformaba el proceso mismo. Y para ello era imperativo tener como premisa el sujeto real, no el sujeto político.

Al consultar la prensa de la época, sorprende la avalancha de decretos y leyes que se emitieron solamente en enero del 59. Más asombroso resulta la constante movilización de las masas. Por doquier se hacen actos, y con cualquier motivo; y el pueblo participa en todos ellos. Pues el nuevo lenguaje revolucionario tiene poco que ver con la retórica acostumbrada, que aún emplean los políticos tradicionales. Es directo, coloquial y efectivo, y a través de él se consulta a la masa sobre las decisiones del Gobierno. Sencillo y comprensible para cualquier auditorio, pues no sólo incorpora los refranes populares, sino que también asume las ocurrencias del momento y las devuelve a la masa como consignas, que sirven para definir la coyuntura dada.

Un estudio del lenguaje revolucionario de

Cada grupo expresa perfectamente la conciencia y las necesidades de una etapa, y es aplastado por la venidera.

la primera década constituiría tarea de un historiador de las mentalidades, y no corresponde aquí, por muy fascinante que sea. Baste señalar que el nuevo lenguaje que se va formando no sólo fija la identidad de la igualdad ("compañeros"), sino también de la pertenencia y la participación: los "gusanos" hablan de modo diferente, el cual se rechaza por rebuscado y retorcido.

Si las movilizaciones populares comienzan a convertir la ilusión de participación en participación real, ésta se hace más concreta al ser el sujeto quien tiene que asumir la realización de las tareas revolucionarias. Trátese de participar en los juicios contra los criminales de guerra, intervenir un negocio, medir el terreno que corresponde a cada campesino o estar 12 horas de guardia en un centro de trabajo, el sujeto es el mismo.

Y todas estas tareas no se cumplen como expectativa finita, sino como realización de un gran sueño nacional: devolver al país la independencia y dignidad perdidas. Pues constantemente se emplea la historia como legitimación de la historia que se está haciendo, y como proyección de la historia futura. Ello penetra las escuelas, la familia, los medios masivos de comunicación.

Pues decir sujeto participativo significa afirmar la subversión de la vieja estructura familiar. La Revolución se propone acabar con el desempleo, pero el desarrollo del país exige nuevas fuentes de empleo: la mujer, relegada tradicionalmente al papel de ama de casa, debe trabajar. Ello significa un combate frontal contra el machismo. Hay miles de analfabetos, y los maestros son insuficientes: niños de 12 y 14 años irán a todos los rincones del país a enseñar a leer y escribir, a la vez que divulgan la ideología de la Revolución. Muchos de los combatientes de Girón tendrán la misma edad.

Al sacudir las tradiciones y costumbres, la Revolución también rescata sectores olvidados, como el folclor y la imaginería popular. A

través de sus valores se celebran las nuevas fiestas revolucionarias, a la vez que se da acceso a las masas al universo del libro y del teatro. Del mismo modo, la creación de nuevos espacios urbanos para reubicar los barrios marginales y el disfrute de las opciones recreativas antes limitadas a grupos sociales específicos, rompe las barreras de la discriminación racial.

Así, la Revolución transforma la frustración en orgullo nacional, la ilusión participativa en participación activa, el escepticismo en la confianza política, las vagas expectativas de cambio en una determinación bien concreta, la leyenda histórica en autoconciencia de la historia, y la imagen folclórica del cubano en estudio, trabajo y fusil. Vale decir, hace del sujeto real el hacedor consciente del cambio social.

Entusiastas y detractores de la Revolución Cubana han subrayado, por igual, la rápida politización de la masa en los primeros años del proceso. Pero olvidan que ésta fue posible porque la Revolución subvirtió los estratos ideológicos del sujeto real, a partir de los cuales se refracta la determinación política, que queda a la vez fijada en ellos.

Por ello, no resulta casual que el cubano acepte la definición del carácter socialista de la Revolución antes y después de Girón, antes y después de la Crisis de Octubre. Si lo que ellos mismos hicieron se llama socialismo, por lo que hicieron —sin drama— están dispuestos a morir. Para quienes aún consideran la radicalización revolucionaria como resultado de las presiones norteamericanas, baste recordar que tras octubre del 62 el pueblo siguió siendo socialista, y emprendió una de las tareas más difíciles de su historia.

Los años siguientes continuaron la tendencia iniciada. Amén de lo dicho, el aparato escolar desempeñó aquí un papel definitorio. El acceso gratuito a todos los niveles de enseñanza permitió la preparación de los profesionales necesarios, a la vez que difundía la

ideología revolucionaria. En este período se generaliza la enseñanza del marxismo, considerado entonces como instrumento de reflexión.

Sin embargo, las décadas siguientes muestran un cambio paulatino. Los reveses económicos de la Revolución, así como su necesaria institucionalización, propiciaron la asunción de modelos teóricos supuestamente probados por la historia. A partir de ellos, el sujeto se concibe de manera normativa: hacedor de tareas económicas y, por tanto, políticas.

Las transformaciones ideológicas ya efectuadas se transmiten a las nuevas generaciones, pero no se desarrollan los valores que portan para circunstancias bien diferentes. El lenguaje revolucionario se anquilosa, y la recurrencia histórica deviene tópico. La participación de la masa se hace rutinaria, pues responde a expectativas de cambio tan bien definidas por la teoría en boga que parecen inevitables, sea cual sea su actividad. Salvo pequeños núcleos docentes, la enseñanza del marxismo se realiza ahora siguiendo los cánones del dogmatismo manualesco. La eficacia o no de la gestión económica pasa a segundo plano, ante el amparo representado por la URSS.

A mediados de los 80, la Revolución comprende el peligro que significa la reproducción de esquemas foráneos y con ellos la pérdida de perspectiva del sujeto real. La labor de rectificación, no obstante, se ha estado efectuando en una coyuntura internacional bien difícil, la cual ha repercutido profundamente en la vida económica, política y social del país. Pese a ello, la ideología revolucionaria aún mantiene su vitalidad, y sobre tal base se funda la labor de transformación de los estereotipos fijados en años

anteriores.

La Revolución no puede volver a los 60, ni lo pretende. Quienes así piensan ignoran la lógica de la historia real. Pero puede recurrir a su historia, y lo hace. El sujeto sigue creyendo que lo es, y ello facilita su desarrollo y despliegue. Mas, ya no resulta posible trabajar a ciegas. Se impone investigar cuáles son las determinaciones ideológicas que ha fijado a nivel de conciencia el sujeto cotidiano durante el período en que se tomó por descontada su participación y qué tipo de apropiación de lo real permiten. Urge igualmente reflexionar sobre el vínculo intelectual orgánico-masa. Sólo así el sujeto podrá ser de nuevo, conscientemente, premisa y resultado del proyecto de subversión social.

Como se aprecia, la exploración de las indicaciones gramscianas ofrece vías altamente problemáticas. Los riesgos para la realización del proyecto de subversión son altos, sin que por ello pierda su vitalidad y atractivo. Por el contrario, demuestra que la cuestión no está en hacer la revolución, sino en prepararla de modo bien pensado y en seguir pensándola mientras se hace.

Semejante ocupación puede parecer ociosa en los tiempos que corren. Gramsci le dedicó toda su vida. Al ejercer desde la prisión el difícil arte de pensar para la realidad desde la teoría, el filósofo italiano incita a trasladar el prisma investigativo del cortés sujeto teórico, siempre conforme con las explicaciones a posteriori, al vocinglero sujeto real, cuya transformación constituye premisa y resultado de la transformación social.

La Habana, marzo de 1992. ●

Constantemente se emplea la historia como legitimación de la historia que se está haciendo, y como proyección de la historia futura.

¿QUÉ MARXISMO está en crisis?

Jorge Luis Acanda

"Lo que ha entrado en crisis no es el marxismo, sino una cierta interpretación, una cierta lectura del marxismo. Lo que ha entrado en crisis es el marxismo dogmático". Así se expresa el autor de este ensayo, en el que realiza una interesante genealogía de este importante movimiento filosófico.*

Jorge Luis Acanda González (La Habana 1954). Doctor en Filosofía por la Universidad de Leipzig, Alemania, 1988. Ha publicado los siguientes libros: La contemporaneidad de Antonio Gramsci y Apuntes metodológicos para la enseñanza de la Filosofía marxista-leninista. Ha colaborado con revistas cubanas, como: Casa de las Américas, Revolución y Cultura, y en Convenios (Universidad de Zurich).

Mucho se discute en la actualidad en Cuba con respecto a la existencia de una "crisis del marxismo". Los argumentos en pro y en contra de su posible existencia se entrecruzan. En este caso ocurre, como en otras muchas discusiones, que el referente de la discusión no es el mismo para todos los que participan en ella. Estamos en presencia de uno de los célebres "conceptos murciélagos" de que hablara Vilfredo Pareto: pueden verse en ellos pájaros y ratones. Algunos hablan de crisis en el sentido de "crisis fecundante", de "crisis de crecimiento", entendiendo por tal un momento necesario (y, por tanto, normal) en el desarrollo de un sistema. Estaríamos en presencia, por tanto, de un proceso de "acumulación interna" de nuestra teoría que "procesa" los nuevos elementos y fenómenos surgidos en la realidad. Al final de este "proceso" de "elaboración" aparecerán todas las respuestas necesarias. La "crisis" se resolverá por sí misma. Para otros, sin embargo, la "crisis" se entiende como "crisis gnoseológica", como "crisis de ineptitud": la teoría marxista habría llegado a sus límites y habría agotado sus posibilidades. Sería incapaz de conocer la nueva realidad. La tarea sería, por ende, o bien elaborar una nueva teoría, o bien encontrar, en las ya existentes, la más adecuada para la intelección de los nuevos

* El texto de este ensayo —corregido por su autor— ha sido tomado de la edición de la Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, en *plaque* de 20 páginas. (N. de los E.)

fenómenos.

El primer requisito es, por tanto, la definición de las posiciones. Está claro que, por principio, no podemos estar de acuerdo con la interpretación que endosa al marxismo un agotamiento total de sus potencialidades. Pero tampoco compartimos el cuadro excesivamente optimista de la "crisis de crecimiento". Constatemos un hecho que consideramos comprobado: existe un atraso de la teoría marxista respecto a las interrogantes y problemáticas que la actual praxis histórico-social de la humanidad plantea. Atraso tanto más preocupante, cuanto que coincide en el tiempo con una crisis de valores que tiene lugar en el campo del socialismo. Muchas de las viejas figuras teóricas han demostrado su inconsistencia, o al menos su pérdida de vigencia, pero no están conformados plenamente los nuevos instrumentos intelectivos. Formulaciones que parecían incontestables no sólo son rebasadas por los acontecimientos, sino que éstos han demostrado que aquéllas nunca fueron ciertas. Tienen lugar procesos que no sólo no encuentran explicación en las teorías al uso, sino que incluso, de acuerdo con éstas, no podían siquiera llegar a existir. Vivimos una etapa de cuestionamiento de muchos aspectos de nuestra teoría, y de búsqueda de nuevos instrumentos cognoscitivos. Búsqueda urgente a la que la existencia real de un sistema capitalista en ofensiva, y que aún puede manejar sus contradicciones internas, se torna de un apremio dramático. Es una búsqueda teórica que se realiza conjuntamente (tiene que realizarse conjuntamente) con necesarias transformaciones y ensayos en la realidad concreta, con todo el riesgo de errores que ello conlleva, y las consecuencias que estos errores pueden acarrear.

Lo que ha entrado en crisis no es "el marxismo", sino una cierta interpretación, una cierta lectura del marxismo. Lo que ha entrado en crisis es el marxismo dogmático, el marxismo entendido como sistema de fórmulas fijadas de una vez para siempre, el marxismo de la autocomplacencia y del dogma.

Llegados a este punto, resulta preciso formularse la siguiente pregunta: ¿por qué este atraso de la teoría? El hallazgo de la respuesta es tanto más importante, cuanto que no es la primera vez en su historia, que el marxismo atraviesa por un proceso semejante. Gerard Bensoussan ha señalado, con mucha razón, que talmente pareciera como si la crisis representara la forma (ciertamente extrema, pero en modo alguno excepcional) en la cual el marxismo revela su relación viva con su objeto. (Véase la entrada: "Las crisis del marxismo", en el *Diccionario crítico del marxismo*, publicado en París en 1982 por un grupo de expertos franceses bajo la dirección de Georges Labica y el propio Bensoussan. Nótese, de paso, que la referencia es a "las crisis" del marxismo, en plural.) A fines del siglo XIX, el tránsito del capitalismo de libre competencia al capitalismo monopolista hizo surgir nuevas demandas teóricas, ante las cuales un marxismo mecanicista y reformista, sustentado por la mayoría de los líderes de la II Internacional, se demostró impotente. El estallido de la Primera Guerra Mundial, el hundimiento de aquella organización y el colapso del movimiento obrero internacional, demostraron la insolvencia de un conjunto de fórmulas que conformaban la imagen de un "marxismo" que se presentaba a sí mismo como la "versión oficial", desbancado no sólo por los acontecimientos, sino también por la irrupción enérgica de "otro marxismo", hasta entonces condenado por herético y revisionista.

¿Qué marxismo está en crisis?

Nos estamos refiriendo al marxismo de Lenin, al marxismo-leninismo. El reflujo de la ola revolucionaria que sacudió a Europa en el quinquenio 1919-1923, marcó otro momento importante en la historia del marxismo. ¿Por qué, si todas las condiciones objetivas estaban dadas, la revolución proletaria no pudo trascender las fronteras de la Rusia soviética? Lenin había elaborado la teoría general de la revolución socialista, y la había desarrollado, en el sentido de su concreción, dibujando hasta en sus más pequeños rasgos la teoría de la revolución socialista para Rusia. ¿Por qué no se había logrado formular instrumentos teóricos similares para Hungría, Alemania o Italia? Las búsquedas de figuras, como A. Gramsci, G. Lukács y otros fueron silenciadas o condenadas por una nueva "ortodoxia" que canonizaba las fórmulas de una lectura del marxismo-leninismo que encontró en Stalin y Bujarin sus principales figuras.

La repetición de estas situaciones, la permanencia del estancamiento, nos obligan a buscar sus causas. Son éstas tanto de carácter interno (es decir, teóricas) como externo. Las causas externas se relacionan con la vinculación del marxismo, en tanto ideología, con la política y con los intereses de grupos de poder, que han intentado conformar esta teoría a imagen y semejanza de sus aspiraciones y deseos. Las causas de carácter interno son de carácter teórico y se refieren a las propias características de nuestra doctrina. Nos referimos en este trabajo a las causas de carácter interno, y sobre todo en lo tocante a la filosofía, eje conceptual del edificio teórico del marxismo-leninismo.

Definimos nuestra filosofía como materialista y dialéctica. La caracteriza, por tanto, cierta tensión interna, la correlación existente entre dos momentos que entendemos que se

presuponen, aunque ello no ha sido siempre así en la historia del pensamiento filosófico anterior. En la filosofía anterior, materialismo y dialéctica aparecían como excluyentes. No resulta casual que la dialéctica haya sido desarrollada por el idealismo. El materialismo del siglo XVIII se caracterizaba por presentar una interpretación fatalista de la historia y de la relación del hombre con su mundo. Su visión contemplativa del sujeto cobró cuerpo en el determinismo mecanicista. Los filósofos idealistas alemanes de fines del XVIII y principios del XIX, intentaron por su parte hacer concordar la idea de un mundo racional (regido, por tanto, por leyes) con la interpretación del hombre como sujeto activo, que crea su propio mundo y su historia. La dialéctica se da así en la filosofía clásica alemana no como un mero estilo de pensamiento, sino como un instrumento teórico centrado en el estudio de las capacidades creadoras del sujeto. A esta antinomia entre un materialismo contemplativo, prisionero de una interpretación causal-mecanicista del determinismo (tomada de las ciencias naturales) y una teoría del sujeto y su actividad, que prisionera del idealismo no podía rebasar el ámbito de la especulación, se refiere Marx en la célebre primera tesis sobre Feuerbach. Colocar el materialismo y la dialéctica en una relación de presuposición, en la cual cada uno de los dos momentos (el materialista y el dialéctico) encuentra su especificidad no en sí, sino en su relación con el otro, implicó necesariamente, por parte de Marx y Engels, una muy compleja labor de reformulación de ambos. Y si bien la fórmula "poner sobre sus pies" a la anterior dialéctica ha encontrado, a partir de su acuñamiento por los clásicos, una amplia difusión, son pocos quienes han prestado atención a la necesaria "inversión" a que tuvo que someterse

el viejo materialismo, que no podía ser utilizada sin más por Marx y Engels. El materialismo marxista no constituye un materialismo más, sino un nuevo tipo de materialismo, cualitativamente superior a los precedentes. Es un materialismo "dialéctico". Lo mismo reza para la dialéctica marxista, que es una dialéctica "materialista". Es preciso, por tanto, no perder de vista en primer lugar la especificidad que ambos momentos alcanzan en el marxismo, y en segundo lugar, la relación compleja que establecen ambos entre sí. La conclusión clara: resulta preciso pensar la estructura interna de esta filosofía, y no asumir en forma acrítica, como una mera fórmula más, el concepto de "materialismo dialéctico".

¿Cómo entendían Marx y Engels su materialismo? La respuesta más simple nos llevaría al planteamiento de la relación entre el ser y el pensar, y a afirmar que el materialismo de Marx, como todo materialismo, significa asumir el carácter determinante de lo material sobre lo espiritual. Pero esta respuesta, por ser tan simple, sólo recoge un elemento. En este caso, lo que el materialismo de Marx tiene en común con el precedente. Es cierto que en *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Engels define a los materialistas como aquellos que "aceptaban la naturaleza como lo primario". Pero en unas páginas más adelante adopta otra definición, al ubicar al materialismo como aquella posición que se decide a "concebir el mundo real —la naturaleza y la historia— tal como se presenta a cualquiera que lo mire sin quimeras idealistas preconcebidas, decidiéndose a sacrificar implacablemente todas las quimeras idealistas que no concordasen con los hechos, enfocados en su propia concatenación y no en una concatenación imaginaria". Y recalca: "Y esto, y sólo esto, es lo que se llama materialis-

mo". Ahora pasa a primer plano la comprensión del materialismo como método, como forma de concebir y entender la realidad. A esta misma interpretación apunta Marx en *El capital*, al definir el método materialista (que partiría de la historia de la tecnología como historia de la formación de la sociedad) como el único método científico.

