

# caminos

Revista Cubana  
de Pensamiento  
Socioteológico

No. 47 2008

ISSN: 1025-7239



## Otra vez raza y racismo

Fernando Martínez Heredia · Walterio Carbonell · Mario Castillo · Rogelio Martínez Furé  
Esteban Morales · Leyda Oquendo · Obsesión · David González · Claudia Korol  
José Comblin · Graciela Chailloux · Francisco Rodés



## Sumario

### 1 Presentación

#### Otra vez raza y racismo

- 2 Centenario de la fundación del Partido Independiente de Color  
*Fernando Martínez Heredia*
- 5 De mi abuelo "francés de Francia"  
(segunda descarga familiar)  
*Rogelio Martínez Furé*
- 10 Cómo surgió la cultura nacional  
*Walterio Carbonell*
- 15 Los ñáñigos y los sucesos del 27 de noviembre de 1871: Memoria histórica, dinámicas populares y proyecto socialista en Cuba  
*Mario Castillo*
- 23 Desafíos de la problemática racial en Cuba  
*Esteban Morales*
- 28 José Martí. Apuntes sobre su antirracismo militante  
*Leyda Oquendo*
- 33 Me afro-conozco  
*Grupo de rap Obsesión*

### 34 Fotos y documentos del PIC

#### Pasado y futuro

- 44 Historia y religión etíopes en el tercer milenio  
*David González*
- 53 Propuesta de debate: la formación política en el contexto actual de la América Latina  
*Claudia Korol*

#### Teología

- 56 La crisis de la religión en la cristiandad  
*José Comblin*

#### Lecturas

- 67 *Los jacobinos negros, maestros de revolución*  
*Graciela Chailloux*
- 70 Cuando pasares por las aguas  
*Francisco Rodés*

### 72 Quiénes escriben aquí

#### Director

Raúl Suárez

#### Editores

Esther Pérez y Marcel Lueiro

#### Consejo editorial

Kirenia Criado, Ariel Dacal, Alejandro Dausá, Fernando Martínez Heredia, Carlos Molina, Alfredo Prieto, José R. Vidal, Joel Suárez y María Isabel Romero.

#### Consejo asesor

Reinerio Arce, Frei Betto, Leonardo Boff, Rafael Cepeda, Noam Chomsky, Helio Gallardo, Giulio Girardi, François Houtart, María López Vigil, Miriam Ortega, Pedro Pablo Rodríguez, Loyda Sardíñas, Elsa Támez

#### Diseño, ilustraciones y realización

Katherine R. Paz, Marcel Lueiro y Erick Ginard

#### Administración y distribución

Erick López y Gladys Ibarra

#### Canje y suscripciones

Ileana García

Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico publicada por el Centro Memorial Dr. Martin Luther King, Jr. (CMMLK) Ave. 53 No. 9609 e/ 96 y 98, Marianao, La Habana, Cuba.

Tels: 260-3940 / 260-9731

Fax: (537) 267-2959

Correo electrónico: [revistacaminos@cmlk.co.cu](mailto:revistacaminos@cmlk.co.cu)

Inscrita en el Registro Nacional de Publicaciones Seria-  
das con el número 0270, Folio 090, Tomo I.  
Inscrita en la dirección de correos y telégrafos con el  
número 930-021-168. ISSN: 1025-7233

#### Suscripción anual

En Cuba: 20 pesos

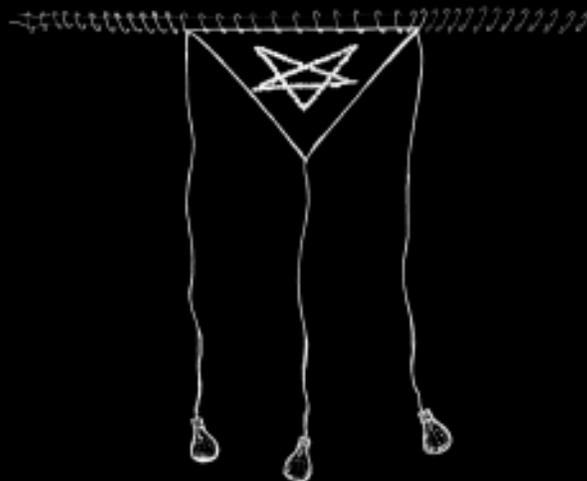
En América del Sur: 25.00 USD

En América del Norte: 30.00 USD

En el resto del mundo: 35.00 USD

Fotomecánica e impresión de Uniprint

Cada trabajo expresa la opinión del autor. Se permite la reproducción de los materiales publicados siempre que se mencione la fuente. La revista no se responsabiliza con originales no solicitados.



