

El arte de la espera

Notas al margen de la política cubana

RAFAEL ROJAS

De la primera edición:

© Editorial Colibrí

De la presente edición, 2014:

© Rafael Rojas

© Editorial Hypermedia

Editorial Hypermedia

Tel: +34 91 220 3472

www.editorialhypermedia.com

hypermedia@editorialhypermedia.com

Sede social: Infanta Mercedes 27, 28020, Madrid

Corrección y edición digital: Gelsys M. García Lorenzo

Diseño de colección y portada: Roger Sospedra Alfonso

ISBN: 978-1505218275

Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos en la ley y bajo los apercibimientos legalmente previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, ya sea electrónico o mecánico, el tratamiento informático, el alquiler o cualquier otra forma de cesión de la obra sin la autorización previa y por escrito de los titulares del copyright.

EDITORIAL HYPERMEDIA

Infanta Mercedes 27. 28020 — Madrid
www.editorialhypermedia.com
hypermedia@editorialhypermedia.com
+34 91 220 34 72

RAFAEL ROJAS. Historiador y ensayista cubano exiliado en México. Autor de varios libros sobre historia intelectual y política de México, Cuba y América Latina, entre los que destacan *José Martí: la invención de Cuba* (2000), *Cuba mexicana. Historia de una anexión imposible* (2001) -Premio Matías Romero- *La escritura de la independencia. El surgimiento de la opinión pública en México* (2003), *Tumbas sin sosiego. Revolución, disidencia y exilio del intelectual cubano* (2006) -Premio Anagrama- y *Motivos de Anteo. Patria y nación en la historia intelectual de Cuba* (2008). En el año 2009 ganó el Primer Premio Isabel de Polanco de Ensayo, concedido por la Feria del Libro de Guadalajara, por su obra *Las repúblicas de aire. Utopía y desencanto en la Revolución de Hispanoamérica*. Actualmente es profesor de la División de Historia del CIDE y Global Scholar en la Universidad de Princeton. Sus últimos libros son *La máquina del olvido. Mito, historia y poder en Cuba* (Taurus, 2012), *La vanguardia peregrina. El escritor cubano, la tradición y el exilio* (Fondo de Cultura Económica, 2013) y *Los derechos del alma. Ensayos sobre la querrela liberal-conservadora en Hispanoamérica* (Taurus, 2014).

*Y la revolución cubana,
como todas las revoluciones
traicionadas, convirtió la
esperanza en espera.*

G.C.I.

Cuba en su laberinto

Antonio Elorza

En un cuento fantástico de Alejo Carpentier, «Viaje a la semilla», el protagonista tiene una noche la sensación de que los relojes con el paso del tiempo van marcando las horas en sentido inverso: primero las cinco, luego las cuatro y media, luego las cuatro. Es una extraña pesadilla, del tipo de las que te hacen emprender un recorrido inverosímil para acabar regresando siempre al mismo sitio. Un lugar del que desearías alejarte, y haces todos los esfuerzos para ello, pero sin resultado final alguno. Hasta que rompes el sueño presa de la desesperación. Solo para descubrir que, en efecto, sigues donde estabas.

La lectura del libro de reflexiones de Rafael Rojas sobre la historia contemporánea de Cuba, *El arte de la espera*, suscita una impresión semejante. Los cubanos emprendieron su camino hacia una modernidad de apariencia esplendorosa, pero en la triste condición de «hijos del despotismo colonial», según el afortunado dictamen de Domingo del Monte. A fines del siglo XX, tras vivir el ensueño del nacimiento de una nueva sociedad, vuelven a encontrarse sometidos a un poder despótico, con el único consuelo de que esta vez su justificación es el mantenimiento a ultranza de la independencia. Su relación de dependencia política y económica respecto de un poder exterior quedó en el pasado siglo recogida en la estimación que sirviera para justificar las facultades del virrey español: la isla era una plaza sitiada. Hoy la independencia se proclama por sus gobernantes a los cuatro vientos, pero ellos mismos son también los primeros en reafirmar esa situación desfavorable, incluso exagerándola: en tanto que dure el embargo, y con él la confrontación con Estados Unidos, la condición de plaza sitiada seguirá existiendo. Por fin, la sumisión miserable del esclavo y la discriminación racial fueron abolidas, siendo el fin de la segunda uno de los principales logros del régimen de Castro, pero con el fracaso económico de este y la búsqueda desesperada de una salida acudiendo al capital exterior, reencontramos en Cuba al borde del año 2000 un nuevo modo de producción cuasi-esclavista para la masa de trabajadores pagados en pesos, quienes paradójicamente son según los textos oficiales los dueños del destino de la isla, y que en la práctica sobreviven a duras penas con salarios de miseria, generando en sectores como el turístico enormes plusvalías para los inversores extranjeros y para el Estado. El sueño de Cuba que alentara José Martí, queriendo ver convertida a la isla en pueblo

solar del continente americano, algo que también ensayó con fuerza y sigue proclamando en el vacío el régimen revolucionario de 1959, ha quedado envuelto en una larga noche, similar a la que angustiara al «apóstol» en un prolongado exilio que también era precursor del sufrido por muchos de sus compatriotas.

Todo parece en Cuba condenado a volver hacia atrás, como la propia ciudad de La Habana, empeñada desde hace cuarenta años en un imposible regreso a la naturaleza, con sus hermosas construcciones que se desploman una tras otra, a modo de espejo de todas las esperanzas perdidas y de la miseria provocada, más que por el *bloqueo*, por la ineficacia económica del régimen socialista. En ella el pasado sobrevive por encima de todo, contra la pretensión castrista de haber edificado un nuevo mundo, muchas veces en forma de ruinas, otras en los antiguos nombres de las calles colocados entre paréntesis tras los oficiales que nadie utiliza, o en esos muertos vivientes que son los grandes automóviles norteamericanos de los años cincuenta.

Tal vez por eso resulte tan necesario en la actualidad, para muchos visitantes de la isla, escapar a la realidad pavorosa que tienen ante sí. Están contemplando un barco hundido que navega a velas desplegadas. O más de uno. Por lo menos, el del esplendor prerrevolucionario que impregna aun el paisaje urbano y el tipo de relaciones humanas aun vigente, tan alejado del monolitismo y de la deshumanización burocrática propios del socialismo real. Y el de las promesas de la revolución, reflejadas aun en los carteles y pintadas impuestos por el discurso oficial, pero negadas brutalmente por la realidad cotidiana. En conjunto, son imágenes que interpelan una y otra vez al observador de la vida cubana, y que le obligan a formularse demasiadas preguntas. De ahí la tentación a huir, bien refugiándose en el discurso del régimen, con su constante llamamiento a la complicidad supuestamente «revolucionaria», bien mediante la inmersión en un medio social cargado de cordialidad, sentimientos amistosos y ganas de fiesta.

Además, esa realidad cubana es muy compleja. Lo es en el presente y lo ha sido en el curso del último siglo. Pensemos que la guerra de los cubanos por su independencia fue la única de las insurrecciones de pueblos coloniales que no acabó con el triunfo de una de las dos partes contendientes, sino con la de un tercero que se alzó con el santo y la limosna, pero tampoco de forma completa y definitiva. El anexionismo avanzó a favor de corriente hasta que la «*foolish Joint Resolution*» del Congreso norteamericano, le opusiera el 20 de abril de 1898 la barrera de la independencia. La Enmienda Platt fue conscientemente un sucedáneo de la anexión, en el pensamiento de su promotor, pero su resultado fue en gran medida contraproducente. Dio pie a una tutela, pero

también a una profunda frustración del sentimiento nacional. La tensión alcanzaba también a los dirigentes de la insurrección cubana. Rara vez en la historia de los dos últimos siglos se ha dado el espectáculo de que el primer presidente de una república, cuyo logro de la independencia culmina una durísima lucha, sea en realidad contrario a dicha independencia y partidario de la incorporación a Estados Unidos. Tal es el caso de Tomás Estrada Palma, cuyos juicios de última hora, en 1908, sobre la inmadurez de los cubanos para conservar la libertad sin la anexión a Estados Unidos parecen estar dictados por el desánimo tras su fracaso como gobernante, que cierra invocando la intervención en nombre de la Enmienda Platt. Pero es que esa toma de posición pesimista se encuentra ya recogida, treinta años antes, casi al final de la guerra larga, cuando en enero de 1878 escribe a los hermanos Gener y les valora las distintas posibilidades que aguardan al patriotismo cubano. «Convencidos de que jamás llegaría a ser un país libre, bajo la dominación española, aceptamos como una cruel necesidad la guerra de Independencia», reconoce Estrada Palma. Pero el fin último es la libertad, entendida como la conversión de Cuba en Estado más de la gran federación norteamericana («que, digna y preciosa, se ofrezca a la Nación vecina, como parte integrante de ella»). Comprensible, pero insólito.

Un pueblo que lucha por su independencia, pero cuyas élites en parte se inclinan por renunciar a ella y trocar la dominación española por otra dotada de una mayor carga de modernidad; una antigua metrópoli que pierde su mejor colonia en una guerra desastrosa, pero que luego recupera la relación con ella, tanto en el plano de las relaciones comerciales como de los flujos migratorios; una gran potencia que interviene en el conflicto entre el pueblo cubano y España, aparentemente en favor de aquel, en la práctica para afirmar una hegemonía que no logrará consolidar. Para todos, en medio de un bosque de paradojas, el legado de 1898 consiste en una serie de frustraciones. España arrastrará las deficiencias causantes del desastre, como el problema militar, tanto en su vida política como en la infortunada experiencia colonial subsiguiente en Marruecos.

Estados Unidos tropieza una y otra vez con la inseguridad de la vida política cubana en su propósito de ver estabilizada su tutela. Y Cuba deberá abonar, en el orden político, el mayor coste en la operación. Su proceso de construcción nacional se verá sometido, en relación a los Estados Unidos, al recorrido pendular que va de la dependencia a una confrontación que no por eso la libera del influjo del gran vecino. La economía nunca se librerá de la orientación a depender fundamentalmente de aquel gran mercado. Esas debilidades de base se traducirán en la fragilidad de la democracia, y en una

propensión a la dictadura de intensidad tal que la supresión de la protagonizada por Batista resulta únicamente el escabel sobre la que se monta la de Fidel Castro.

Es una trayectoria histórica de tipo laberíntico, poco propicia para las simplificaciones dualistas, y que justifica el recurso a Hegel por parte de pensadores cubanos de la segunda mitad del siglo XIX. La prosperidad de Cuba se monta sobre las exportaciones de azúcar que desembocan en un cuasi-monopolio de demanda protagonizado por los Estados Unidos. El bienestar de hoy crea la dependencia de mañana, y esta última condiciona decisivamente desde el ángulo económico, antes de hacerlo desde el político, la formación de la nacionalidad en la Isla. Por otra parte, la conciencia de esa posición dominante en el plano de las relaciones comerciales hace que Cuba, para Estados Unidos, acabe perdiendo entidad propia, limitándose a ser una pieza más en el marco de su expansionismo hegemónico sobre el Caribe. La composición interna de la población cubana tampoco representa un factor de integración, con las diferencias raciales, más las secuelas de la esclavitud, y el desajuste entre un Oriente más pobre y de color y un Occidente rico y españolizado en sus ciudades. La insatisfacción resultante, a pesar del crecimiento económico registrado entre 1898 y 1959, explica la tentación de dar con una solución simplificadora, apoyada como en 1868 y 1895 sobre una insurrección militar, de justicia para el pueblo marginado por la forma de independencia, con un tajante nacionalismo para responder a la presión del «águila temible». Ahí tenemos a Castro.

Para rehacer el hilo de Ariadna que nos permita encontrar los caminos en este laberinto cubano, Rafael Rojas ha debido pensar que lo mejor era conferir a su libro, *El arte de la espera*, una estructura también laberíntica. El hilo conductor está siempre presente, la reflexión sobre la secuencia que se abre con el proceso de gestación de la independencia para acabar en la crisis indeterminada que hoy experimenta el sistema castrista. Pero esa reflexión se fragmenta a su vez en un entramado de reflexiones menores, articuladas entre sí, con metodología y fines que no se alteran, pero con tratamientos temáticos que de repente quedan suspendidos o que enlazan con otros registrando una clara solución de continuidad.

Ante todo, para iniciar la búsqueda, hace falta superar «el peso del olvido», la losa de piedra puesta en la entrada del laberinto por la coagulación del pasado de que es responsable el castrismo. Proporciona este una historia maniquea, hecha de una sucesión de confrontaciones, de sucesos magnificados y de olvidos forzosos. Rojas subraya que el resultado lógico de ese planteamiento, una historiografía reduccionista y pobre, sucedió como en tantas otras cosas a

un nivel de conocimiento muy satisfactorio hasta 1959. El encierro obligado de las interpretaciones en una metodología supuestamente marxista y la pérdida de contacto con las corrientes de renovación que en el último tercio de siglo han afectado a la ciencia histórica, son los causantes de esta situación, tanto más angustiosa cuanto que una exigencia primordial para el futuro de la sociedad cubana es que esta recobre, en toda su complejidad, la propia memoria. Frente a esa necesidad, subraya Rojas, hoy en día «la imagen binaria del pasado de la isla es parte de la estrategia de legitimación del totalitarismo cubano». Castro llegó al poder gracias a una guerra y proyecta esa imagen bélica sobre todo el pasado de la isla, desde una perspectiva maniquea que solo se sostiene ignorando elementos de primera importancia, silenciando los datos que ya puso de relieve la historiografía anterior al 59 y pasando por alto los análisis que proporcionan los mejores historiadores cubanos, como Manuel Moreno Fraginals. El capítulo titulado «El fantasma del 98» es aleccionador al respecto.

En la difícil empresa de formación de una nacionalidad, sobre una sólida base geográfica insular, pero sometida a los tirones de dos fuerzas contrapuestas, la cultural y demográfica de una España débil y opresora a un tiempo, y la de la absorbente República norteamericana, es claro que existían opciones diversas, y que incluso el anexionismo constituía una preferencia cargada de intenso sentimiento cubano. En uno de los más brillantes capítulos del libro, aquel que se inicia con una evocación de José Antonio Saco, Rojas fija muy bien como la singularidad nacional cubana va afirmándose a mediados del siglo XIX, aun cuando esas perspectivas políticas carezcan aun de perfiles precisos. «Cuba fue primero nación y después Estado», recuerda. La densidad adquirida por el hecho nacional representará un obstáculo insalvable para la pretensión anexionista, pero dada otra densidad, la del poder de los Estados Unidos, Cuba no podrá escapar a otra situación desfavorable, la del neocolonialismo. La consecuencia es clara: «La Revolución fue justamente la ruptura definitiva con ese neocolonialismo: una expulsión radical de los intereses de los Estados Unidos en Cuba».

Sin duda, surgió entonces la ilusión de una definitiva libertad, y a pesar de las dificultades iniciales, conviene reconocer que había razones para ello. Sobre todo si pensamos en la política exterior norteamericana del período 1958-1973, en la cual, a pesar de las hermosas declaraciones progresistas, apenas encontramos otra cosa para Latinoamérica, apenas despunta una crisis, que apoyo a las fuerzas más reaccionarias, de los militares guatemaltecos a Pinochet. No hay que hacerse ilusión alguna sobre lo que hubiera supuesto el éxito de una invasión de Cuba por los primeros exiliados con apoyo de los

Estados Unidos, aun cuando a su frente hubiese seguido Kennedy. Lo que ocurre es que esa situación excepcional, en momentos culminantes de la guerra fría (disfrazada de coexistencia pacífica), no puede aplicarse a períodos más recientes. El problema de fondo es que una normalización de la vida política y económica de Cuba requiere una normalización de sus relaciones políticas y económicas con los Estados Unidos. Un problema que se planteó desde que a fines de los 60 resultó evidente que el esfuerzo revolucionario no daba lugar a un régimen económico eficaz, que resultó enmascarado por las décadas de socialismo subvencionado que hicieron posible la consolidación del castrismo hasta 1990, y que sigue siendo hoy una cuestión capital para el futuro de Cuba.

Rojas resume este dilema capital para la existencia de Cuba y nada cabe añadir a sus palabras: «Entender la nación cubana como una contraofensiva del anexionismo es alimentar un pensamiento partisan, cuyo límite indeclinable sería el fin de esa enemistad. ¿Acaso la nación termina cuando se pacifiquen las relaciones con los Estados Unidos? Yo diría que empieza y que hasta aquí hemos vivido solo el preludio». Desde esta perspectiva, cabe entender la consideración de Cuba como una nacionalidad innegable, tal y como escribiera Saco, pero también como una nación afectada de una «soberanía inconclusa». Solo haciendo saltar de una vez la coraza de la confrontación se disipará la dependencia y Cuba tendrá una verdadera soberanía. Empeño difícil hoy por hoy si tenemos en cuenta la «paleopolítica» que emplean Castro y los Estados Unidos para abordar el tema de sus relaciones recíprocas. Y mala cosa es que la propia afirmación de soberanía tenga que apoyarse siempre en la negación del Otro, en el rechazo de un cerco, con toda la realidad que este pueda tener.

Tampoco es fácil superar la sucesión de círculos viciosos en que se encierra a sí mismo el régimen de Fidel Castro con tal de mantener a trancas y barrancas su dominación. Al igual que el franquismo, aunque con un contenido ideológico muy diferente, el castrismo fue la resolución dictatorial tras una guerra y las profundas tensiones sociales y políticas que había vivido una sociedad. Sin duda, a la diferencia de contenidos habría de sumarse la de orientaciones que hicieron para muchos observadores exteriores en los años 60 de la Cuba socialista un ejemplo a seguir o, cuando menos, un ensayo apasionante a respetar. Es cuando Mario Vargas Llosa escribía que «Cuba ha demostrado que el socialismo no estaba reñido con la libertad de creación» y que «ha reducido a una proporción humana las diferencias sociales». Luego quedó claro que la restricción del espacio público no afectaba solo a los contrarrevolucionarios, sino a todo aquel que no secundaba a ciegas el discurso oficial. Con el fracaso

económico de la gran zafra llegó también la adhesión al modelo soviético de totalitarismo. De acuerdo con eso, nos recuerda Rojas, a la separación entre sociedad civil y Estado sucede la absorción de aquella por este, siendo precisamente en la actualidad la paulatina y zigzagueante resurrección de la primera el barómetro de la difícil democratización.

La clave para la interpretación que proporciona Rojas del régimen de Castro se encuentra en el capítulo titulado «Del espíritu al cuerpo de la nación», donde analiza los obstáculos encontrados en Cuba por el proceso de construcción de la ciudadanía descrito por Marshall para las sociedades modernas y la emergencia tras la Revolución de un «ogro filantrópico», de un Estado que en los términos de la Constitución de 1976 asume la concentración de los derechos civiles y políticos dando lugar, en sus palabras, a un «corporativismo constitucional» cuya propensión inmovilista apenas es contrarrestada por la voluntad de movilización. En el vértice de ese estatismo se encuentra el dictador, el único sujeto verdaderamente libre del sistema político; en Cuba triunfa el principio de que solo el déspota es libre.

A pesar de ese diagnóstico, Rojas cree percibir la aparición de elementos de cambio en el régimen, una vez que desde 1990 ha entrado en quiebra el ajuste entre unas formas de poder legitimadas por su atención preferente a los derechos sociales, y una dinámica social y económica en caída libre por la desaparición de las subvenciones procedentes del «socialismo real». A su juicio, un indicador de ese cambio viene dado por los cambios introducidos en la Constitución en 1992, un «momento de destotalización» que se ve acompañado por la entrada en juego de nuevos actores sociales y políticos. Falta todo elemento de democratización efectiva, pero la enumeración de signos de apertura permite a Rojas una valoración relativamente optimista: «protagonismo político de la Asamblea nacional o Parlamento, desregulación estatal de la economía, incremento de las inversiones extranjeras, creciente presencia de la empresa mixta, reactivación del mercado interno, trabajo por cuenta propia, búsqueda de la convertibilidad del peso, aplicación de un ajuste fiscal, críticas al paternalismo de Estado, reconocimiento de la comunidad de exiliados como parte de la nación, encuentros de intelectuales y políticos de la isla y el exilio, apertura de nuevas publicaciones, surgimiento de fundaciones culturales, asociaciones civiles y organizaciones no gubernamentales». Nos encontraríamos en un cuadro de «avance considerable».

Semejante valoración puede servir de base a un debate sobre los distintos escenarios que pueden producirse en la eventual salida de Cuba del castrismo, y ahora nos limitaremos a anunciar que la parte tercera y última del libro, «La democracia distante» aporta buena cantidad de análisis y datos destinados a

clarificar el tema desde su complejidad. Creemos que una vez llegados a este punto, aun en medio del laberinto, vale la pena dejar al lector a solas con el texto de Rojas. Solo que a nuestro juicio la estimación optimista que acabamos de reseñar podría complementarse con el pesimismo razonable de otras estimaciones. Es por ejemplo muy pertinente la advertencia de Alberto Recarte acerca de la propensión de Castro a introducir en la gestión de la economía y de la sociedad cubanas elementos de cambio en momentos de crisis, para dar marcha atrás en cuanto se ha estabilizado la situación. El importante paso de romper el molde igualitario anterior, configurando una economía dual con el dólar como instrumento para el desarrollo de relaciones económicas capitalistas regidas por el binomio burguesía extranjera-Estado, mientras la masa de población queda en el fondo de una supervivencia precaria, puede o no verse acompañado por otros cambios económicos apuntados en la reseña de Rojas, pero hoy ya sometidos a un retroceso forzado desde arriba.