Por demás, resulta cierta la afirmación de muchos autores que han destacado el poco uso por parte de Marx de la expresión "materialismo". Una tercera acepción del término es visible. En las *Tesis sobre Feuerbach*, la contraposición entre materialismo e idealismo se establece no en torno a la relación ser-pensar, sino con relación a la vinculación sujeto-objeto. Para Marx, el nuevo materialismo debe superar tanto la limitación fundamental del "viejo" (su contemplatividad), como el defecto fundamental del idealismo, que Marx fija no en la solución idealista de la relación ser-pensar, sino en haber analizado en forma abstracta el "lado activo". En la etapa de formación de su pensamiento, el materialismo siempre es analizado por Marx en relación con la cuestión de la relación sujeto-objeto. En *La ideología alemana* caracterizará su materialismo como "materialismo práctico", precisamente por partir no de abstracciones, sino de "los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida", un materialismo en el cual se trata de "revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos". Léanse con detenimiento aquellos trabajos clásicos de Engels en los cuales se analiza el materialismo que él y Marx profesan, y se verá que "materialismo" y "concepción materialista de la historia" aparecen siempre indisolublemente vinculados, y en muchas ocasiones como sinónimos. En el

pásaje final del capítulo III de la ya referida obra *L. Feuerbach...* se nos dice que la superación del viejo materialismo sólo resulta posible si "se trocaba este... por la ciencia del hombre real y de su desenvolvimiento histórico". El materialismo es, ante todo, concepción materialista de la historia, teoría materialista de la actividad del sujeto.

Tenemos así, pues, tres momentos en la interpretación del materialismo, que, lejos de excluirse entre sí, se complementan, conformando en su vinculación lo específico del "nuevo materialismo". Para Marx y Engels, materialismo es, en primer lugar, la aceptación del carácter primario de lo material, pero también, y junto con ello, una forma de enfocar la relación sujeto-objeto tanto como método de investigación, como en tanto método de la transformación del mundo del hombre. De aquí que para los fundadores de nuestra filosofía, su materialismo era un materialismo de la subjetividad, una forma de entender la asunción teórica de los objetos por el sujeto, y las posibilidades, para éste, de transformar y recrear a aquéllos.

Por tanto, para Marx y Engels, su teoría constituía la unión de método y sistema, sin que ninguno de ambos momentos prevaleciera sobre el otro. De aquí la validez de la fórmula "materialismo dialéctico", tan criticada por algunos, que han querido contraponerle la de "concepción materialista de la historia". Ambas denominaciones son totalmente conciliables, pues se trata de un materialismo que centra su foco en la acción cognoscitiva (método) y la acción transformadora (praxis) del hombre.

Es evidente que esta interpretación del materialismo no ha existido tradicionalmente en aquella lectura del marxismo hasta ahora "tradicional", que se plasma en los manuales

al uso. El debate en torno a la interpretación del materialismo ha caracterizado la historia del marxismo. Pero este debate no ha sido nunca una cuestión meramente académica, probatoria de la afición de algunos profesores por las discusiones pedantes, sino que ha tenido siempre una significación más trascendente. De la interpretación que tengamos de qué significa la caracterización de la filosofía marxista como una filosofía materialista, depende en buena medida la interpretación que tengamos del marxismo en general. El materialismo dialéctico, la concepción materialista de la historia, surgió de la superación del determinismo mecanicista, de corte fatalista, y la adopción de un determinismo de nuevo tipo, dialéctico, que no excluye la actividad del hombre y sus posibilidades de influir sobre la marcha de los acontecimientos, sino que encuentra un espacio para ésta. La contraposición entre el materialismo "objetivista", repetición del fatalismo anterior, y el materialismo "práctico", o materialismo de la subjetividad, ha signado la historia del marxismo hasta nuestros días. Como señala el filósofo marxista de la RFA Hans Jorg Sandkühler, la historia del materialismo, desde el último tercio del siglo XIX, es ante todo una historia no sólo de lucha ideológica entre clases contrapuestas (burguesía y proletariado), sino también de las contradicciones dentro del propio movimiento socialista. El debate en torno al materialismo dentro del marxismo ha desempeñado con frecuencia funciones político-sociales.

No es casual que los cultores del materialismo objetivista sean quienes han convertido la dialéctica marxista en una caricatura de ella misma. No entender en qué reside la especificidad cualitativa del "nuevo materialismo", imposibilita entender la especificidad

cualitativa de la nueva filosofía. Los conceptos del marxismo no son conceptos cerrados, sino abiertos. Bartell Ollman destaca que "para Marx la unidad básica de la realidad no es la cosa sino la relación". El objeto de estudio del marxismo no es simplemente la sociedad, sino la sociedad concebida en términos de relaciones. Marx no veía cosas únicas, en sí mismas y por sí mismas, separadas de su entorno: veía un mundo sumamente complicado en movimiento continuo. En el mundo, tal como lo entendía, no existían los claros límites clasificatorios que caracterizan a la noción del "sentido común". En vez de buscar un nexo causal estricto entre un fenómeno y otro (u otros), Marx procura captar la compleja interacción existente en la realidad. Lo que caracteriza al marxismo es una concepción relacional de la realidad. Marx concibe los objetos como relaciones. La suya es, por ende, una filosofía de las relaciones. Este modelo relacional de la realidad excluye la interpretación de las categorías marxistas como conceptos cerrados, y del marxismo mismo como un simple determinismo economicista o tecnológico, al estilo del materialismo mecanicista dieciochesco. La dialéctica materialista deja de ser el simple juego de instrumentos que ora "actúan" aquí o allá, ora entran en relación de contraposición lineal para "demostrar" el rumbo inexorable del desarrollo social (como en el caso de la utilización de la ley de la negación de la negación, transvestida por muchos en una tríada "a lo Hegel", pese a las advertencias de Engels), y vuelve a ser lo que fue en manos de Marx, Engels, Lenin, Che Guevara, Fidel Castro, por sólo citar algunos nombres: el álgebra de la Revolución.

La pérdida de la perspectiva de la real significación del componente materialista en

la filosofía de Marx, condujo a la tergiversación de la dialéctica materialista. Lo que muchos seguidores del marxismo-leninismo no han entendido, por tanto, es la esencia cualitativamente diferente de ella respecto a otras teorías cosmovisivas. No entender el materialismo marxista como un materialismo de la subjetividad, cuya esencia se expresa en la concepción materialista de la historia, conllevó a la ilusión surgida ya a fines del siglo pasado, y que se repite machacadamente hasta nuestros días, de la existencia de una filosofía marxista que se encerraría en el contexto de un "materialismo dialéctico" que tendría como objetivo explicarnos el mundo, rebajando el "materialismo histórico" a aplicación mera de las leyes más generales de aquél al ámbito, más particular, de la sociedad. La filosofía marxista estudiaría "el mundo"; el materialismo histórico, "tan sólo la sociedad". La sociedad y el hombre dejaban así de ser objetos del conocimiento filosófico como tal, y pasaban a ser reflexionados en un híbrido intermedio de sociología y filosofía, que no era ni la una ni la otra. Semejante disparate no sólo trajo como consecuencia las bizantinas discusiones en que se enzarzaron durante decenios algunos autores, sobre si el materialismo histórico es filosofía o sociología, sino algo mucho más aramático: la filosofía marxista dejó de ocuparse del hombre, perdió su perspectiva humanista. Muchos filósofos marxistas concibieron (o se vieron forzados a ello) su trabajo como la dedicación a temas, como la "actuación" de la ley de unidad y lucha de contrarios en la mecánica cuántica o en la naturaleza inorgánica, o a la lucubración de metodologías universales, válidas para captar la esencia tanto de un microbio, como de una teoría social. El humanismo fue abandonado, cayendo en manos de los

ideólogos de la burguesía, quienes durante decenios monopolizaron prácticamente el tratamiento de estos temas. Como consecuencia de todo ello, podemos llenar muchos estantes con todos los títulos dedicados a los problemas filosóficos de la investigación científica del electrón, pero padecemos de una alarmante ausencia de investigaciones válidas acerca de los problemas filosóficos del proceso de construcción del socialismo. Una muestra fehaciente del proceso de empobrecimiento y parcelación interna a que se ha sometido el marxismo por muchos de sus cultores es el problema de la relación entre sus partes integrantes: filosofía, economía política y comunismo científico. Para muchos, a este último le compete, en exclusiva, el estudio del proceso de construcción de la nueva sociedad. A la filosofía se le relega al estudio de fenómenos que, de tan "generales" como se les concibe, se convierten en abstracciones vacías. Como resultado, no sólo carecemos de una teoría suficientemente desarrollada de la permanencia de la enajenación en el socialismo y de las vías para su total eliminación, sino que todavía discutimos entre nosotros si la enajenación existe o no en nuestras sociedades, mientras que las pruebas de su existencia real llenan los titulares de los periódicos.

La delicada y compleja relación entre sistema y método se rompió a favor del primero. Se transfiguró el marxismo en un sistema cerrado, en una colección de fórmulas. La dialéctica, como método, se redujo a simple procedimiento para la fácil predicción de todo lo por venir, gracias a la magia de un puñado de leyes y categorías, congeladas para siempre en sus contenidos. A esta dialéctica, así concebida, se le pueden aplicar las palabras de Engels, formuladas en 1859.

De la concepción original de la dialéctica, contenida en la obra de Marx, se había aprendido tan sólo "la manipulación de los artificios más sencillos, que aplicaban a diestra y a siniestra (...) toda la herencia (...) se reducía a un simple patrón por el cual podían cortarse y construirse todos los temas posibles, y a un índice de palabras y giros que ya no tenían más misión que colocarse en el momento oportuno, para encubrir con ellos la ausencia de ideas y conocimientos positivos". Ya Engels nos había alertado que no debemos esperar encontrarnos en el marxismo, con "definiciones fijas, hechas a medida y aplicables en forma definitiva en las obras de Marx. Es evidente por sí mismo que si los objetos y sus interrelaciones se conciben en estado de cambio y no como si fueran fijos, sus imágenes mentales, las ideas, están análogamente sujetas al cambio y la transformación y no están encerradas en definiciones rígidas, sino que se desarrollan en su proceso histórico o lógico de formulación".

La pérdida de la perspectiva humanista condujo a otra carencia temática, no menos importante que las anteriormente citadas: la de la problemática de la relación filosofía-política. Si el campo de la actividad del sujeto, sobre todo de su actividad política, se le quita a la filosofía para entregárselo a otras disciplinas, y si los filósofos sólo se dedican a las "leyes más generales", es lícito que ocurra que "los no iniciados" (todos los que no se ganan su sustento con la filosofía) se pregunten: ¿para qué sirve la filosofía? y ¿qué función social cumplen quienes a ella se dedican? Una filosofía separada de lo concreto (en la acepción que dio Marx del concepto) no encontrará respuesta a esta interrogante, y encontrará serias dificultades para justificar su existencia. No es un mero accidente que el

análisis de la cuestión de la relación filosofía-política se encuentran en figuras como A. Gramsci, o que encontremos en el legado teórico del Che Guevara o en los discursos de Fidel Castro la conceptualización del socialismo como fenómeno cultural (en el más amplio significado

del término), y la reflexión centrada en la importancia, posibilidades y limitaciones del factor subjetivo. Allí, el marxismo no se ha concebido como determinismo objetivista, teleológico, sino como teoría sobre la subversión, por parte del sujeto, de lo objetivamente dado, que encontramos los desarrollos teóricos más prometedores y significativos, y hacia los cuales volvemos nuestros ojos en estos momentos históricos.

Es la caricatura objetivista del marxismo la que ha entrado en crisis, la que ha demostrado en los momentos actuales, su incapacidad teórica. La actual generación de marxistas tiene que realizar la misma tarea que Lenin emprendiera a fines del siglo XIX, que Gramsci, Lukács y otros retomaron en la década del 20 de esta centuria: volver a descubrir los verdaderos fundamentos del marxismo. La ironía de la historia ha querido, y ya más de una vez, que si la consigna de "atrás, hacia Kant" significó para la ideología burguesa el símbolo de su regresión, la consigna "atrás, hacia Marx" signifique para la ideología de la clase obrera la expresión concentrada de la tarea a realizar para continuar su avance. Pero el retorno a Marx no significa la exigencia de repetir simplemente sus fórmulas, sino de encontrar, en sus textos y en los de Engels, y también en los de Lenin, el método filosófico (cognoscitivo y transformador) que necesitamos. Debemos establecer la unidad

*Es la caricatura
objetivista del
marxismo la que ha
entrado en crisis.*

entre sistema y método, que se halla en la base misma de nuestra filosofía. Entenderla como una teoría que expresa su objeto de estudio en términos de relaciones. Sus significados se desarrollan junto con los objetos a los que éstos significan, pues de

lo contrario no pueden adecuarse a ellos. Son conceptos abiertos.

TAREAS DEL MARXISMO CUBANO: ENAJENACIÓN E IDENTIDAD CULTURAL

El viejo aserto leniniano de que sin teoría revolucionaria no puede haber praxis revolucionaria, deviene exigencia imperiosa, ahora que las nuevas condiciones de nuestra existencia imponen desafíos a la inteligencia colectiva de nuestro pueblo, que el empirismo chato y la improvisación ante la coyuntura no alcanzarían a remontar. Lo importante, pues, no es continuar la discusión en torno a una palabra, sino reflexionar acerca de lo que ha de hacerse para superar este retraso de nuestra teoría. Es éste el reto extraordinario al que se enfrenta el marxismo en Cuba, y los marxistas cubanos. Y esta última precisión no es superflua. Vivimos los albores de una nueva época histórica. Nueva en un doble sentido. Por un lado, el derrumbe del "socialismo real" demostró la insostenibilidad de una forma de entender y practicar el socialismo, que no puede seguir siendo tomada como modelo. Con ello se disiparon las ilusiones de encontrar en los textos venidos de allende el mar, las respuestas a nuestros problemas y las soluciones a aplicar. Por otro, la monopolización de la revolución científico-técnica por el imperialismo, implica el papel hegemónico de éste (y de las leyes del mercado, que aquél

encarna) no sólo en lo económico y lo militar, sino en todas las esferas de la vida social, con las consecuencias que esto trae consigo. Ello coloca bajo una nueva luz el análisis de las perspectivas de los países pobres en su lucha por la liberación nacional.

Cuba encara un gran desafío histórico: continuar nuestro proyecto de independencia nacional y justicia social, enfrentando al imperialismo, en lo esencial, sólo con nuestras propias fuerzas y ajustándonos a las nuevas circunstancias. La rectificación es precisamente el rechazo a la aplicación mecánica de soluciones importadas, la convocatoria a un desarrollo creador de nuestra teoría revolucionaria, que ha de ser una teoría marxista.

Y desarrollo creador del marxismo significa hoy en Cuba el cumplimiento de dos tareas orgánicamente entrelazadas: la superación (en el sentido hegeliano-marxista del término) de la forma predominante en que se ejerció en Cuba en los últimos 20 años la recepción del marxismo —recepción signada por el mecanicismo y el calco— y la creación de una teoría de la transición revolucionaria en Cuba y su constante corrección, perfeccionamiento y ajuste, en consonancia con las transformaciones que se operen en las circunstancias nacionales e internacionales. Son tareas orgánicamente entrelazadas, por cuanto la realización de cada una constituye la garantía de la realización de la otra.

Lo primero es la recuperación del verdadero marxismo. Sólo es posible desarrollar aquello de lo que nos hemos apropiado adecuadamente. El momento actual exige que conozcamos la historia de la recepción del marxismo en nuestro país. Podríamos así, salvando la montaña de textos tergiversadores y conociendo las causas que nos los impulsieron, establecer una relación directa con el

pensamiento vivo de los clásicos. Pero la asunción directa de este legado no ha de concebirse, en modo alguno, como mera recepción pasiva. Ella es, en primer lugar, una refundación del *corpus* teórico del marxismo-leninismo.

La propia admisión de lo nuevo del período histórico que comenzamos a transitar lleva a que muchos, incluso entre los propios marxistas, se pregunten acerca del valor de esta herencia teórica que se asocia al nombre de Marx, y de la conveniencia o no de seguirla portando puede tener para el estudio de fenómenos muy nuevos, que el propio Marx no pudo ni siquiera soñar. Y así surgen distintas posiciones en torno a la herencia, incluida una extrema: la de quienes pretenden tratar a Marx como "perro muerto" y limitar su valor histórico al de una pieza museable. Sólo señalo este extremo porque creo que el extremo opuesto —a saber, la asunción del legado marxista como esquema perfecto e inmejorable, como verdad absolutamente absoluta— es tan insostenible y se da tan de narices contra la letra misma y el deseo expreso de lo que su creador quiso, que nadie pueda sustentarlo seriamente.

La discusión acerca de la herencia está, pues, planteada, y los sucesos en la Europa de las "democracias populares" la ha agudizado. Pero por cierto no es ésta la primera vez que la reflexión crítica en torno a lo válido o no de la obra de Marx, surge en el seno del movimiento revolucionario mundial, y del no tan revolucionario también. Los apologistas del capitalismo han intentado enterrar a Marx más de una vez, exhibiendo una buena cuota de empecinamiento en la incesante celebración de los funerales de un muerto que no se deja enterrar. Pero también los revolucionarios han tenido que enfrentarse a la disyun-

tiva que implica la siempre mencionada (y no siempre bien resuelta) tarea de utilizar, en una realidad concreta, las ideas del maestro, con toda la carga de asimilación creadora, y por tanto crítica, de este legado, que esto implica. El debate sobre esta herencia, lo que sigue teniendo de valedero y lo que ha quedado superado por la marcha de la historia, constituye una regularidad en la historia del marxismo, precisamente por ser ésta una doctrina social (y pudiéramos decir, la única doctrina social) que se entiende a sí misma no como "la verdad ahora revelada de una vez", sino como una teoría abierta y en desarrollo. No hay, pues, nada de inquietante en el planteamiento de esta discusión. Es ella misma un momento indispensable y necesario en el "ponerse al día" del marxismo.

Si destacar el carácter de regularidad de esta discusión o debate en torno a la herencia primigenia del marxismo, a sus fuentes, es importante, no menos lo es señalar esta otra característica, repetida también a lo largo de los últimos 100 años de vida del marxismo: la discusión en torno al valor de la obra de Marx no ha tomado tan sólo la forma de enfrentamiento a los detractores de ésta, sino que también se ha manifestado en el seno de los marxistas, y como contraposición entre una imagen anquilosada y esclerotizada de Marx, presentada constantemente por una tradición que, siempre muy sensible a la perennidad de un discurso institucionalizado, ha pretendido de manera permanente para sí el calificativo de oficial, y otro Marx, enarbola-do por aquellos que, buscando la clave para revolucionar la realidad, están dispuestos a entusiasmarse con las novedades que destruyen las formulaciones establecidas. Frente al Marx mecanicista de Kautsky y comparsa de la II Internacional, Lenin buscó y encontró a su

Marx, el de la revolución y las barricadas, el profeta de la transformación de lo imposible en posible. Aquel Marx fatalista, absolutizador de la base económica, dómine del quietismo y lo inexorable, ha sido revivido una y otra vez, y ha tenido que ser constantemente enfrentado por quienes buscaron, y buscan en el gran alemán, al genial descifrador de las posibilidades y limitaciones de la actividad creadora humana. Marx es el interlocuto: permanente de toda producción ideológica de nuestro tiempo, y lo ha sido no sólo para aquellos que, desde otras posiciones de clase, han intentado teorizar sobre la sociedad, sino también para quienes han querido ayudar al proceso de liberación del hombre, obligados para ello a un diálogo constante con las ideas de aquél.