## Presentación

---

*Caminos* vuelve a dedicar un número al tema de Raza y racismo. El anterior, el no. 24-25, recibió de nuestros lectores la acogida que el asunto merece, y eso nos ha animado a preparar un segundo. También nos ha impulsado la creación de la Comisión para Celebrar el Centenario del Partido Independiente de Color, a la labor de cuyo presidente, Fernando Martínez Heredia, y de su secretaria, Leyda Oquendo, debemos buena parte de la organización del dossier. A todos los autores que aparecen les agradece *Caminos* la prontitud en responder a nuestro pedido y el entusiasmo con que acogieron la idea.

Como en la ocasión anterior, hemos incluido una diversidad de materiales, que van desde artículos y entrevistas hasta fotos y letras de poemas y canciones. Queremos dar fe con ello de las diversas miradas y expresiones de la sociedad cubana sobre el asunto que nos ocupa. Como la vez anterior, incluimos unas “páginas salvadas”, entonces de Manuel Moreno Fraginals y Fernando Ortiz,

hoy de Walterio Carbonell, para ayudar así a la difusión de textos mayores de nuestra cultura. En nuestro reverso de contraportada hemos querido rendir homenaje a dos generaciones de congueros, a dos grandes de la cultura cubana recientemente fallecidos, Miguel “Angá” Díaz y Tata Güines.

Esta entrega de la revista se completa con los textos de David González y Claudia Korol recogidos en la sección Pasado y Futuro, que dialogan con números y temas anteriores de nuestra revista (Religión en África y Educación Popular, respectivamente); con una lectura de José Comblin sobre la crisis de la religión en la cristiandad, que resulta de suma actualidad; y con reseñas de libros realizadas por Francisco Rodés y Graciela Chailloux.

Aspiramos, con nuestro dossier, a contribuir a un debate necesario y ya instalado entre nosotros. Y con todo el número, como siempre, a recibir los comentarios y cuestionamientos de nuestros lectores.

# Centenario de la fundación del Partido Independiente de Color\*



**L**a gran economía exportadora que hizo avanzar tanto materialmente a Cuba durante el siglo XIX se levantó sobre la esclavización masiva de un millón de africanos, el contingente principal de trabajadores de aquel modo de producción. Fue una forma horrorosa de explotación y despojo cultural, que plasmó un orden social de opresión, profundas desigualdades, castas y racismo antinegro. Ese orden era la antítesis de los grandes avances técnicos, empresariales, de pensamiento, literarios y artísticos de aquella época, pero fue, a la vez, el que proveyó el suelo material que los viabilizó. Esas contradicciones terribles no encontraron una forma evolutiva de ser superadas, porque la clase dominante de Cuba sólo atendió, en última instancia, a la ganancia capitalista y a conservar su poder social, por lo que defendió siempre el sistema que le permitía ser explotadora y no vaciló en ser antinacional cada vez que fue necesario.

Fueron las insurrecciones armadas populares entre 1868 y 1898 las que crearon una nueva situación. La Revolución del 68 unió el abolicionismo y el independentismo, y forjó lazos entre las razas basados en la sangre, el sacrificio y el heroísmo compartidos. La Revolución del 95, con su guerra popular libertadora y el sacrificio en masa del pueblo de Cuba para vencer al colonialismo español, atacó a fondo el orden colonial y desarrolló las relaciones fraternales entre las razas, el respeto mutuo y el ideal de la igualdad de todos ante la ley y en la vida social. Décadas de evolución y reformas nunca hubieran conseguido lo que lograron esos años de combate y movilizaciones. En aquella guerra, los negros y mulatos tuvieron una extraordinaria participación. Pero la intervención imperialista y la ocupación frustraron la revolución y recortaron la sobe-

ranía, y la república de 1902 quedó bajo la nueva dominación neocolonial y de la burguesía cubana, cómplice y subordinada al imperialismo.