Entra aquí en juego la concepción que tiene Castro de su propio papel y de la necesidad de imponer su sistema de valores anticapitalista al conjunto de la sociedad cubana, aunque paradójicamente ese capitalismo sea restaurado para los extranjeros. Esto no tiene nada que ver con el socialismo de Marx, ni con José Martí, y sí tal vez con la propia biografía de Castro, quien traslada como criterios de política económica para *su* país los valores propios, forjados durante su infancia y adolescencia. Es lo que podría llamarse con expresión de escaso valor teórico, pero muy gráfica, el alma de un propietario agrícola gallego de puño apretado, autoritario y paternalista, enemigo del comercio y contrario a un bienestar ligado a la ganancia individual que considera moralmente recusable. Esta dimensión del problema tiene mal encaje en el léxico de la politología, pero seguramente no puede ser ignorada. Así Castro contempla en los años 80 el desarrollo del mercado libre campesino, pero un buen día decide prohibirlo, a pesar de su buen funcionamiento, porque da lugar a un enriquecimiento ilícito. Ganaban más que los médicos, explicará, citando su profesión fetiche, cuya mitificación hunde también sus raíces en el medio rural. Esas mismas ideas deben encontrarse tras el cúmulo de restricciones impuestas a esa iniciativa económica individual que en 1995 ve despuntar Rojas. Restricciones que llegan a lo ridículo-burocrático tan bien descrito en su filmografía por *Titón* Gutiérrez Alea: se limitan las mesas de los paladares, los tipos de carne que pueden ofrecer, recaen impuestos inalcanzables sobre cualquier actividad privada (alquiler de habitaciones, venta de libros usados, taxis no oficiales) y se pone en marcha una persecución obsesiva de las pequeñas infracciones resultantes. Y si se bloquean así desde la base los mecanismos de acceso individual al bienestar, ¿cómo se va a conseguir siquiera el funcionamiento de un modelo de tipo chino? Quedan de

este modo fortalecidos los mecanismos de resistencia que anidan en el partido y en el ejército, frente a quienes promovieran la apertura y parecen estar dispuestos a ampliarla bajo una u otra fórmula.

El castrismo nos recuerda a muchos españoles el régimen de Franco, por cuanto su supervivencia está vinculada a la del dictador. En ambos casos, despuntan síntomas de cambio en el interior del aparato de Estado, al mismo tiempo que se definen los núcleos de resistencia. Hay, sin embargo, dos factores que actúan desfavorablemente para Cuba. El primero, el exterior, decisivo en España para el carácter no traumático de la transición y para la adhesión a la misma de sectores sociales muy conservadores por la simple atención a unos intereses económicos inseparables ya del mercado común europeo; Rojas subraya con acierto hasta qué punto la política norteamericana hacia Cuba se mueve siguiendo otras líneas. Y por último, opera de modo negativo esa oposición de Castro a todo desarrollo autónomo de un fermento de sociedad civil; Franco hizo otro tanto con la formación de grupos políticos de cara a una transición, pero no pudo impedir que en los años sesenta la sociedad española emprendiese un curso de profundas transformaciones, sobre las cuales habría de apoyarse la nueva democracia. El diagnóstico final de Rojas parece, pues, indiscutible: la revolución ha muerto, la reforma todavía es solo una necesidad, y de momento solo hay un tiempo de espera, un vacío cargado de peligros.

Cuba entre paréntesis

Los artículos que reúno en este libro fueron escritos entre 1994 y 1996, como apostillas a una serie de ensayos sobre historia cultural y política de Cuba que he venido publicando desde 1992¹. En aquellos ensayos me había propuesto encontrar eso que Ingmar Berman llamó «el huevo de la serpiente», es decir, los orígenes del totalitarismo cubano en la cultura colonial y republicana de los siglos XIX y XX. Sin embargo, en ninguno de ellos me hacía directamente la pregunta que ha obsesionado a todos los intelectuales que, alguna vez, sufrieron y pensaron un orden totalitario: ¿cómo reaccionar moralmente frente al totalitarismo comunista? Esta pregunta no solo se ocultaba bajo cada uno de mis textos, sino que determinaba mi propia identidad política como intelectual cubano, nacido y educado en la Revolución. Creí necesario, entonces, pasar de una mirada académica a otra moral, de una escritura distante y serena a otra más apasionada y vehemente.

La mayor dificultad de una escritura como esta es que presupone un lugar: la opinión pública nacional; y ese lugar no existe en Cuba. Los intelectuales cubanos que desean el cambio democrático carecen del espacio y las condiciones mínimas para articular su discurso dentro de la isla. En Cuba, la crítica, que como ha dicho Octavio Paz es la sustancia moral de la modernidad, solo es concebible desde y para el poder. De ahí que la oposición se confunda con la intriga palaciega o el secreteo de Estado y que la figura del intelectual autónomo, cuyo entorno natural se ubica fuera o al margen de las corporaciones estatales, esté proscrita. Montesquieu decía que todo orden despótico trae consigo el «silencio de las ciudades». La magia del comunismo es haber logrado que una cultura bullanguera y escandalosa como la cubana soporte, por más de cuarenta años, esa política del secreto.

El dilema que implica la ausencia de un espacio público ha hecho del exilio una condición cultural recurrente de los intelectuales cubanos. No solo se *exilian* todos esos escritores que abandonan la isla en busca de una atmósfera más libre, sino que, como ha dicho Guillermo Cabrera Infante, también se *insilian* aquellos que permanecen en Cuba, dispuestos a callar sus críticas o susurrarlas en la sala de sus casas, a cambio de una frágil tranquilidad que les permitirá escribir ambiciosos poemas y novelas ensimismadas. Recientemente, a propósito de Jonathan Swift, Theodore Adorno, Henry Kissinger y otros célebres emigrados, Edward W. Said se ha referido al exilio como una «condición metafórica», más que «migratoria», que representa la errancia y la marginalidad del intelectual moderno. Si esto es así, Cuba sería un caso

emblemático de esa «dislocación» cultural que sufren los intelectuales en la modernidad, ya que ningún otro país latinoamericano ha producido tanto exilio de escritores y artistas como esa pequeña isla, en los dos últimos siglos.

La cultura del intelectual exiliado se vuelve, como reconoce Said, necesariamente escéptica, desarraigada, suspicaz. Su «mínima *moralía*», al decir de Adorno, parte de la certeza de que el lugar de origen se ha perdido para siempre y que solo podrá reconstruir apenas una imagen borrosa de aquel paisaje que abandonó, a través de la familiaridad y el entendimiento con otros espacios. Así, el intelectual en el exilio termina por aferrarse a una cultura dominada por la alegoría y el símil, el paréntesis y la reminiscencia. María Zambrano lo sabía porque lo vivió en carne propia: la patria del exiliado es la evocación.

El doble signo del paréntesis, por ejemplo, le ha servido al poeta cubano-americano José Kozer para expresar esa «perspectiva quebrada» que se apodera de la mirada en el exilio. En cada paisaje que observa, cada música que escucha, cada texto que lee, el exiliado desliza pequeñas interrupciones, diminutos desvíos que se aventuran en un sentido difícilmente previsible. Esos son los paréntesis, las marcas de los ojos –los «ojales»– que el inmigrante deja en cada imagen, como si fueran señales que algún día lo guiarán de vuelta a casa. El uso tan frecuente del paréntesis en los textos de Guillermo Cabrera Infante bien podría atribuirse a esa naturaleza, si se quiere, aleatoria de la cultura en el exilio:

«Pero (esa palabra, *pero*, es como una metafísica) hay que reconocerlo de una vez y para siempre (o hasta que alguien me desmienta: primero lo primero), es cierto que antes de la *Revolución* (o para ser más exactos, antes de que Fidel Castro se hiciera con todo el poder, temprano en 1959) había en La Habana más casas de citas que casas editoriales y no pocas casas de lenocinio –para no hablar de casas de tabaco en Vuelta Abajo».

No solo la escritura, sino también cualquier lectura de un intelectual exiliado se puebla de paréntesis. Quien se destierra no puede resistir la tentación de dejar su huella en la página, como si deseara reescribir lo que lee. Por ejemplo, para darle el sentido que me interesa al siguiente párrafo de Jean Baudrillard, solo tengo que colocar entre paréntesis, al lado del número 1789, el año de la Revolución cubana:

«Clarísimo, en efecto: la Revolución como adquisición, es el final de la historia. El acontecimiento se ha producido, ha terminado. Y el socialismo se apoya en este final de la historia. Y hará cualquier cosa, lo afirma claramente, para que

un acontecimiento semejante no vuelva a producirse. Por dicho motivo le vemos tan ansioso de conmemoraciones, y tan poco de acontecimientos nuevos. Pero incluso en este punto reculan. Ellos que, desde el inicio, se basan en la exaltación de la cultura y del patrimonio, ni siquiera habrán conseguido conmemorar esta Revolución de 1789 (1959). La renuncia a esta apuesta de 1789 (1959) es una resignación histórica, es decir, una resignación al final de la historia. No solo el socialismo no consigue producir una nueva historia, una historia original, sino que ni siquiera consigue garantizar su reproducción simbólica. Si el régimen renuncia incluso a esta forma conmemorativa bajo fútiles pretextos económicos o de baja política, es que él mismo está convencido del final de la historia y de su incapacidad para prolongarla ni siquiera simbólicamente. Pero es posible que resulte peligroso pretenderse los herederos de los hombres de 1789 (1959), quienes, en cambio, nunca se preguntaron si convenía, dada la coyuntura económica y la crisis, hacer o no esta revolución».

Aquí, la metáfora del paréntesis permite, además, dar fe de una certidumbre: el tiempo revolucionario se agotó y Cuba vive hoy en una especie de limbo que se asienta entre la Revolución y su Reforma. Pero, a la vez, frente a este otro pasaje de Enrique Krauze, me basta con imaginar la palabra *Cuba* en lugar de *México*, para obtener un texto de urgentes implicaciones cubanas, por lo que atañe al indispensable paréntesis que debe abrirse entre los intelectuales y el poder:

«Max Weber explicó que existe una incompatibilidad de fondo entre la vocación del intelectual y la del político: “El poder tiene sus propias tareas que, en última instancia, solo pueden ser cumplidas mediante la fuerza”. En México (Cuba), el intelectual que se integra suele comprender tardíamente –si es que alguna vez lo comprende– la gravedad de su dilema, porque su mente confunde las esferas: piensa y escribe como si fuera él y no el político quien gobernara. Pero es el político, por supuesto, quien gobierna y lo gobierna. Finalmente las cosas terminan mal. Unos intelectuales se doblegan moralmente: optan por la complicidad o la franca corrupción de vender su pluma (algunos han tenido el cinismo de confesarlo en público). Otros se apartan cuando ya es demasiado tarde para volver a escribir (la libertad es una gimnasia exigente) y se pierden en una esterilidad rabiosa o resentida. Algunos, por excepción, han salvado su obra personal y se han salvado con ella. Cumplido el ciclo, entienden que la mejor relación entre los intelectuales y el Estado es la separación de sus poderes».

Escribir sobre Cuba, fuera de Cuba, es ejercitar, pues, la lógica del paréntesis. A falta de una opinión pública nacional, los intelectuales cubanos pedimos

prestada o, simplemente, robamos alguna zona del espacio público de otro país. Miami, por ejemplo, es un paréntesis cubano –el más cerrado de cuantos hay en la diáspora– en los Estados Unidos. El profesor que ocupa una cátedra universitaria en México, el escritor que publica en periódicos, revistas y editoriales españolas, el pintor que se lanza al mercado del arte desde una galería de Nueva York, todos ellos, abren un paréntesis cubano fuera de la isla. Con la dificultad de que cuando la cultura se aproxima demasiado a la política la propia posibilidad de existencia del paréntesis se pone en entredicho. Desde los tiempos de Grocio y Pufendorf se sabe que el espacio público de un país tiende a ser neutral cuando se trata de los problemas domésticos de otro.

Así, abriendo paréntesis cubanos fuera de Cuba, algunos de estos artículos se publicaron en Miami, San Juan (Puerto Rico), Madrid, México D. F., Varsovia y Praga. La marginalidad que representan en relación con el poder político de la isla está plenamente asumida. Los problemas que aquí se tratan (la memoria y el olvido, el agotamiento de los símbolos nacionales, la falsa alternativa entre soberanía y democracia, el futuro del socialismo, la ciudadanía multicultural) tienen que ver, en todo caso, con la mentalidad y la retórica de los políticos, pero no con su ejercicio del poder. En un orden totalitario, como el que existe en Cuba, la clase política se acostumbra a gobernar sin oír a los intelectuales y, a su vez, los intelectuales se habitúan a que su discurso no sea tomado en cuenta por los políticos.

Lejos de ser perjudicial, este desencuentro es, a mi juicio, muy saludable. No creo, como asevera Said, que el imperativo cívico del intelectual sea «hablarle claro *al* poder», sino, más bien, hablar claro *sobre* el poder. Si el intelectual se representa a sí mismo como un interlocutor privilegiado del poder, entonces su propia representación del poder es tan despótica como la de los políticos mismos. La crisis actual de la figura del intelectual moderno no está relacionada con su vocación cívica, sino con su interlocución política, es decir, con su tendencia a dialogar prioritariamente con el Estado y no con la sociedad civil. De manera que esa crisis ofrece una buena oportunidad para rescatar la tradición cívico-republicana del intelectual moderno: su compromiso con la apertura del espacio público y su aporte a la constitución moral de ciudadanos más libres.

En esa tradición –que en Cuba proviene de Félix Varela, José de la Luz y Caballero, José Antonio Saco, Enrique José Varona, José Martí, Jorge Mañach, Fernando Ortiz, y que en México nos remite a los nombres de José María Luis Mora, Lucas Alamán, Ignacio Manuel Altamirano, Justo Sierra, Francisco Bulnes, José Vasconcelos, Daniel Cosío Villegas, Octavio Paz, Carlos Fuentes y Gabriel Zaid– desea inscribirse este libro. Sé que en Cuba, desde hace algún

tiempo, desapareció el arquetipo moral del escritor público ¿Cómo ser un intelectual moderno, es decir, crítico, en una sociedad que carece de las instituciones necesarias para su expresión civil y política? En cambio, en México, esa tradición está tan viva como hace un siglo: Carlos Monsiváis, Enrique Krauze, Héctor Aguilar Camín, Elena Poniatowska, Carlos Montemayor, Roger Bartra, José Woldenberg, Lorenzo Meyer, Jorge Castañeda y otros tantos se encargan de preservarla. Esta persistencia del intelectual público en México es un aliento para quienes deseamos su regreso a la cultura cubana.

México D.F., enero de 1997

Primera parte

Vaivén en la memoria

El peso del olvido

«El pasado de cualquier país es un territorio sumamente utilizable», dice Warren Susman en su libro *Culture as History*. Más que una alusión a la utilidad del tiempo histórico, esta idea contiene una ponderación de la eficacia con que el poder ejerce su memoria. El pasado es una reserva simbólica que se ofrece al uso discrecional de cualquier autoridad constituida. Mitos y héroes, emblemas y leyendas, traumas y dulces recuerdos, parábolas y moralejas son extraídos de ese almacén analógico para ilustrar los eventos y narrativas del presente.

La memoria del poder, como cualquier otra memoria, es siempre selectiva. Ante la vastedad de huellas e indicios que se abre a sus ojos, el poder debe elegir racionalmente, decantar con sumo cuidado, seleccionar unas analogías y desprestigiar otras. De modo que la operación es semejante al *toma y daca* del mercado o a esos desfiles de doncellas, con el rostro cubierto por un finísimo velo, frente a la mirada exquisita de algún jeque árabe. El poder le compra a la memoria ciertos pasajes, densamente simbólicos, que grafican y subrayan sus políticas; para luego vendérselos, en forma de alegorías, a una masa de consumidores cautivos.

Pero al igual que en el mercado, aquello que se desprestigia, ese conjunto de instantes incómodos de la historia que quedan sepultados, no pierde su valor ni su función. Michel de Certeau ha abundado sobre este asunto: el olvido es la otra cara de la memoria, su peso específico puede ser igual o mayor que el del recuerdo. El *oblivium*, como nos recuerda De Certeau, no era para Horacio, Séneca y otros autores latinos lo que para nosotros, es decir, «una falta de memoria», sino un «desvío natural de la reminiscencia». Pero en las naciones, así como en las personas, el espacio y el tiempo del olvido se entretajan hasta formar una historia secreta, un subsuelo de la memoria que, en caso de sobrepasarse de peso, puede llegar a provocar, según la psiquiatría de Freud, un malestar de la cultura, una neurosis nacional.

A veces pienso que esa es la condición de la cultura cubana a fines del siglo XX: un malestar, una neurosis nacional. Durante cuarenta años el orden revolucionario ha reorientado de tal manera la memoria colectiva que difícilmente el cubano de hoy puede reconocer el pasado de Cuba como parte de su historia. Solo a partir de un cambio de valores tan radical, de una recomposición simbólica tan violenta, es que las nuevas élites de la isla pudieron insertar el país en una zona geopolítica, como la URSS, que le era

completamente ajena, e introducir un sistema social, como el comunismo, que está irremediablemente enemistado con las costumbres y tradiciones del Caribe. Únicamente así es que la Revolución cubana puede entenderse como un fenómeno de la modernidad: su ruptura, su imposición del nuevo orden llegó a ser tan drástica que hizo *tábula rasa* del pasado. 1959 se impuso como el año cero de la *verdadera y digna* historia nacional. Hasta entonces los cubanos habíamos vivido, supuestamente, atascados en la mentira, la ingravidez y el vicio.

En su selección ideológica del pasado, el poder revolucionario privilegió, claro está, los momentos de guerra y revolución. La ideología socialista cubana, al igual que la soviética, descansaba sobre una épica militar que alimentaba el espejismo de que el país siempre estaría en guerra contra sus enemigos internos y externos. La suma de esos momentos de epopeya militar y revolucionaria no rebasaba los veinte años: diez de la primera Guerra de Independencia (1868-78), dos o tres meses de la Guerra Chiquita (verano de 1879), tres años de la Guerra del 95 (1895-98), uno de la Revolución de 1933 y apenas dos más de la insurrección contra Batista (diciembre de 1956-diciembre de 1958). Esos dieciséis años y medio, que no representan, siquiera, el 10% del tiempo moderno de Cuba, han sido la mayor reserva simbólica de legitimación para el orden revolucionario. De ahí han salido mitos numantinos, como el incendio de la ciudad de Bayamo, mitos de la inmolación, como la muerte de Martí o el asalto al Cuartel Moncada, y mitos de la intransigencia, como la Protesta de Baraguá.

Los tiempos de paz son, para la memoria de la Revolución, el peso muerto del pasado. Y bajo esa muerte decretada por una ideología totalitaria, bajo esas tumbas edificadas por el poder, vive el olvido su vida subterránea. Una simple mirada retrospectiva informaría que, en la historia de Cuba, el tiempo de la paz es mucho más largo que el de las guerras, así como el de las revoluciones es menos extenso que el de la evolución. Pero en el recuerdo oficial poco importa ese lapso casi interminable de normalidad, esa lentitud pacífica y constructiva como la vida misma. Al poder le interesa, ante todo, la energía alegórica de ciertas escenas, la violencia metafórica de ciertos pasajes, la pequeña «cantidad hechizada», como diría Lezama.

A veces el olvido es recobrado por la memoria del poder bajo la forma de una satanización. El *boom* azucarero de la primera mitad del siglo XIX es visto como una época terrible donde predominaban la esclavitud del negro y el reformismo del criollo; los diecisiete años de la Paz del Zanjón como la claudicación de las fuerzas revolucionarias y el auge del autonomismo; la intervención norteamericana como una afrenta a la dignidad nacional; la

República como el apogeo del hambre y la miseria, el analfabetismo y la insalubridad, el vicio y la corrupción, la desigualdad y la dependencia. Cada una de estas intervenciones del Maligno en la historia es compensada por un emblema de la genealogía heroica de la Revolución: las guerras de independencia, los separatistas, José Martí, Julio Antonio Mella, Rubén Martínez Villena, Antonio Guiteras, los revolucionarios del 33 y los del 59, Camilo Cienfuegos, el *Che* Guevara y Fidel Castro.

Este esquema maniqueo de la «historia de bronce» vs. la «historia de cera», llega, a veces, a extremos verdaderamente emblemáticos. Es el caso, por ejemplo, de la confrontación simbólica entre la Protesta de Baraguá y el Pacto del Zanjón. La primera fue la resistencia, meramente retórica y voluntarista, del general Antonio Maceo a deponer las armas en 1878, luego de que el resto de la oficialidad del Ejército Libertador acordara el cese de las hostilidades contra España. El segundo fue el arreglo entre los jefes españoles y cubanos que puso fin a una guerra de diez años, sobre la base de concesiones y garantías, que, si bien no contemplaban la independencia, al menos generaban la esperanza de alcanzarla por medios políticos. La memoria del poder en Cuba usa la Protesta de Baraguá como una alegoría de la intransigencia y el honor, de la dignidad y el coraje, del espíritu revolucionario y la abnegación patriótica; mientras que el Pacto del Zanjón le sirve como contra-símbolo de la cobardía y el oportunismo, de la deshonra y la traición, del reformismo burgués y la politiquería democrática.