Wright Mills calificó al marxismo como "el drama intelectual y político más importante de nuestro tiempo". Y la denominación de "drama" no me parece aventurada ni exagerada. El Marx con el que se han relacionado los marxistas no ha sido el mismo para todos. El Marx de Kautsky no es el de Lenin. El Marx de la guerrilla latinoamericana no es el mismo que invocaron aquellos otros guerrilleros que evacuaron totalmente una ciudad como Phnom Pehn en una noche de pesadilla. Lo dramático apuntaría así al hecho real de la divergencia de lecturas y formas de llevar a la práctica que ha tenido su mensaje en los años posteriores a su muerte, a la falta de uniformidad en la interpretación de un mensaje que, aparentemente, resulta simple y claro.

¿A qué se debe esta superposición de imágenes divergentes sobre un mismo modelo único? Por supuesto que el modelo teórico de referencia no es, en sí mismo, responsable de este pluralismo de posiciones. Afirmarlo sería negar la coherencia y sistematicidad de

este modelo. Y si algo caracterizó el pensamiento de Marx fue su coherencia y sistematicidad. ¿Cuál es entonces la causa? Independientemente de motivaciones políticas y ambiciones personales, la causa estaría en la propia complejidad de la obra y la enseñanza que Marx nos legara, y que no resulta tan simple como algunos manuales pretenden. Un conjunto de razones podemos mencionar de un primer envite: el carácter polémico de sus textos, escritos con referencia a las ideas de otros hombres, muchos de los cuales sólo tienen hoy un reducido interés histórico. Algunos son muy nombrados, como Hegel, Feuerbach, Adam Smith. Otros han caído en el olvido, como Bruno Bauer, Max Stirner, el economista Storch, y otros. Pero todos ellos son desconocidos para la mayoría de nosotros, aunque constituyen importantes puntos referenciales de su pensamiento, sin los cuales una buena parte de la clave para desentrañar el sentido de su obra se nos pierde. La constante presencia de la polémica nos lleva a constatar otra característica, que ubica la excepcionalidad de este pensador y explica en buena medida la causa de las divergencias posteriores: el conjunto de textos que conforman su legado no incluye en parte alguna un resumen completo y sistemático de sus ideas. Marx jamás se tomó el trabajo de establecer, de manera explícita, el sistema que conforma el esqueleto sustentador de su teoría. Dejó este trabajo para sus seguidores. Y no por descuido, sino con todo propósito. Su sistema es un anti-sistema. Es cierto que hay organicidad en su pensamiento, y que resulta posible establecer un orden y una jerarquización en los instrumentos lógicos que utilizó y creó. Pero estos instrumentos lógicos y la relación que guardan entre ellos no soportan la imposición de un esquema fijo, ni

permiten su interpretación como un "ábrete sésamo", como un cartabón que se impone a los hechos para hacerlos hablar. Constituyen más bien una orientación de carácter metodológico, una estela que marca un camino a seguir para penetrar en la esencia de la realidad. La relación del seguidor con la obra del iniciador no puede, por tanto, ser nunca en el marxismo (como sí lo ha sido con otros grandes sistemas clásicos) una relación de pasividad, de mera aceptación y memorización de un sistema acabado en su perfección, porque tal esquema no existe. Es preciso asumir la herencia de Marx no como un comodín que invita a la pereza mental, sino como un estilo de pensar.

Cada generación de revolucionarios ha tenido que recuperar la verdadera esencia del pensamiento de Marx, tarea en la cual ha sido preciso poner a un lado todas las excrecencias que sobre el original han incrustado muchos años de reformismo, dogmatismo y utopismo, y rescatar la verdadera esencia de ese pensamiento, volviéndolo a construir, retomando los aspectos que por torpeza o mala intención habrán sido olvidados, y descubriendo el hilo que los engarza. Esta labor de reconstrucción teórica, de redescubrimiento del verdadero Marx, ha constituido también una regularidad que los avatares muy complejos de la lucha ideológica han impuesto a la historia del marxismo. La apropiación de éste implica, por tanto, la necesidad de saltar por sobre los distintos Carlos Marx que una u otra posición han querido entronizar en el ambiente cultural de una época o país para, sobre la base de los textos originales, responder a la pregunta que permanentemente se ha alzado durante un siglo ante todo marxista honesto: ¿qué dijo en realidad Marx? Las posibilidades de realiza-

ción exitosa de este rescate-reconstrucción no sólo han estado condicionadas por las circunstancias antes mencionadas, sino también por otras: muchos textos de Marx no se publicaron durante su vida, sino que han salido a la luz pública muchos años después de su muerte, y han tenido muy disímiles destinos en el proceso de su difusión. Basta mencionar que en Cuba no contamos con una edición confiable de los *Fundamentos a la crítica de la economía política*, y que muchos de los manuscritos salidos de la pluma de Marx en la etapa que antecede a la publicación del primer tomo de *El capital* no se han publicado en nuestro país. (Por cierto, esta tarea permanente de rescate-reconstrucción que señalo aquí como otra regularidad en la historia del marxismo, es imprescindible, y la única que garantiza la aplicación creadora y el desarrollo de esta teoría. Y conste que cuando enunció el carácter regular y necesario de este rescate-reconstrucción, lo concibo como primer paso de una asimilación de la letra y el espíritu de una obra que siempre exige aprehenderse en forma crítica y creadora y no escolástica y repetitiva, pues sólo así puede cumplimentar su función de "álgebra de la revolución", de "guía para la acción".

Todos los elementos ya señalados (carácter polémico de los textos, escritos con referencia a las ideas de otros hombres; dispersión de su obra; ausencia de un resumen compendiador; superposición a la imagen original de otras esencialmente tergiversadoras) explican, en buena medida, las dificultades y divergencias que se han presentado en la interpretación del pensamiento de Marx. Pero estos elementos apuntan a factores externos a este pensamiento mismo, fáciles de entender por cualquiera una vez explicados. Su conocimiento y aceptación no excluyen

(de hecho no han excluido) que estas divergencias se hayan seguido presentando. La causa de carácter fundamental es intrínseca a la obra de Marx, y no depende de los avatares de su difusión. Ella radica en la propia complejidad interna de este pensamiento. En el marxismo está presente la tensión entre libertad humana y necesidad histórica, tensión real y viviente que existe en la historia, en la propia actividad humana, de la cual el marxismo es reflexión abarcadora y que incorpora a su seno en forma de tensión entre humanismo y determinismo, entre ideología y ciencia. Esta relación entre elementos dialécticamente contradictorios —que en el marxismo encuentran una forma de engarce muy compleja, que los establece en relación de unión a la vez que de lucha— permitió a Marx romper con el círculo vicioso de la especulación y de la utopía, y elevar la teoría de la sociedad por vez primera al rango de conocimiento racional, pero también ha determinado que muchos de sus discípulos, presionados por una muy antimarxista necesidad de certidumbre a través de la férrea ortodoxia, o por la necesidad de enderezar, empujando a la izquierda, una vara de medir que otros habían torcido a la derecha, hayan desplazado el legado recibido, reteniendo sólo uno de los términos que Marx conjugaba, exacerbando unilateralidades que castraban el verdadero designio de su obra. Para unos, asidos a la idea casi religiosa del carácter fatal e inexorable del triunfo del comunismo, Marx deviene tan sólo el descubridor de las leyes que rigen el tránsito inevitable de una formación económico-social a otra, y regulan de manera provisional la acción de los individuos; el filósofo que alumbró con la fría luz del racionalismo el proceso evolutivo y ascendente de la historia, que fundó una ciencia

que permite a los hombres medir el nivel de enconamiento de las contradicciones sociales y subordinar su praxis, sus ilusiones y esperanzas, al nivel objetivamente existente de este enconamiento. El científico que vio en el desarrollo y movimiento de estructuras sociales el secreto de la historia. Por este camino se llegaría al absurdo de esculpir la imagen de un Carlos Marx creador de una historia sin sujeto, de un anti-humanismo teórico. Otros, angustiados por los estertores de una humanidad sufriente y espoleados por la sensación urgente de un tiempo que se termina, y cuya cuenta regresiva podría llevarnos a un holocausto, si no nuclear sí ecológico, del cual nada ni nadie se salvaría, invocan un Marx que estableció el carácter creador del hombre, que reveló sus inmensas potencialidades creadoras, que bautizó a las revoluciones como las grandes locomotoras de la historia, que situó la praxis material transformadora humana en el centro de su reflexión. En suma, el Marx que acicateó al proletariado a la tarea inmensa, pero posible, de "tomar el cielo por asalto". Ciencia fría y análisis objetivista, o ideología que dé una visión del mundo a partir de los intereses de quienes nada tienen que perder salvo sus cadenas. Sólo algunos continuadores de Marx han logrado establecer en su justo sentido el difícil equilibrio entre estos elementos, comprender esta tensión inmanente a la teoría de la revolución comunista a la que he hecho mención, tensión que es ella misma cambiante e inestable, en la medida en que las circunstancias y la correlación de fuerzas cambian, y que obliga a una constante labor de análisis teórico, de sopeamiento de alternativas, que determinarán en qué momento el acento ha de recaer en uno u otro término de la ecuación, sin olvidar nunca que se trata, precisamente, de una

ecuación con más de un término, y que la propia vida, y no nuestros deseos o temores, condicionará el desplazamiento de la acentuación.

Pierre Jallé dijo en una ocasión que la mejor forma de traicionar a Lenin es repetirlo al pie de la letra. Esta verdad es aplicable a Marx y a Engels, y a cualquier figura que haya mantenido una relación activa con la realidad social, intentando captarla en su cambio y transformación, y no congelarla artificialmente, imponiéndole esquemas. Se trata, por tanto, de la difícil tarea de lograr la más escrupulosa reproducción del discurso, de los iniciadores, de captar la lógica de este discurso evitando a la vez toda relación religiosa con él que lleve a la sacralización de los textos. En suma, romper con el mito de la ortodoxia, totalmente incongruente con la lógica a la que nos referimos.

Perry Anderson ha destacado la siguiente tesis: el marxismo se desarrolla sólo allí donde abandona la reflexión sobre cuestiones meramente teóricas y metodológicas, y se ocupa de la modelación concreta de una realidad dada. En buen romance, esto significa, para nosotros, elaborar una teoría de la transición en Cuba. Pero para esto es un prerequisite —como ya apuntamos— conocer lo que entendieron Marx y Lenin por "transición", para poder disipar muchos malentendidos que han enturbiado la reflexión sobre el tema. Ante todo, para comprender que ellos siempre usaron esta expresión en el sentido de tránsito hacia el comunismo. Discutir acerca de la transición en un país cualquiera, si se quiere hacerlo desde una perspectiva verdaderamente marxista, es discutir sobre la transición al comunismo. Esto no es una mera disquisición filosófica, sino una puntualización teórica de primer orden. La teoría del socialis-

mo no puede ser pensada adecuadamente más que desde el punto de vista del comunismo. Reconstruir el pensamiento de Marx y Lenin nos permitirá definir al socialismo como el período histórico de transición —y, por ende, de revolución ininterrumpida y de profundización de la lucha de clases— hacia el comunismo. La transición, por tan-

La teoría del socialismo no puede ser pensada adecuadamente más que desde el punto de vista del comunismo.

Dühring sobre las diferencias entre estatalización y socialización de los medios de producción —por sólo citar dos ejemplos entre muchos—, para refutar la creencia, no por extendida menos falsa, acerca de la inexistencia de una teoría general sobre la transición en esta herencia.²

to, no puede aprehenderse teóricamente si no nos colocamos, de entrada, en el punto de vista teórico y práctico del comunismo, y no en el de un socialismo considerado como un objetivo autónomo.¹

Abandonaríamos entonces la concepción que reduce la transición a un período más bien breve de realización de algunas pocas tareas —¡por lo demás cuantitativamente medibles!—, concepción inventada, para regocijo de manuales y conciencias culpables, por burocracias ansiosas de un forzoso "reposo del guerrero" propicio a su medrar, y la ubicaríamos en su real dimensión. Bastaría con leer aquel capítulo de la *Contribución a la crítica de la economía política*, en el cual Marx analiza la relación orgánica entre producción, distribución, intercambio y consumo, o las ideas expresadas por Engels en el *Anti-*

El desarrollo de una teoría de la transición en Cuba no puede limitarse a una reflexión sobre la cuestión (importantísima, por otra parte) económica. Marx entendía el tránsito al comunismo como transformación radical del modo de producción. Y, consustancial con ello, del modo de apropiación de la realidad por el hombre.³ Esta idea, que animó la interpretación gramsciana de la revolución comunista como "hecho filosófico", está presente en la concepción del Che sobre la formación del "hombre nuevo" como contenido esencial de nuestra revolución. La "larga marcha" hacia el comunismo no constituye un proceso que se agota exclusivamente en lo económico (transformación de las relaciones de propiedad) o en la esfera del Estado (implantación de la dictadura del proletariado). El proyecto revolucionario marxista es, ante

¹ Los antiguos partidos comunistas de la RDA y Checoslovaquia blasonaban de haber sido los primeros, en la década del 60, en considerar al socialismo como objetivo autónomo, y haberlo expuesto así en sus respectivos programas. Las consecuencias prácticas de aquel enfoque teórico son apreciables hoy. El actual frenesí de otros partidos por borrar toda referencia al comunismo —incluso en sus nombres— es otra expresión de este mismo error.

² Recordar que Armando Hart, en artículos sucesivos aparecidos en los números 43 y 44 de la revista *Cuba Socialista* no sólo señalaba la necesidad de "volver a leer" a Lenin y Engels, sino que exigía un estudio que permitiera extraer las enseñanzas, válidas para nosotros, de las concepciones de Lenin sobre la NEP.

³ La categoría "modo de apropiación" fue preterida y olvidada por la tradición dogmática del marxismo. Ningún manual o diccionario de filosofía editado en los países socialistas la registra. Ella constituye un momento esencial del pensamiento de Marx, pero es totalmente incongruente con el modelo estrechamente economicista de construcción del socialismo que intentó imponerse. De ahí su "destierro" de la ortodoxia. Sólo para un desconocedor de la historia del marxismo sería motivo de sorpresa que un teólogo como Enrique Dussel haya insistido, en su libro *La producción teórica de Marx* (Editorial Siglo XXI, 1985), en la importancia de esta categoría para entender correctamente a Marx. A él, y al filósofo norteamericano Bertell Ollman (*Alienación*, Buenos Aires, 1974), les soy deudor de esta idea.

todo, un proyecto cultural en el más amplio sentido del término. Implica, sobre la base de los procesos antes mencionados, la transformación total del hombre, de su conciencia cotidiana, de sus valores y principios, de su mundo espiritual, de su conciencia. Un hombre nuevo signado por su capacidad de entrega y sacrificio. Pero la conciencia no es sólo eso. Es también "apropiación". Por tanto, la capacidad del individuo de apropiarse en forma racional, coherente, crítica y teórica, la realidad social, que ahora es "su" realidad, y en la que tiene que insertarse como agente creador.⁴

El rescate de esta tesis seminal que concibe la construcción del comunismo como realización de un proyecto sociocultural específico, nos obliga a colocar en un primer plano la cuestión de la relación entre marxismo y cultura (y repetimos: cultura en el más amplio sentido del término) a la hora de conformar la teoría de la transición en Cuba.

La recepción del marxismo deviene, en sí misma, un hecho cultural. La cultura, el medio cultural en el cual se ha desenvuelto el hombre, y que conforma el sistema de sus valores, potencialidades, aspiraciones, capacidades, etc., funciona como el más importante elemento mediador que modula su recepción de los fenómenos circundantes, su forma de interiorización del mundo material y espiritual. El entorno cultural ejerce una influencia nada desdeñable en el modo en que un sujeto

social (individuo, clase, partido, masas) recepciona la doctrina marxista. Todo hombre descifra el mensaje contenido en el marxismo a partir de una cierta clave que le brinda un modelo cultural. En la historia de la difusión del marxismo podemos descubrir otra regularidad, a añadir a las ya señaladas antes: aquellas figuras que han desarrollado el marxismo, lo han hecho después de haber logrado su identificación con lo mejor de su tradición cultural nacional. El marxismo ha logrado afianzarse y desenvolverse en forma creadora sólo allí donde se ha refractado a través del prisma de los elementos más progresistas y autóctonos de la identidad cultural nacional, donde se ha incorporado y utilizado por aquellos que, antes de "descubrir" esta teoría, han logrado una estrecha comunión con lo más avanzado y significativo del pensamiento social de su país. Gramsci refractó el marxismo-leninismo a través de las ideas de Maquiavelo y B. Croce. Martí dio la clave a los revolucionarios cubanos para acceder a un marxismo liberador. Mariátegui exhibe un marxismo impuro, imperfecto, pero genial en su teñidura con los colores de su Perú campesino e indígena. Existe, por tanto, un nexo importantísimo entre la cuestión de la identidad cultural y el marxismo. La crisis de la identidad cultural se corresponde con la crisis de identidad del marxismo. Lucien Seve señaló que la pregunta "¿qué es el marxismo?" se ha convertido, para muchos, en el principal proble-

⁴ Por cierto, Marx se refirió a esto en la tercera de sus famosas 11 tesis sobre Feuerbach, al asignar al materialismo metafísico anterior una concepción que divide a los hombres en dos grandes grupos: los educadores, verdaderos agentes de la revolución, reales creadores de la historia, y los educados, simple comparsa, meros cazadores de las verdades que el otro grupo les proporciona. Al asignar a este tipo de materialismo una interpretación mecanicista y unilateral de la relación entre vanguardia y masa, el joven Marx de 1845 no sólo demuestra la dramática vigencia que aún hoy tienen sus ideas, sino que coloca sobre el tapete una cuestión vital a incluir y discutir en la tarea de recuperación del marxismo: el debate sobre el materialismo. Este debate también ha sido una constante, una regularidad, en la historia del marxismo. Éste es, indudablemente, materialismo. ¿Pero qué tipo de materialismo? ¿Qué implicaciones, en el campo de las concepciones políticas, tuvo el rechazo al materialismo precedente y la fundación de uno que el mismo Marx definió como "materialismo práctico o comunista"? No tengo espacio aquí para abundar en el tema.

ma que tienen que dilucidar los marxistas⁵.

Esta crisis de identidad es vivida también por cada nación en el plano cultural, ante la invasión permanente y la penetración de modelos culturales foráneos. La crisis de la identidad cultural nacional es el resultado necesario del alto grado de universalización de la cultura, de las posibilidades que brinda el desarrollo de las técnicas comunicativas para la exportación y difusión de modas, gustos, hábitos, espectáculos, etc., y de la utilización por el imperialismo de estas técnicas para lograr sus objetivos. Lo cualitativamente nuevo de la época actual deja aquí también su impronta. La penetración imperialista dejó de ser tan sólo económica o política, para ser también cultural. Borrar nuestra idiosincrasia, convertirnos en consumidores pasivos de patrones culturales ajustados a las necesidades de un capitalismo desbocado, ha devenido la prioridad número uno de un imperio que asienta su grandeza más allá de su poderío militar y de la fuerza de su moneda, en lo que se ha definido, con razón, como "su capacidad para exportar necesidades"⁶.