Cuba obtuvo su independencia republicana y la gente del pueblo logró su ciudadanía, pero en esas condiciones no hubo cambios sociales que favorecieran a la masa trabajadora ni a los pequeños agricultores. Los cubanos negros y mulatos sufrieron de manera permanente la situación social muy desventajosa en que los dejaron la esclavitud y el colonialismo, y carecían de posibilidades para presionar, negociar y obtener sus derechos. El racismo logró conservar una gran fuerza, tanto en la vida laboral y social como en el mundo político. Era una gran contradicción con los ideales de la gesta mambisa y con el carácter democrático que debía tener la república. El malestar entre los antiguos combatientes y entre la población negra y mulata se expresó muchas veces en esos primeros años del siglo.

El movimiento armado liberal de 1906 contra la reelección de Tomás Estrada Palma llenó de esperanzas a los antirracistas; muchos negros y mulatos participaron en él. Pero pronto los políticos liberales demostraron que eran iguales a los desplazados, en cuanto a intereses mezquinos y racismo. Entonces un grupo de activistas decidió fundar una organización con propósitos políticos, fuera de los dos partidos principales del sistema, que defendiera los intereses de los no blancos.

El 7 de agosto de 1908 se fundó la Agrupación Independiente de Color, en La Habana. Presidió el acto el veterano Evaristo Estenoz Corominas y fue secretario el periodista Gregorio Surín. Después de las elecciones de noviembre de aquel año, realizaron un fuerte trabajo organizativo; pronto se constituyeron como Partido Inde-

\* Palabras pronunciadas en el acto de constitución de la Comisión Organizadora de las actividades por el centenario de la fundación del Partido Independiente de Color, celebrado en el Memorial José Martí, en La Habana, el 26 de diciembre del 2007.

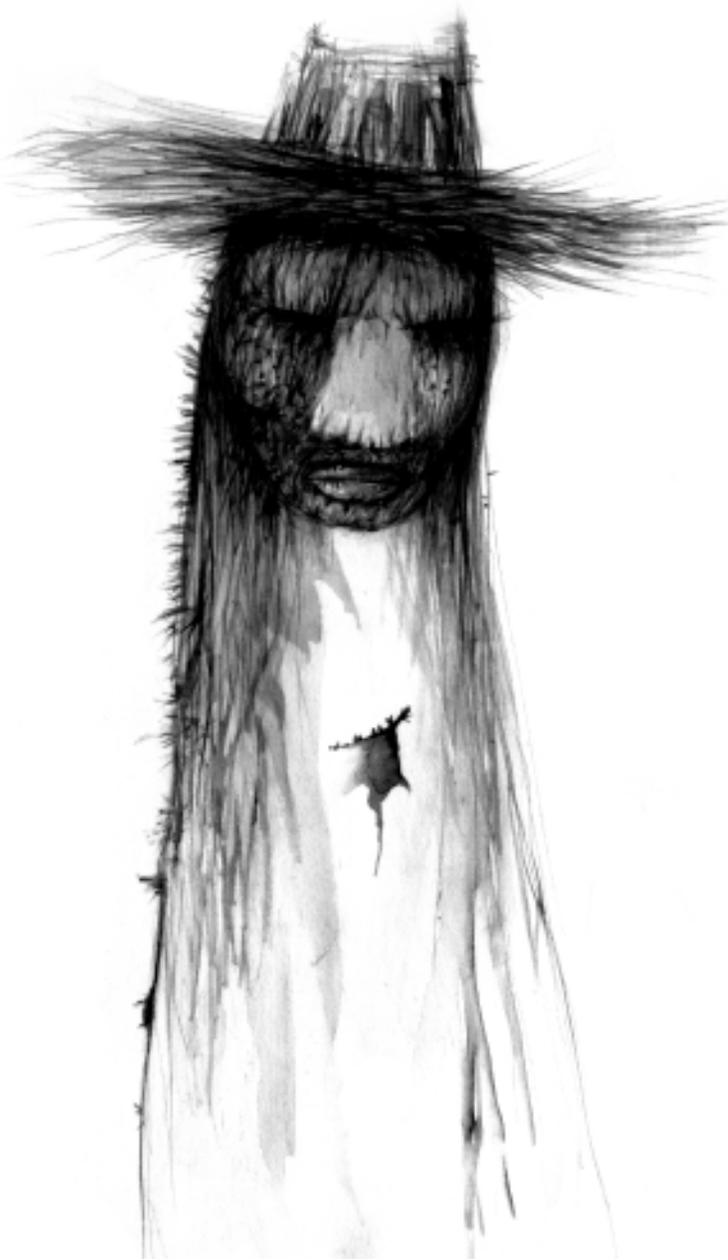
pendiente de Color en casi todo el país, y llegaron a tener miles de simpatizantes y seguidores. En febrero de 1910 se les unió el coronel Pedro Ivonet, un héroe mambí de la Invasión y de la campaña de Pinar del Río, que asumió la presidencia del partido en Oriente.