Con esta elección de su memoria, el poder deja traslucir su propio imaginario de la política. Se trata de representaciones del mundo político que no se basan en el pacto o la concertación, en el arreglo o el consenso, en el entendimiento o el diálogo, en la confluencia de distintos horizontes o el intercambio de diferentes prioridades; se trata de una imagen de la política que no es moderna ni democrática, sino tradicional y autoritaria, intransigente y absolutista. Los paradigmas simbólicos del poder son la confrontación y el enfrentamiento, el orgullo y la violencia, el capricho y la voluntad, el deber y la honra, la tenacidad y el sacrificio, en fin, la revolución y la guerra.

El poder revolucionario no puede trascender esas pequeñas batallas alegóricas y alcanzar el sentido de una metáfora mayor: la metáfora del pasado como «viña del Señor», como territorio plural y justo, donde cada quien merece su espacio, donde todas las ideas y creencias, todas las voces y voluntades posibles viven en tensión; donde se reconstruye el paraíso del anarca; en fin, donde la historia encarna una alegoría de la democracia. El poder no puede vislumbrar esa metáfora del pasado porque de hacerlo pondría en peligro su absoluto control sobre el presente.

Pero esa limitación de la autoridad revolucionaria en algún momento se vuelve, trágicamente, contra ella. Por el hecho de que la Revolución hace *tábula rasa* del pasado y se presenta como principio y fin de la historia nacional, como presente infinito del país, ni siquiera su propio poder puede llegar a recordarla. La Revolución, al igual que aquellas *vedettes* habaneras de los años 50, se resiste a ser pasado, se maquilla una y otra vez, tratando de esconder las marcas de su senectud. Llega, entonces, el momento en que esa Revolución, que no puede recordarse, se olvida de sí y su propio tiempo se vuelve un peso muerto, se desliza hacia el subsuelo de la memoria donde la esperan, más vivos que nunca, todos sus enemigos de antaño.

Princeton, otoño de 1996

Preguntas a una historiografía naciente

La historiografía cubana es una de las más pobres y atrasadas de América Latina. Es duro admitirlo, pero nada se gana con ocultarlo. El país que produjo la revolución más radical de la historia moderna latinoamericana y que parecía colocarse a la delantera del Tercer Mundo, por su desarrollo social y la cultura media de sus habitantes, es uno de los que menos ejercita su memoria. Y esto es algo reciente, que tiene que ver con el cambio revolucionario; porque antes de 1959 la historiografía cubana estaba a la altura de la mexicana, la brasileña o la argentina, por solo mencionar, tal vez, las tres más nutridas del continente.

Las revoluciones, al decir de Hannah Arendt, nacen y viven de una ficción modernista que supone que las tradiciones pueden ser sepultadas, que el pasado puede ser totalmente trascendido, que, un buen día, la historia de un país puede recomenzar desde cero, como si antes, en ese mismo lugar, solo hubiera existido eso que Lezama llamaría «el sombrío laberinto, sin apenas un fantasma que lo recorra». De ahí, aquella paradoja que Hegel insinuaba en sus conferencias de Jena: la historia es inversamente proporcional al conocimiento historiográfico, mientras más acelerada es la experiencia del tiempo presente, más lenta es la intelección del tiempo pasado.

Cuando Fidel Castro llegó al poder, la disciplina de la historia cubana se había profesionalizado considerablemente. Existía una Academia de la Historia de Cuba, fundada en 1910, con un archivo de más de 10 000 documentos, un prestigioso concurso, una editorial y una importante publicación: los *Anales de la Academia de la Historia*. Las tres principales universidades del país, la de Oriente, la de las Villas y la de la Habana, contaban con cátedras de historia y geografía cubanas de primer nivel. El Archivo Nacional editaba regularmente un *Boletín*, las *Publicaciones* y unas *Memorias*, donde los estudiosos se enteraban de los avances en la catalogación del material primario. En ese entonces había, por lo menos, más de quince historiadores sobresalientes, que concentraban sus investigaciones en el pasado de Cuba: Ramiro Guerra, José Manuel Pérez Cabrera, Juan José Remos y Rubio, Emeterio Santovenia, Fernando Ortiz, Herminio Portell Vilá, Manuel Márquez Sterling, Enrique Gay Calbó, Francisco José Ponte Domínguez, José Luciano Franco, Emilio Roig de Leuchsenring, Fernando Portuondo, Hortensia Pichardo, Elías Entralgo, José María Chacón y Calvo, Juan Pérez de la Riva, Leví Marrero y Raúl Cepero Bonilla; sin contar a otros más jóvenes que ya publicaban algunos textos

significativos en esos años previos a la Revolución, como Julio Le Riverend, Manuel Moreno Fragnals, Carlos Funtanellas y Sergio Aguirre.

Casi todos estos historiadores eran descendientes de la generación que conquistó la independencia nacional y fundó la República. De ahí que ese vínculo genealógico los conminara a una suerte de civismo intelectual que se expresaba a través de la memoria. La escritura de la historia era, para ellos, un tributo a los padres de la patria, una ofrenda espiritual a los fundadores de la República. Es por eso que, a mediados del siglo XX, se produce en Cuba una historiografía de fundación nacional –enmarcada en lo que Hayden White llama «el romanticismo histórico»– muy parecida a la que cien años atrás escribían Jules Michelet, Leopold von Ranke y Thomas B. Macaulay en Inglaterra, Francia y Alemania. Este desfase secular, típico de toda la historiografía latinoamericana, estaba relacionado con una falta de correspondencia entre los tiempos de la construcción nacional en Europa y América Latina. Se daba, entonces, la paradoja de que algunos de los historiadores más actualizados, como Entralgo y Marrero, leían a Arnold Toynbee, Ernst Troeltsch, Friedrich Meinecke y el neohistoricismo contemporáneo y, a la vez, escribían a la manera de un Taine o un Renan a fines del siglo XIX. Los dos textos fundamentales de esa historiografía, *La historia de la nación cubana* (1952), coordinada por Guerra, Pérez Cabrera, Remos y Santovenia, y *Economía y sociedad* (1972-90) de Leví Marrero, confirman dicho desfase. No por gusto, en las páginas iniciales del último tomo de su monumental proyecto, Marrero citaba a Renan y decía «haber intentado rastrear el proceso de siglos que condujera finalmente al nacimiento de la nación cubana».

En los años 60, el orden revolucionario provocó una violenta alteración de los cánones filosóficos de la cultura. El metarrelato del materialismo histórico, concebido por Joseph Stalin para legitimar su poder en la Rusia de los años 30, se introdujo forzosamente en las instituciones culturales y políticas de la isla. Según este esquema, la humanidad, desde sus orígenes, había pasado por cuatro «modos de producción»: la comunidad primitiva, el esclavismo, el feudalismo y el capitalismo. Pero con el triunfo de la revolución bolchevique, en 1917, el mundo entraba en su quinta y última fase: el comunismo. Muy pronto, tal vez a principios del siglo XXI, todos los países de la tierra serían comunistas. De ahí que, según los intelectuales revolucionarios, por haber accedido al socialismo en los años 60, Cuba era el país más avanzado de América Latina y el Tercer Mundo.

Las primeras generaciones de historiadores de la época revolucionaria fueron adoctrinadas en el materialismo histórico. Por tratarse de un esquema filosófico de la historia universal, semejante al de Hegel, muchos de estos

historiadores abandonaron el estudio del pasado cubano. Otros, como Sergio Aguirre, Oscar Pino Santos y el dirigente comunista Blas Roca, intentaron aplicar la diacronía marxista de los modos de producción a la historia de Cuba. El resultado fue desastroso, ya que, supuestamente, el periodo del feudalismo solo abarcaba unos seis años: de la *Ley del patronato* de 1880 a la abolición de la esclavitud en 1886. Muy pocos, como Manuel Moreno Fragnals y Julio Le Riverend, supieron insertar la referencia marxista en sus investigaciones, sin que la ideología controlara plenamente el relato histórico. Y algunos más, como Jorge Ibarra, Ramón de Armas, Pedro Pablo Rodríguez y Francisco López Segrera, recodificaron el nacionalismo republicano de sus maestros en una nueva narrativa histórica de los símbolos y mitos de la Revolución.

Así como para Guerra, Santovenia o Márquez Sterling la historia de la nación cubana era la genealogía de la República, para los nuevos intelectuales esa misma historia no era más que la genealogía de la Revolución. Entre unos y otros se entabló el «debate mítico sobre los orígenes» que, al decir de Michel de Certeau, experimenta toda historiografía fundacional. Donde se expresa más claramente dicho debate es en la pregunta por la fecha de nacimiento de la nación cubana. Según la historiografía republicana, la nación, aunque profetizada por la cultura del siglo XIX, había nacido el 20 de mayo de 1902 con el primer Estado independiente. En cambio, según la historiografía revolucionaria, la nación había intentado surgir primero el 10 de octubre de 1868 y luego el 24 de febrero de 1895, cuando se iniciaron las dos guerras contra el colonialismo español, pero fue abortada en 1878 y, sobre todo, en 1898, al intervenir los Estados Unidos en la isla; para finalmente renacer, al cabo de un siglo, el 1 de enero de 1959, con el triunfo de la Revolución.

Aun así, ese nacionalismo revolucionario fue por muchos años una corriente minoritaria y, en cierto modo, marginal, dentro de la historiografía marxista cubana. Es por ello que, dada la intensa dogmatización ideológica del saber, se hace difícil señalar el aporte de los historiadores formados en la Revolución. Los avances de Oscar Zanetti y Alejandro García, en historia económica de los siglos XIX y XX, son considerables. El estudio de la Revolución de 1933 ha sido, tal vez, el área donde se han logrado interpretaciones más novedosas, como se evidencia en los trabajos de Lionel Soto, Arnaldo Silva, José A. Tabares y Olga Cabrera. Un autor como Eduardo Torres Cuevas, aunque muchos de sus textos permanezcan inéditos, ofrece un interés particular por su aproximación a la historia cultural y de las ideas en los siglos XVIII y XIX. Pero, lamentablemente, sobran los dedos de una mano para mencionar, entre estos, a historiadores con obra y personalidad, que se acerquen, tan siquiera, a la mitad de la cultura y el profesionalismo que derrochaban sus maestros.

Tal vez, el obstáculo mayor que se levanta contra la historiografía revolucionaria es la imposibilidad de pensar el presente. En sus *Combates por la historia*, Lucien Febvre insistía en eso: la capacidad de penetración en el estudio del pasado depende, en gran medida, de la amplitud que se alcance en la comprensión del presente. Es probable que si Fernand Braudel no hubiera tenido siempre la libertad de escribir el breve ensayo «Escritos sobre el presente», jamás habría creado su monumental obra *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Pero, como es sabido, los historiadores cubanos están obligados a auto reprimir cualquier enunciado crítico sobre la realidad en que viven. De ahí que la historia del orden revolucionario se haya escrito, fundamentalmente, fuera de Cuba, en esa «inmensa minoría» que conforman los académicos del exilio.

El estudio más profundo sobre la sociedad cubana en la época revolucionaria es, qué duda cabe, *Cuba. Order and Revolution* (1978) del profesor de Harvard, Jorge I. Domínguez. La historia económica más completa de la Revolución se debe a Carmelo Mesa-Lago, otro autor cubano-americano, que en 1983 publicó *La economía de Cuba socialista: una evaluación de dos décadas* y más recientemente su *Breve historia económica de la Cuba socialista*. El análisis más serio de la historia política de la Revolución, desde sus orígenes en la República hasta la caída del campo socialista, se halla en *The Cuban Revolution. Origins, Course, and Legacy* de Marifeli Pérez Stable. Y también fuera de la isla ha escrito toda su obra Louis A. Pérez, Jr., el historiador de temas cubanos más profesional y fecundo que existe hoy en día.

Sin embargo, esta precariedad es, acaso, la premisa de una nueva revolución historiográfica que ya comienza a insinuarse en la isla. Con el fin de la época revolucionaria, un proceso histórico que intentó hacer *tábula rasa* del pasado, parece llegar una historiografía que mira obsesivamente hacia atrás, buscando la raíz de esa crisis nacional que ahora la emplaza. Pero el alcance de sus respuestas dependerá del tipo de preguntas que esa nueva historiografía le haga al pasado de Cuba. Es muy grande la tentación de reemplazar, nuevamente, un nacionalismo con otro, de restablecer los símbolos y mitos de la República, de hacer, en desagravio, *tábula rasa* de la obra física y moral de la Revolución.

Una forma de evitar la venganza política en el discurso historiográfico es hacerle preguntas al pasado desde la cultura o desde una percepción cultural de lo político. Preguntar, por ejemplo, ¿qué sabemos de la vida cotidiana y privada de los hombres, las mujeres y los niños españoles, criollos y negros del siglo XIX? ¿Cuándo aparecerán los estudios cubanos sobre la familia, la vida pública y doméstica, el juego, la sexualidad, el cuerpo, las fiestas cívicas y

religiosas, la cocina, la muerte? ¿Cuándo veremos un análisis de la sociabilidad que se practicaba en las corporaciones coloniales (los cabildos, las milicias, los juzgados, la Capitanía General, el gobierno, la Iglesia, las órdenes religiosas, los consulados), en las instituciones culturales (la Sociedad de Amigos del País, el Jardín Botánico, la Universidad, el Seminario de San Carlos) y en otros espacios alternativos, como las tertulias caseras, los cafés, las logias masónicas o los clubes liberales?

¿Por qué no se escribe una «historia desde abajo», como recomienda Jim Sharpe, de los siglos XIX y XX, donde se narre la vida de los marginados, los radicales, los locos, las prostitutas, los burdeles, los manicomios, los circos, las tabernas del puerto, los mendigos, las brujas y los inmigrantes? ¿Por qué siguen sin estudiarse la cultura política de los autonomistas, la sociedad civil y el Estado republicanos, los caciques locales, las clientelas de los caudillos, las facciones parlamentarias dentro del Congreso, los partidos, la opinión pública? ¿Dónde están, en fin, los buenos textos de historia cuantitativa y demográfica, de historia de las mentalidades y los imaginarios, de microhistoria e historia oral, de historia de la cultura y la política, de historia de las mujeres y los recursos naturales, de historia de la lectura y la ciudad? ¿Dónde la vuelta a una escritura narrativa, como la que hace veinte años vislumbraba Lawrence Stone? ¿Dónde ese desplazamiento de la noción de *documento* por la de *indicio*, que Carlo Ginzburg asocia con el nuevo horizonte historiográfico?

¿Por qué en Cuba no se leen y discuten los libros de Michel Foucault, Jacques Le Goff, Georges Duby, Francois Furet, Peter Burke, Joan Scott, Robert Darnton, Ivan Gaskell, Edward P. Thompson y Eric Hobsbawm, por solo mencionar algunos de los historiadores canónicos de Occidente en las últimas décadas? ¿Por qué los intelectuales cubanos están ausentes del debate historiográfico latinoamericano? ¿Por qué carecen, a fines del siglo XX, de una buena revista de historia? ¿Por qué Roger Chartier, Ruggiero Romano e Immanuel Wallerstein, que viajan constantemente a América Latina, nunca son invitados por alguna institución de la isla? ¿Por qué los más importantes profesores de historia de Cuba de los Estados Unidos (Manuel Moreno Fraginals, Louis A. Pérez Jr., Rebeca Scott, Aline Helg, Alejandro de la Fuente...) no dictan cursos en la Universidad de la Habana?

Estas y otras preguntas podrían motivar la emergencia de una nueva historiografía en Cuba. Es evidente que el desarrollo profesional de la historia no es prioridad para un poder acostumbrado al uso, la distorsión o el abandono del pasado. De ahí que esa voluntad de reforma de la escritura y el saber históricos deba ser, más bien, un reclamo de los propios historiadores: un objetivo gremial que, al decir de Braudel, establezca «como única consigna la

pasión por la historia». Si algún día, esa voluntad lograra manifestarse, los efectos de una nueva imagen del pasado insular no tardarían en alentar moralmente la construcción política de la Cuba futura.

México D.F., otoño de 1995

Pasado binario

Cuba, según la Constitución de 1976 –reformada y ratificada en 1992–, es un Estado «marxista-leninista». Sin embargo, la imagen de la historia cubana que predomina en el poder de la isla es, más bien, mística, maniquea y, en cierto modo, paulina. Fidel Castro imagina el pasado de Cuba como un campo de batalla donde se enfrentan las fuerzas del Bien y del Mal, la Virtud y el Vicio, la Luz y las Tinieblas. Después de una guerra santa de más de un siglo, «triumfa el Bien sobre el Mal y la Razón se impone al fin», como decía aquel bolero que cantaban Tejedor y Luis. Esta imagen binaria del pasado no solo la comparten otros políticos, como Raúl Castro y Armando Hart, sino que ha tenido cierta resonancia en el discurso de algunos historiadores e ideólogos de la Revolución cubana, como Jorge Ibarra, Francisco López Segrera, Luis Toledo Sande y Cintio Vitier.

Los buenos de la película son, claro está, los revolucionarios, si por revolucionaria se entiende, únicamente, la política de los separatistas, en el siglo XIX, y la de los comunistas y fidelistas en el XX. Pero es que en la historia de Cuba, como en cualquier otra historia nacional moderna, hubo también revolucionarios de derecha. Ese es el caso de los anexionistas, tan republicanos y liberales como los propios separatistas; solo que, a diferencia de estos, pensaban que la independencia estaría más segura si Cuba se convertía en un estado de la federación norteamericana. O el caso, ya en el siglo XX, de una organización revolucionaria como el ABC, que fue, tal vez, la fuerza política fundamental de la revolución contra la dictadura de Gerardo Machado, en 1933, pero que comulgaba con una ideología nacionalista y conservadora, muy cercana al falangismo o el fascismo.

En el bando de los malos estarían, entonces, además de esos revolucionarios de derecha –que la historia oficial de la isla llama, ahora sí, «terroristas»–, los políticos coloniales y republicanos, los reformistas de todas las épocas, los anticomunistas y los contrarrevolucionarios. Una mirada superficial a este grupo de agentes del Mal bastaría para percatarse, por lo menos, de cinco olvidos voluntarios o distorsiones:

1) Muchos reformistas del siglo XIX (José Antonio Saco, José de la Luz y Caballero, Manuel Sanguily, Enrique José Varona y algunos autonomistas) llegaron a simpatizar con la independencia, sin que por ello renegaran de sus ideas liberales y evolutivas; así como no pocos reformistas del siglo XX (el Partido Revolucionario Auténtico –su nombre ya lo indica–, Jorge Mañach,

Rafael García Bárcena, Roberto Agramonte, la Ortodoxia, la sólida corriente moderada o socialdemócrata del Movimiento 26 de Julio...) fueron partidarios de la Revolución.

2) En la segunda mitad del siglo XIX, el anexionismo sobrevivió, a duras penas, dentro de los movimientos separatistas de 1868 y 1895; y fueron precisamente los reformistas quienes se opusieron con más vehemencia a los objetivos imperiales de los Estados Unidos. A principios de 1898, mientras Máximo Gómez, Calixto García, Bartolomé Masó y Tomás Estrada Palma, es decir, los principales jefes separatistas, solicitaban al presidente McKinley una intervención militar en Cuba, el gobierno autonomista de José María Gálvez trataba de evitar, a toda costa, esa injerencia norteamericana.

3) Después de 1933, los comunistas cubanos, a excepción de Pablo de la Torriente Brau y alguien más, dejaron de ser revolucionarios: colaboraron con Fulgencio Batista y los gobiernos auténticos en los años 30 y 40, descalificaron el movimiento de Antonio Guiteras, rechazaron el asalto al Cuartel Moncada, la insurrección armada en la Sierra Maestra y los métodos violentos del 26 de Julio y el Directorio Estudiantil en las ciudades. Además de que el programa político de ese partido, incluso después del triunfo de la Revolución en 1959, nunca fue radical, siempre fue marcadamente moderado.

4) La Revolución contra la dictadura batistiana, en los años 50, no solo no fue comunista, sino que muchos de sus máximos líderes (José Antonio Echeverría, Frank País, Fructuoso Rodríguez, Camilo Cienfuegos y el propio Fidel Castro) eran, más bien, anticomunistas. En 1956, año en que se inicia la insurrección contra Batista, estos jóvenes políticos leyeron en la prensa cubana sobre los crímenes de Stalin, denunciados por su sucesor Nikita Jruchov, y sobre la sangrienta intervención de las tropas soviéticas en Hungría.

5) La gran mayoría de los opositores del gobierno cubano, esos que el poder llama «contrarrevolucionarios», «traidores» y «gusanos», fueron, en verdad, revolucionarios que se apartaron de la orientación comunista que adoptó el régimen a partir de 1961. Esa violenta decantación de la clase política revolucionaria es uno de los grandes vacíos de la historiografía cubana.

El origen de este esquema binario del pasado cubano está en la confrontación política que se vive en el presente. Las nuevas élites de la isla intentan legitimar su poder a través de una conjunción arbitraria: «socialismo –dicen– es sinónimo de independencia, patria, nación, identidad cultural, Revolución y Fidel Castro». Y esta tremenda sinonimia, típicamente totalitaria, es proyectada, en forma de teleología, sobre el pasado, creando mitos y

estereotipos que le sirven a esa nueva clase política para conservar su autoridad y cohesión interna.