Salvar la identidad cultural, rescatarla del farrago distorsionador que la inunda, se ha convertido en preocupación fundamental. Pero hoy, y precisamente por las propias características del momento que vivimos, salvar la identidad cultural es, a la vez, la tarea de desarrollar la cultura nacional. Para nadie resulta ya posible defender su cultura propia, su idiosincrasia, encerrándola en una urna de cristal, aislándola de todo contacto con el mundo exterior, por más que este mundo exterior sea cada vez más hostil. Ya no hay fron-

teras a las ideas. El desarrollo tecnológico actual nos ha permitido comprender en todo su dramático alcance el análisis hecho por Marx en sus obras económicas de madurez acerca del mercado mundial no como un concepto exclusivamente económico, en tanto mercado en el cual se compra y se vende azúcar, acero, combustible, etc., sino como categoría filosófica; pues la universalización de las relaciones de mercado y de la ley de la plusvalía, inherentes al capitalismo, provocan la existencia de un mercado mundial de ideas, de productos culturales, mercado que nos golpea con la misma fuerza con que nos puede golpear la baja o el alza en los precios de una mercancía. La única posibilidad real de defender la cultura nacional, la identidad cultural, es la de elaborar una estrategia para su desarrollo, en el entendido de que desarrollo no puede significar otra cosa que la metabolización constante de elementos provenientes del mercado cultural mundial. La utilización del término "metabolización" aquí no es caprichosa, sino que refleja la "adecuación a un fin determinado" que ha de regir en la asimilación (y en la desasimilación) de este material. Martí estableció este programa al predicar la necesidad de que, preservando el árbol de nuestra nacionalidad, se injertara en él el mundo. El tono imperativo de la primera frase ("injértese el mundo...") no da lugar a dudas.

Llegados a este punto, dos ideas se abren paso confluendo claramente. Liberación nacional y revolución hacia el comunismo son una y la misma tarea para los países del tercer mundo. Revolución hacia el comunis-

⁵ Ver su artículo "Marxismo y libertad", en la revista mexicana *Nueva Política*, no. 8, julio de 1979. Allí afirmaba que la crisis de identidad del marxismo no es, de ninguna manera, una crisis de vitalidad.

⁶ Citada en: Vance Packard: *The hidden persuaders*. Esta arista de la lucha cultural ha sido expresada con mucha claridad por Francis Fukuyama en su discutido artículo referido al fin de la historia.

mo y rescate-desarrollo de la identidad cultural resultan empresas consustanciales. En Cuba, construcción del comunismo es desarrollo cultural. Esto implica la formulación, y fundamentación, de juicios de valor acerca de los elementos componentes de nuestra cultura. No es sólo constatar su existencia, describirlos y develar las causas que los originaron y condicionaron. Es también evaluar su pertinencia y no pertinencia respecto al modelo sociocultural que tenemos como perspectiva, elaborar la estrategia y la táctica de qué debemos reforzar y qué reprimir en ella, qué insertar y qué rechazar con fuerza, y cómo hacer todo esto.

En la realización de esta tarea, el marxismo ha de desempeñar un papel fundamental. Y esto es así por ser el marxismo, ante todo, una teoría sobre la cultura. Más exactamente, una teoría acerca de la construcción de una nueva y superior cultura.

Esta afirmación puede sorprender a muchos. La crisis de identidad del marxismo, la pérdida de su mensaje esencial en la confluencia de los esfuerzos hechos por los dogmáticos (servidores de la burocracia) y los revisionistas (servidores del imperialismo), nos obliga a resaltar esta idea.

En sus *Manuscritos de 1844*, Marx destacó que entendía el comunismo como "la superación positiva de la propiedad privada como autoenajenación humana, y por consiguiente, como auténtica apropiación de la esencia humana". Catorce años después, la permanencia de lo esencial de esta interpretación se aprecia en los *Fundamentos a la crítica de la economía política*, al definir la sociedad comunista como aquella signada por la "producción de la libre individualidad", que abriera paso a una "universalidad no enajenada de relaciones" de los hombres,

momento superior de lo que él denotara como "apropiación de las condiciones objetivas de existencia y de la actividad reproductiva y objetiva". La concepción materialista de la historia es una interpretación sobre el condicionamiento objetivo de la subjetividad humana. Una teoría acerca de contextos objetivos que condicionan las posibilidades creadoras de la actividad del hombre, y que explica el porqué del carácter de hostilidad y extrañamiento de las relaciones que establece el hombre con el mundo de objetos que él crea (en esencia, la esfera de lo cultural) y las consecuencias que esto implica para el desarrollo de su personalidad, de su apropiación subjetiva de ese mundo, y que busca encontrar las vías para la superación de ese extrañamiento, para alcanzar un modo de apropiación de la realidad superior, plenamente humano, que se base en el despliegue total y armonioso de las potencialidades humanas. En suma, y bien mirado, el marxismo constituye una teoría general sobre las superestructuras, o para decirlo de un modo más directo, una teoría sobre la enajenación del hombre en la sociedad capitalista y una teoría para su desenajenación progresiva y ascendente.

Desarrollar una teoría de la transición en Cuba es desarrollar una teoría para la desenajenación del hombre en Cuba. Sólo es posible acceder a una comprensión de la transición al comunismo que evada los enfoques parcializadores que tanto daño han hecho, si lo enfocamos desde la perspectiva teórica que los conceptos de enajenación y desenajenación nos proporcionan. Para Marx, la definición de la sociedad comunista era mucho más que la simple expresión del acceso ilimitado a los medios de consumo, o la eliminación del Estado. Entendía el comu-

nismo, esencialmente, como el acceso a un modo de apropiación superior de la realidad, como creación de una cultura superior. Modo de apropiación desenajenado y desenajenante. Entender el socialismo como transición al comunismo es entenderlo, por ende, como el período histórico de enfrentamiento, atenuación y sucesiva desaparición de todos los elementos que enajenan al hombre. Setenta años de muy diversas experiencias en el socialismo han destruido, junto con otros muchos, el anti-marxista dogma de la automática desaparición de la enajenación tras la expropiación de los medios de producción y la instauración de un nuevo aparato estatal. Cuando definía la concepción materialista de la historia como "teoría sobre las superestructuras" me refería a esto. Es preciso un análisis detallado de la base económica existente y de la compleja red de relaciones entre ésta y los fenómenos superestructurales. Pero, sobre todo, de la correspondencia entre una y otra. El predominio de la ley del valor y de la obtención del plusvalor en la economía mundial, deja sentir su efecto también sobre nuestra economía, condicionando la existencia de factores objetivamente enajenantes en nuestra base económica. Tomando como base el análisis hecho por Marx sobre la enajenación en el capitalismo, es preciso estudiar la esencia y formas de manifestación de la enajenación en las sociedades que han comenzado el tránsito al comunismo. Elaborar esta teoría acerca de la enajenación en el socialismo constituye la más importante tarea teórica que tiene ante sí el marxismo en la actualidad, y es la tarea esencial a la que tenemos que abocarnos en Cuba. El objetivo de dicho empeño es el de poder establecer las características que han de tener, en cada fase histórica del tránsito, las diferentes rela-

ciones sociales que conforman la amplia esfera de lo superestructural, para poder contrarrestar, en forma creciente y cada vez más efectiva, la acción enajenante que impone una objetividad económica que trasciende nuestra voluntad y aspiraciones. Y esto ha de constituir el centro de la teoría de la transición que nuestro desarrollo reclama. Sólo así podremos tener una interpretación totalizadora de la transición, y entenderla como el proceso de constante ajuste y transformación de las condiciones objetivas (base económica, estructuras políticas, sistema educacional, etc.) para lograr el surgimiento paulatino y sostenido de un nuevo tipo histórico de personalidad, para provocar la aparición de una personalidad libre, multilateral, desenajenada. La transición al comunismo entendida como transición hacia la desenajenación. He aquí donde está la garantía conceptual para, salvando los análisis estrechamente sectorialistas, entender la construcción comunista desde la única perspectiva realmente revolucionaria: la perspectiva humanista. ●

¿qué queda del ESTRUCTURALISMO?

François Dosse

Traducción: Sophie Andioc

"El redescubrimiento del sujeto y la vuelta a la historia marcaron el período postestructuralista. Esas vueltas son verdaderas superaciones sólo para quienes supieron asimilar su programa". Así se expresa el autor de este artículo mediante una detenida reflexión sobre uno de los movimientos más importantes en las ciencias sociales del siglo XX. François Dosse, es historiador y autor de Historia del estructuralismo, tomo I: 1945-1966, tomo II: de 1967 a nuestros días; El campo del signo, Editorial El Descubrimiento, septiembre, de 1991 y de El canto del cisne, de la misma Editorial, primavera de 1992.

El triunfo del estructuralismo en los años 50 y 60 fue tan espectacular que se identificó con toda la historia intelectual francesa desde 1945. No había salvación fuera de lo que se presentaba, sobre todo, como una nueva mirada sobre el mundo y la producción simbólica de la sociedad. Momento cumbre del pensamiento crítico, expresión de una voluntad emancipadora de las jóvenes ciencias sociales en busca de legitimación sabia e institucional, el estructuralismo suscitó un verdadero entusiasmo colectivo de toda la intelectualidad francesa.

Luego, de repente, al rayar los 80, todo cambió: la mayoría de los héroes franceses de esta aventura intelectual desaparecieron y, con ellos, su obra que enterró apresuradamente una nueva era, acentuando la impresión del final de una época. Se ahorró así el trabajo de duelo necesario para rendirle justicia a uno de los períodos más fecundos de nuestra historia intelectual.

¿Milagro o espejismo? Para contestar esta pregunta es necesario una vuelta a esa página de nuestra historia. ¿Qué queda hoy de ella? Más allá del callejón sin salida de algunas orientaciones o de negaciones de principio, como las del sujeto o de la historicidad, buena parte de la lección estructural ha sido asimilada. Entre otras cosas, su gran enseñanza es que la comunicación nunca resulta

transparente para sí misma.

LA VUELTA DE UN SUJETO TRANSFORMADO

Porque la lectura de los textos había dominado la era estructural, había borrado el sujeto y permitido la instalación en un universal abstracto, en un discurso sin sujeto. Los investigadores tenían que restituir lo que estaba en el texto y nada más. Con la vuelta hacia el sentido y ya no sólo hacia la forma, el sujeto vuelve a encontrar desde mediados de los años 70 un lugar central en el dispositivo reflexivo. El sentido ya no se reduce entonces al signo, ni el autor, al escriba; sino que vuelve, por tanto, al culto a un Sujeto Supremo que trona en su soberanía absoluta.

El problema planteado es repensar el sujeto después de los descubrimientos del inconsciente y de las determinaciones históricas y sociales, sin dejarlas de lado. Los filósofos del humanismo, como Sartre, habían resuelto la cuestión al afirmar que la existencia precede a la esencia. A partir de una articulación alrededor del principio de autonomía, Alain Renaut considera que hay que repensar el sujeto. Este humanismo apunta a pensar el estatuto de las diferencias sobre el fondo de lo invariable a partir del cual se manifiestan. Esto permitiría reanudar con la ambición de la primera generación, la cual tenía como meta volver a encontrar lo general detrás de lo singular.

UN SUJETO MULTIFACÉTICO E HISTÓRICAMENTE DETERMINADO

El pensamiento del sujeto no puede dejar de lado las diversas formas de condicionamiento, las formas de sojuzgamiento del sujeto.

Está en particular la acumulación del freudismo reajustado por Lacan y que ya no permite pensar el sujeto como una unidad indivisible y transparente para sí misma, sino, al contrario, como una realidad múltiple, opaca. Por tanto, no puede invocarse el sujeto sin fundamentarlo, olvidando que va más allá de los objetos de su deseo y que está fundamentalmente sometido al Significante: "Todos los que dicen: ¿El sujeto? ¿El sujeto?, igual que De Gaulle: ¡Europa! ¡Europa!, burlándose de Le Canuet, me parecen ridículos porque son palabras totalmente impensadas".¹ Por otra parte, el tema no puede pensarse sin ser referido al contexto histórico que lo determina. El contexto, presentado en los años 60 como un dato vulgar, a-científico, es considerado de nuevo como un horizonte esencial. Desde mediados de los años 70, el historicismo ya no es acosado como un vicio, como lo fue en la hora más brillante del estructuralismo. Lo más espectacular es el regreso de la historicidad dentro de la misma disciplina que había descartado su pertinencia: la lingüística, la semiótica.

Este regreso del punto de vista histórico no puede ser el de la misma historicidad que la existente antes de la fase estructuralista. La historicidad de la que se trata coincide con una crisis del sentido de la historia definido como progreso. Desde las conquistas estructuralistas, ya no puede pensarse la humanidad según el esquema de la anterioridad, el de las etapas que la llevan a un grado superior de su realización. El pensamiento estructural impuso definitivamente la idea de la equivalencia de la especie humana desde que existe.

¹ Alain Renaut: Entrevista con el autor.

¿Qué queda del estructuralismo?

En el terreno de la poética, Gérard Genette abre el texto a su dimensión histórica asumiendo la noción de "transtextualidad", definida como todo lo que relaciona, manifiesta o crea un texto con otros textos.² Esta noción implica la más amplia apertura histórica, aunque se limite al campo de la literatura. Gérard Genette abre un campo nuevo, el de la reflexión literaria sobre los tipos de discurso, los modos de enunciar, los géneros literarios de los cuales depende cada texto particular. La "architextualidad" desplaza, pues, el trabajo del crítico del nivel, de la descripción estructural, hacia la búsqueda de modelos, de tipos de discurso, de tipos de argumentación. Esta modelización tiene que tomar en cuenta la variación de los géneros dentro de una historicización de estos últimos, e implica, pues, una nueva conexión fuerte con la historia. Esta apertura al campo histórico es aún más radical en otro estudioso de la poética, compañero de Gérard Genette: Tzvetan Todorov, quien no sólo abre su perspectiva a lo histórico, sino que pasa los límites literarios para considerar de forma más amplia el terreno de las ideologías. Todorov va más allá de la concepción de los formalistas rusos según la cual el lenguaje poético sería autónomo, estaría separado del lenguaje práctico, totalmente abstraído de todo condicionamiento histórico. Al contrario, Todorov le restituye a la literatura su función de comunicación y, por tanto, el hecho de que pueda constituir uno de los soportes privilegiados para hacer compartir valores, visiones del mundo. La dimensión genética puesta de manifiesto por quienes, como Lucien Gold-

mann, se negaban a abandonar la perspectiva histórica, terminó imponiéndose tardíamente en el transcurso de los años 80, desembocando en la creación en 1982 del ITEM,³ que reúne un equipo completo y cada vez más numeroso de especialistas de la literatura y que se dedica a una crítica denominada genética, interna y externa, de los textos literarios.

Este Instituto del CNRS funciona entonces como un cohete de varios pisos. Porque la genética textual se da como objetivo restituir una "tercera dimensión" del texto impreso, la de su proceso de elaboración y de la dinámica propia de la escritura; implica el estudio de los textos y antetextos, borradores, referencias, en su materialidad, una clasificación a partir de indicios. Louis Hay publica en 1979 una obra programática, *Ensayos de crítica genética*,⁴ en la cual hace converger alrededor del mismo objeto, el manuscrito, toda una serie de especialistas: estudiosos de la poética, psicoanalistas, sociocríticos. Las investigaciones sobrepasaron el ámbito de los estudios literarios y se abrieron a interrogantes acerca de la misma escritura, dirigidas al neurólogo, al neuropsicólogo, al epistemólogo, al paleógrafo... Es un segundo aspecto de la afiliación de estos grupos de investigaciones con el período estructuralista, con esa voluntad de desenclavar la crítica literaria, de hacerla comunicar con otras disciplinas, a menudo imprevistas. Esta nueva crítica, genética, permite renovar la lectura de los textos, restituyendo los procesos con los cuales fueron elaborados. Por tanto, participa en ese cambio mayor que provocó la ruptura estruc-

² G. Genette: *Palimpsestes*, Ed. Le Seuil, 1982, p. 7.

³ ITEM: Instituto de los Textos y Manuscritos Modernos.

⁴ L. Hay: *Essais de critique génétique*, Ed. Flammarion, 1979

turalista en su esfuerzo por restituir otras lógicas obrantes en un texto aparte de la linealidad.

LA ASIMILACION DEL PROGRAMA

Si bien el estructuralismo no deja de alejarse del horizonte teórico desde 1975, no convendría, por ende, diagnosticar su coma profundo. Por cierto, cambios mayores transformaron el paradigma estructural o lo quebrantaron fuertemente. Las ambiciones desmedidas ya no sirven y se impone la modestia; también importa historizarla para determinar qué depende del orden de lo circunstancial, de una respuesta con vocación científica a un período preciso, sobrepasado, y, por otra parte, los avances que no pueden obviarse y que se realizaron gracias a la efervescencia teoricista de ese período estructuralista. La historia de un paradigma conquistador sigue el curso de una temporalidad que lo lleva hacia las cumbres, luego conoce la hora de los rendimientos decrecientes, para volver a encontrar después el cauce más tranquilo de una historia lenta y silenciosa. Por tanto, no convendría pensar que toda esa agitación fue vana, que el fuego artificial ofrecido sólo resultó un señuelo.

De ello queda una época particularmente rica, fructífera, y enseñanzas que cambiaron, de manera duradera, nuestra visión del mundo y nuestro prisma de lectura. Esta dimensión no pertenece por definición al orden del sensacionalismo sino que remite a las funciones digestivas, asimiladoras en el contexto del desarrollo de las ciencias sociales. La vuelta al estructuralismo debe, desde este punto de vista, evitar lo que preconizaba Althusser,

siguiendo el consejo de Lenin, cuando decía que había que pensar en los extremos. Muy al contrario, esta alternancia de golpes torcidos hacia un lado (las estructuras solas), luego hacia otro (el individuo solo), tienen como efectos nefastos el no entender lo esencial: la interacción entre ambos, y el no reconocer los avances del período anterior, zona borrosa, opacada, voluntariamente desconocida para mejor echar arriba de ella la capa de plomo del olvido y de esta manera salir más libremente hacia una dirección opuesta; por supuesto, con el mismo terrorismo intelectual que prevalecía en el período anterior.

Por eso es de esperar, con Marc Guillaume, que podamos entrar "en la era geológica de las ciencias sociales a la que están acostumbradas las ciencias exactas".⁵ Las ciencias sociales habrían conocido entonces con el estructuralismo la primera capa acumulada desde la de Auguste Comte; lo cual ya sería algo, y si se escudriña la actividad estructuralista en los años 80 por debajo de los efectos de la moda, se nota en efecto que sigue activamente e inspira todavía numerosos trabajos en todas las disciplinas: "es un fenómeno de escalas", según Marcel Gauchet.

UN ESTADO DE ÁNIMO DURADERO

Hay que diferenciar, en fin, el fenómeno estructuralista como fascinación por un programa que promete unificar el campo de las ciencias humanas y las metodologías peculiares que han relevado esta esperanza en cada disciplina, según su objeto propio y su posición particular en el campo global de la universidad y de la investigación, con fenómenos de competencias disciplinarias,

⁵ Marc Guillaume: Entrevista con el autor.