Pero, ¿hay, acaso, alguna contradicción o paradoja en el hecho de que ideólogos y políticos que se asumen «marxistas» promuevan una imagen mística y maniquea de la historia nacional? No la hay. Nicolai Berdiaev fue, tal vez, el primero en notar que el comunismo no es más que una reformulación de la escatología providencial judeo-cristiana. Luego vendrían los estudios de Martin Buber, Hannah Arendt y, más recientemente, el libro *El pasado de una ilusión* de Francois Furet. Aquí, esa discordancia entre el discurso marxista de la sociedad y la imagen histórica de la nación no se entiende como una falla, sino como una norma espiritual del comunismo.

La imagen binaria del pasado de la isla es parte de la estrategia de legitimación del totalitarismo cubano. Debajo de ella yace el arraigado culto a la confrontación que profesa la mentalidad revolucionaria. El tiempo de toda Revolución, como decía Hannah Arendt, es siempre imaginado como una guerra interminable, como un combate perpetuo, cuyo espíritu de intransigencia se hereda de generación en generación. Las revoluciones no se conforman con la guerra que sufren los vivos y hacen de la memoria un campo de batalla, donde se enfrentan a muerte sus antepasados.

La Habana, verano de 1994

El fantasma del 98

El suceso más traumático del pasado de Cuba, según la historia oficial revolucionaria, es la intervención de los Estados Unidos en la guerra hispano-cubana de 1895-98. Las escenas de la voladura del acorazado Maine en el puerto de la Habana, la toma de la colina de San Juan por los «*Rough-Riders*» de Theodore Roosevelt, el hundimiento de la escuadra del almirante Cervera en la bahía de Santiago, pero, sobre todo, la desmovilización del Ejército Libertador, los cuatro años del gobierno interventor y la Enmienda Platt, aparecen en los libros de historia como pesadillas, deshonras o malos recuerdos que merecen ser desterrados de la tradición política cubana.

Sin embargo, algunos de los más venerados protagonistas de aquellos tiempos no vieron las cosas así. Se sabe que después de la muerte de Antonio Maceo, en diciembre de 1896, las tropas cubanas tuvieron que replegarse nuevamente hacia la zona oriental. Y que ya en el verano de 1897, el jefe militar español, Valeriano Weyler, informaba a Madrid que la provincia central de Las Villas estaba prácticamente recuperada. Así, se regresaba a un empate estacionario como el que había mantenido en vilo la «Guerra de los Diez Años»: el Oriente de la isla quedaba en poder de los cubanos y el Occidente en poder de los españoles.

En estas condiciones, los principales jefes cubanos favorecieron, a principios de 1898, una intervención de los Estados Unidos en la guerra. Cuenta David Healy que Bartolomé Masó, Presidente de la República en Armas, y Tomás Estrada Palma, Delegado del Partido Revolucionario Cubano, hicieron gestiones con un banquero neoyorquino, llamado Samuel L. Janney, para que este convenciera al presidente McKinley de comprar la soberanía de Cuba o, simplemente, sobornar a España con el fin de que abandonara la isla. Máximo Gómez, la más alta autoridad militar del Ejército cubano, le escribía al general Blanco en abril de 1898: «España se ha portado mal aquí y los Estados Unidos están llevando a cabo por Cuba un deber de humanidad y civilización... hasta ahora solo he tenido motivos de admiración respecto a los Estados Unidos. He escrito al presidente McKinley y al general Miles agradeciéndoles la intervención americana». Algo similar pensaban Tomás Estrada Palma, Presidente de la Junta del Partido Revolucionario Cubano en Nueva York, que por más señas era cuáquero y ciudadano norteamericano, y el general Calixto García, quien fuera condecorado en Washington por su colaboración con Sampson y Shafter en la batalla de Santiago de Cuba.

De modo que la entrada de los Estados Unidos en la guerra no fue –aunque pudo serlo– una imposición forzosa. Los máximos líderes de la independencia de Cuba desearon aquella intervención, conscientes de que, a la larga, podría traerles no pocas desventajas. Pero sus razones eran muy sólidas: necesitaban el auxilio de los Estados Unidos para terminar la guerra, para expulsar totalmente al Ejército español de la isla, para conjurar la amenaza de un gobierno autonomista –ya implantado y bien visto por la Gran Bretaña y otras potencias europeas– y para iniciar, con créditos y seguridad, la construcción institucional de la nueva República. Esas eran sus preferencias y, de acuerdo a ellas, actuaron racionalmente.

La ocupación norteamericana, a pesar de que formalizaba una nueva dependencia, reportó considerables beneficios a Cuba. Los norteamericanos realizaron el primer censo moderno de la sociedad cubana, desligaron la Iglesia del Estado, propiciaron las primeras elecciones municipales libres, crearon un adelantado sistema de educación pública, rebajaron los aranceles del azúcar y el tabaco y tomaron una serie de medidas de fomento a la minería, la agricultura, el comercio, la industria, el transporte, las comunicaciones, la salud y la higiene. Los cuatro años de gobierno del general Leonard Wood, como no se cansa de repetir el historiador Manuel Moreno Fraguas, representaron una acelerada modernización del orden colonial cubano. Solo que el costo de esa modernización fue la Enmienda Platt y la sujeción de la economía y la política de la isla a la voluntad de los Estados Unidos.

Ha pasado todo un siglo desde entonces y el fantasma del 98 todavía ronda la historia cubana. Hace unos días, durante la crisis diplomática entre España y Cuba, afloró ese viejo resentimiento cubano, que muchos creían superado. El pasado 26 de noviembre, el gobierno de Fidel Castro le retiró el beneplácito a José Coderch, recién nombrado embajador de España en la Habana. Unos días antes, el diplomático había declarado al diario *ABC* que «las puertas de la embajada española también estarían abiertas para la disidencia interna». Esto, sumado a las resueltas presiones de José María Azoar en favor de un cambio democrático en la isla y a la propuesta de España a la Unión Europea para condicionar la ayuda económica al avance de las reformas políticas, provocó la brusca reacción de la Habana.

Un día después, el 27 de noviembre, se cumplía el 125 aniversario del atroz fusilamiento de ocho estudiantes de medicina por las autoridades coloniales españolas. Dicha efemérides no se celebraba desde hacía varios años, pero, con esa habilidad para el uso del pasado que lo caracteriza, Fidel Castro convocó a una manifestación multitudinaria en el Mausoleo de las víctimas del colonialismo español que, por cierto, se encuentra situado en la Explanada de

la Punta, frente por frente a la embajada de España. En su discurso, la oradora oficial afirmó, más o menos, que «como hace un siglo España quiere entregar la isla a los Estados Unidos». Esta alusión a la debilidad española pareció un reclamo, a destiempo, en favor de una reanimación de la energía militar de España contra los Estados Unidos y, por tanto, contra Cuba, en la guerra de independencia. Es curioso que, al cabo de un siglo, la propuesta de Fidel Castro sea idéntica a la de Ramón Blanco y Erenas, el último Capitán General de la Isla: una alianza racial entre cubanos y españoles contra los Estados Unidos. Propuesta que, como se sabe, rechazó terminantemente, en abril de 1898, el alto mando del Ejército Libertador.

Creo que esta larga sobrevida del fantasma del 98, más que a la ya trasnochada tesis del «destino manifiesto», se debe a la arraigada persistencia del trauma de la soberanía en la mentalidad de la clase política cubana. Si los políticos de la isla hubieran comprendido, como sus antepasados, que la asimetría de las relaciones entre los Estados Unidos y Cuba no solo es un mal inevitable, sino una fuente de ventajas –si se sabe aprovechar con inteligencia–; que desde el siglo XIX los norteamericanos renunciaron a anexarse la isla y que lo que exigen, a cambio de un entendimiento, no pone en peligro la independencia sustancial del país; que la Revolución cubana, cuya causa era tan popular en los Estados Unidos, ofrecía una excelente oportunidad para reajustar las preferencias en las relaciones entre ambos países; que la soberanía no es, no puede ser, la incomunicación o el estado de guerra con un vecino tan poderoso y, sobre todo, tan cercano; que sin una normalización de las relaciones con los Estados Unidos es inconcebible la necesaria democratización de la isla... Si estas y otras tantas consideraciones se hubieran tenido en cuenta, hace años que el embargo se habría derogado y la política norteamericana hacia Cuba sería menos agresiva.

Sin embargo, alguna vez los políticos cubanos hicieron una elección racional muy parecida a la de sus antepasados. Imaginaron que Cuba podía desafiar la geopolítica y abandonar la órbita imperial norteamericana, por medio de una inserción en el bloque soviético. Pensaron que podían protegerse de un imperio, aliándose con otro. Y esta elección racional, a pesar de los paliativos ideológicos del «internacionalismo proletario» y la afiliación marxista-leninista, introdujo una nueva forma de dependencia. Cuba debía producir lo que demandaran los «pueblos hermanos» y venderle sus productos a un único comprador: el CAME (Consejo de Ayuda Mutua Económica), –«quien compra manda», decía Martí–, además de colocar un asesor soviético en cada ministerio del país, enviar a miles de jóvenes a estudiar y adoctrinarse en instituciones extranjeras, aplicar un sistema económico y político similar al de

su tutor, apoyar al Kremlin en sus objetivos internacionales, permitir el establecimiento de bases militares soviéticas en su territorio y dejar establecido, en su Constitución, que pertenecía a la «comunidad de países del campo socialista».

Así, como un siglo atrás se desmoronó lo que quedaba del imperio español, hace apenas unos años, en 1989, se desintegró el imperio soviético, dejando a Cuba a la intemperie. Pero esto no provocó, como a fines del siglo XIX, una intervención militar de los Estados Unidos en la isla. A pesar de las asombrosas alegorías y los perfectos paralelos, en esta «edad de los extremos» que ha sido el siglo XX las reglas de la política han cambiado. Hoy los Estados Unidos no desean una anexión o un dominio neocolonial de Cuba, ni tampoco los cubanos están dispuestos a tolerar una vuelta a esa rígida dependencia que vivieron en el pasado.

A los políticos cubanos de hoy les toca hacer una nueva elección racional. O continúan tratando de sobrevivir al margen del poderoso mercado norteamericano o buscan la normalización de los vínculos entre ambos países. Las ventajas de una normalización, desde la perspectiva del poder de la isla, son evidentes: créditos, inversiones, diversificación de la economía, crecimiento, paz social, ingreso de Cuba al NAFTA, fin de la emigración, apaciguamiento del exilio... Pero, ¿cuáles serían las «desventajas»? Sobre todo, políticas: democratización, apertura de la opinión pública, concesión de derechos políticos, surgimiento de partidos, alternancia en el poder... Tal vez estas desventajas sean demasiado costosas para Fidel Castro y su clase política. Tal vez, por eso, es que el gobierno cubano prefiere sobrevivir en una lógica de confrontación con los Estados Unidos, como si se aferrara al sueño – o, más bien, la pesadilla– de que la Guerra Fría no ha terminado y que pronto aparecerá un sustituto de la Unión Soviética en algún lugar del mundo.

Guadalajara, otoño de 1996

Guerras de la memoria

Entras a una tienda de antigüedades cubanas en Coral Way. Recorres con la vista las vitrinas y encuentras, junto a una cajetilla de cigarros *Edén*, otra de *Populares* superfinos. Varios billetes de un peso, firmados en 1947, están al lado de otros –«convertibles»– de 1994, con la misma cara melancólica de José Martí. Observas algunos uniformes azules de la Policía Nacional, de la época de Batista, y muy cerca de estos –aunque no lo puedes creer y te frotas los ojos– la chaqueta verde olivo de un teniente de las FAR, en cuya charretera notas una franja roja debajo de la estrella dorada. Por último, al fondo, en un mostrador abarrotado de periódicos y revistas republicanos (*Diario de la Marina, Bohemia, Carteles...*) alcanzas a ver un ejemplar del libro *Playa Girón: razones de una victoria* del comandante Quintín Pino Machado.

Entras al café *Nostalgia*, en el corazón de la Pequeña Habana. Hay una pantalla donde se proyectan las mejores escenas de la música cubana. Ves al trío Matamoros de cerca, la cara risueña del *Bola*, el lunar de Rita, las manos prodigiosas de Lecuona, a María Teresa y Lorenzo cantando «Ausencia quiere decir olvido...», a Olga Guillot acompañada por la orquesta de Benny Moré. Más tarde, como a la media noche, adelantas en el tiempo, ya estás en los 60 y puedes ver a Celia Cruz, Celeste Mendoza, los Zafiros, las de Aida, el cuarteto de Meme Solís, Irakere y el dúo de Mirta y Raúl. Finalmente, a eso de las 2:00 de la madrugada te sorprendes al disfrutar, en una misma pantalla, a Willy Chirino e Isaac Delgado, Albita Rodríguez y Adalberto Álvarez, Gloria Stefan y Los Van Van.

¿Bastan estas dos experiencias para pensar que ya vivimos en un Miami postcastrista? Tal vez. El postcastrismo, antes de consumarse políticamente, se insinúa como cultura. Lo mismo en la Habana que en Miami se puede vivir culturalmente lo que vendrá: el más allá de la Revolución y sus guerras. Hoy, un cubano puede estar leyendo a Gustavo Pérez-Firmat o a Carlos Victoria en el Vedado, mientras otro lee a Senel Paz o a Rolando Sánchez Mejías en Coral Gables. La cultura siempre viola las normas que la política impone. Poco a poco se deshacen esas fronteras morales, levantadas entre la isla y el exilio con todo el poder de una ficción estatal. Por medio de ciertas transgresiones del límite, de ciertos cruces entre experiencias aparentemente irreconciliables, se anticipa lo que deberá suceder: la reintegración cultural de una nación dividida por una política totalitaria.

La cultura del postcastrismo pacifica las guerras de la memoria. Uno de los peores efectos de la Revolución cubana ha sido la polarización del recuerdo colectivo. Quienes, allá en la isla, la han apoyado por casi cuatro décadas prefieren recordar lo peor de nuestro pasado: la esclavitud y el autoritarismo de la Colonia, la corrupción y el injerencismo de la República. Quienes, aquí en el exilio, la han combatido recuerdan, en cambio, el progreso y las libertades que distinguían a Cuba dentro de América Latina. Los partidarios de la Revolución escriben la historia como un drama con desenlace feliz, es decir, como una comedia. Sus enemigos imaginan la misma historia como una tragedia. Los primeros quisieran borrar del pasado las virtudes de la República: el mercado interno dinámico, la opinión pública abierta, la cultura independiente y cívica. Los segundos quisieran expulsar del tiempo cubano a la Revolución misma.

El exilio asume el legado intelectual del reformismo republicano: Ortiz, Guerra, Mañach, Lizaso, los Márquez Sterling, Santovenia, Portell Vilá, Entralgo, Agramonte... La Revolución, claro está, simpatiza más con los revolucionarios: Mella, Villena, Guiteras, De la Torriente Brau, Roa... Miami es una especie de santuario de las costumbres cubanas: la cortesía, el choteo, la comida criolla... La Habana se convierte, poco a poco, en un espacio para la degradación creativa de esas mismas costumbres. La primera es una ciudad naciente; la segunda: una ciudad decadente. Aquí y allá, unos olvidan lo que otros recuerdan. De manera que la división política de la nacionalidad se refleja en la memoria y dos historiografías hostiles pugnan por el pasado de Cuba.

Una cultura del postcastrismo podría acabar con esas guerras de la memoria. Desde el momento en que la Revolución y el destierro ocupen su lugar en la historia de Cuba, semejantes usurpaciones del pasado serían más difíciles de realizar. Porque lo primero que reconoce una cultura postrevolucionaria, como advertía Daniel Cosío Villegas para el México de los años 50, es, precisamente, el tiempo histórico de la Revolución. A su vez, en una cultura democrática, el espacio del exilio no estaría enemistado con el de la isla. La reintegración nacional se daría como una confluencia de los diferentes tiempos y espacios que dan vida a la cultura cubana actual.

¿Sobrevendrá, entonces, la decadencia del Miami cubano cuando esa cultura de la reconciliación se imponga? No lo creo. Al menos hoy no hay muchas razones para temer algo así. El postcastrismo llega a Miami tan rápido como a la Habana. Solo que ambas ciudades se han alimentado, por casi cuarenta años, de un contrapunteo cubano entre la memoria y el olvido. Allá el miedo, aquí la herida; allá la incertidumbre, aquí el rencor. Los cubanos de la isla y el exilio se resisten a esa nueva mentalidad que, por fuerza, deberá suavizar y

distender las pasiones políticas. Para muchos el pasado aun no es historia, ni siquiera es un recuerdo intenso: es el presente, cada día más vivo.

Miami, verano de 1996

El epitafio de Saco

Deplorando un día con un amigo la injusticia de mis compatriotas, díjele, que si antes que él moría yo, hiciese poner sobre la losa de mi sepulcro el siguiente epitafio:

Aquí yace José Antonio Saco, que no fue anexionista, porque fue más cubano que todos los anexionistas.

En el número 194 de la revista *Casa de las Américas* (enero de 1994) apareció mi ensayo «La otra moral de la teleología cubana», seguido de las refutaciones del maestro Cintio Vitier y el escritor Arturo Arango. Ambas respuestas se apoyan en las insuficiencias explicativas de mi texto y por eso me han sido sumamente útiles para esclarecer las ideas que allí sugiero.

El eje de la polémica sería la definición de algunos conceptos, como modernidad, liberalismo, racionalidad técnico-instrumental, ética emancipatoria, y su posible traslado a la historia del discurso cubano. Sin embargo, no todas las críticas que Vitier y Arango hacen a mi ensayo se derivan de una lectura textual. Por momentos se me atribuye proponer, «entre líneas», el neoliberalismo para Cuba, «ayudar mal a comprender la crisis por la que atraviesa el país» y sugerir como «remedio la instrumentalidad capitalista». Esa lectura de mis intenciones, aunque parezca absurdo, es suscitada por un ensayo que se ocupa de las dos corrientes morales del discurso insular en el siglo XIX.

En un inicio consideré trivial cualquier defensa ante aquellas críticas porque algunas eran juicios convincentes y otras interpretaciones posibles. Si bien no están exentas de errores históricos, como el de afirmar que Félix Varela, José de la Luz y Caballero y José Martí eran liberales porque aceptaban la estructura de gobierno republicano propuesta por Montesquieu. Cuando es hartos sabido que el autor de *El espíritu de las leyes* era partidario de la monarquía constitucional. Su liberalismo se basaba en la triple autoridad del trono, la nobleza y el clero. Y el hecho de que su idea de la división de poderes haya entusiasmado a Miranda, Bolívar, Abad y Queipo, Mier, Varela y otros intelectuales de la primera generación latinoamericana no implica que esa referencia se transmitiera con la misma intensidad a Luz y Martí. Este último, por ejemplo, está resueltamente tan lejos de Montesquieu como cerca de Rousseau. De cualquier manera, insisto, casi todos los reproches que mereció

mi ensayo fueron legítimos. Pero luego de saber que a partir de ellos se me ha acusado en forma pública y privada de *neanexionista* creí necesario, dada la gravedad del cargo, aclarar el sentido implícito de algunas frases.

En escritos recientes de nuestros políticos de la cultura se habla de ciertos «jóvenes doctrinarios del neanexionismo». No se mencionan nombres. Esto dificulta, en principio, la construcción del debate, pues nunca se responde a la pregunta: ¿quiénes son los neanexionistas y cómo luchan contra el pueblo de Cuba? Solo se insinúan un par de claves tácitas para que el lector asocie la nueva ola anticubana con el cuestionamiento de la teleología revolucionaria y la recuperación del pensamiento burgués republicano. Sería deshonesto y cobarde no sentirme aludido porque justamente en tres de mis últimos ensayos se intenta una arqueología crítica del discurso teleológico y una revaloración del imaginario nacional de la República. De modo que sea o no sea yo uno de esos teóricos neanexionistas que atacan, con rudeza, los políticos culturales de la isla, esta reacción era irrefrenable tan solo por el hecho de que el sentido de mis textos se ha malinterpretado.

Cuando hablaba, en la primera página de aquel ensayo, de la «urgencia de reconstruir históricamente la otra racionalidad, es decir, la tradición discursiva de la ética instrumental» me refería a la rearticulación de un discurso por medio del saber. No discernir entre una propuesta estatal y otra historiográfica es síntoma de un severo malestar en la cultura. Allí hacía, simplemente, un reclamo hermenéutico para salvar de su marginalidad una reserva intelectual de nuestra historia. ¿Por qué la *urgencia*? El maestro Vitier dice que no se declara, pero la exposición de mi motivo es bastante literal:

«Primero, porque la tensión entre una cultura que gravita hacia el liberalismo y otra que se le resiste no ha desaparecido, y de alguna manera representa el eje de la historia política insular. Y, segundo, porque es preferible concebir el devenir cubano como un forcejeo entre la modernidad y la tradición, en vez de identificar el ser nacional –si acaso existe– con la lógica más fuerte de la cultura histórica» (p. 87).

La *urgencia*, como sospecha Vitier, por supuesto que está relacionada con la crisis que atraviesa Cuba desde hace más de cinco años. La escritura de la historia, al decir de Marc Bloch, es una bobina desenrollada, siempre parte de un tiempo actual. Pero mi ensayo no intenta «darle remedio a nuestras dificultades» en forma alguna. Pretenderlo sería arrogante e inútil porque el pasado, que es la esfera de mis argumentos, si bien aporta grandes enseñanzas, no resuelve los dilemas del presente.

Después de la descomposición de la URSS y la pérdida del mercado socialista, Cuba ha tenido trabajosamente que buscar una inserción en la economía capitalista mundial. Rehacer el comercio de la isla sobre otras bases implica también, como hemos visto en los últimos años, acomodar la producción y las finanzas internas a esa exigencia. De manera que cualquier reforma en este orden supone una cuidadosa asimilación de principios liberales que no atente contra la naturaleza socialista del sistema, sino que permita una mixtura entre liberalismo y socialismo. La despenalización del dólar, el ajuste fiscal, la creciente presencia del capital privado extranjero y la apertura del mercado agropecuario son pasos que ilustran este delicado engranaje.

Que el socialismo y el liberalismo son doctrinas enfrentadas desde hace más de un siglo no debería ser sorpresa para un buen socialista, como no lo es para los buenos liberales. El liberalismo, desde el siglo XVIII, ha sido la doctrina económica y moral –no olvidemos que su fundador, Adam Smith, se consideraba a sí mismo un moralista y escribió una *Teoría de los sentimientos morales*– del capitalismo moderno. Contra sus proposiciones se articularon, a mediados del siglo XIX, el conservadurismo y el socialismo. Mientras la doctrina liberal se basaba en el interés individual, la conservadora se apoyaba en las jerarquías estamentales del antiguo régimen y la socialista en las necesidades colectivas del nuevo pueblo industrial.

Como escribiera alguna vez Víctor Hugo, a mediados del siglo XIX, el conservadurismo era la teoría del pasado, el liberalismo la del presente y el socialismo la del futuro. Pero lo cierto es que, a pesar de las ideologías redentoras y la lucha de clases, desde el siglo XVIII en el mundo occidental han prevalecido las ideas liberales. Estas han conformado el orden valorativo de la modernidad real y sus instituciones primarias son el mercado, la moneda, la propiedad privada, la técnica, la industria y la urbe. Por eso, aunque el socialismo aparece en la obra de Marx como una crítica de la racionalidad moderna liberal que debe contribuir a emancipar al hombre de esas estructuras que lo alienan, es perceptible que, a lo largo del siglo XX, socialistas y liberales no han hecho más que acercarse mutuamente. El paradigma keynesiano, la difusión del modelo del *Estado de Bienestar* en la segunda postguerra, los populismos latinoamericanos, la *perestroika* y la actual fusión entre el socialismo democrático y la socialdemocracia en Europa del Este ilustran esta convergencia secular.

Lo que sostengo en mis ensayos es que en Cuba, por la ausencia de un antiguo régimen que lo inspire, no pudo desarrollarse una doctrina conservadora. En cambio, sí es perfectamente identificable una tradición liberal capitalista, al menos en el siglo XIX, que va de Francisco de Arango y Parreño a Enrique José

Varona. Frente a otra que, aunque no es socialista ni conservadora, se le opone desde una moral justiciera e igualitaria. Una vez reconocida esta dualidad, paso, entonces, a advertir cómo, a fines del siglo XX, se insinúa un proceso de confluencia entre ambas tradiciones.

Una tradición ideológica es siempre un arquetipo ideal, una genealogía inventada. Su existencia en la historia es limitada, improbable, relativa. Benjamin, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas y todos los que han usado los conceptos de racionalidad moral-emancipatoria y racionalidad técnico-instrumental se ciñen a esta prevención de la sociología comprensiva de Max Weber: la teoría nunca deja de ser metahistórica. Por eso no dudo que se puedan encontrar en la línea Varela-Martí discontinuidades internas y fuertes presencias de la razón liberal. Es el énfasis, el acento, el desequilibrio propio de cada formación discursiva lo que permite la ejecutoria del modelo.

Con la modernidad sucede algo similar. En ningún país del mundo se manifiesta cabalmente el orden moderno formulado por la sociología occidental. De ahí que una de las preguntas que obsesiona desde hace más de un siglo al pensamiento contemporáneo sea la de si es posible una experiencia moderna no capitalista. Hasta hoy, ni la trayectoria del socialismo real ni las filosofías resistentes han ofrecido alternativas duraderas y viables. Lo cual no significa, como supone el discurso oficial cubano, que esa aparente falta de accesos a la modernidad, sobre todo en el Tercer Mundo, debilita los valores nacionales.

La desilusión teórica que se vive en nuestros días, en vez de restringir la creatividad cultural y política, la desafía y, por tanto, la estimula. Sabemos que en el siglo XX ya se intentaron modernizaciones que no se basaban en las normas liberales clásicas, pues el proyecto moderno penetró otras ideologías. Estos son los casos de las modernizaciones alemana, japonesa, soviética y china. Aquí, como han observado Barrington Moore, Alain Touraine y más recientemente Samuel P. Huntington, se instrumenta parcialmente la modernidad, gracias a la fuerza organizativa de un Estado que promueve ideas contrarias al modelo moderno liberal. Solo en este sentido, también el socialismo cubano es una modernización, pues es indudable que en la ética revolucionaria se verifican más rechazos que asunciones del paradigma moderno europeo.

De modo que el enlace de mi ensayo con el momento actual de Cuba salta a la vista. Sugiero que se conozca la tradición liberal de nuestra cultura, justo cuando el Estado cubano debe tomar de sus reservas ciertos instrumentos que le permitan rebasar la crisis. No estoy proponiendo el neoliberalismo para

Cuba, estoy invitando a que se estudie nuestro capitalismo y su racionalidad técnico-instrumental ¿Contamos, acaso, con una mejor referencia histórica para imaginar el montaje de un mercado interno agropecuario, basado en la pequeña propiedad, que la de Saco y el Conde de Pozos Dulces refundida por Ramiro Guerra en *Azúcar y población en las Antillas*? Sabemos que este proyecto está presente desde los orígenes de la idea revolucionaria, gracias a su incorporación en *La historia me absolverá*. Una de sus consecuencias inmediatas debía ser la erradicación del latifundio y el monocultivo ¿No se encamina ya el Estado socialista hacia una economía cada vez menos dependiente del azúcar, de las grandes empresas estatales en el campo y más vinculada a un mercado interno de productos básicos que haga del peso una moneda digna? El mundo de hoy es como el de los tiempos martianos: «de *reenquiciamiento* y remolde». Para que el socialismo sobreviva –siempre dentro de un marco democrático– es inevitable que tienda algunos puentes hacia el horizonte liberal. Al fin y al cabo, cierta dosis de acento pragmático no le viene nada mal a la utopía socialista, como lo reconoció el último Lenin.

Pero el porqué más profundo de la *urgencia* tiene que ver con la reciente intensificación de una imagen unilateral y providencialista de la cultura cubana. Eso es lo que denuncia la segunda parte del párrafo que cito. Paradójicamente, mientras el Estado cubano flexibiliza su idea de sí mismo y cede una porción de la iniciativa económica a la sociedad, nuestra cultura política pretende definirse desde un nacionalismo cada vez más intransigente. Sería peligroso que el poder de la isla se proponga llenar el vacío ideológico dejado por la crisis del marxismo-leninismo con una ortodoxia nacionalista. No se corresponde un gobierno que admite la asimilación de ciertas formas liberales, dentro de su contenido socialista, con una idea de la nacionalidad que se empeña en identificar históricamente lo cubano y lo revolucionario.

De esta imagen teleológica de la historia insular se desprenden, al menos, cuatro mitos o espejismos que empañan la comprensión de nuestra experiencia: 1) todo lo que sucedió en la historia nacional fue para que al fin triunfara la Revolución de 1959. 2) La línea verdadera y únicamente cubana de nuestras ideas es la que arranca con Varela y desemboca en el socialismo. 3) Si el destino manifiesto, según los Estados Unidos, es la anexión, el destino manifiesto, según los cubanos, es la Revolución. 4) El pueblo cubano eligió el sistema socialista para organizar su sociedad por la inexistencia de una ideología nacional burguesa. No tengo espacio para analizar detalladamente los efectos nocivos de estas construcciones legitimantes sobre la ideología, la cultura y la mentalidad de nuestro pueblo. Ese deberá ser el tema de algún libro. Haré tan solo un breve recorrido crítico.

Pensar que la historia de Cuba anterior a 1959 es la preparación secular del pueblo para el 1 de enero es dejar sin variedad y riqueza nuestro devenir y restarle originalidad e impulso fundacional al evento revolucionario. De hecho, el pueblo de 1959 no era el mismo que el de 1933, ni el de 1895 era idéntico al de 1868. Esto parecerá lo más elemental del mundo, pero tampoco las ideas eran las mismas.

Mencionaré, tan solo, algunos ejemplos que nos persuaden de la complejidad de nuestra historia política. Raúl Cepero Bonilla demostró que el comportamiento de los insurgentes de 1868 hacia la esclavitud fue muy ambiguo. Antes y después de la Constitución de Guáimaro hubo esclavos en las filas insurrectas. Morales Lemus y otros miembros de la Junta Central Republicana de Cuba y Puerto Rico, a nombre de Carlos Manuel de Céspedes, valoraron en 1869 la anexión de la isla a los Estados Unidos. En 1895, la oposición de Maceo a la «guerra de espíritu y método republicanos» fue tan visceral que pocos dudan que esa intransigencia haya incidido en la muerte de Martí. La Revolución de 1933 fue un muestrario de la cultura política cubana: unos querían un régimen liberal democrático, otros la socialdemocracia, otros el socialismo comunista. Su diversidad fue tal que hizo imposible una conciliación satisfactoria de las fuerzas revolucionarias.

El movimiento político que provocó la caída de Batista también fue sumamente plural. No hay dudas de que la unidad resultó de la confluencia entre varias corrientes ideológicas. Es por eso que la Revolución descansa, hasta hoy, en un acuerdo mínimo de tres garantías primordiales: justicia social, igualdad económica e independencia nacional. Ese es el consenso efectivo y mayoritario sobre el que se articulan infinitas variaciones. De ahí que erigir los motivos básicos del acuerdo revolucionario en un código de identificación monolítica y excluyente sea antinatural y destructivo. Identidad y diferencia están en la raíz de la cultura política cubana. Negar lo diverso, que se revela en la historia de sus actos, es tan dañino como negar lo unitivo, que constituye su fundamento. El devenir cubano no debería imaginarse a modo de una cadena causal única entre origen y destino, sino de un tiempo de tramas posibles y necesarias. La Revolución fue una necesidad, pero formular a partir de ella un determinismo *post-factum* es contribuir a la sensación de que vivimos en el fin de nuestra historia. Así, queriendo huir del apocalipsis post-moderno terminamos atrapados por su forma más asfixiante.

El segundo precepto, por el cual se quiere convertir «la cubanidad» en una categoría política, entorpece la relación del pueblo con su pasado. No fue Varela más cubano que Saco, ni Luz más que el Conde de Pozos Dulces, ni Martí más que Varona, ni Mella más que Mañach, ni Juan Marinello más que

Roberto Agramonte. Como tampoco es más cubana la escritura de Carpentier que la de Lezama, la de Guillén más que la de Piñera o la de Vitier más que la de Baquero. Lo *revolucionario* o lo *comunista* no pueden concebirse como un rasero para medir cuán cubano es un intelectual. Severo Sarduy y Guillermo Cabrera Infante pertenecen tanto a la cultura nacional como Roberto Fernández Retamar y Lisandro Otero; Antonio Benítez Rojo y Jesús Díaz tanto como Senel Paz y Abel Prieto.

Toda nacionalidad, ya se sabe, tiene un origen cultural, no político. Cuba fue primero nación y después Estado. Antes de que se formara el ideario separatista ya había cubanos con una profunda conciencia nacional. El ingreso a la cultura del país propio no puede estar dado por una convicción política ¿Quién se atreve a negar la cubanía de Saco? Algunos piensan en él como la excepción de un reformista, que a pesar de ser contrario a la independencia, se ganó la entrada en la identidad nacional por su enérgico rechazo del anexionismo. Pero es que hubo anexionistas muy cubanos como Gaspar Betancourt Cisneros (*El Lugareño*) y nuestro máximo novelista del siglo XIX: Cirilo Villaverde. El epitafio virtual de José Antonio Saco informa que –a su entender los anexionistas, aunque eran *menos* cubanos, no quedaban fuera de la nación, pues Cuba también reservaba un espacio para sus enemigos. A propósito me gusta recordar el juicio de Martí sobre José Ignacio Rodríguez, quien, además de partidario convencido de la anexión, escribió la historia más completa de ese movimiento: «ama a su patria como el que más, y la sirve según su entender».

De manera que, al hablar de la nacionalidad cubana, se impone distinguir la cultura y la política, la nación y su Estado, los discursos y el poder, el pueblo y su gobierno. La confusión entre estos términos es la clave simbólica de un orden totalitario. Lo que no significa que nuestra historia carezca de cismas seculares, de tradiciones políticas enfrentadas. Entre ellas triunfó esa tradición utópica e intransigente, justiciera y revolucionaria que legitima la forma histórica actual del estado cubano. Pero el hecho de que la Revolución haya sido, en 1959, la voluntad mayoritaria del pueblo insular no supone que siempre tenga que ser así, ni que quienes se han apartado de aquella poderosa corriente dejen de ser cubanos.

El tercer principio está tomando mucha fuerza en el último lenguaje de la política cultural de la isla. Se intenta zanjar la valiosa pluralidad de la Revolución en una guerra entre patriotas y anexionistas. Aquí es bueno recordar que cuando el ejército norteamericano abandonó Cuba en 1902, su jefe, el general Leonard Wood, informó a sus superiores que el pueblo de la isla no estaba preparado para la anexión. Sus argumentos eran racistas: los

cubanos no habíamos adquirido aun las costumbres civilizadas que se requerían para ingresar en la Unión. Pero la verdad es que si Cuba no estaba preparada para incorporarse a los Estados Unidos era por la singularidad de su cultura nacional.

Desde mediados del siglo XIX, la sociedad cubana por su integración ética, civil y cultural, era incompatible con los miembros de la federación norteamericana. El gobierno de los Estados Unidos comprendió que Cuba tenía que ser neocolonizada primero, para luego aspirar a la absorción de su territorio. Pero la ofensiva neocolonial tampoco fue cómoda. Desde siempre hubo fuertes resistencias a la hegemonía norteamericana, como lo demuestra la reñida votación de la Enmienda Platt en la Asamblea Constituyente de 1901. El rechazo al injerencismo norteamericano, durante toda la República, fue vasto, elocuente y no provino solo de las tendencias revolucionarias y comunistas. Así, es probable que en algún momento, quizás mucho antes de la abrogación de la Enmienda Platt en 1934, los Estados Unidos hayan renunciado a anexar el territorio cubano. Esto no significa que desistieran de su hegemonía porque la historia indica que a partir de ese instante fueron, a distancia, más dueños del país que nunca. Pero da la impresión que en aquellos años del segundo Roosevelt, el destino manifiesto, tal y como lo había formulado Jefferson, Madison, Adams y Monroe, sufrió un cambio de acento. El fin temporal y espacial de la isla no era ya la incorporación al territorio vecino sino la dependencia neocolonial de su gobierno. La Revolución fue justamente la ruptura definitiva con ese neocolonialismo: una expulsión radical de los intereses de los Estados Unidos en Cuba.

Sin embargo, la nación cubana debería trascender la antinomia de su enfrentamiento histórico con los Estados Unidos. El colosal esfuerzo en materia de salud, educación, igualdad civil y orgullo nacional del gobierno cubano no se puede explicar a partir de la confrontación con el «imperialismo yanqui», sino de cierto humanismo que, en efecto, acompaña a la ideología revolucionaria. Entender la nación cubana como una contraofensiva del anexionismo es alimentar un pensamiento partisano, cuyo límite indeclinable sería el fin de esa enemistad. ¿Acaso la nación termina cuando se pacifiquen las relaciones con los Estados Unidos? Yo diría que empieza y que hasta aquí hemos vivido solo el preludio. Es decir, si aplicamos al proyecto revolucionario el reverso de la cifra teleológica de John Quincy Adams estamos haciendo depender la nacionalidad cubana de la hostilidad norteamericana y viceversa. Sería una paradoja macabra que el movimiento político que quiso hacer de Cuba un país plenamente soberano caiga en la trampa de depender de la agresividad del imperio.

Al ser amparados en La Florida los grupos políticos contrarios al proyecto revolucionario resurgieron las ideas anexionistas. Pero sería injusto identificar, siquiera, a la mayoría de las organizaciones políticas del exilio con lo que Martí llamaba el «remedio ajeno de la anexión». Y digo resurgieron porque el anexionismo como alternativa política en nuestra ideología, tras un auge relativo en los años de 1840 y 50, comenzó a decaer bajo el empuje de las corrientes reformistas y separatistas. Hasta el punto que es difícil encontrar programas políticos anexionistas en la historia de Cuba después de los esfuerzos fallidos de Rodríguez, González, Ponce de León y Luna en la Conferencia Internacional Americana de 1889. Con lucidez escribió Martí por aquellos años: «la idea de la anexión es un factor político, menos potente hoy que nunca, y destinado a impotencia permanente».

Sé que, lamentablemente, no se pueden aplicar esas palabras a nuestros días porque percibo, como otros, la rearticulación de cierta sensibilidad antinacional, que si bien puede evolucionar hacia un neanexionismo no se agota en él. En agosto de 1994 fuimos testigos de otro desgarrador éxodo masivo de cubanos, en su mayoría jóvenes, hacia los Estados Unidos. No se trató de una fuga política, tampoco de una elección consciente de otro sistema social. Fue, ante todo, un acto de desesperación de miles de cubanos que no pueden compensar sus penurias e incertidumbres con una energía de pertenencia física y moral al espacio de la isla. La llamada *crisis de los balseros*, al igual que la del Mariel en 1980, debe verse, entonces, como una señal de debilitamiento de la identidad cultural y política de la nación. Sin embargo creo, con Cintio Vitier, que si esos jóvenes disfrutaran plenamente de las ventajas de la libertad y asimilaran, sin fundamentalismo, los valores nacionales, no arriesgarían su vida para huir de la patria, sino para protegerla de sus enemigos.

De modo que si hay una nueva amenaza de tendencias antinacionales, que podrían desembocar en el neanexionismo, no la veo en los escritos de los jóvenes intelectuales que buscamos una imagen menos mítica y providencial de la historia, sino en quienes han hecho de ella un panfleto inverosímil que no logra identificar a una buena parte de la población y en quienes han descuidado, por más de tres décadas, el imperativo nacional de educar a los cubanos en las tradiciones cívicas y plurales de nuestra cultura.

Martí nos hizo ver en *Nuestra América* que la verdadera resistencia al neocolonialismo la logran los pueblos fortaleciendo su memoria poética, su herencia simbólica, su patrimonio de ideas y no haciéndole la guerra al imperio, porque eso le corresponde, en todo caso, a la sociedad imperial. Destruir los mitos teleológicos de nuestra historia, sin reemplazarlos por otros

–como se nos ha querido achacar– es hacer más humano el devenir de la isla y, por tanto, estimular la memoria del pueblo. El que suponga que nuestra denuncia de la precariedad teórica, la intransigencia intelectual y el mesianismo revolucionario es anticubana se aproxima a una idea totalitaria de la cultura. ¿Fue anexionista Virgilio Piñera cuando sentía la levedad de nuestra historia y desacralizaba los mitos heroicos de la República? Fue más bien todo lo contrario: un buen cubano abrumado por los débiles y ficticios metarrelatos de su cultura.

El cuarto precepto me parece el más frágil de todos, aunque su difusión también se ha incrementado en los últimos meses. Si no existió una clase dominante en Cuba, entonces ¿quién estuvo en el poder hasta el año 59? No puede negarse la existencia de una élite hegemónica por su entreguismo a los Estados Unidos, ya que es precisamente ese pacto neocolonial lo que define a las oligarquías latinoamericanas desde finales del siglo XIX. Dicha élite era escasa, deficiente en cultura política y solo dominaba un espacio relativo de la riqueza nacional. De ahí que el diseño del programa intelectual para la fundación de la burguesía cubana fuese obra de grupos subalternos.

Pero si bien es cierto que este ideario nacional, de aspiración burguesa, no logró articularse dentro de las instituciones, las prácticas y los valores políticos de la República, eso no significa que la consistencia del discurso republicano haya sido despreciable. Tras la Revolución de 1933 quedó en el pensamiento cubano un residuo de elitismo nacional, que podemos ver en la obra de Mañach, Ichaso, Lizaso, Guerra, Portell Vilá, Márquez Sterling, Santovenia, Entralgo, Agramonte, Piñera Llera..., cuya gravitación sobre la cultura republicana fue decisiva. En algunos casos, esas ideas no representaban simplemente un programa nacional, sino una auténtica cruzada nacionalista a favor de la burguesía naciente. Esto último puede constatarse en el amplio consenso que alcanzó la abrogación de la Enmienda Platt entre aquellos intelectuales. Por eso no puedo menos que asombrarme cuando veo que se tilda de *plattistas* a los mismos que promovieron públicamente la eliminación de aquel decreto infame.

El discurso intelectual de la República sufrió una profunda incomunicación con las oligarquías económicas y las instituciones del Estado. Esto contribuyó, por un lado, a la permanente falta de credibilidad de la política republicana y, por otro, al afianzamiento de la cultura nacional –*Orígenes* y la Hispano-Cubana de Cultura son solo dos ejemplos. En pocas palabras: el orden republicano fue incapaz de constituir una burguesía nacional, pero no de promover el discurso que reclamaba intensamente su constitución.