¿Qué queda del estructuralismo?

batallas por una posición de liderazgo, hegemonomismos temporales, posiciones pilotos, alianzas tácticas que han abrasado el campo universitario alrededor del combate entre Humanidades y Ciencias Sociales, Modernidad y Tradición. Desde este punto de vista, el estructuralismo se ha identificado por el combate que encarnaba contra el conjunto de la historia intelectual francesa de la segunda mitad del siglo XX: "Hay un espíritu estructuralista que me parece una enseñanza duradera que se confunde para mí con la enseñanza del siglo. No tiene nada que ver con el fracaso local o el agotamiento de los modelos estructuralistas tal y como funcionaron en las disciplinas particulares".⁶

De una forma difusa pero profunda, una preocupación por el rigor, una voluntad de abarcar conjuntos significativos, animan el trabajo intelectual contemporáneo, y es la prueba tangible de la asimilación incontestable de una exigencia estructural, hasta por quienes sienten la necesidad de rechazar ese período y de proclamar su muerte definitiva.

Edgar Morin, quien combatió desde el principio el éxito estructuralista que calificó de señuelo en su pretensión insensata de disolver al hombre en categorías que se querían científicas, le reconoce méritos en cierto nivel al paradigma estructural-epistemológico. Admite tres aportes que remiten a esa corriente de pensamiento: el acento puesto en la idea de estructura, la crítica radical del "logos" occidental, y, por último, la instauración de lo simbólico como instancia capital.⁷ Así, las modas, objeto de estudio privilegiado de los estructuralistas, pasan, mientras el es-

tructuralismo se mantiene como un horizonte teórico mayor para muchos.

La diversidad de las aplicaciones del método estructural por disciplinas con objetos de estudio muy variados y por investigadores que se sitúan en extremos totalmente opuestos en el plano ideológico, como Jean-Marie Benoist en su vertiente liberal y Maurice Godelier en su vertiente marxista, muestra hasta qué punto el entierro con bombo y platillo del estructuralismo no debe hacer olvidar la fecundidad subterránea que subsiste de una revolución ya cumplida en lo esencial y que, después de sedimentar el campo de las ciencias humanas, se convirtió en una enseñanza de la que ya no se habla después de realizada la asimilación. ●

⁶ Marcel Gauchet: Entrevista con el autor.

⁷ E. Morin: "Ce qui a changé dans la vie intellectuelle française", in revista *Le Débat*, mayo de 1986, pp.72-84.

Universidad de La Habana
Facultad de Filosofía e Historia
Grupo Interdisciplinario sobre Pensamiento y Acción para América
Latina, el Caribe y Cuba
(GIPALCC)

Maestría en estudios sobre América Latina, el Caribe y Cuba

La especificidad del mundo cultural e histórico latinoamericano, el vasto campo de conocimientos que ofrece su identidad y la existencia de un grupo de especialistas en diversas disciplinas, aconsejan y permiten ofrecer la presente *Maestría* a los estudiosos de estas problemáticas (tanto residentes en la Isla como en el extranjero), especializar sus conocimientos sobre dichos procesos, el ejercicio práctico del investigador sobre la base de fuentes bibliográficas, documentales y archivísticas existentes en el país, y además proporcionarles una vía idónea para el acceso al Doctorado a partir de una formación más especializada.

Continúa en la p. 113

diálogos necesidad de la HISTORIA

Conversación entre historiadores

En una tarde habanera, el destacado historiador Julio Le Riverend accedió a compartir con el doctor Eduardo Torres-Cuevas, director de Debates Americanos, opiniones que abarcaron temas tan variados como su formación como historiador, el positivismo histórico, la enseñanza de la historia de Cuba a partir del triunfo de la Revolución y su relación con figuras mayores en nuestra historiografía, como Fernando Ortiz y Emilio Roig. El resultado de esta conversación, que a continuación reproducimos, es, sin lugar a dudas, una fuente importante para el estudio de nuestra más reciente historiografía.

E. T.-C.: ¿Cómo y por qué usted tomó la Historia como profesión?

J. Le R.: Te diré que cuando pasan los años uno siempre explica la niñez y la juventud sobre la base de experiencias de épocas posteriores. Pero yo podría ser de los que afirma que desde el Bachillerato. Ya entonces me interesaba mucho la historia, me llevé con Manuel Pérez Cabrera, el premio de Historia. Quería sin saber por qué —porque tenía 16 o 17 años— escribir una historia de las relaciones entre Cuba y Estados Unidos, yo no sabía por qué, pero se me ocurrió.... por ahí empecé.

Por otra parte, ya tirando la cosa un poco al estilo de Roa, mis lecturas de Sandokan, de Salgari y todo eso, me mostraron vagamente lo que era la suerte de los llamados pueblos subdesarrollados en manos de las grandes potencias, pero yo no adquirí conciencia en esa época, eso fue una evolución. Creo que eso podría ser una explicación lo más auténtica posible. Lo que me ayudó mucho fue el hecho de que yo no fui a la escuela primaria (risas), yo pasé directamente de mi casa a la Preparatoria, en el Instituto de La Habana, porque casi me sabía de memoria los 20 volúmenes del *Tesoro de la Juventud*, donde había una cantidad de cosas históricas que

siempre me interesaron mucho y por conexiones familiares francesas, sobre todo me interesaron las que se referían a Francia. Además, el que fue profesor mío de Historia de Cuba —como te había comentando ya— en segundo año del Bachillerato fue José Manuel Pérez Cabrera, muy conservador, pero muy acusoso. Recuerdo que un día nos mostró en el aula el original de un volumen sobre el juicio que se celebró contra Juan del Prado Portocarrero Malleza y Luna que les entregó La Habana a los ingleses en 1762; y ese libro estuvo en mis manos.

E. T.-C.: ¿Doctor me gustaría que nos explicara el ambiente intelectual, lecturas de épocas, en el cual usted se desenvolvía en esta etapa inicial, en ese despertar del interés histórico?

J. Le R.: Por ejemplo, yo, durante el Bachillerato, me leí la *Historia de Francia* y la *Historia Universal* de Lavisse y me leí la *Geografía en 6 volúmenes* de Eliseo Recruz, anarquista —fue un regalo de mi hermano—, porque yo decía que también la geografía me interesaba; había, además, algunos libros que aunque vinieran de un poco más lejos se convertían en lecturas generalizadas, pero dentro de esa constelación fue *Azúcar y población en las Antillas*, de Ramiro Guerra, que es de 1927, la que marcó en cierto modo, a toda mi generación; aunque, como progresistas y radicales, no estuvimos de acuerdo con sus conclusiones, pero la descripción del proceso de lo que había pasado en Barbados y lo que pasaba en Cuba, nos sacudió... es generalizada su referencia en mi generación porque fue un libro básico.

E. T.-C.: Doctor, ¿qué importancia tiene en su formación profesional el Colegio de México?

J. Le R.: Todo lo que yo acumulé personalmente, todo lo que me enseñaron Emilito Roig, Fernando Ortiz —porque yo entré en el Colegio en el año 43— y ya yo había escrito una buena cantidad de artículos; todo lo que me enseñaron los maestros cubanos, desde sus sillones, o en un parque, o donde fuera, era inorgánico; uno hablaba de una cosa y el otro, de otra, y yo acumulaba todo, y el Colegio de México lo que hizo fue sistematizar esas enseñanzas, añadiéndoles una visión ultracubana, luego la de México y en gran medida la del resto de América, a lo que ya había ganado aquí en Cuba. Así que partí de lo que pudiera decirse —como tú me dijiste un día— de la cubanidad a la expansión profesional del trabajo historiográfico, a lo que podríamos llamar de la cubanidad a la cubanía, al empeñoso deseo de saber por qué ha pasado tal fenómeno; es decir, lo que yo llevaba por dentro.

E. T.-C.: Doctor, hay tres figuras que pudiéramos señalar mayores entre los historiadores en Cuba. Una es la de Ramiro Guerra; otra, la de Fernando Ortiz, y la tercera, la de Emilio Roig. En general, hay una tendencia a definir a los historiadores cubanos del período republicano como positivistas. En esta simplificación —en mi opinión— se hace tabula rasa en cuanto a los objetos de estudios, a los métodos de trabajo, y a las concepciones de los historiadores de este período. Mi pregunta está encaminada a saber su criterio acerca de la obra de Ramiro Guerra, Fernando Ortiz y Emilio Roig.

J. Le R.: El que pudiera asimilarse más al positivismo es Ramiro Guerra, porque fue el primer historiador cubano que trató de aprovechar los documentos publicados en España en la serie famosa (se refiere a la *Colección de*

Documentos Inéditos de Indias, publicados por la Real Academia de la Historia), para su obra mayor (la *Historia de Cuba*) se quedó interrumpida en el segundo tomo. Emilito desde antes del 33 ya confiesa que le debe mucho al materialismo histórico. Fernando Ortiz, tiene un origen positivista, pero de un lado que no es europeo, o por lo menos, aquí tuvo una evolución diferente; en lugar de ser un positivista naturalista fue un positivista humanista, porque sale de la escuela italiana, como también Enrique José Varona, y eso le permitió ver un elemento que no se había visto debidamente en el transcurso histórico cubano.

Emilito, por su parte, es quien continúa la tradición de lucha contra la supuesta ayuda desinteresada de Estados Unidos, iniciada por Enrique Collazo, con su libro *Los americanos en Cuba*, de 1905; además, Emilito, cuando era muy joven, asistía a reuniones informales con su tío —quien era un gran abogado— a las cuales concurrían libertadores y personalidades, como Manuel Sanguily.

Emilito, aun cuando tenía también —porque todo historiador está forzado a tenerlo— su arsenal de documentación no era, propiamente, un documentista (lo que dice el documento es lo que vale). En él hay otros factores de tipo ideológico. Ya en 1918 —como también ocurrió en Fernando Ortiz, pero sobre todo en Emilito— hay una profunda comprensión del fenómeno norteamericano. Entonces, habla de la ocupación yanqui en Santo Domingo, en la Asociación Cubana de Derecho Internacional, fundada y presidida por el viejo Bustamante, y habló en contra. Creo que se podría explicar en estas direcciones lo que era Emilito; al introducir el elemento de dominación extranjera y ya más viejo, claro está, hablar de imperialismo, que en definitiva era lo mismo, ya deriva hacia otra corriente que

aún, si tú lo tildaras de puro y simple positivista, sería como lo fue Fernando Ortiz, un positivista lleno de heterodoxias. Por eso, algunas afirmaciones de Guadarrama no me gustan. Es muy tajante, porque, además, si hubieran sido positivistas en la sociedad cubana, el positivismo tenía un trasfondo antiescolástico y anticolonialista que le quita ese aire conservador.

Pero si vas a buscar precursores está, sobre todo, Enrique Collazo, quien habló con la autoridad de quien había sido oficial de enlace entre el Ejército mambí y el norteamericano, así es que los conoció bien. Habrá que escribir algún día la biografía de este hombre y hacer un estudio profundo de su obra; porque tiene *Cuba heroica* que es muy amarga pero dice verdades. Confirma la definición que dio Martí de la Guerra del 68: una revolución campestre y levantisca, inmadurez política en sí. Collazo es, quizás, quien llevó más lejos la primera gran protesta contra Estados Unidos y su propaganda en Cuba.

E. T.-C.: Doctor, ¿cómo precisaría usted lo que es el *positivismo histórico*?

J. Le R.: ¿El positivismo histórico? Sería bueno aclarar que yo no soy un experto, como es el caso de Leopoldo Zea, en *La filosofía positivista*; para mí, el positivista típico, es Leopoldo von Ranke. Yo escribí un trabajo donde decía la frase: "El pasado hay que comprenderlo tal y como fue", para definir al positivismo. Digo lo que el pasado le añadió a la humanidad y digo otras cosas que pueden ser críticas para el pasado; el lector escogerá; yo historiador no; yo soy un juez, yo no soy un propagandista; yo soy juez, y si lo soy, no puedo tomar partido. Ésa es la posición positivista.

E. T.-C.: En ese sentido, ¿usted cree que el

factor nacional, este intento de entendernos a nosotros mismos, de comprendernos, de tener una visión, de lo que es la formación de esta sociedad con sus complejidades y la *formación de la nación* ha influido en el modo de ver e interpretar la historia en nuestro país?

J. Le R.: Claro que sí, porque como yo he dicho alguna vez, lo que empezó ahí fue un viaje del cubano dentro de sí que se completa con la poesía negra de Nicolás Guillén y empieza con los *Negros brujos*, aun cuando sea criticable por una serie de rasgos racistas —según les parece a algunos— que a mí no me parece; pero hay otros elementos. Por ejemplo, el generacional.

Don Fernando nació en 1881, se educó en España, no tenía compromisos con la Revolución, pero sabía todo lo que pasaba en Cuba; Emilito creo, nació en el 95, tampoco tenía compromisos con la Revolución, pero oyendo —por eso hablé de las tertulias— se percató de que esa República —por lo menos así explicaría yo el fenómeno— no respondía al proyecto histórico del siglo pasado. Y eso les pasó a algunos libertadores, cómo no le va a pasar a Emilito, que no había participado en la Revolución, pero oía lo que había sucedido; Roa lo cuenta en *Aventuras, aventuras y desventuras de un mambí*, de como él oía las anécdotas al abuelo. Así, esa generación, nacida a finales del siglo pasado, inició ese viaje del cubano dentro de sí.

E. T.-C.: Doctor, en esa forma en que usted se refiere a Emilio Roig y a su formación, se observa una cierta bellgerancia, que, por ejemplo, no es tan visible en un norteamericano o en un europeo; se observa repito, una cierta participación activa, en la cual el historiador se siente comprometido con el destino del país, ese rasgo específico, ¿usted lo ve a lo

largo de este siglo, cree que es consecuencia de un momento concreto de la evolución, incluso de la importancia que pueda tener el pensamiento martiano, a partir de su difusión en los años 20?

J. Le R.: Primero, una cosa, que se me había pasado decirte, y es que desde el 25 o 26 renace la memoria de Martí con Manuel Isidro Méndez, y aunque se tambalea un poco, ya en los años 30 se ha destapado todo eso y los portadores fueron gentes como Emilito Roig, y desde antes. Yo encontré una carta en el archivo personal de Roig, dirigida a Gandarilla, quien en 1913 publicó una obra, muy pesada de leer porque era furibunda, pero que en resumen decía: "el problema de Cuba —contradiendo a Varona, a Fernando Ortiz, a Márquez Sterling— no es de cultura y educación, sino de expropiar los bienes de todos los extranjeros". Esto lo dice en el 13. Si hace falta hablar de precursores, no se puede dejar de mencionar a Gandarilla, que perteneció con Fernando Ortiz y el propio Emilito, durante años, a lo que pudiéramos denominar entre comillas "A la Nacional" del Partido Liberal, donde estaba Sanguily y otro grupo de gentes que eran impensables dentro del Partido Conservador; ¿por qué?, porque el Partido Liberal era el "*Partido de la Chancleta*", del pueblo, del pueblo más miserable; ellos dieron la luz por primera vez en eso —si se dieron cuenta o no nunca me lo dijeron, ni yo se los pregunté—. Cuando Varona es vicepresidente de Menocal, le mete un discurso, hay testimonio de ello, que Menocal se tiraba de los pelos y decía: "ya hasta Varona se me está yendo".

E. T.-C.: Doctor, algo que pudiera achacarse como mérito o como defecto a la historiografía cubana, sería su vínculo con la política; ¿cómo usted ve esta problemática, de

la no existencia de una historia ajena al de-
cursar político?

J. Le R.: Mira, cuando murió. Ramiro Guerra, apareció publicado un artículo mío a tres columnas, que explicaba el fenómeno de su vacilación o alternante posición: *conservador que dice cosas revolucionarias*. Era campesino de origen y por eso, en *Azúcar y población en las Antillas*, él defiende al pequeño campesino. Pero ahora, contestando tu pregunta. Te diré que el problema no es tanto participar en la política, sino recibir, metabolizar mentalmente lo que te dice tu propio presente, el presente que es, porque entre los positivistas hay también la idea de que "yo en el presente me abstengo". Ranke, quien era uno de los grandes capitostes del Imperio alemán, para poder ser eso tenía que manifestarse apolítico. Y los historiadores cubanos, la mayoría, participaron o no en la política partidista. Porque la participación de Emilito y de Fernando Ortiz fue destacada; la de Enrique José Varona lo fue menos, tuvo una época sombría. Aun sin participar ellos en los partidos, recibían y transformaban los problemas vividos en preguntas historiográficas.

E. T.-C.: Es decir, la realidad los obligaba a pensar la historia.

J. Le R.: Sí, no se puede entender a Fernando Ortiz que escribió el *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* —que para mí es su obra más grande, la escribe después de la Revolución del 33— en medio de un movimiento, que duró prácticamente hasta el 40, de reivindicación de la población negra, sin considerar que, en parte, él contribuyó a que todo eso se desarrollara. El hecho de ver el movimiento social en el pueblo, ya le dio las claves fundamentales para su obra.

E. T.-C.: Doctor, ¿qué papel, según su opinión, desempeñaron los Congresos de Historia de Cuba y la Academia de la Historia?

J. Le R.: ¡Ah!, los congresos tuvieron un gran papel divulgativo, sobre todo, porque generalmente se celebraban en alguna ciudad del interior; dos o tres en La Habana y los demás en alguna provincia; eran puertas abiertas a todos los profesores de primaria y de secundaria que quisieran asistir, de igual manera participamos todos los que podíamos decir algunas cosas de nuestras investigaciones; y como el rector ideológico de estos congresos era Emilito Roig, éstos tenían una orientación progresista, de exaltación de las guerras de Independencia; es decir, del proceso de formación y maduración nacional del cual todos nosotros éramos portavoces. Ésa es la explicación que yo podría darte.

Ahora, de la Academia de la Historia, te diré, que como Academia, no desempeñó un gran papel ni mucho menos, pero sí tiene una cantidad de publicaciones fundamentales que no pueden pasar inadvertidas en este momento, sería injusto olvidarlas; la presidió Santovenia, Tomás Justis y otros hombres que propiciaron la Colección de Documentos, llamada *Donativo Carbonell* que, en realidad, no era tal; a Carbonell le dieron la plata y él puso un copista en el Archivo de Indias y publicó estas memorias. También hay que contar con la labor de Chacón y Calvo. La Academia publicó o reeditó a los tres primeros historiadores: Arrate, Urrutia y Morell. menos Valdés, y el *Centón Epistolario* de Domingo del Monte, que es otra de las grandes fuentes que hay para mediados del siglo XIX; también publicó algunos discursos de Ramiro Guerra, de Raimundo Cabrera, entre otros muchos, que, por lo menos, deben consultarse.

E. T.-C.: Doctor, se nos ha acusado de un modo u otro de nuestro marxismo; tengo la impresión de que recientemente hay una tendencia de poner una especie de tábula rasa hacia el pasado, hacia los últimos 35 años con la utilización del término de dogmatismo —que ya no tiene el mismo sentido con que fue usado hace 10 o 15 años atrás—; mi pregunta es ésta: ¿Cómo usted aprecia la variedad de posiciones en estos 35 años, no ya temáticamente, sino en cuanto a la interpretación o al modo de hacer historia marxista y si usted pudiera quizás explicar las posiciones que, a su criterio, fueron más notables?