Con la tesis de la inexistencia de un ideario burgués no se busca estimular el conocimiento de nuestra historia, sino desterrar de ella una tradición incómoda y justificar el orden revolucionario con un argumento mecánico. Según este, por la falta de una clase burguesa portadora de la ideología nacional, surgió el pueblo-nación que condujo nuestra historia a su destino: el socialismo. Lo que fue la elección ideológica, crucial y responsable de un pueblo y su gobierno, entre 1959 y 1961, se quiere explicar por una carencia o, en el mejor de los casos, por una debilidad. Presentar las cosas así es obviar lo esencial: que el proyecto de igualdad étnica, civil, económica y cultural, emprendido por el poder revolucionario, solo podía llegar hasta sus últimas consecuencias estatalizando las relaciones sociales. No es la ausencia de una burguesía nacional, o la amenaza del imperio, el factor que impone el nuevo sistema, sino la identificación de las élites del nuevo poder con la utopía comunista. Es decir, el socialismo en Cuba no responde a un accidente político sino a una resolución de conciencia dentro de un gobierno.

No sé si los políticos de la isla advierten que atribuir a coyunturas históricas el origen del socialismo en Cuba es atribuirle también una existencia coyuntural. El hecho de que Fidel Castro haya excluido a la burguesía de su definición de «pueblo si de lucha se trata» no quiere decir que esa clase no existiera, sino que era voluntariamente marginada de la lucha. Sin embargo, ciertas fracciones burguesas sí tomaron parte en el triunfo revolucionario de 1959. Lo fundamental es que desde ese mismo año comenzaron a ser decantadas por la radicalidad socialista del gobierno. De modo que la permanencia histórica de la Revolución reside, a mi juicio, en el carácter electivo y contractual de su origen y no en el fatalismo de su destino.

Ahora bien, todo proceso revolucionario, por muy radical que sea, entraña siempre un juego de rupturas y continuidades. En los años posteriores al triunfo de la Revolución se pensó que el profundo cambio social y político que se experimentaba debía darse acompañado de una reformulación total de la ideología, de acuerdo con los principios del marxismo-leninismo. Se pensaba que Cuba era parte de un movimiento de ideas mundial y que las referencias nacionales debían ajustarse a esos paradigmas. Ahora sabemos que es al revés, que son los paradigmas doctrinales los que deben ajustarse a las referencias históricas cubanas: Y para este fin son igualmente valiosas todas las coordenadas espirituales de nuestra cultura. Ese pensamiento nacional republicano, que ha sido olvidado, tergiversado y hasta declarado inexistente, es de una importancia inestimable para las nuevas interpretaciones de la trayectoria cubana. En él se nos reservan las sucesivas imágenes del país que

provocaron entusiasmo o desilusión en los seres más semejantes a nosotros que hayan existido jamás.

Ernest Renan, defensor apasionado de la identidad francesa, afirmaba en su célebre conferencia «¿Qué es una nación?» que el olvido era un factor indispensable para la cohesión nacional. Sus ideas fomentaron el nacionalismo aristocrático del Segundo Imperio, cuyo fundamento, como descubrió Marx, era la mala conciencia de la Revolución de 1789. Renan, al igual que Taine, Maurras, Barrès y casi toda la derecha francesa, pensaba que la unidad de la nación dependía, en gran medida, de que los franceses no reconocieran las corrientes jacobinas y anarquistas como elementos de su pasado.

El nacionalismo alemán del siglo XIX siguió un criterio de legitimación muy parecido que finalmente condujo a la trágica experiencia del holocausto. Desde el Romanticismo los filósofos alemanes manejaron una visión providencial y teleológica de su cultura que se expresaba en la idea de la nación como *comunidad de destino*. Este providencialismo, semejante al que Bossuet concibió para Luis XIV, cristalizó primero en el Imperio prusiano y luego en el partido de Hitler. Dos marxistas, György Luckács y Wilhelm Reich, demostraron que la asunción tensa del pasado germánico se reflejó en la neurosis e irracionalidad de la cultura nazi. Basta con leer dos o tres páginas de Alexander Solzhenitsyn y Milán Kundera para enterarse de los desastrosos efectos que produjo el olvido en el socialismo de la URSS y Europa del Este. Si el comunismo cubano insiste en desterrar de la historia a las herencias que no concuerdan con su ideología está abonando el terreno para futuras destrucciones. Una imagen jerárquica y providencial del pasado solo contribuye a justificar políticas autoritarias en el presente.

Por último, quiero referirme a la duda que, al decir del maestro Vitier, se insinúa como «luz de alarma», acerca de la existencia del ser nacional. En aquel ensayo me oponía a «identificar el ser nacional –si acaso existe– con la lógica más fuerte de la cultura histórica». La fórmula que usé para deslizar mi duda era extremadamente moderada, pues en verdad pienso que el ser nacional no existe. La cultura nacional no es un ser, una sustancia, una idea, una sensación o una identidad de carácter metahistórico. Lo cubano no soporta ontologizaciones de ningún tipo. Cualquier aventura metafísica de definición de «la cubanidad», sea psicológica, poética, moral, antropológica, sociológica o política, está condenada al fracaso.

La cultura cubana es una construcción histórica, una invención cambiante, no un mito preestablecido. De modo que, siguiendo al propio Karl Marx al pie de la letra, me niego a describir la identidad nacional por medio de las pruebas

ontológicas que dan fe de su existencia. Sin embargo, respeto profundamente –y en mis ensayos hay más de una muestra– a quienes han concebido la nacionalidad de esa manera porque ellos son el mejor ejemplo de cómo la pasión por Cuba puede encarnar en un discurso teórico. Sin embargo, la existencia de la cultura insular no necesita ser confirmada por la razón o la fe. Sus actos lo hacen, fuera de la mística y dentro de la historia. Así como tampoco los intelectuales cubanos, vivan donde vivan, están obligados a dar señales permanentes de un credo nacional para que se les reconozca su origen.

Aún si alguien, en un arranque de locura, pierde la certeza de que Cuba existe, no por eso ha pactado con el imperialismo o se ha enrolado en un partido neoanexionista. En lo que a mí respecta, siempre suscribiré el epitafio de Saco. «Negar –pensaba él– la nacionalidad cubana es negar la luz del sol de los trópicos en punto del mediodía». Aunque no deje de reconocer, también como el gran reformista del siglo XIX, que la nación cubana es la obra paciente de la tolerancia en nuestra cultura.

México D.F., otoño de 1994

La revolución y su fantasma

Donde hay hombres sí hay fantasmas. La literatura fantástica, como bien sabía Jorge Luis Borges, no es más que una invención de esos clones, réplicas u homúnculos que el hombre necesita para vivir. Las mujeres y el espejo, según los habitantes de Tlön, pero también los fantasmas, crean la ilusión de un sobrepoblamiento que alivia la culpa del malthusianismo moderno. Por esa misteriosa eugenesia, que rescata el sueño de los alquimistas medievales, es que la mejor tradición de la literatura fantástica, de William Shakespeare a Javier Marías, pasando por Poe y Wilde, no se interesa tanto en la muerte del hombre, como en la vida del fantasma.

No creo que haya en la historia proceso más fantasmagórico que una revolución. Estos acelerones del tiempo, según Simon Schama, además de traer consigo una ola de crecimiento demográfico como consecuencia de la furia uterina y el frenesí político-libidinal, producen un intenso destape de la imaginaria fantástica. La fiesta y el carnaval del *ancien régime*, como ha visto Mona Ozouf, se propagan, paradójicamente, durante las jornadas revolucionarias. De ahí aquellas leyendas sobre almas evanescentes y abominaciones espirituales en la Torre de Londres, durante la Revolución Gloriosa, o aquellas otras que narra Simon Linguet en sus *Memorias* acerca de los «enterrados vivos» que salían de las paredes de la Bastilla, por la noche, cuando el marqués de Sade recibía a los ocultistas en su celda y los fantasmas de Morellet y Marmontel estudiaban, como abstraídos entomólogos, el esqueleto de las cucarachas.

La población de fantasmas crece en proporción a la cantidad de muertos. Y las revoluciones, ya lo advertían Burke y De Maistre, son fábricas de muertos. Por eso muchos líderes revolucionarios se ven terriblemente acosados por la resurrección espectral de *sus* muertos, hasta que un buen día sienten un malestar, un dolor, una fiebre inusitada, deliran y pierden la razón. Esa locura no es más que un raptó del alma del caudillo, ejecutado por sus propios fantasmas.

Durante las fiestas del Ser Supremo, Robespierre deliraba y parecía conversar animadamente con Dios y los arcángeles. Se dice que Francisco I. Madero, en los días sangrientos de la Revolución mexicana, hablaba con los espíritus flotantes de Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada. En 1923, atacado por las alucinaciones de la sífilis, Lenin invocaba el alma racional de Hegel en sus *Cuadernos Filosóficos*. Alexander Etkind cuenta en *Eros de lo imposible* que

Stalin tenía, en el Kremlin, una especie de mago o ventrílocuo que lo comunicaba con extrañas criaturas del más allá. En sus baños purificadores, en las aguas del Yang-Tsé, Mao solía encomendarse a las almas de Wang Ngan-she y Chu Yuan-chang, emperadores progresistas de las dinastías Songy Ming.

En estos casos, el diálogo fantasmal podría ser una nueva versión de aquel coloquio brumoso entre Hamlet y el espectro de su padre, que, como ha ilustrado Javier Roiz, sirve de alegoría al complejo de culpa de todo político parricida. El «poder de la ausencia» entra en el presente por esa «puerta espectral» hacia donde miran, absortos, todos los políticos.

En la Habana, le escuché una historia asombrosa a una señora que era amiga de mi tía abuela. Se llamaba Encarnación y había trabajado como sirvienta en el Palacio Presidencial, durante la dictadura de Batista. Después de la Revolución, el Palacio fue ocupado, primero, por un Ejército de hombres licantrópicos, y luego convertido en museo. Pero Encarnación siguió allí, limpiando aquellas anchas escaleras, y aquellos salones y cuartos deshabitados.

Contaba Encarnación que la noche del 6 de agosto de 1973, unas horas después de la muerte de Fulgencio Batista en Estoril, cerca de Lisboa, escuchó un ruido, como de golpes metálicos, en los bajos de Palacio. La buena señora bajó las escaleras, pensando que sería el gato del cocinero; se asomó al sótano y vio, en medio de la oscuridad, una especie de figura humana, iluminada por algún fuego fatuo, con un machete en la mano derecha que daba fuertes golpes contra el suelo. Esa noche Encarnación no pudo dormir, tratando de descifrar aquella imagen. Pero, al día siguiente, luego de escuchar, por *La Voz de las Américas*, la noticia de la muerte de Batista, concluyó que se trataba del espíritu irritado del mulato, otrora sargento, retando a un duelo de machetazos a su histórico rival: el comandante Fidel Castro.

La última vez que vi a Encarnación fue a principios de agosto de 1994. Una mañana llegó a mi casa con la noticia de que un grupo de jóvenes del barrio de Centro Habana habían salido a las calles a protestar contra el gobierno. Por la televisión oficial –la única que hay en Cuba– dijeron que se trataba de vándalos que habían asaltado la cocina de un hotel y destruido las vidrieras de algunas tiendas cercanas. Pero luego se supo que eran decenas de miles de jóvenes que se enfrentaban a la policía porque querían abandonar el país. Aquella mañana, al despedirse de mí, Encarnación me susurró al oído: «¿ya sabes qué día es hoy, no? 6 de agosto. Te lo dije. El mulato se sigue vengando».

Una revolución, dice Hannah Arendt, se propone siempre recomenzar la historia. Por eso, dentro de su pasado, cuyo acceso queda terminantemente prohibido, se experimenta una agitación espectral, una revuelta de fantasmas. No sé, entonces, si a Fidel Castro se le aparecerán las almas en pena de sus víctimas. Tal vez, más que los espíritus de sus enemigos, lo acosa el fantasma mismo de la Revolución. Porque esa edad de la historia de Cuba parece haber llegado a su fin y, quizás, solo sobreviva, como un fantasma, o como una pesadilla, en la sinuosa mentalidad de sus protagonistas. E incluso, es probable que el fantasma de la Revolución sea el propio espíritu de Fidel Castro y que esa isla se gobierne, desde hace cuarenta años, por arte de magia o puro espiritismo. Al menos, a Fernando Ortiz y Lydia Cabrera no les habría disgustado esta idea.

México D.F., invierno de 1995

Breve historia del miedo

En una página de *Informe contra mí mismo*, el libro reciente de Eliseo Alberto Diego, encuentro la sugerencia de imaginar una historia del miedo en Cuba. Si yo fuera el autor de ese posible antirrelato de la cubanidad comenzaría por recordar que toda épica nacional exige una narrativa edificante del pasado, en la que aparezcan héroes, batallas, gestos honorables y, sobre todo, mucho coraje, mucho arrojo, mucha valentía. Es por ello que la historia oficial de Cuba, que dada su brevedad es de un *epos* desproporcionado, presenta al cubano como un pueblo ya no valiente, sino audaz, intrépido y temerario. Supuestamente, en todas nuestras guerras, desde la de la conquista española hasta la de Angola, los cubanos hemos «escrito hermosas páginas de heroísmo».

Hatuey, Pepe Antonio, Maceo, Camilo, es decir, los grandes héroes militares ofrecen un arquetipo moral que presenta al buen ciudadano, ante todo, como un buen soldado, capaz de arriesgar la vida por su país. En la película *Una novia para David*, de Orlando Rojas, un personaje, que encarna el fanatismo revolucionario de los años 60, dice algo así: «¿quién ha visto un cubano cobarde? Eso no pega, vaya, desde Maceo no pega». Y aquí la figura de Maceo no solo actúa como un símbolo moral de la valentía, sino como un símbolo falocrático, ya que en la cultura popular cubana el valor se asocia al tamaño de los testículos. Pero, además de símbolo erótico, es también un símbolo racial, debido a que ese coraje y esa grandeza genital, implícitamente, se atribuyen a la mulatez del héroe.

El tópico de la valentía cubana o, más bien, del *no temor* queda, incluso, establecido en la actual Constitución de la República («nosotros, ciudadanos cubanos, herederos y continuadores... de las tradiciones de combatividad, firmeza, heroísmo y sacrificio...») y hasta en el Himno Nacional, que, como se sabe, es un canto de guerra: «no temáis una muerte gloriosa/ que morir por la patria es vivir». Sin embargo, la historia indica que, aunque no han faltado las inmolaciones, los sacrificios y las intrepideces, los cubanos actúan muy conscientes de que tanto morir como vivir por la patria no es otra cosa que *morir*. Jean Delumeau, en su clásico estudio *El miedo en Occidente*, lo ha demostrado: aun en una época tan belicosa de la historia europea, como los siglos de las últimas cruzadas, las guerras de reforma y las grandes batallas atlánticas, el temor, en tanto emoción y conducta, es más recurrente, natural y humano que la valentía o el arrojo.

Se sabe que, a principios del siglo XVI, Diego Velázquez conquistó, casi sin resistencia, toda la isla de Cuba. Solo unos cuantos caciques, como Hatuey y Guamá, cuyas tribus vivían en guerra antes de la llegada de los españoles, se levantaron en armas. Los cronistas describen aquellas criaturas como «mansas, pacíficas, asustadizas», azoradas ante el espectáculo de esos hombres blancos, peludos, vestidos y armados de pie a cabeza, con extrañas costumbres, otro lenguaje y rígidas creencias. El miedo al conquistador debió ser, entonces, la actitud primordial de los primeros pobladores de Cuba.

En el verano de 1762, 4000 ingleses, al mando de Lord Albemarle y Sir George Pocock, tomaron el puerto de la Habana, que contaba para su defensa con 3000 soldados regulares, 9000 marineros y unos 15 000 milicianos. El Capitán General de la Isla, Juan de Prado, informó a sus superiores, unos días antes del ataque, que la fiebre amarilla y la disentería habían diezmando la guarnición española y que apenas disponía de unos 3000 milicianos y 2000 mosquetones. Algunos españoles y criollos, como el comandante del Morro, Luis de Velasco, y el legendario guanabacoense Pepe Antonio, se enfrentaron con valor a los invasores. Pero lo cierto es, como narra Hugh Thomas, que las autoridades militares y civiles de la Capitanía General y el Gobierno de la Isla no solo decretaron la capitulación en menos de una semana, sino que regidores y alcaldes de la Habana, como Sebastián Peñalver, Gonzalo Recio, Pedro José Calvo y Pedro Beltrán, colaboraron gustosamente con el gobierno de Albemarle.

El miedo es una de las tantas razones que explican el hecho de que Cuba alcance su independencia un siglo después que los países latinoamericanos. Los peninsulares le temían a los criollos, los criollos le temían a los peninsulares, los negros le temían a los blancos y los blancos le temían a los negros. La sociedad colonial, como advertía el padre Félix Varela, se basaba en el recelo mutuo. Los partidarios de las reformas coloniales (reformistas) recelaban de aquellos que proponían la anexión a los Estados Unidos (anexionistas), y, a su vez, unos y otros temblaban ante la posibilidad de que quienes deseaban la independencia (separatistas) se levantaran en armas contra el poder colonial.

La llamada «Guerra de los Diez Años» no fue siempre guerra, no abarcó más que ciertas zonas del centro y sur de las provincias de Oriente y Puerto Príncipe, ni duró exactamente esos diez años. Después de la toma de Bayamo y Holguín, los rebeldes tuvieron que resguardarse en la manigua y desde allí sostener una guerra de guerrillas. Ya en 1869 las tropas cubanas rebasaban los 20 000 hombres, frente a unos 40 000 españoles, y a pesar de esta considerable fuerza y la táctica de la «tea incendiaria», las zafras de ese año y

los siguientes no se vieron seriamente afectadas. Este *impasse* se rompió en 1874 con los esfuerzos de Máximo Gómez y Antonio Maceo por llevar la guerra al Centro y Occidente de la isla. Pero ya en abril de 1875 otra vez declinaba sensiblemente la ofensiva de los rebeldes.

La guerra de 1895, aunque más breve, fue mucho más intensa. 6000 u 8000 cubanos, contra 52 000 españoles, lograron en menos de un año desestabilizar, por primera vez, la zona occidental de Cuba, paralizar la producción de azúcar y conformar un Ejército de más 40 000 hombres. Aún así, tanto en el 68 como en el 95, el miedo actuó en el fondo y la superficie de la guerra. En las ciudades (la Habana, Cienfuegos, Santiago de Cuba...), por ejemplo, la sensación del miedo era más intensa que en la manigua. El fusilamiento de los estudiantes de medicina, los sucesos del Teatro Villanueva y el incidente que provocó el destierro de José Martí hablan de una atmósfera de terror en la ciudad de la Habana, provocada por el control y la represión que ejercía el Cuerpo de Voluntarios.

La próxima guerra, la impolíticamente llamada «Guerrita de los Negros» de 1912, también está condicionada por la experiencia del miedo. Aline Helg, en el estudio más completo sobre este suceso y siguiendo de cerca a Fernando Ortiz, explica que el levantamiento del Partido de los Independientes de Color, encabezado por el general Evaristo Estenoz y su ayudante Pedro Ivonnet, estuvo precedido por una campaña racista, de parte de las élites blancas, en la que figuraban tres fobias ancestrales: el miedo de los esclavistas al negro cimarrón, el miedo de las damas coloniales al negro violador y el miedo de la alta sociedad católica al negro brujo.

Como es sabido, la Revolución de 1933 fue bastante incruenta, fue la única de las revoluciones cubanas que supo prescindir de la insurrección militar organizada y, por tanto, de la guerra civil. Además del terrorismo urbano del ABC, las escenas violentas que se asocian con dicha Revolución son las del 12 de agosto de 1933, en el Hotel Nacional, y los saqueos de las residencias de los colaboradores del depuesto presidente Gerardo Machado. Aquí, la revuelta popular, propiamente dicha, se da horas después de que el dictador acepta su dimisión, es decir, horas después de que se ha desmoronado su gobierno. De ahí que la Revolución sea más bien la catarsis, la fiesta, y que la inseguridad y el terror de los años anteriores sean tan solo un angustioso prelude.

En cambio, la otra Revolución, la última, la de 1959, sí estuvo precedida por una guerra; aunque el enfrentamiento –ya lo sabemos– no fue tan encarnizado ni tan dramático como lo presenta la historiografía oficial. Fidel Castro, en sus primeros discursos, hablaba de 20 000 muertos. La cifra fue repetida una y mil

veces, como esas mentiras que, según Goebbels, deberán convertirse en verdades. En su libro *Las luchas guerrilleras en Cuba*, el coronel Ramón Barquín calcula en menos de 1500 esos muertos: cerca de 800 habrían sido asesinados en los calabozos de Batista y unos 300 habrían caído en los choques militares entre ambos Ejércitos. De ahí que, una vez más, se confirme la fuerte presencia del terror en la ciudad, que es siempre el espacio más controlado por el Estado; mientras que la zona liberada, en las montañas, aparece, más bien, como un refugio seguro para quienes arriesgan la vida en «el llano».

Georges Duby, en *Le Dimanche de Bouvines: 27 juillet 1214*, la historia de una batalla carnavalesca, insistía en eso, en que las guerras no son tan sangrientas como la pintan los historiadores y los ideólogos. En Cuba, por ejemplo, ninguna de las guerras, la del 68, la del 95 o la del 57, provocó que se suspendieran los bailes públicos o los carnavales, ni que se cerraran los cabarets, los bares y restaurantes, ni la gente dejó de divertirse, hacer el amor y casarse, ni los músicos dejaron de hacer música, los pintores de pintar o los escritores de escribir. Para persuadirnos de esto nada más habría que recordar que mientras Fidel Castro y su Ejército pernoctaban en la Sierra Maestra, Benny Moré y su Orquesta animaban la noche en algún club exclusivo de Santiago Cuba, Santa Clara o la Habana.

Curiosamente, los años de mayor represión policíaca, por parte del gobierno de Batista, son también los años de mayor esplendor de la Habana nocturna, cabaretera, hedonista: la Habana del Montmartre y Tropicana, del Prado y el Malecón, de La Rampa y el Capri. Esta coexistencia entre el erotismo urbano y el terror rural sugiere cierta sublimación del miedo político por las vías del placer y la guerra. De ahí que Guillermo Cabrera Infante, Jacobo Machover, Pío E. Serrano y otros autores afirmen que la epopeya castrista fue, también, una rebelión contra esa Habana seductora y hierática, abierta a las voces del mundo y saturada de placeres y misterios.

La Revolución no representa el fin de la historia del miedo en Cuba, sino su más aterradora encarnación. Al principio, el grito de *¡Paredón!* hizo temblar a quienes habían colaborado con Batista o, simplemente, a quienes se separaban de la línea política trazada por Fidel Castro. Luego vendría el presidio, que es el verdadero holocausto cubano, la UMAP (Unidades Militares de Apoyo a la Producción), el EJT (Ejército Juvenil del Trabajo), las amonestaciones públicas, los actos de repudio, las expulsiones de los centros de trabajo, los interrogatorios en Villa Marista, las Brigadas de Respuesta Rápida, el Servicio Militar Obligatorio y una nueva guerra, la más larga, costosa e inútil de la historia de Cuba: la guerra de Angola. Según datos oficiales, en esa guerra

murieron cerca de 2500 cubanos. Hay algunos sobrevivientes que aseguran que fueron muchos más: entre 9000 y 10 000 muertos. No es difícil imaginar los miedos de algún joven recluta, involucrado por su gobierno en esa guerra absurda: el miedo a un enemigo que no odia, el miedo a disparar sin motivo, el miedo a pensar demasiado en la falta de sentido de aquella guerra.

De manera que la Revolución normaliza el miedo, lo convierte en una emoción familiar y cotidiana. Y la única respuesta posible a ese terror domesticado es el exilio, es decir, una experiencia desgarradora que, a su vez, oscila entre un miedo y otro: del miedo a las represalias al miedo a la travesía –que en el caso de los balseros puede ser mortal–, del miedo de la llegada a un país extraño al miedo del regreso al país propio... Y esa larga historia del miedo aun no termina. Hoy, algunos cubanos le temen a la venganza de sus víctimas y otros le temen a la muerte fuera de Cuba; hay quienes le temen al hambre y quienes le temen sueño; habrá unos que le teman al pasado y otros al futuro; pero casi todos, cubanos de la isla y el exilio, más que a la angustia de hoy, le temen a la libertad desconocida de mañana.

México D.F., invierno de 1996-97

Otra secularidad

Una vez, hablando de los Estados Unidos, Octavio Paz afirmó que en ese país el pasado era una dimensión casi inexistente. La historia de la nación norteamericana, desde su independencia en 1776, parece confirmar aquella idea hegeliana de que el tiempo es un presente infinito. Esta noción fundacional de la historia, ligada a un republicanismo mítico, ha convertido el orden norteamericano en una cifra política de la modernidad. El principio de lo útil, como fin e instrumento de la cohesión comunitaria, ha sido la creencia básica de ese sistema desde los *Padres Fundadores*. De ahí que la tradición ideológica de los Estados Unidos, como observaba Johan Huizinga en *El concepto de la historia*, sea una suerte de regodeo doctrinario en torno a una misma referencia: el pragmatismo liberal.

Debajo de esa federación absorbente, la isla de Cuba ha transcurrido dentro de una temporalidad con premisas afines y resultados opuestos. Los cubanos, como sus vecinos del Norte y a diferencia de sus hermanos del Sur, parecen no tener pasado. Sin población prehispánica ya en las primeras décadas del siglo XVI y sin una sólida cultura criolla en los siglos XVII y XVIII, la sociedad moderna insular no se conformó hasta mediados del siglo XIX. Cuando la independencia se extendía por América Latina y de las antiguas colonias españolas surgían los nuevos estados nacionales, en Cuba apenas se iniciaba la integración racial que requería la génesis definitiva de su nacionalidad. De modo que la nación cubana lleva poco más de un siglo de existencia y su Estado tiene menos de cien años de edad.

Pero la escasa densidad histórica de Cuba lejos de propiciar una cultura dominada por el presente la ha proyectado hacia el futuro. En el discurso cubano, desde su fundación con el padre Félix Varela, ha predominado cierto espiritualismo nacional de claros signos utópicos. La búsqueda de una «tradición por futuridad», como le llamaba José Lezama Lima, ha sido el objetivo moral y poético de una buena parte de la alta cultura cubana desde el siglo XIX. Y esta gravitación cultural hacia lo utópico, hacia lo que Paul Ricoeur llama «la potenciación de la certeza del ser», se ha magnificado con los sucesivos obstáculos de la soberanía política de la isla.

El trauma de una independencia conseguida con el auxilio del ejército norteamericano en 1898, un gobierno «civilizador» de cuatro años y una autodeterminación limitada constitucionalmente por el tutelaje imperial hicieron de la soberanía un metarrelato político. De ahí la paradoja de que la

independencia, luego de establecida formalmente, haya subsistido como el valor primordial de la cultura política cubana en el siglo XX. Así, mientras los Estados Unidos parten de la soberanía nacional, como un hecho del pasado, para llegar a la expansión imperial como una posibilidad del presente, Cuba parte de la amenaza imperial, como presente, para llegar a la soberanía nacional como una posibilidad del futuro. Dos países sin historia y separados por el breve estrecho de la Florida viven en tiempos políticos contrarios.

Esta persistente gravitación del valor de la soberanía en la cultura política cubana ha fundamentado hasta hoy la hermenéutica nacional de la Revolución socialista. Y su formulación más clara se debe a la tesis de «los cien años de lucha» que Fidel Castro esbozó el 10 de octubre de 1968. Según esta, la nacionalidad cubana surgió ligada al proyecto independentista en la época colonial y solo hasta 1959 consiguió su ejecución. Entre 1868 y 1959 un mismo ideal sufrió por lo menos cinco desvíos o frustraciones: la del Pacto del Zanjón en 1878, la de 1898 con la intervención norteamericana en la guerra entre españoles y cubanos, la de 1902 con la Enmienda Platt en la Constitución de la República, la del fracaso de la Revolución nacionalista de 1933 y la del colapso del sistema republicano de 1940 con el golpe militar de Fulgencio Batista en 1952. De modo que, según la hermenéutica revolucionaria, en 1959 apareció la verdadera y última posibilidad de construcción de un Estado nacional secularmente postergado.

Debido a su esquema providencial, esta hermenéutica de la Revolución socialista oculta y margina otras zonas de la cultura política cubana. No solo descarta la posibilidad de otros modelos nacionales originados también en el siglo XIX, sino que elude las diferencias diacrónicas al interior de la tradición independentista. Así, la arqueología del imaginario político cubano, ejercida por la Revolución, deviene en un sincronismo teleológico de la idea de independencia nacional. Es esta operación discursiva, asimilable a la metahistoria total de Hegel, el principio de una integración totalitaria de la ideología socialista en Cuba. La descalificación de otros proyectos del pasado, como «no nacionales», sustenta entonces la marginación de muchas alternativas al orden político del presente. Y si bien esta hermenéutica era motivo de consenso natural todavía diez o veinte años atrás, hoy es difícil afirmar que la nación cubana está resuelta en términos históricos y que su Estado experimenta una consolidación definitiva.

Por eso –como Laín Entralgo al reflexionar sobre el fantasma en que se había convertido España después de las vicisitudes milenarias de los Austrias, los Borbones, el sistema colonial americano, el anarquismo, la República y el franquismo– los intelectuales cubanos no tienen otra respuesta que presentar

a Cuba como pregunta. Es tan intenso el reclamo de las tradiciones perdidas y el de las identidades segregadas, que el pasado y el presente de Cuba comienzan a irreverenciar esa imagen totalitaria que les impone la justificación política del régimen actual. Y cuando el país mismo se convierte en un problema, más allá de la certeza fáctica de que hay problemas en el país, eso significa que alguna forma de ajuste y reencausamiento histórico se va tejiendo en las redes invisibles del saber.

Cuba es un problema histórico, moral, económico, político, jurídico, e incluso estético. La explicación de por qué es un dilema desplegado en tantos ramos discursivos e institucionales merece un análisis detenido y variado. Pero quizás el eje de esa problematicidad resida en que los modelos de una nación son electivos y que las experiencias históricas de cada modelo llegan a su fin cuando una parte de la ciudadanía no se siente comprometida e integrada a esa experiencia, y busca su reforma o revolución, arrastrando en esa búsqueda al resto de la sociedad. Algo así está sucediendo entre los intelectuales cubanos y el modelo socialista totalitario.

Las élites políticas cubanas en todas las épocas han aplicado sus modelos negando la entidad histórica precedente: el sistema colonial se erigió sobre la ausencia prehispánica de sistema, el sistema republicano se definió frente al colonial y el revolucionario frente al republicano. Sin embargo, el problema de la convivencia de modelos electivos de nación, como ha demostrado Homi K. Bhabha, es específico del período postcolonial, es decir, que en el caso cubano dicho problema se experimenta desde 1902 hasta la fecha.

Antes de la independencia, los modelos alternativos al sistema colonial, naturalmente, se mantuvieron en beligerancia: de opinión en el caso del autonomismo y militar en el caso del separatismo. Pero a partir de 1902 había que construir el cuerpo y la imagen del país. La élite política de la época, desprendida del ejército separatista y de la sociedad civil autonomista, es decir, compuesta por «generales y doctores», se sintió débil o incapaz para realizar la empresa y admitió el tutelaje norteamericano. Claro, nunca hubiera podido continuar el restablecimiento de la vida nacional, iniciado por el gobierno interventor en 1898, sin el capital norteamericano, pero sí pudo oponerse a ese mecanismo de control sobre las relaciones de Cuba con el mundo que representó la Enmienda Platt. Mas no lo hizo y recibió dicha Enmienda como si fuera, junto con el sistema político adoptado, parte del precio que debía pagar, a cambio de la inversión de capitales norteamericanos en la isla.

Aquí se nos presenta un paralelo histórico con el momento actual que a fines de esta década cumplirá su primera secularidad. Como en 1898, después de un colonialismo de cuatro siglos y una guerra independentista de cuatro años, a fines de este segundo milenio, Cuba se encuentra devastada. Solo que esta vez el correlato de la crisis no es la caída del imperio español, sino la descomposición del imperio soviético. Como hace un siglo, Cuba tiene la posibilidad de rehabilitar su economía y hacerla más competitiva en pocos años abriendo las puertas al capital norteamericano. Pero la única forma de hacerlo que sea aceptable para los Estados Unidos es democratizando el sistema político, promoviendo el sector privado y fomentando el mercado interno. Y por último, como hace un siglo, Cuba se encuentra virtualmente regulada por Washington en sus relaciones comerciales con el mundo, a través del embargo económico y la tentativa globalización del mismo que supone la Ley Helms-Burton.

Recuerdo haber leído un ensayo de José Lezama Lima en *Orígenes*, de enero de 1953, en el que se aseguraba que la secularidad martiana desataría actos históricos de gran trascendencia para la definición nacional. Lezama creía, con su vehemente fe poética, que las imágenes encarnaban en la historia y por eso profetizó que la figura de José Martí intervendría en la realidad cubana al cumplirse su centenario. Meses después, el grupo autodenominado *Generación del Centenario*, que dirigía el joven abogado Fidel Castro, asaltó el cuartel Moncada llevando párrafos enteros de Martí y Chibás en la memoria. Con la secularidad del nacimiento de Martí se inició, entonces, la historia accidentada de una Revolución que, a fuerza de definir su política en diferentes alianzas y lealtades, no ha sido una, sino varias. Con la secularidad de la muerte de Martí quizás venga también la *Reforma* de esa Revolución que ha logrado la magia de ser varias, sin dejar de ser la misma.

La secularidad que nos emplaza esta vez es la de la muerte de Martí, la intervención norteamericana de 1898 y la fundación de la República. De ahí que el problema cubano aparezca en primer término como una confrontación de dos entidades históricas enemigas, excluyentes e incomunicadas. La República frente a la Revolución y la Revolución frente a la República: he ahí los dos polos reales de una tensión postergada por el holismo de cada fragmento. Los partidarios de la República que se declararon enemigos de la Revolución después de enero de 1959 no concebían a Cuba fuera del orden republicano. Los partidarios del régimen cubano, tal y como se presenta actualmente, siguen sin admitir otro orden para la sociedad cubana que no sea el que ha sobrevivido después de todos los experimentos acertados y desacertados de la Revolución.

El enfrentamiento holístico de ambas entidades históricas –que en su forma más frecuente, no única, pasa por el enfrentamiento entre socialismo y liberalismo– se basa en una doble intolerancia y una doble ficción. La República, el «período más oscuro de nuestra historia» según la hermenéutica revolucionaria, no fue solo un organismo corrompido y atravesado por el vicio, el analfabetismo, la miseria de algunos sectores sociales, la malversación pública y el entreguismo a la política norteamericana. Ya es hora de reconocer, como Johan Huizinga y Umberto Eco, que nuestra Edad Media no fue tan oscura. Pues, por lo menos cuatro instituciones pueden ser rescatadas de la tradición republicana: calidad intelectual y pluralidad política de la opinión pública; cierta validez del principio del *habeas corpus* –incluso en fases muy represivas de las dictaduras de Machado y Batista–; crecimiento sostenido de los mercados interno y externo, que, aunque siempre marginaron de un 10% a un 30% de la población, en los años cuarenta y cincuenta lograron autoabastecer la demanda de productos básicos y alcanzaron una estable paridad del peso y el dólar; y por último, el permanente estímulo estatal y privado a una cultura teórica laica –con respecto a la Iglesia y al Estado– siempre actualizada y muy celosa de su tradición. En fin, si alguien quisiera verificar estos y otros valores del orden republicano, al nivel –claro está– del deber ser histórico, le bastaría con la lectura de la Constitución liberal y democrática de 1940.

Estas cuatro dimensiones ponderables se destacan más en la medida en que el orden revolucionario las ha descuidado y aun hoy las posterga. Las violaciones de la libertad individual, el raquitismo del espacio público, la dogmatización marxistoide de las ciencias sociales, la reducción a la nada del mercado interno y la humillación de la moneda nacional han sido y son los jinetes apocalípticos de la Revolución Cubana. Sin embargo, para la política oficial son deficiencias residuales que se han acumulado a partir de la realización exitosa de los programas sociales. Y esto puede ser cierto, pero lo que queda visible en Cuba, después del desabastecimiento del mercado socialista, es la base artificial, improductiva y dependiente de la estructura económica revolucionaria. Los programas sociales eran la prioridad de la jerarquía estatal porque, en la bonanza del subsidio, ella era incapaz de percibir las necesidades estructurales del país. Estas quedaban ocultas en los convenios de «ayuda», «colaboración» y «solidaridad» entre los «pueblos hermanos». Por eso el contraste actual entre la distribución masiva de servicios médicos y educativos y la inexistencia de servicios comerciales y gastronómicos resulta teratológico; porque teratológico es, en fin, el afán de diluir la sociedad en la perspectiva de comando de una burocracia estatal.

Pero tampoco la Revolución ha sido solo un período de incontrolable voluntarismo estatal, proyectos irracionales en materia económica, vigilancia y castigo de los intelectuales, aplebeyamiento cultural y recomposición oligárquica de la sociedad a partir de una *nomenklatura* privilegiada y deterioro de las reconocidas academias humanísticas cubanas. La Revolución alcanzó la realización de su programa originario por lo menos en cuatro aspectos que todavía hoy constituyen el patrimonio silencioso de las clases más humildes. Estos son: la redistribución del ingreso nacional de acuerdo con principios de equidad; la adopción, por parte de todas las instituciones, de ciertos cánones de justicia social que atemperaron las marcadas diferencias de clase, raza y sexo; la distribución masiva y gratuita de servicios médicos y educativos; y la articulación popular de un suspicaz sentido de la soberanía y la autodeterminación del Estado frente a la política norteamericana. Los aciertos, como los errores, no deben ser ignorados y trascendidos gratuitamente, pero tampoco solo sobre la base de los aciertos se construye una legitimidad equilibrada y, por tanto, creíble.

La nueva secularidad nos persuade de que la nación cubana es una entidad electiva. Se puede tomar de la vasta cultura política insular la continuidad discursiva e institucional que se prefiera para construir un nuevo modelo cívico. La Revolución tomó como referencia primordial a Martí para llegar al poder, pero no aplicó todo Martí desde el poder. Tuvo mucho cuidado en desechar sus ideas democráticas y liberales, privilegiando su política social, educativa y antiimperialista, y enlazándola, por un raro acto de combinatoria ideológica, con el materialismo dialéctico e histórico y los logros de la sociedad soviética. Destacó solo la presencia del legado martiano en Julio Antonio Mella y el ambiguo comunismo que lo sobrevivió. Así, con el calificativo de pensamiento «burgués», borró del itinerario ideológico de la isla un liberalismo nacionalista republicano de profundas resonancias martianas. Ahora, cuando la élite política necesita de la referencia liberal para maniobrar con nuevos signos de legitimación, quizás ese discurso se le muestre hostil. A diferencia de la Revolución Mexicana, la Cubana no encontró esa fórmula mixta de liberalismo y socialismo que hubiera salvado la continuidad del proyecto democrático que la condujo al poder en 1959.

Pero más que nada la actual secularidad, que nos remite a la muerte de Martí, la intervención norteamericana y la fundación de la República, plantea el dilema de la correspondencia entre los reclamos internos de liberalización económica y democratización política y las condiciones que exige el gobierno norteamericano, en el mismo sentido, para levantar el embargo y proveer de créditos y capitales a la isla. Aquí, la interrogante que ordena todas nuestras

reflexiones es la siguiente: ¿Es factible en Cuba un tránsito hacia la democracia política y la economía de mercado que preserve las cuatro funciones claves de legitimación que el Estado cubano cumple actualmente, esto es, defensa de la soberanía, educación y medicina gratuitas, justicia social y redistribución más o menos igualitaria de la riqueza? Si la respuesta es afirmativa no hay urgencia más comprometedora para los intelectuales cubanos que la de contribuir a una reflexión sobre el cambio.

La Habana, verano de 1994

Una soberanía inconclusa

La historia es hartamente conocida. Cuba fue colonia de España durante cuatro siglos. En 1898 dejó de serlo como resultado de una guerra de independencia de tres años que, solo al final, contó con el auxilio decisivo del Ejército y la Armada norteamericanos. La República nació, en 1902, con un apéndice constitucional –la Enmienda Platt– que limitaba las relaciones de Cuba con el mundo, otorgaba a los Estados Unidos un derecho permanente de intervención, excluía, virtualmente, a la Isla de Pinos del territorio nacional y autorizaba el establecimiento de bases navales y carboneras. Con arreglo a dicha ley y a solicitud del presidente don Tomás Estrada Palma, el gobierno de Washington ordenó una segunda ocupación militar de la isla en 1906. Y ya para este año el capital norteamericano invertido en Cuba sobrepasaba los doscientos millones de dólares.

Lo mejor de la clase política cubana resentía el peso de aquel predominio. Una buena parte de los políticos de las primeras décadas republicanas estaba compuesta por veteranos de las guerras de independencia que habían peleado por una nación plenamente soberana. Pero a la vez, pocos de ellos desconocían el inevitable protagonismo que debían ejercer los Estados Unidos en la naciente vida económica y política del país. En pocas palabras: estaban dispuestos a convivir con el poderoso vecino porque asumían los riesgos de esa convivencia. Como afirmaba Manuel Sanguily: «era preciso un eclipse moral pavoroso para que no estuvieran persuadidos de que siempre, amparando nuestro derecho, podrá existir, junto al coloso, esta pobre pero gloriosa República de Cuba».

Los políticos republicanos no siempre actuaron con la firmeza que se requería, pero sí supieron transigir y pactar. Al fin y al cabo, como reconocía Maquiavelo, la política se basa en eso: en transacciones y pactos. Poco a poco, aquellos hombres se convencieron de que la verdadera independencia se alcanzaba por medio de una vecindad pacífica y digna. La célebre frase de Manuel Márquez Sterling, «a la injerencia extraña, la virtud doméstica», les sirvió de fórmula para avanzar, lentamente, hacia un escenario de relaciones útiles y respetuosas. Fue esta mentalidad la que permitió la abrogación de la Enmienda Platt en 1934, gracias a la gestión diplomática de tres grandes negociadores cubanos: Herminio Portell Vilá, Cosme de la Torriente y Manuel Márquez Sterling.

A pesar de las presiones externas que sufrieron los gobiernos auténticos, en esos doce años que median entre la Constitución de 1940 y el golpe militar del 12 de marzo de 1952 –encabezado por Fulgencio Batista con la complicidad del gobierno norteamericano– Cuba fue independiente como nunca antes y después en su historia. El hecho de que en esta década las libertades públicas se hayan desarrollado considerablemente indica que, como sospechaba Martí, mientras más soberano es un país, más posibilidades tiene de acceder a la democracia. Pero, en pocos años, Batista perdió el apoyo de los Estados Unidos al propagarse una situación revolucionaria que su gobierno intentaba reprimir de manera violenta.