J. Le R.: En primer lugar, habría que decir —no porque sea Fidel— sino porque desde *La historia me absolverá*, él le dio el carácter de gran entidad histórica a la Revolución actual, vista a la luz de las anteriores, pero para una gran cantidad de gente que no tenía previa preparación política se transformó en una cosa muy sencilla —o me refiero propiamente a las palabras de Fidel—, sino a la manera en que fue asumido por muchas personas que, con posterioridad, transformaron en materialismo histórico la historia de Cuba. Esta última resultó ser la historia de la lucha de clases y ya. Esto predominó como simplificación, a pesar de que se publicaron libros muy importantes en este período. Hay una segunda cuestión muy vinculada a la anterior, y es el abandono que sufrió la enseñanza de la historia de Cuba en las escuelas; esto vino a ser crisis hace 4 o 5 años atrás. ¡Increíble el desconocimiento! Es decir, por un lado, existía una identificación entre materialismo histórico y la historia nacional que no era, ni más ni menos, que una manifestación... no sé si de sectarismo o de dogmatismo, pudiera ser de las dos, o simplemente desconocimiento. Y lo más triste es que iba contra las propias ense-

ñanzas de Fidel.

Pero hay otro elemento. Cierto es que cada vez que hay una transformación, una ruptura, fundamentalmente en una sociedad, sus actores sociales comienzan asumir la historia como si hubiera nacido con ellos, y me refiero al pueblo que triunfó en el 59. A mí me decían: "Y tú aquí metido en el Archivo Nacional, en esta porquería... todos esos papeles hay que quemarlos, eso es burguesía". Cuba no existía antes de ellos. Y era natural, porque querían negar más que el pasado, lo que éste significaba.

Pudiera ser que en la actualidad, al entrar una nueva generación briosa, ésta corre el peligro de querer volver hacia el pasado como para borrar 35 años en lo que no todo a sido un error, porque la Revolución Cubana hizo muchas cosas más; no existía Escuela de Historia antes de 1959, formalmente sería, investigadora, encaminándose con los nuevos fundamentos teóricos y las condiciones del país; aunque, claro está, los historiadores tampoco tenemos porque ser los que vemos todo y los únicos depositarios de la experiencia de la sociedad. Muchos de nosotros creímos en determinado momento en verdades que, al cabo del tiempo, se revelan como erróneas, participamos de ellas, prolijamos esos errores, y eso también puede haber marcado a muchos.

E. T.-C.: ¿Y usted piensa qué, hablando específicamente de la historia y del trabajo de historiador, hubo errores?

J. Le R.: Yo creo que sí. Primero, nunca se creó una conciencia archivística en Cuba y eso va contra los intereses del propio Estado y contra la ciencia histórica; y lo segundo está relacionado con los planes de estudio. La historia de Cuba, a partir del descubrimiento, la mezcla-

mos con la historia de América, la entremezclamos con la historia europea; estos errores se cometieron y duraron más de lo que debían durar.

E. T.-C.: Doctor, ahondando en este aspecto, nuestras generaciones fueron resultado de una enseñanza de la historia; también yo recuerdo el sentido que tenían los libros de primaria de Ramiro Guerra y estaban dirigidos a crear un sentimiento más que una racionalidad, porque era lo que a un niño le llegaba más; después estaban los libros del bachillerato, recuerdo el de *Historia de Cuba* escrito por Fernando Portuondo; usted no piensa que quizás uno de los rasgos que ha tenido este modo de enseñar la historia, es que ha querido enseñar lo mismo con las mismas categorías, sin tener en cuenta estas distintas alternancias de la enseñanza de la historia.

J. Le R.: No, no creo, porque hay que decir que uno escribe desde su presente y, por tanto, sigue con él a medida que se extiende su conocimiento, va introduciéndole nuevos elementos. Esto, por una parte; por otra, habrá que mencionar si hubo una definición a tiempo de para qué se necesitaba al historiador; ni la gente como yo, ni otros supimos responder, porque recuerdo que el comandante Belarmino Castilla —antes de que yo fuera viceministro— me llamó a una reunión de especialistas (yo iba en representación de la Academia de Ciencias) y allí planteé: "Señores, aquí se está cometiendo una falta de precisión; no quiero meterme en las materias de los demás colegas, pero en cuanto a la historia, yo le pregunto a un muchacho de la Escuela de Historia para qué estudia y me responde que para investigador. No señor, se estudia para saber historia y se va uno amoldando con trabajos que va haciendo duran-

te la carrera, por qué no hacemos otra cosa".

E. T.-C.: Yo recuerdo que el propio sistema creó los institutos pedagógicos que formaban profesores de historia, mientras que, por otra parte, existía la Escuela de Historia que formaba, supuestamente, a los investigadores, con lo cual se engendró un verdadero absurdo. Es decir, algo que podía haber sido integral quedó totalmente desvinculado: Si se estudiaba en el pedagógico y se quería investigar sencillamente se le decía que *no*, porque no estudiaba para eso; pero si el que se graduaba en la Escuela de Historia quería dar clases le daban el *no*. Entonces resultó un fenómeno interesante, porque hizo falta profesores, y muchos de quienes habían estudiado para "investigadores" terminaron siendo profesores; tampoco fueron pocos los graduados de profesores que, posteriormente, se desarrollaron como investigadores.

J. Le R.: Sí, durante años, ese doble mecanismo paralelo y absurdo sirvió para que muchos que no tenían condiciones para nada, ni para historiadores, lo aceptaran aspirando a ser profesor, pues de todas formas tendrían un salario —no estoy haciendo una afirmación categórica— lo cual no resta para que de forma inconsciente fuera asumida esta postura. Pero no sucedió sólo con los historiadores, con los historiadores fue más grave, porque no eres historiador porque tengas un título de profesor de Historia: "De dónde vienes, de un fracaso personal, no pude aspirar a la Universidad y me tiraron para acá". Con todo esto hay que tener mucho cuidado porque la responsabilidad total y absoluta no es sólo de los profesores, es un poco el ambiente social.

Aparte, tanto en la Universidad como en los institutos pedagógicos se insistió más en la

metodología que en los contenidos, y el error no es de los maestros, ni de los alumnos, es de quienes echaron a andar mal esa supuesta verdad. Mucha gente habla iracunda de los errores que se cometieron; yo no, porque yo participé de ellos, no vi las cosas que hoy puedo ver, después que pasé por la Biblioteca Nacional y la UNESCO me percaté de una serie de cosas que no habían sido hechas, que no habían sido apoyadas. Porque la historia no es sólo el documento, no es sólo la bibliografía, es la reflexión personal, es también el presente, la vida tal como la vives y es la crítica de la vida que tú estás haciendo día a día, y yo no tuve esa capacidad crítica.

E. T.-C.: Por último, si usted tuviera que recomendarles cinco libros a los jóvenes que se inician ahora en la historia, cuáles escogería?

J. Le R.: Yo escogería un gran romántico de quien estoy enamorado: *Michelet*. Este hombre determinó toda la historiografía contemporánea porque aplicó a la historiografía lo que el inglés Walter Scott a sus novelas, el color local, las condiciones de un país; el segundo es ya más difícil, si se quiere un positivista puede ser *Leopoldo von Ranke*, quien tiene una *Historia del Papado* y una *Historia de España*; entre los modernos, desde luego, *Lucien Febvre*, que puede ser el estudio de la incredulidad en el siglo XVI; claro, un poco más sectario, si hubiera que poner historia agraria pondría a *Marc Bloch*; y pondría a dos más: *Fernand Braudel* y su historia de larga duración y nuestro común amigo *Pierre Villar*.

E. T.-C.: Doctor, le agradezco mucho la gentileza con que ha correspondido a nuestro pedido de diálogo. Ha sido una tarde agradable... por lo que siempre nos dice de nuevo

y por la estimulante tacita de café ofrecida por su, tan querida por todos, compañera. Usted hablaba de Emilio Roig y de Fernando Ortiz como sus maestros. Creo que en mi generación usted tuvo ese entrañable lugar. Como usted recuerda aquellas cosas que Roig u Ortiz le transmitieron aquí o allá, en un parque o sentados en un sillón, cuantos de quienes nos iniciamos en los avatares de la historia en los 60 y 70, recordamos esos diálogos de pasillos en los cuales una aguda observación suya hizo estremecer toda una armazón de ideas juveniles y entusiastamente levantada y, al mismo tiempo, sentir el estímulo necesario en sus palabras. Esperamos que este diálogo sea sólo parte de otro mucho más extenso, que desgraciadamente ahora tenemos que interrumpir. Muchas gracias.

J. Le R.: No, gracias a ti. ●



¿Qué es...?

el GRUPO INTERDISCIPLINARIO
sobre PENSAMIENTO Y ACCIÓN
en AMÉRICA LATINA, CUBA Y EL CARIBE

GIPALCC

Este grupo de estudios de diferentes disciplinas sociales lo conforma un colectivo académico independiente, cuyas funciones en la Universidad de La Habana tienen por sede la Facultad de Filosofía e Historia.

Sus integrantes son profesores e investigadores cubanos de especialidades tan diversas como: Historia, Economía, Filosofía y Derecho, Sociología, Ciencias Políticas, Filología, Psicología y Lenguas Extranjeras. Quienes participan en GIPALCC efectúan reuniones bimensualmente para debatir las más candentes problemáticas nacionales, regionales, hemisféricas y, en última instancia, de cualquier parte del mundo, a partir de una perspectiva interdisciplinaria.

El Grupo surgió a principios de 1990, en el contexto del derrumbe del modelo eurosoviético de socialismo y de la ofensiva mundial del neoliberalismo. Desde entonces se ha esforzado por imprimir a las ciencias sociales y económicas una óptica cubana, en lo referente a sus áreas de interés. Hasta el

presente ha desarrollado una serie de importantes seminarios especializados, los cuales han versado acerca del neoliberalismo, corrientes historiográficas contemporáneas, tendencias filosóficas actuales e ideologías emancipadoras en Cuba y América Latina.

Cuatro direcciones principales constituyen las actividades de GIPALCC, a saber:

La investigación, como razón básica, es tarea que renueva, de manera constante, el conocimiento y de ella se derivan todas las demás. Consta de dos vertientes fundamentales: "El estudio de las corrientes de pensamiento en Cuba y América Latina, desde finales del siglo XVIII hasta el día de hoy", y el proyecto "Transiciones en el Caribe", cuyo pilar es Cuba y sus transiciones (obra que abarca hasta el 94).

Otra de sus esferas resulta de la profundización cognoscitiva antes descrita, lo que permite a GIPALCC estructurar una Maestría en estudios relacionados con América Latina, el Caribe y Cuba, que, de hecho, deviene vía idónea para

el Doctorado a partir de una formación más especializada, así como el entrenamiento riguroso en el quehacer investigativo. Su contenido, organizado en un conjunto de créditos —algunos obligatorios, otros optativos en su mayoría—, que versan sobre: Historia, Pensamientos político, económico, filosófico, religioso y cultura en América Latina, el Caribe, Cuba o en José Martí. Estos trabajos concluyen con la presentación y defensa de una tesis original.

GIPALCC cuenta con área de publicaciones, en dos líneas editoriales: ágil y multifacética resulta en sus contenidos la revista Debates Americanos, expresión de la más variada producción académica de quienes participan o no en el Grupo. Por su parte Imagen Contemporánea constituye una atractiva colección de libros que, en sus dos formatos promueve obras de especialistas nacionales y extranjeros en el campo de la historia y el saber socio-cultural.

Como experiencia editorial, circula una selección de artículos de autores gipalcinos: El liberalismo en el devenir histórico de América Latina y Cuba, resultado de los seminarios iniciados en 1990 por GIPALCC. Otros textos en proceso de redacción son Evolución del capitalismo en Cuba y El neoliberalismo y sus perspectivas en América Latina. Pero deviene obra primera de esta colección el libro La historia y el oficio del historiador, obra teórica en la cual se aúnan reflexiones de especialistas franceses y cubanos.

Por último, y no menos importante, GIPALCC se esfuerza por impulsar la colaboración con otras universidades e instituciones académicas en el resto del mundo, empeño con el cual pretendemos desarrollar publicaciones conjuntas sobre temas de interés común y acometer la profundización de las relaciones bilaterales en cualquier campo de nuestras disciplinas con posibilidades mutuamente atractivas.

*Alberto Prieto co-coordinador de
GIPALCC ●*

documentos MONUMENTOS

La polémica El Lugareño-Saco

A finales de la década de los 1840, el movimiento a favor de la anexión de Cuba a Estados Unidos adquirió una fuerza como nunca antes ni después en nuestra historia. Fue el resultado de una de las más profundas crisis que sacudieron la sociedad cubana. Esa conmoción estaba asociada, por una parte, al fracaso del movimiento político reformista en 1837, como consecuencia de la expulsión de los delegados cubanos de las Cortes españolas, del acuerdo de que no rigiese en Cuba la Constitución y con ella las libertades que otorgaba ésta, y del mantenimiento en el país del régimen de las Facultades Omnímodas de los capitanes generales; y, por otra, factores internacionales, como la agresividad británica contra la esclavitud en Cuba y el triunfo norteamericano sobre México. Más a fondo, ya aparecían evidentes las dificultades para continuar con los sistemas productivos hasta entonces imperantes en el país. La crisis se expresó en el surgimiento de una nueva tendencia que cuestionó toda la labor intelectual realizada hasta esa fecha. La famosa polémica filosófica fue más la expresión de una crisis de valores, que el surgimiento de los nuevos valores desde una crisis. La certeza que algunos tuvieron en que la única solución del país era su unión a Estados Unidos resultó la expresión política de la crisis de valores más que de las reales dificultades existentes en la Isla. La polémica sostenida entre José Antonio Saco y su amigo Gaspar Betancourt Cisneros, puede centrar el debate entre el sector antianexionista y quienes buscaban la solución pronorteamericana. Reproducimos a continuación dos cartas en las cuales ambos contrincantes se expresaban sus puntos de vista.

Nueva York, Abril 3 de 1849.

Saquete mío:

Aprovecho la ocasión de escribir con los amigos y paisanos Milanese que pasan a ese otro mundo y tendrán el gusto de verte y darte un abrazo, placer que el Diablo me retarda, y que no espero alcanzar hasta el invierno. Juzgo que con sólo la fe de bautismo de Matanzas llevan los Milanese el pasaporte que necesitan para entrar en tu reino; pero si se necesita de la formalidad de una carta de introducción, valga esta por todo lo que yo valga para un Bayamés.

Con fecha 20 de Febrero contesté largo y tendido a tu gratisima de 10 de Enero, última que llegado a mis manos. Acusé el recibo de los libros que me envió Domingo, y ahora acuso el de los dos ejemplares del folleto anti-anexionista que tanto deseaba leer.

En la cuestión de anexión has tomado, como siempre, muy buenas posiciones; pero no me atreveré a decir si tu victoria sería de celebrarse. Por lo que he oído, el folleto no ha gustado a la gente del movimiento y del progreso. Se dice que los Españoles, los pacíficos y panzistas han celebrado mucho tus argumentos contra la anexión; si bien parece que se les han indigestado esas corazas que enjaretas contra España, y es otras que pides para Cuba sin venir al caso, pues que sin nada de eso se vive perfectamente. No te aflijas por esto, Saquete, que ellos curarán de la indigestión tan luego como se convenzan de que el Gobierno de España no es tan dócil que se deje guiar de consejos de Babujales, ni tan tonto que necesite de apuntes para sacar sus cuentas según le convenga.

Han venido de la Habana dos contestaciones a tu folleto que se han impreso aquí, y te las enviará el amigo a quien entregué uno de los ejemplares de tu folleto. Aunque yo vi los manuscritos no me fué posible saber quiénes sean sus autores. En uno te hacen dos cargos a cual más gratuito, de abolicionista fanático, y de católico fanático y retrógrado. En fin, tú allá te sacudirás las moscas, que buen ramajo tienes.

Sin duda es desgracia mía ver todas las cosas de Cuba de mal a peor. Me

representas a Cuba como una linda muchacha a merced de déspotas, de picaros y de cobardes; y por más que busque entre las tres clases a un Salvador, por Dios que no sé en cuál de ellos encontrará la salvación. En cada pulgada de Cuba, en su gente, en su vecindario, en todo veo el combustible acumulado de antemano y que una hora menguada ha de inflamar sin que lo evite otro poder que el de Dios.

Pues por lo mismo, dirás tú, es preciso estarse quietecitos y no mover ni una naranja, cuanto menos una paja. Esto no me tranquiliza; antes bien aumenta mi inquietud. ¿Bastaría que los Cubanos se estén quietos? ¿Es ese el medio seguro, probable siquiera de asegurar, no diré el bienestar, sino el malestar presente? ¿Qué importa que el colmenero se esté quieto entre el colmenar, si los de afuera tiran palos y piedras y alborotan los enjambres? Quietos se estaban los colonos de Inglaterra; quietos los de Francia y demás posesiones europeas en nuestros Archipiélagos. ¿Y alcanzó la quietud a salvarlos de su ruina? ¿Cómo evitar las causas exteriores, el movimiento, la agitación de la humanidad en todo el mundo, y muy cerca y ya sobre Cuba? Tú mismo has dicho con tanta exactitud como guachinanguería para sacudirte la mosca del abolicionismo, que el Siglo era el abolicionista, y tú no eras más que un mensajero del Siglo. Pues bien, este mismo Siglo es también el de la Democracia, de la independencia americana, y es forzoso obedecer a su impulso irresistible.

¿Y quién es el profeta que responde de que España triunfará de la revolución interior, que se agita en su seno, o de la exterior que la invade y la conmueve? ¿Quién asegura que el gobierno de España ni por honor, ni por vergüenza, ni por necesidad, ni por la fuerza cumplirá sus tratados y compromisos pendientes; o no entrará en otros peores, o no trocará, permutará, venderá, cederá o dispondrá de Cuba según se lo aconsejen o exijan las circunstancias? Entonces, me dirán, entonces será tiempo de obrar. Entonces, digo yo, será muy tarde; y no lo digo por repetir la cantinelita de moda francesa; sino porque cuando se decreta el precepto de pago de las verdes y de las maduras; irá acompañado de la fuerza propia y las prestadas para la ejecución y cumplimiento.

Es preciso tener muy presente que para arruinar a Cuba basta una

plumada, y que para darla tiene España todo el estímulo, todo el apoyo y aprobación de la Europa entera, de casi toda la América, incluso las Islas, nuestras acusadoras hoy, más que rivales. Y no hay que olvidar que para salvar a Cuba no queda otra puerta entreabierta que la de los Estados Unidos, única gente que acá en América tiene vergüenza, saber, fuerza y unión como nación libre. A nadie quiero ofender, Saco mío; pero yo deseo para Cuba los bienes y la protección de los Estados Unidos, del Coloso, del Briares Americano con sus veinte millones de brazos fuertes y robustos que podrán darle y conservarle a mi patria los bienes que paso indicar como salgan de la cabeza, y que tú estimarás en lo que valgan haciendo el paralelo concienzudo de ellos con las gangas y conveniencias de la nacionalidad española.

1°- Cuba anexada, sería un Estado soberano, con toda la libertad e igualdad que jamás puede darle España. Su constitución sería hecha por sus hijos, arreglada a su pasado y su presente, y calculada para su porvenir.

2°- Cuba anexada, tendría toda la seguridad interior y exterior de que necesita en su actual estado de peligro y debilidad. Este es otro bien que se encontraría en la fuerza, el prestigio, los recursos y poder de 30 Estados que son Uno.

3°- Cuba anexada, obtendría la tregua, el respiro que le daría tiempo para reformar y mejorar su estado social. En muy pocos años, y en una progresión incalculable Cuba tendría en su suelo 500,000 blancos más, que no se absorberían, sino que se ingertarían o disolverían en otros 500,000 que tiene Cuba; y ellos con ellas harían otros 500,000, que mal que le pesase al señor Saco, serían cubanos...

4°- Cuba anexada, tendría soldados y marinos hijos suyos a quienes confiar su vida, su honra y sus intereses; y que aunque fuesen atravesados le inspirarían más confianza y seguridad que los Pelayos, Cides, Pizarros, Corteses, Tacones y Roncalis, Héroes sin duda de gran mérito y eterna gloria, pero Héroes que se consideran Amos, que no hijos de Cuba.

5°- Cuba anexada, tendría el Maestro que necesita para aprender la ciencia del gobierno, el arte de gobernar, de armar hombres libres y no instrumentos del despotismo, arte en que España no se ha distinguido gran

cosa, y cuyos discípulos constituidos en Estados independientes han más de 25 años todavía no han dado frutos que honren al Maestro ni a ellos.

6°- Cuba anexada, adquiriría riquezas sólidas, sin escrúpulos, zozobras ni peligros. Los 500,000 advenedizos como te place llamarlos, no serán por cierto 500,000 salvajes africanos, malayos o indios, que es la gente que los Cubanos pueden esperar que les permita traer el gobierno de España para cruzar, y perfeccionar su noble raza; sino que serán 500,000 Yankees, Alemanes, Franceses, Suizos, Belgas, Diablos y Demonios, pero Diablos y Demonios blancos, inteligentes, industriosos y además con máquinas, instrumentos, industrias, métodos, capitales y cuanto más poseen y emplean los hombres libres en la producción de la riqueza.

Ahora bien, ¿cuál de estos bienes hay que esperar del gobierno de España? ¿O cuál de ellos no se realizará por la anexión en el breve espacio de ocho o diez años? ¿Y cuál de ellos no es necesario, indispensable para el bienestar, para la seguridad y el progreso de la gente cristiana de Cuba? ¿A cuál de esos bienes, por María Santísima, equivale la vanidad salvaje de raza, o la dicha de ser Colonia, y colonia hoy muy pisada de España?

Pero yo voy más lejos. ¿Tendríamos siquiera la seguridad y la dicha de conservar nuestro malestar, nuestra raza y condición colonial en el orden que van las cosas de Cuba, en Cuba y fuera de Cuba? ¡Ay, Saco mío!: Si tú estuvieras en Cuba y palpases cuanto allí pasa; si vieses a tus hermanos más humillados que sus propios esclavos; si estudiases en el terreno la marcha de la opinión pública; si vieses los semblantes solemnes de esos Aristócratas que supones perderían su posición social. ¡Cuán diferente sería tu política! ¿Sabes cómo recibo yo tu consejo de inacción y quietud? Como si viendo mi casa y familia rodeadas de incendiarios o asesinos me dijese: "Acuéstense a dormir que en estándose quietecitos no hay peligro alguno". ¡Para los diablos, hermanos!

Ciertamente no será el Gobierno Americano el que mandará 25 o 30,000 hombres a tomar a Cuba. Serán sí, 50,000 yankees los que al primer grito de Cuba acudirán a su socorro, mal que le pese a este Gobierno y al de España. El gobierno Americano no querrá ni podrá evitar que el pueblo americano vaya a donde le diese su regalada galana, o sirva al que sus simpatías le

inclinen. Y por lo que hace a Inglaterra, ya se guardará de meterse con Yankees Doodle que desde el año 1814 le hizo saber que en América él solo es poderoso, y el que está a la cabeza de la civilización, libertad e independencia de América. Inglaterra que no es España, sabe muy bien que Cuba es de América, y que los Estados Unidos la tiene a su alcance, entre sus brazos, casi entre los dedos ya, y que toda la demora está en ocasión, o el pretexto para cogérsela con razón, o sin razón, pésele a quien le pesare. Inglaterra sabe también, que Cuba inserta en el árbol frondoso de la Confederación sería país riquísimo, opulento y el mejor mercado para los Ingleses que es lo que hoy busca y necesita la Inglaterra; y por asegurarle a España el monopolio no partirá lanzas John Bull con su hijito Jonathan, no lo creas.

Ya he pasado a otro pliego, y es preciso no fastidiarte más. No tengo tu laconismo, y siempre se me asoma algo nuevo de que hablarte; pero voy a concluir con descarga de metralla.

Domingo, y tú y todos los que teneis esperanzas en que España le dará a Cuba, libertad, igualdad, representación nacional, y todas esas cosas que esperais de los derechos de raza y paternidad, sois para mí Judíos, a quienes yo pusiera a clavar o sembrar janes de jobo prometiéndoles que les produciría naranjas. Consolaos, pues, majando agua y mirando al cielo, que el maná cayó una vez pero en el día sólo caen granizos y pedruzcos. Lo que te encargo es que me escribas, que te cuides mucho porque te necesita Cuba, y por que los cubanos te queremos siempre como antes, como ahora y como siempre te ha querido tu

Narizotas.

Tomado de Gaspar Betancourt Cisneros (El Lugareño): Cartas a Saco, Editorial Guáimaro, La Habana, MCMXL, pp. 39-48.

París y marzo 19 de 1848.

Mi querido Narizotas:

No tengo que andar contigo con preámbulos. Conoces a fondo mi corazón y mis ideas, y por lo mismo, es inútil que te haga mi profesión de fe pública. "Si los amigos de la Isla", me preguntas, "te pusiesen aquí diez mil pesos para que redactases un periódico, ¿aceptarías la honrosa responsabilidad?" Con la mano puesta sobre mi conciencia y con los ojos elevados en la patria, francamente respondo que no. Oye, mis motivos, pues tú y mis demás amigos tenéis derecho a saberlos.

A los ojos del gobierno español y de casi todos los españoles soy insurgente, evolucionista y anexionista, por consiguiente, un papel político redactado por mí, alarmaría desde el primer momento de su aparición a los opresores de Cuba. Por más templado que fuese el lenguaje, por más circunspectas que fuesen las formas, el fondo del papel irritaría a muchos, pues imposible defender los intereses materiales, políticos y morales de Cuba sin concitar al odio y la venganza de los gobernantes y del gran partido unido a ellos. Estas consideraciones se agravan con el hecho de redactarse el periódico en un país que, según dicen muchos, y según comienzan ya a creer España y los españoles, aspira a la posesión de Cuba. ¿Crees, pues, que las autoridades de esta Isla dejarían circular allí semejante periódico? Para eso sería menester o que ellas faltasen a su deber, es decir, a su misión española, o que el papel no fuese lo que debe ser; pero estamos ciertos de que ni las autoridades dejarían de ser fieles a su sistema opresor, ni yo tampoco me olvidaría de lo que he sido ni de lo que debo ser. Prohibida la entrada del periódico en Cuba, ¿no se perderían los diez mil pesos? Y aun cuando no se perdiesen, ¿no queda frustrado el gran objeto de la empresa? A mí personalmente me sería útil aceptar la proposición que me haces; pero ahora no se trata de mi persona, y yo sería infiel a mis amigos, y criminal con mi patria, si abrigase otras ideas. Mas el papel, podrá decirse, se introducirá furtivamente. Esto ocasionaría graves males. La persecución se alzaría, abriríase una nueva era de infames delaciones, y al son de que recibían o leían el papel, muchos inocentes serían sacrificados.

A menos inconvenientes está expuesta la redacción de un periódico en Madrid; porque al fin lleva el sello nacional, y aun en cierta manera podría contener algunas demasías de los mandarines de Cuba; porque denunciados los abusos en la misma capital del Reino, la oposición que allí hace un partido al gobierno, alguna que otra vez podría dejarse oír en las Cortes, no

por amor a Cuba, sino como arma ofensiva y provechosa a sus intereses. A pesar de esto, yo no estoy tampoco por la redacción de un periódico cubano en Madrid, a lo menos por ahora; porque si es verdaderamente cubano, además del riesgo que hay en que prohíban su entrada en Cuba, el redactor estaría entre las garras del león y podría ser despedazado.

En tu última carta me tocas una especie de grandísima importancia, y aprovecho esta ocasión para que tú y mis demás amigos sepan cómo pienso sobre este particular. ¿Conviene a Cuba reunirse a los Estados Unidos? Atendiendo a lo que hoy somos bajo de España, no hay cubano que no desee esa reunión. Pero esta cuestión, que parece tan sencilla en teoría, presenta dificultades y peligros cuando se viene a resolver prácticamente. La incorporación sólo puede conseguirse de dos modos: o pacíficamente o por fuerza. Pacíficamente, es una ilusión, y menos en las actuales circunstancias, pues no es creíble que España se deshaga de la importantísima Cuba. Si esta ilusión fuese realizable, el cambio se haría tranquilo y sin riesgo de ninguna especie. En cuanto a mí, a pesar de que conozco las inmensas ventajas que obtendría Cuba con esa incorporación pacífica, debo confesar con todo el candor de mi alma, que me quedaría un reparo, un sentimiento secreto por la pérdida de nuestra nacionalidad, de la nacionalidad cubana. Somos en Cuba algo más de 400 000 blancos. Nuestra Isla puede alimentar algunos millones de ellos. Reunidos a Norteamérica, la emigración de éste a Cuba sería muy abundante, y dentro de pocos años, los yanquis serían más numerosos que nosotros, y en el último resultado no habría reunión o anexión, sino absorción de Cuba por los Estados Unidos. Verdad que la Isla siempre existiría; pero yo quiero que Cuba sea para los cubanos y no para una raza extranjera.

Nunca olvidemos que la raza anglosajona difiere mucho de la nuestra por su origen, lengua, religión, usos y costumbres, y que desde que se sienta con fuerzas para balancear el número de cubanos, aspirará a la dirección política y general de todos los asuntos de Cuba; y la conseguirá, no sólo por su fuerza numérica, sino porque se considerará como nuestra tutora o protectora, siendo mucho más adelantada que nosotros en materia de gobierno, ciencias y artes. La conseguirá, repito; pero sin hacernos ninguna violencia, antes bien, usando de los mismos derechos que nosotros.

Ellos se presentarán ante las urnas electorales; nosotros también nos presentaremos: los norteamericanos votarán por los suyos, y nosotros por los nuestros; pero como ellos estarán ya en mayoría, los cubanos se verán excluidos, según la misma ley, de todos o casi todos los empleos y públicos destinos: y dolorosa situación es por cierto que los hijos, los verdaderos hijos

del país, se vean postergados en su propia tierra por una raza advenediza. Yo he visto esto en otras partes, y sé que en mi patria también lo vería. Muchos tacharán estas ideas de exageradas y aun las tendrán por delirio. Bien, podrán ser cuanto se quiera; pero yo desearía que no sólo fuese rica, ilustrada, moral y poderosa, sino que fuese también Cuba cubana y no anglosajona. La idea de la inmortalidad es sublime, porque prolonga la existencia de los individuos más allá del sepulcro, y la nacionalidad es la inmortalidad de los pueblos y el origen más puro del patriotismo. ¡Ah! ¡Si Cuba tuviese hoy dos o más millones de blancos, con cuánto gusto no la vería yo pasar a los brazos de nuestros vecinos! Entonces, por grande que fuese la inmigración de los norteamericanos, nosotros nos los absorberíamos a ellos, y creciendo y prosperando con asombro de los pueblos, Cuba sería siempre cubana.

A pesar de todo, si por uno de los más extraordinarios acontecimientos, la unión pacífica de que he hablado pudiese realizarse hoy, yo ahogaría mis sentimientos dentro del pecho y votaría por la anexión.

El otro modo de incorporarse podría ser por la fuerza. ¿Pero es asequible? Tenemos en Cuba 700 000 negros. Los blancos somos criollos y españoles; y aunque aquéllos son numerosos, éstos son más fuertes; porque casi todos son hombres en estado de tomar las armas, tienen el poder, el ejército, la marina, la posesión de todos los puntos fortificados de la Isla, y las ventajas que da un gobierno organizado. Quiero conceder lo que no es, quiero conceder que todos los criollos desean y estén prontos a pelear por la anexión, ¿sucederá lo mismo respecto de los españoles? Habrá quizás un cortísimo número entre los ricos, que creyendo en el gran aumento que tendrán sus bienes con la anexión, pensarán como los criollos; pero de seguro que la inmensa mayoría no la quiere, porque de amos del país que hoy son, no pasarán gustosos a la dominación de un pueblo extranjero. En este estado, ¿cómo se llegará a la incorporación forzada? ¿Quién inicia el movimiento? ¿Los norteamericanos, o nosotros? Si los norteamericanos, con sólo el hecho de invadir a Cuba, ya declaran la guerra a España. Si nosotros, y no contamos más que con nuestros propios recursos, es el mayor desatino que se puede cometer, pues no lograríamos nuestro intento, y aun cuando lo lográsemos, esto probaría que habiéndonos bastado a nosotros mismos para sacudir el yugo español, que es entre nosotros la empresa más difícil, deberíamos constituirnos en pueblo independiente, sin agregarnos a nadie después de la victoria. ¿Contamos con los auxilios de Norteamérica? Estos auxilios, para que sean eficaces, deben ser francos, públicos; en una palabra, tirar el guante por nosotros y pelear con todo el mundo. Resulta, pues, que ora el movimiento sea iniciado por los Estados Unidos, ora por nosotros con

su auxilio franco y declarado, la guerra con España es inevitable, y esta guerra va a tener a Cuba por teatro. ¿Pero hay hombre que, conociendo nuestra situación, no prevea que esa guerra, aun cuando sólo durase poco tiempo, puede ser la ruina de Cuba para los cubanos? ¿Está tan destituido de recursos el gobierno de Cuba, que no pueda hacer frente por algún tiempo a un ejército invasor? ¿No llamaría, si se sintiese débil, no llamaría en su apoyo a los negros, armándolos y dándoles libertad? Y llegado este caso tremendo, ¿dónde está la ventura de los cubanos que piensan encontrar su dicha uniéndose al pabellón americano? ¿No habría alguna nación poderosa que, solapada o abiertamente, sostuviese a España en la lucha? ¿No le daría Inglaterra recursos y soldados, pero soldados negros que simpatizarían de todo corazón con los nuestros? Inglaterra tendría en Cuba un partido poderoso a su favor. Contaría con los españoles porque defendería los intereses de su metrópoli; y con los negros, porque éstos saben que ella les da la libertad, mientras los Estados Unidos tienen a los suyos en dura esclavitud. ¡No, Gaspar, no, por Dios! Apartemos del pensamiento ideas tan destructoras. No seamos el juguete desgraciado de hombres que con sacrificio nuestro quisieran apoderarse de nuestra tierra, no para nuestra felicidad, sino para su provecho. Ni guerra, ni conspiraciones de ningún género en Cuba. En nuestra crítica situación, lo uno y lo otro es la desolación de la patria. Suframos con heroica resignación el azote de España; pero sufrámoslo, procurando legar a nuestros hijos, sino un país de libertad, al menos tranquilo y de porvenir. Tratemos con todas nuestras fuerzas de extirpar el infame contrabando de negros; disminuyamos sin violencia ni injusticia el número de éstos; hagamos lo posible por fomentar la población blanca; derramemos las luces; construyamos muchas vías de comunicación; hagamos, en fin, todo lo que tú has hecho, dando tan glorioso ejemplo a nuestros compatriotas, y Cuba, nuestra Cuba adorada, será Cuba algún día. Éstos son mis ardientes votos y éstos deben ser los tuyos y los de nuestros amigos.

Tuyo

Saco.

Tomado de Domingo Figarola-Caneda: José Antonio Saco. Documentos para su vida, Imprenta El Siglo XX, Habana, 1921, pp. 322-327.

El liberalismo en el devenir histórico de América Latina y Cuba

□ Grupo Interdisciplinario sobre Pensamiento y Acción en América Latina, Cuba y el Caribe. (GIPALCC)
Editorial Félix Varela, La Habana, 1994.
132 pp., 5½ x 8 ¼ pulgs., rústica.

"Si un sistema de ideas aspiró a ser la plena, absoluta y excluyente expresión de la modernidad ese fue el liberal."

En 1990 se iniciaron los seminarios académicos de GIPALCC. Estas actividades unían, por primera vez, a especialistas de diferentes ramas de las ciencias sociales y económicas con el objetivo de propiciar estudios interdisciplinarios que permitieran estudiar y debatir, desde diferentes perspectivas, objetos de estudio que por sus características constituyen áreas significativas para el conocimiento de las realidades cubanas y americanas. En el primer encuentro se tomó colectivamente la decisión de debatir los temas del liberalismo y el neoliberalismo en América Latina y Cuba.

A partir de este acuerdo se efectuó el ciclo de seminarios en el cual diversos estudiosos del tema presentaron sus ponencias y las sometieron a debate.

El libro que hoy comentamos recoge parte de esas ponencias aunque, como se señala en la nota a la edición "no fue posible publicar la relatoría de las discusiones".

Por otra parte, el libro sólo recoge los debates sobre el liberalismo por lo que es de esperar que pronto tengamos la posibilidad de ver editados los

trabajos sobre el neoliberalismo.

El liberalismo en el devenir histórico de América Latina y Cuba recoge las ponencias que desde distintas áreas del conocimiento tratan de captar los efectos históricos de esa teoría en América Latina y Cuba y, a la vez, motivan el debate sobre estos temas dejándole al lector la elaboración libre de sus conclusiones. El libro se inicia con el trabajo "Los orígenes del Liberalismo. Apuntes para un debate" de Eduardo Torres-Cuevas; lo continúa el de Alfredo Antonio Fernández titulado "Notas sobre el Liberalismo y su reflejo en la cultura latinoamericana del siglo XIX". A continuación se inserta la ponencia de Sergio Guerra Vilaboy "La crítica a los modelos liberales de la época en *Nuestra América* de José Martí". Como estudio de caso se puede definir el trabajo de Carlos J. Díaz "La toma del poder por los liberales en Ecuador: Eloy Alfaro"; que es continuado por el de Enrique López Oliva "Iglesia católica y liberalismo".

Otro interesante estudio de caso es el de José A. Tabares del Real, "El pensamiento y el proyecto político de Gerardo Machado y Morales". Este conjunto de estudios acerca del liberalismo cierra con la ponencia de un colectivo de economistas formado por Ernesto Molina, Félix Torres, Rolando Ruiz y Héctor Castaño, titulada: "La competencia y el monopolio: dialéctica del liberalismo económico".

Este libro de análisis, pletórico de reflexiones y propuestas, por una parte rompe esquemas y por otra reafirma la necesidad de seguir pensando, con la misma intensidad en nuestro presente y en nuestro futuro.

No resulta casual que GIPALCC haya iniciado sus seminarios y sus publicaciones con el tema del liberalismo. Ya sea por afirmación o por rechazo desde los orígenes de las repúblicas americanas, y muy particularmente de la cubana, las propuestas liberales han constituido el centro de discusión sobre las características y constitución de dichas repúblicas.