Desde la abrogación de la Enmienda Platt, la política norteamericana hacia Cuba se basó en el principio de que cualquier gobierno sería bien visto en Washington, siempre y cuando mantuviera el orden y la paz internos y no afectara los intereses de sus ciudadanos en la isla. Por eso, en 1958, el gabinete de Eisenhower aceptó la Revolución como una alternativa al caos político del país. La opinión pública norteamericana se dejó seducir por el mito de los barbudos románticos, nacionalistas y demócratas, que desafiaban a los dos imperialismos en plena Guerra Fría.

Esa atmósfera de simpatía fue torpemente desaprovechada por ambas partes. El gobierno norteamericano subestimó el carisma y la audacia de los revolucionarios. Mientras que la Revolución, ante el apoyo moral del mundo entero, se envanecía y creía que su fuerza era infinita. El resultado: en abril de 1959, después de la entrevista de Fidel Castro y Richard Nixon, ambos políticos se despidieron convencidos de que eran enemigos irreconciliables, resueltos a librar una guerra a muerte.

En menos de dos años las relaciones entre Cuba y los Estados Unidos cayeron en una confrontación abismal. El gobierno norteamericano decretó un embargo económico que ya dura más de 35 años. Por su parte, la isla entró en la órbita soviética, constituyéndose, así, en el mayor desafío a la seguridad nacional de los Estados Unidos. En tres décadas Fidel Castro y su gobierno sacaron varias ventajas de esta confrontación: 1) las tensiones de la Guerra Fría generaron una expectativa de amenaza, un síndrome de plaza sitiada, que justificó la falta de libertades públicas en la isla; 2) la posibilidad real de una intervención militar se volvió remota desde el momento en que podía derivar en una guerra nuclear entre los Estados Unidos y la Unión Soviética –tal y como se evidenció en el pacto Kennedy-Kruschev–; 3) las presiones de Washington sobre la Habana fueron mal recibidas en muchos países de América Latina y Europa por aquello de que «David desafiaba a Goliat». Sin embargo, a pesar de lo que proclamaba la retórica oficial cubana, en esos treinta años, Cuba no fue un

país más independiente, sino que experimentó un nuevo tipo de dependencia: la dependencia de la Unión Soviética y del CAME.

Con la caída del Muro de Berlín y la desintegración de la URSS, a principios de los 90, se abrió para Cuba la posibilidad de una reforma política profunda que condujera, paralelamente, a la normalización de sus relaciones con los Estados Unidos. Pero el poder de la isla, aferrado a su sobrevivencia, optó por otra estrategia: un mercado cubano –desaprovechado, casi virgen– se ofreció a China, México, Canadá, España y la Comunidad Europea. En pocos años, estos países lograron involucrar sus intereses en Cuba de tal manera que, en breve, se convirtieron en un nuevo factor de presión contra el embargo comercial de los Estados Unidos. Por eso hoy, el gobierno cubano cuenta con una insólita protección, la de los aliados tradicionales de Washington, y está dispuesto a usarla, como una carta de triunfo, en su histórico diferendo con el vecino del Norte.

El proceso de la Ley Helms-Burton ilustra, claramente, esta nueva fase de la confrontación. La moratoria de seis meses, concedida al artículo III, indica que la ley es inaplicable porque afecta sensiblemente los intereses comerciales de terceros países. Así, una vez más, Cuba está en el centro de un conflicto internacional. El problema de la independencia se elude, se agrava, no se resuelve, ya que la verdadera soberanía pasa por una pacificación digna de la inevitable vecindad entre los Estados Unidos y Cuba. Antes se eludía con el señuelo de una guerra nuclear; hoy se elude con el señuelo de una guerra comercial. Poco a poco queda al descubierto la dependencia de fondo: el gobierno cubano y sus enemigos dependen de la confrontación. Esa es la peor injerencia: la que mantiene nuestra soberanía inconclusa.

Miami, verano de 1996

Cuarta modernización, cuarta república

Samuel P. Huntington y Alain Touraine han insistido en que América Latina, por sus orígenes coloniales, no experimenta la «lógica endógena de la modernidad», sino la «lógica exógena de la modernización». Desde finales del siglo XVIII, cuando en Europa arrancaba el llamado «proyecto de la Ilustración», hasta hoy, las élites latinoamericanas han aplicado en sus países sucesivas modernizaciones. Unas veces, estas modernizaciones se dan «desde arriba», por medio de ciertas reformas que el Estado impulsa; otras veces se dan «desde abajo», por medio de alguna revolución popular. Pero sean «revolucionarias» o «reformistas» las modernizaciones son una constante de la historia latinoamericana; porque, como señala Huntington, aquí las sociedades nunca llegan a ser plenamente modernas, ni nunca dejan de ser relativamente tradicionales.

El caso cubano, aunque no tan gráfico como el mexicano, es un buen ejemplo de cómo esos jalones de la modernización van conformando la nacionalidad. A lo largo de dos siglos, en Cuba se han dado, por lo menos, tres modernizaciones decisivas. La primera tuvo lugar entre 1790 y 1830, y está relacionada con las reformas borbónicas que aplican Carlos III y Carlos IV en la isla, luego de la sacudida que representó, para la Corona española, la ocupación de la Habana por los ingleses en 1761. No cabe duda de que las últimas décadas del siglo XVIII fueron para las élites cubanas un tiempo de alentadoras transformaciones. Además de la liberación del comercio con neutrales, España concedió a la oligarquía colonial azucarera una serie de ventajas que le permitieron incrementar la trata negrera y sentar las bases del sistema de plantación.

En 1794, como ha documentado Manuel Moreno Fraginals, Cuba llegó a producir más de 20 000 toneladas de azúcar; lo que desató una especie de orgía liberal entre las primeras élites de sacarócratas. El *boom* azucarero provocó una gran renovación tecnológica de la agricultura cubana, cuyo indicador más claro fue la temprana introducción de la máquina de vapor y el ferrocarril. Este milagro económico se dio acompañado de algunas reformas institucionales que ofrecieron a la naciente oligarquía criolla un espacio corporativo donde afianzar su poder político. El Gobernador Luis de las Casas, el Intendente José Pablo Valiente y el Obispo Juan José Díaz de Espada, tres políticos ilustrados, alentaron la fundación de las primeras instituciones modernas de la isla: la Sociedad Económica de Amigos del País, la Junta de Fomento, el Real Consulado y el *Papel Periódico*. Desde estos cuerpos, los

criollos liberales (Francisco de Arango y Parreño, Ignacio Pedro Montalvo, José Ricardo O'Farril, Nicolás Calvo, Luis Peñalver, José Agustín Caballero, José Antonio Saco, Domingo del Monte...) impulsaron las reformas modernizadoras.

De manera que esta primera modernización, de finales del siglo XVIII y principios del XIX, era, como en toda América Latina, típicamente liberal. Su efecto social más significativo fue la consolidación de una élite moderna de notables criollos, defensores del progreso y la ilustración, con una fuerte voluntad fundacional, y decididos a promover la libertad de empresa y la igualdad de oportunidades, siempre y cuando estos derechos solo se concedieran al reducido círculo de los patricios blancos. Este modelo elitista del liberalismo notabiliaro, como ha demostrado Charles Hale, es el mismo que defendían en Francia, Benjamín Constant; en España, Pedro Rodríguez de Campomanes; en Inglaterra, Jeremy Bentham; y, en México, José María Luis Mora.

La segunda gran modernización que se realiza en Cuba es de otra índole y se extiende entre 1868 y 1902. Estos son los años en que suceden las dos guerras de independencia en el Oriente y Centro de Cuba, las campañas públicas del Partido Autonomista en la Habana y la primera ocupación norteamericana de la isla. A diferencia de las élites liberales de la época del *boom* azucarero, los líderes de esta nueva modernización (Carlos Manuel de Céspedes, Ignacio Agramonte, Antonio Maceo, José Martí, Rafael Montoro, Eliseo Giberga, Manuel Sanguily, Enrique José Varona) no son los grandes sacarócratas del país, sino propietarios agrícolas y ganaderos de clase media alta, caudillos militares mestizos e intelectuales urbanos. De ahí que los objetivos no sean propiamente el progreso y la ilustración del patriciado blanco, sino la independencia del país y la igualdad civil entre todos sus habitantes. Se trata, entonces, de una «modernización desde abajo», de una revolución violenta y a la vez pacífica, militar y a la vez política, contra esa modernidad colonial establecida por el liberalismo notabiliaro.

En estos años se logra, gracias a separatistas y autonomistas, el afianzamiento de la igualdad de derechos entre peninsulares y criollos. La esclavitud es abolida primero en la zona ocupada por los insurrectos y luego, en 1886, en toda la isla. La guerra desata una movilidad social, militar y política que desdibuja, relativamente, las diferencias estamentales del colonialismo y acelera *de facto* la equidad de las razas. Finalmente, los cuatro años y tres meses del gobierno interventor norteamericano, aunque malogran el objetivo de la soberanía, intensifican el proceso de igualdad jurídica entre todos los cubanos y posibilitan la aplicación de una serie de medidas civilizatorias, relacionadas con la educación, la salubridad, la higiene, las comunicaciones y

el transporte. El gobierno interventor decretó la separación de la Iglesia y el Estado, liquidó los residuos del sistema de castas que quedaban en la legislación española, creó cerca de 4000 escuelas y posibilitó las primeras elecciones municipales libres, entre otras reformas.

Así, la segunda gran modernización de la historia de Cuba no es tan liberal como republicana. Su objetivo no es tanto la creación de una élite de propietarios modernos que conduciría la nación hacia su prosperidad, como la integración política de una ciudadanía, racial y socialmente escindida, bajo un orden jurídico republicano. Sin embargo, la diferente naturaleza de ambas modernizaciones no implica que se excluyan entre sí, que una suponga la cancelación de la otra. La «lógica exógena de la modernización», aunque no logre la fijeza cultural de la «endógena», también es acumulativa. De ahí que en 1902 la nación cubana quede constituida políticamente, a partir de principios liberales y republicanos.

Ahora bien, en Cuba, como en toda América Latina, no basta que una Constitución sea liberal y republicana para que la ciudadanía encarne esos atributos en su *praxis* moral y política. La resistencia a la modernidad, que proviene de un ancestral imaginario holístico y corporativo, puede ser todavía muy eficaz. Esto hace que el impacto de la modernización sea sucesivamente amortiguado por la fuerza de las tradiciones. En consecuencia, después de 1902, a pesar de la igualdad social que aseguraba la Constitución, se recompuso una oligarquía económica y política tan cerrada y autoritaria como las viejas élites coloniales. Desde entonces, la cultura política de la isla gravitó hacia una nueva modernización que radicalizara el principio republicano, es decir, que estableciera, finalmente, una igualdad *de jure* y *de facto* dentro de la ciudadanía cubana.

La Revolución de 1933 y el nuevo texto constitucional que surgió de ella, en 1940, ofrecieron las primeras señales de esa tendencia modernizadora. Luego, el levantamiento contra la dictadura de Batista en los 50 y la adopción del sistema comunista en los 60 confirmaron los orígenes de una tercera modernización, en la historia de Cuba, que puede enmarcarse hasta la década del 80. Como bien ha descrito Ferenc Feher en su libro *La revolución congelada*, esa posibilidad de que un proyecto republicano se radicalizara hasta el punto de desembocar en un orden totalitario estaba prevista desde Rousseau y el jacobinismo francés. En Cuba sucedió algo parecido: las insuficiencias de la modernidad republicana desataron una nueva modernización que se propuso realizar el principio de la igualdad social por medio de un absoluto control político de la ciudadanía, por medio del

despotismo de una élite revolucionaria que gobierna en nombre de la voluntad general.

En más de un sentido el orden revolucionario puede ser considerado como una modernización. Su historia comienza con el desplazamiento de la política hacia actores sociales que, en la República, se mantenían al margen. La alfabetización, el incremento del nivel de vida de las clases más humildes, la salud y la educación masivas y gratuitas, los esfuerzos no siempre racionales por industrializar del país, el crecimiento de las zonas urbanas, pero también la expansión de la burocracia, el aumento del Estado, la creación de una sofisticada red de corporaciones estatales, el establecimiento de una ideología oficial, la clausura del espacio público, la disolución de la sociedad civil y la ausencia de derechos políticos son rasgos típicos de una modernización socialista. Y por tratarse de una modernización de esa naturaleza es que se pierde el sentido acumulativo de las modernizaciones previas y se llega a un abandono de los principios liberales y republicanos. De manera que, como señala Touraine, más que de una modernización, en este caso habría que hablar de una contramodernización, es decir, de la paradoja de una modernización que se vuelve contra la modernidad misma.

En dos siglos de historia moderna, Cuba ha experimentado tres modernizaciones: una liberal, una republicana y una socialista. A su vez, la historia política de la nación cubana se divide en tres repúblicas: la de 1902, la de 1940 y la de 1976. La primera de ellas fue un orden de élites liberales, la segunda se acercó un poco más al modelo cívico que requiere todo sistema republicano y la tercera terminó configurando un orden totalitario comunista, dominado por una nueva burocracia estatal. Estas tres modernizaciones y estas tres repúblicas, que cifran la historia moderna de Cuba, se han desplazado, hasta ahora, entre principios liberales, republicanos y socialistas, pero han eludido el objetivo fundamental de toda modernidad política: la democracia. No es difícil imaginar, entonces, que la próxima modernización que experimentarán los cubanos será una modernización democrática.

México D.F., primavera de 1995

El nuevo orden cívico

La cultura cubana está sufriendo un profundo deterioro de su inteligencia y su memoria. Hay formas de expresión, como la literatura y las artes, que pueden reproducirse en medio de la crisis. Pero hoy los esfuerzos por significar el movimiento plural de la cultura, en una síntesis flexible y convincente, casi siempre fracasan. Es por eso que se observa un marcado contraste entre el alto nivel de escolaridad y la carencia de una reflexión colectiva sobre la trama nacional. Las dificultades que han entorpecido el proceso intelectual cubano se derivan, a mi juicio, de tres circunstancias adversas: la hegemonía del dogma marxista-leninista en las academias de la isla, la promoción oficial del olvido o monopolio de las referencias históricas nacionales y la clausura del espacio público insular, que, hasta ahora, obstaculiza el movimiento de ideas creativas sobre nuestra experiencia.

La gravedad de este vacío teórico ha sido señalada por algunos miembros del Estado cubano. Sin embargo, es muy poco lo que logran hacer dentro de instituciones desahuciadas por la falta de iniciativas y recursos. Cualquier intento de fomentar ideas alternativas o de priorizar la esfera cultural se frustra por la intervención del megapoder del Partido Comunista, que en materia ideológica limita la autonomía de las corporaciones académicas e intelectuales. Tampoco ha sido posible construir, en la isla, un sólido sistema de opinión cultural que abarque desde las expectativas del entretenimiento hasta las formas especializadas del saber. La caída en la nada de los niveles de ingreso y gasto del Estado cubano, su dominio absoluto de los medios de comunicación, el tutelaje doctrinal de los aparatos políticos y el sacrificio del pensamiento en aras de las rígidas prioridades de un poder desabastecido no lo permiten.

Reflejo de este desbordamiento de las instituciones es la actual descentralización de la cultura insular. Nuevos institutos mixtos, como la fundación Pablo Milanés y la fundación Alejo Carpentier, asumen funciones de promoción cultural con relativa independencia del Estado. Bajo este perfil surge también la Casa de la Poesía, una tertulia literaria que reúne a la más reciente promoción de escritores habaneros. Lo mismo sucede en el ámbito de las publicaciones, donde las experiencias de la editorial Vigía y las revistas *Memorias de la postguerra*, *Vivarium* y *Credo* abren las puertas a una comunidad intelectual, desligada de las corporaciones del Estado². Pero esta lógica incipiente aun carece de lo esencial: el reconocimiento público de su propia finalidad. La descentralización de la cultura cubana, al igual que la

desregulación de la economía estatal, la apertura del mercado libre campesino, la convertibilidad del peso y la nueva política tributaria, no es una circunstancia accidental, condicionada por la crisis, sino la salida que encuentra la sociedad al agotamiento del absolutismo de Estado. Se trata, en suma, de las primeras señales de una transición en el sistema jurídico, administrativo y político de la cultura cubana.

La ausencia en la isla de un espacio público, donde se confronten discursos culturales y políticos, donde los poderes sean interrogados y donde el mercado de las ideas construya una nueva moral cívica, hace que los intelectuales no se comuniquen con la sociedad. El intelectual cubano habla para sí, para sus colegas del gremio o para el poder. Su mensaje está entrampado en una jerga corporativa. Por eso las pocas expresiones de libertad y disidencia que alcanza este grupo dentro de Cuba se resuelven en foros marginales. Allí el hombre de ideas ha dejado de ser un resorte de la opinión pública para convertirse en una voz que calla. Algunos hablan luego de recibir un mandato, como una caja de resonancia de las estrategias centrales del Estado. Pero los que se atreven a cuestionar o disentir tienen en su contra todo un mecanismo de descalificación y aislamiento. Es indudable que la mayoría de los intelectuales cubanos ha optado por el silencio y tan solo esta elección revela el grado de disolvencia que afecta a la cultura insular.

La amenaza de desaparición de la nacionalidad cubana ya es tangible. En esta tarea convergen, sin proponérselo, el anexionismo instintivo de algunos círculos del exilio, la secular gravitación de la isla hacia los Estados Unidos y el fundamentalismo intransigente del poder cubano. Tanto en el exilio de derecha, como en el gobierno revolucionario, actúa una confusión fatal y arrogante: la de creer que el Estado y la nación son una y la misma cosa. El límite de la comunidad cultural cubana pretende identificarse con el de los poderes políticos. La imposición de esta antinatural identidad entre la nación y el Estado, o entre la cultura y el poder, ya se refleja en el nuevo éxodo masivo de cubanos. Al rechazar su condición social en Cuba, muchas personas terminan renunciando al país y con ello demuestran que no confían en la posibilidad de un cambio que los involucre.

La nación cubana peligra, ante todo, por la pérdida de sus ciudadanos. Los que huyen van en busca de otra nacionalidad o del *status* ingrátido que ofrece el exilio. Pero una buena parte de los que se quedan también se desintegra y pierde sus motivos de reconocimiento en la cultura nacional. Como el Estado ocupa y domina, en forma absoluta, la sociedad, cualquier reacción contra él se vuelve una reacción contra Cuba, el orden revolucionario y sus símbolos. En los últimos 40 años el pueblo cubano y su cultura han cedido sus propios

significados al nombre de *Revolución*. En esta palabra han cristalizado todos los signos del poder y la nacionalidad. *Revolución* no solo implica una edad histórica, sino el futuro total de la isla. La *Revolución* se presenta como la síntesis de los valores nacionales de la cultura cubana, pero su emblema es la forma estatal que ha controlado esta sociedad desde 1959. De manera que se corre el riesgo de que el colapso o la reforma profunda del orden revolucionario generen una peligrosa sensibilidad antinacional.

Sabemos que el remedio definitivo a la crisis cubana solo se halla en el ámbito del bienestar material y las libertades públicas. Sin embargo, presentimos que si la recuperación física y espiritual de la isla no se emprende acompañada de un restablecimiento cívico de la cultura cubana, las alternativas políticas del futuro serán muy vulnerables. Tras el fracaso de las ideologías totalitarias y ante la decadencia de los valores modernos, a los cubanos solo nos queda la imagen de nuestra historia nacional, como una búsqueda perpetua del bienestar, la libertad y la justicia. Lo único que permanece inalterable es nuestra comunidad de origen y destino. Esta es la primera referencia para construir el nuevo orden cívico de la cultura cubana. Sin ella es imposible lograr la identificación nacional mínima que requieren los tránsitos políticos. Sin una imagen moral cívica de la historia y la cultura cubanas la reforma del orden revolucionario nunca estará a salvo de poderes ilegítimos, guerras fratricidas y nuevas usurpaciones de la voluntad popular.

La búsqueda de una institucionalidad al margen del poder corresponde a una idea de la cultura nacional que se aparta de la creencia ontológica y el nacionalismo esencialista. Si hablamos del orden cultural ni siquiera la larga tradición de la cubanidad negativa puede ser excluida, pues entendemos la cultura cubana como el registro abierto de todos los discursos que se desprenden del cuerpo de la nación. Es así como se descartan las interpretaciones de la cultura nacional que se hacen pasar por arqueologías de alguna herencia doctrinaria, ya sea la comunista, la liberal o la socialdemócrata. De la misma manera que también incluimos dentro de ese acervo plural de la cubanidad a las corrientes históricas del reformismo y el anexionismo y las expresiones culturales del exilio.

Así, el nuevo orden cívico de la cultura cubana deberá desprenderse de un sutil restablecimiento del republicanismo moderno en las condiciones multiculturales de la postmodernidad. En pocas palabras, ese nuevo orden cívico deberá partir de una regeneración de la esfera de la ciudadanía democrática, cuyo ejercicio pleno de los derechos civiles y políticos no limite la nueva sociabilidad postmoderna, es decir, las nuevas autonomías e identidades étnicas, sexuales, genéricas, religiosas y migratorias. En fin, de lo que se trata en una sociedad,

como la cubana, donde los vínculos premodernos, modernos y postmodernos coexisten, es de construir gradualmente eso que Will Kymlicka ha llamado una «ciudadanía multicultural».

México D.F., invierno de 1994-95