Edgardo Tovar Castillo

Problemas de la formación agraria de Cuba. Siglos XVI-XVII

□ Julio Le Riverend Brusone

"Premio de la Crítica, 1992, a las mejores obras científico-técnicas", Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro (colección Historia de Cuba), La Habana, Cuba, 1992, 304 pp., 5½ x 8¼ pulgs., rústica.

La problemática de la apropiación y utilización de la tierra tiene una mayor consecuencia en los países afectados por una anterior evolución colonial que alcanza la contemporaneidad. Una monografía referida a la historia agraria americana es —por esta razón— un libro que siempre se agradece. Pero si este trabajo, además de interiorizar en las connotaciones legales del tema, incluye sus aspectos metodológicos y es capaz de trascender la realidad cubana, para ganar en profundidad mediante apreciaciones abarcadoras que integran los territorios antillanos y continentales, resulta providencial acercarnos a un Olimpo donde sobresalen el mexicano Silvio Zavala y el francés François Chevallier, con su inapreciable *Historia de la formación de los latifundios en México*; los norteamericanos Leslie Bird Simpson y Duvon Corbitt, así como los suramericanos Mario Góngora y José María Ots y Capdequí. Tradición que, para el caso de la historiografía cubana, incorpora a un nivel local la obra de los agrimensores Bernardo y Estrada, Benito Celorio y José R. Cañizares, al geógrafo Esteban Pichardo y al historiador Francisco Pérez de la Riva, con su *Origen y régimen de la tierra en Cuba*.

En el campo historiográfico, por lo general, se arriba a la temática de la evolución de la apropiación y utilización de la tierra, de la vinculación hombre-recursos naturales, así como de las relaciones de propiedad manifiestas en censos, hipotecas, capellanías y gravámenes, cuando el historiador se halla en el camino de "retorno", como resultado de

una obra exitosa. Así sucede con el doctor Julio Le Riverend, quien hacia 1960 se dedica al tema objeto de nuestro comentario, al atesorar entre sus títulos más relevantes la elaboración de nueve de los diez capítulos que acerca de la historia económica de Cuba aparecen en *Historia de la nación cubana* (10 vols.), así como *La Habana, biografía de una provincia*, considerada, por todos los entendidos, como la más significativa de la serie que se realizó acerca de la historia de las provincias de la Isla en la década del 50.

En 1960, publicados ya los textos antes referidos, aparece en la revista *Islas*, de Las Villas, un artículo de gran trascendencia: "Vecindades y granjerías", cuyo contenido se incluirá, de manera sintética, en la obra en análisis. Cuando en los años 70 se publica, "De la estancia al latifundio" en una *Selección de lecturas* de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana, ya trabaja en el libro; estimamos que éste fuera el primer título con el cual Le Riverend pensó publicar su texto, cuando aún se hallaba en fase de redacción. Entre 1984 y 1986 aparece "Problemas de la formación agraria en Cuba. Siglos XVI y XVII", en números sucesivos de la *Revista de la Biblioteca Nacional "José Martí"*, con modificaciones en el orden de los capítulos y pequeños añadidos en su versión definitiva de 1992.

El libro está dividido en dos partes. La primera, referida en lo esencial al siglo XVI, consta de 11 capítulos en los cuales se descompone la problemática de la historia agraria cubana en su contexto histórico, comprendida la temática social que se retoma en el último: "La oligarquía originaria". La concepción del autor de que en la década del 40 de esa centuria, no

entre el autor y el lector

existió una crisis, sino una decadencia como consecuencia del agotamiento de los lavaderos de oro, la merma de la población indígena y la emigración de la hispana, influye para que no se haga una distinción entre la evolución de la sociedad de la conquista y colonización —caracterizada por la evolución encomendera-minera—, y la sociedad criolla, surgida en la segunda mitad del **XVI**, a partir del desarrollo ganadero y la formación de un nuevo grupo social: los señores de hato. La segunda parte, aunque aborda el siglo **XVII**, se extiende en reflexiones acerca de la evolución de la estructura agraria hasta 1820; uno de los capítulos se dedica al **XVIII** y otro, en los "Comentarios finales", a un resumen de las condiciones agrarias prevalecientes en la Isla entre 1790 y 1820.

El mayor nivel de profundización y extensión se dedica a la primera parte —siglo **XVI**—, en contraste con la segunda en la que se estudia el **XVII**, máxime cuando se considera al seiscientos como una centuria formativa, en la cual se organiza lo que fructificará en etapas posteriores.

El grado de prioridad consignado, desde 1960, por el historiador Julio Le Riverend a los siglos **XVI** y **XVII**, pudiera atribuirse, remotamente, a la necesidad de acometer de manera cronológica el único período no asumido por él en *Historia de la nación cubana* —el correspondiente al libro primero— Sin embargo, más exacto sería, en mi criterio, relacionarlo con lo mejor de nuestra tradición historiográfica anterior, que mediante Ramiro Guerra señalara cómo, a la segunda mitad del **XVI**, debe remontarse el verdadero período de fundación de la colectividad cubana. Apreciación ésta coincidente con la de Felipe

Pichardo Moya, al identificar el **XVII** cubano con las transformaciones que, para Europa Occidental, se dieron durante la Baja Edad Media.

A diferencia de sus antecesores, Le Riverend no se limita a apuntar consideraciones que, aunque avaladas por el nivel de sus conocimientos, no podrían demostrarse. Por el contrario, inicia una vía argumental demostrativa, en la cual, según sus propias interpretaciones en la "Introducción": "Queda mucho por hacer". Para ello, será necesario —añade— acudir a los antiguos Protocolos Notariales, a las ulteriores Anotadurías de Hipoteca y a los Registros de Propiedad. El libro plantea nuevas perspectivas metodológicas, de razonamiento y de fuentes para analizar una de las problemáticas fundamentales de la historia de América.

Arturo Sorhegui

Cuba: 1808-1921. Partidos políticos y clases sociales

□ Jorge Ibarra Cuesta

"Premio de la Crítica, 1992, a las mejores obras científico-técnicas", Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro (colección Historia de Cuba), La Habana, Cuba, 1992, 489 pp., 6 x 9 pulgs., cartonné papel.

Hasta 1920, en Cuba no se había constituido una burguesía nacional con una conciencia definida de sus intereses, mientras las dirigencias políticas de la independencia sumaron, a su concepción ideológica, la idea "plattista" de la nueva manera colonial; ellas habían cumplido su ciclo histórico, lo cual imposibilitaba plantearse transformar los postulados cardinales que habían terminado, de hecho, por ser aceptados.

En esta obra, el historiador Jorge Ibarra —autor de destacada trayectoria intelectual y conocido internacionalmente por sus apor-

tes al estudio de la Historia— ha logrado conformar un conjunto de hipótesis histórico-sociológicas para explicar, sobre la base del análisis de las relaciones neocoloniales durante las dos décadas iniciales de este siglo, esa compleja realidad, así como su incidencia en la organización clasista y repercusión en la evolución de la ideología y práctica políticas de los partidos de entonces.

La fundamentación de estos supuestos, los cuales proponen el razonamiento coherente del resultado de acuciosas investigaciones, parte del principio autoral —así alcanzado— de "que la formulación correcta de los problemas es tan importante como su solución". Por tal razón, las interpretaciones expuestas a lo largo del texto establecen el juicio de que Estados Unidos, desde finales de la pasada centuria, concibió un nuevo tipo de relaciones de dependencia en la Isla, como estrategia de su experimento neocolonial; a su vez, se exponen los llamados ajustes estructurales en el entendido de una burguesía sin conciencia económico-corporativa de sus intereses, de una clase media que no actúa como tal, de un proletariado urbano incapaz de ubicarse como le corresponde en el conjunto del pueblo-nación, y del rural, carente de una maduración clasista, así como de una estratificación étnica y nacional que coadyuva en la disgregación y dispersión del pueblo.

Por último, al elucidarse el proceso evolutivo de las dirigencias y partidos políticos, se nos permite valorar la actitud asumida por éstos ante la injerencia del Norte y la constitución de una república mediatizada. Como apunta J. Ibarra; "puede decirse que la suerte está echada", pues los acontecimientos desencadenados desde el licenciamiento del Ejército Libertador, el antianexionismo derrotado por McKinley, hasta la aprobación por la Convención Constituyente de la Enmienda Platt, jalonarán la discrepancia definida entre ideología independentista y neocolonia, entre la conciencia de nación para sí y la de fuera de sí.

La lectura recomendada de la narración histórica en este libro —en el cual no se transita por caminos tradicionales— ha de tornarse analítica y apasionada, motivadora de interrogantes, de alerta y recordatorio, además de convertirse en preliminar de una nueva obra reflexiva de este autor, abarcadora de algo más del primer medio siglo republicano cubano, la cual se encuentra en proceso de publicación.

Luis M. de las Traviestas

PINOS NUEVOS

Colección
*solidaridad editorial de Argentina
y Cuba*

La Feria Internacional del Libro Habana'94, en el conjunto de las actividades desarrolladas en ella durante febrero, fue un escenario propicio para que el público lector conociera de 100 obras de autores cubanos inéditos. Gracias al esfuerzo que anima, de manera aunada, el Instituto Cubano del Libro, sus Editoriales, escritores e intelectuales de la Isla, con la solidaria dedicación y contribución financiera de "un grupo de argentinos memoriosos y agradecidos por todo lo que la Revolución Cubana ha significado para la vida, la cultura y la dignidad de los latinoamericanos", inició la colección Pinos Nuevos la edición de sus libros.

Las obras —seleccionadas e impresas en formato 4¼ x 7 pulgadas, entre 80 y 100 páginas, encuadernadas en rústica plastificada, cubiertas expone muestras gráficas de nuevos artistas cubanos— devienen expresión de una amplia gama

entre el autor y el lector

temática: *poesía, narrativa (cuentos, novelas cortas, testimonios, entre otros); teatro, ensayo y crítica (literaria y artística); literatura para niños y jóvenes, de ciencia y técnica, así como de las ciencias sociales. De estas últimas, los autores y textos seleccionados fueron:*

Ramón Pichs: Desarrollo sostenible: un reto global; Josefina Castro: Crisis del sistema de dominación colonial en Haití; Rafael Pla León: Una lógica para pensar la liberación de América; Marlén Sánchez: La deuda externa de América Latina. ¿Un problema a resolver?; Manuel Pi y Gilberto Valdés: El paradigma socialista: su pérdida autenticidad en América Latina.

Aurelio del Río: Precio, valor e intercambio desigual; Sofía Hernández: De Gorbachov a Yeltsin; Luis Mesa Delmonte: El Golfo Pérsico de posguerra.

Fermin Galán Valdés y Liber Arce Matos: Olé Kitsch; Tania Licea y Luis Rodríguez: Alejo Carpentier, tres relatos, tres análisis lingüo-estilísticos; Lidia Cano y Xiomara García: El postmodernismo. Esa fachada de vidrio.

Eduardo Freyre: El problema de ayudar a morir; Marlén Díaz Tenorio: Uniones consensuales en Cuba.

Jesús Fuentes y Grisel Gómez: Cultos afrocubanos. Un estudio etnolingüístico; Pedro Pablo Aguilera: Religión y arte yorubas; Angel Lago Vieito: Los aborígenes de Bayamo.

María Antonia Marqués Dolz: Estado y economía en la antesala de

la Revolución. 1940-1952; Elena Alavez: Eduardo Chibás en la hora de la ortodoxia; Jorge Ibarra Guitart: La SAR: Dictadura, mediación y revolución. 1952-1955.

Julio Carranza y Aurelio Alonso: Economía cubana: ajustes con socialismo; Juan Valdés Paz: La transición socialista en Cuba.

Una segunda convocatoria de la colección Pinos Nuevos quedó abierta hasta el verano de 1994 para todos aquellos que, según los lineamientos estipulados, han expresado su interés en participar; como en la primera oportunidad, las obras escogidas por los jurados de especialistas conformados al efecto, serán presentadas en Cuba y Argentina, cuyos escenarios respectivos han de ser la VII Feria Internacional del Libro de La Habana, a celebrarse en febrero de 1996, y la Feria de Buenos Aires, en marzo-abril de ese mismo año.

Gladys Alonso González ●

LIBROS PUBLICADOS

- **Fernando Ortiz:** Estudios etnosociológicos (*Selección, notas y prólogo de Isaac Barezal*)
Editorial de Ciencias Sociales (colección *Pensamiento Cubano*), La Habana, Cuba, 1991, 312 pp., 6 x 9 pulgs., cartonné con sobrecubierta, con ilustraciones.
- **Fernando Ortiz:** Glosario de afronegrismos
Editorial de Ciencias Sociales (colección *Pensamiento Cubano*), La Habana, Cuba, 1991, 532 pp., 6 x 9 pulgs., cartonné con sobrecubierta.
- **Rafael Cepeda:** José Martí: Perspectivas éticas de la fe cristiana
Editorial DEI (colección *Historia de la Iglesia y de la Teología*), San José, Costa Rica, 1991, 208 pp., 5 x 8¼ pulgs., rústica plastificada.
- **Jean Stubbs:** Tabaco en la periferia. El complejo agroindustrial cubano y su movimiento obrero. 1860-1959
Editorial de Ciencias Sociales (colección *Historia de Cuba*), La Habana, Cuba, 1991, 300 pp., 5½ x 8¼ pulgs., cartonné con sobrecubierta, con ilustraciones.
- **Alberto Prieto y Sergio Guerra:** Breve historia del Brasil
Editora Política, La Habana, Cuba, 1991, 288 pp., 5½ x 8¼ pulgs., rústica.
- **Personalidades:** colección de plaquettes dedicados a: José Martí, Nicolás Guillén, Lezama Lima, Sindo Garay, Ernesto Lecuona, Rita Montaner, Bola de Nieve y Benny Moré
Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, La Habana, Cuba, 1991-1992, páginas sueltas, 11¼ x 4½ pulgs., rústica.
- **Francisco Pérez Guzmán:** La aventura cubana de Cristóbal Colón
Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro (colección *Historia de Cuba*), La Habana, Cuba, 1992, 186 pp., 4¼ x 7 pulgs., rústica plastificada, con ilustraciones.
- **Rómulo Lachatañeré:** El sistema religioso de los afrocubanos
Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro (colección *Echú Bi*), La Habana, Cuba, 1992, 452 pp., 5½ x 8¼ pulgs., rústica plastificada.
- **Ibrahim Hidalgo:** El Partido Revolucionario Cubano en la Isla
Centro de Estudios Martianos-Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro (colección *Estudios Martianos*), La Habana, Cuba, 1992, 216 pp., 5½ x 8¼ pulgs., rústica.
- **Eusebio Leal Spengler:** Carlos Manuel de Céspedes. El Diario perdido
Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro (colección *Historia de Cuba*), La Habana, Cuba, 1992, 316 pp., 6 x 9 pulgs., rústica plastificada.
- **Rafael Castro Pereda:** Idioma, Historia y Nación
Ensayos de Rafael Castro Pereda y documentos históricos sobre la ley del idioma
Colegio Universitario del Este, Editorial Talleres, San Juan, Puerto Rico, 1993, 240 pp. 6 x 9 pulgs., rústica plastificada.
- **Colectivo de autores:** Nuestra común historia. Cuba y España, pobla-

entre el autor y el lector

miento y nacionalidad

Edición en colaboración entre el Instituto Cubano del Libro, el Instituto de Cooperación Iberoamericana en Cuba y la Embajada de España

Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba, 1993, 168 pp., 5½ x 8¼ pulgs., rústica plastificada.

□ **José Seoane: Parapsicología en la vida cotidiana**

Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro (colección Etnología), La Habana, Cuba, 1993, 120 pp., 4¼ x 7 pulgs., rústica plastificada.

□ **José Seoane: El folclor médico de Cuba**

Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro (colección Etnología), 13 tomos, La Habana, Cuba, 1993, 4¼ x 7 pulgs., rústica plastificada. (Publicados: "Enfermedades sexuales", 48 pp.; "Enfermedades infecciosas", 86 pp.; "Enfermedades de la piel", 96 pp.)

□ **Francisco Pérez Guzmán: La aventura de Colón en Cuba**

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morevallado Editores (colección Alborada Latinoamericana 3), México, 1993, 158 pp., 5 x 8 pulgs., rústica plastificada, con ilustraciones.

□ **Julio Le Riverend: Breve historia de Cuba**

Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro (colección Historia de Cuba), 3ra. edición corregida y aumentada, La Habana, Cuba, 1993, 186 pp., 4¼ x 7 pulgs., rústica plastificada, con ilustraciones.

□ **Ambrosio Fornet: El libro en Cuba. Siglos XVIII y XIX**

Edición financiada por el Fondo de Desarrollo de la Educación y la Cultura (España), Editorial Letras Cubanas, Instituto Cubano del Libro, La Habana, Cuba, 1994, 240 pp., 8¼ x 11 pulgs., rústica plastificada, con ilustraciones. ●

Las materias a impartir están organizadas en tres ciclos:

Un ciclo básico que ha de proporcionar los contenidos necesarios para la ampliación y profundización de conocimientos, así como la actualización del nivel de información sobre la especialidad; otro ciclo de especialización que debe permitir ahondar en aspectos específicos de la investigación sobre América Latina, el Caribe y Cuba, y, por último un tercer ciclo de investigación que debe garantizar la profundización del conocimiento en una temática particular que contribuya a la definición y elaboración del proyecto de investigación, que debe concluir con la presentación y defensa de la Tesis de Maestría, para la cual los estudiantes dispondrán de tres convocatorias durante el resto del año: junio, septiembre y diciembre de 1996.

Envíe su boleta de matrícula a la dirección siguiente:

Facultad de Filosofía e Historia
Universidad de La Habana
San Lázaro y L, Vedado
Ciudad de La Habana, C.P. 10400, Cuba.
Teléfonos: 79-7659, 78-3137.



Solicitud de inscripción a la Maestría

Nombre _____ Apellidos _____

Nacionalidad _____ Domicilio _____

Ciudad _____ País _____ Teléfono _____

Especialidad _____ Ocupación actual _____

Institución _____ Ciudad _____ País _____

Institución en que realizó estudios _____ País _____

Temática general en la que desea especializarse _____

Carnet de Identidad o

Fecha de nacimiento _____ No. de pasaporte _____

The background of the page is a complex, abstract composition of overlapping geometric shapes in various shades of red and black. The shapes are irregular and layered, creating a sense of depth and movement. The overall effect is a textured, almost mosaic-like pattern. The text is positioned in the upper right quadrant, set against a solid black background that provides a stark contrast to the white text.

El proceso de formación de la nación cubana no puede comenzarse a estudiar a partir de una definición conceptual ni de los elementos de superficie que presenta la historia. Se trata de todo lo contrario; es decir, de penetrar en las honduras del proceso real que, a través de los siglos, ha dado como resultante esa realidad cambiante inacabada que constituye la cubanidad. Pero una nación adquiere sus perfiles propios sólo a partir de las características del pueblo que la compone. Por tanto, a través de la comprensión de las distintas etapas por las que atraviesa la formación del pueblo cubano podemos entender este proceso.