El nuevo partido organizó su actividad utilizando las vías legales de expresión pública y electorales. Como tantos otros negros y mulatos, los independientes ligaron su nacionalismo republicano y democrático a sus reclamos y esfuerzos por lograr ascenso social y derechos civiles como hombres y mujeres “de color”, pero trataron de alcanzar estos y enfrentarse al racismo mediante la militancia política, como un arma que teóricamente estaba a su alcance dentro de las normas del sistema. Llamó la atención hacia las demandas de su programa, porque ellas eran muy avanzadas e iban mucho más allá de la dimensión racial. Los independientes se identificaron siempre como cubanos, y recababan una república soberana, igualitaria, defensora del empleo para los nativos, el retorno a

Cuba de los emigrados económicos y la inmigración sin discriminaciones raciales. Abogaron por la jornada laboral de ocho horas y tribunales del trabajo para ventilar los litigios entre trabajadores y patronos; repartos de tierras del Estado y otras que se adquirieran a los cubanos pobres que las trabajaran y defensa de los agricultores contra los geófagos. Reclamaron enseñanza gratuita a todos los niveles y control estatal de la educación, cambios en la administración de justicia y el régimen penitenciario que favorecieran la equidad y la educación de los pobres, y otras medidas que trascendían las cuestiones raciales.

Los independientes estuvieron entre los cubanos que criticaban el predominio de los Estados Unidos, la usurpación del territorio de la base de Guantánamo y el racismo vigente en ese país. Pero las relaciones entre el nacionalismo y la cuestión racial fueron complejas e inciertas, porque el racismo expresaba descarnadamente el retroceso del país respecto a las prácticas y el proyecto revolucionarios del 95. El conservatismo social era el contrapeso necesario ante la existencia de la república y del liberalismo económico. El patriotismo debía ser ciego frente a las razas y, por tanto, mudo ante las injusticias por razones raciales. La idea misma del riesgo de perder la soberanía a manos de los Estados Unidos se asociaba a la intangibilidad del orden existente y a la condena de todo movimiento que lo amenazara de modo real o supuesto. El interés nacional pudo levantarse como un muro frente a las demandas y las organizaciones de lucha social o racial, y coincidir en esto dominantes y dominados. Eso no fue una mera imposición. La nación tenía sentido y valores sumamente importantes para las mayorías del país. Por eso la mayor parte de las personas “de color” estuvo ajena a las actuaciones políticas basadas en la raza en el caso de los independientes de color, aun durante el gran crimen de 1912, o las rechazó. Unos tenían, sin duda, poca conciencia, pero muchos no estaban de acuerdo con la movilización racial como base de la actuación política.

Todo lo enfrentaron los miembros del PIC entre 1908 y 1912. La indiferencia o la incomprensión, pero sobre todo los ataques sistemáticos del poder burgués neocolonial y sus instrumentos. Calumniados de mil formas, acusados cínicamente de racistas, en 1910 se les declaró ilegales políticamente mediante una enmienda a la Ley Electoral (Enmienda Morúa), y se mantuvo presos durante seis meses a dirigentes y activistas. Con una inmensa tenacidad y consecuencia, defendieron su causa en su periódico, *Previsión*, y de todas las formas que pudieron, sin entrar en los arreglos politiqueros que eran usuales entonces. Hostigados e impedidos de utilizar la vía electoral, optaron finalmente por lanzarse a una protesta armada el 20 de mayo de 1912, décimo aniversario de la instauración de la república. Su objetivo era exigir la legalización del partido. En Oriente se levantaron miles de independientes



con muy pocas armas y sin un real plan de guerra, con Estenoz e Ivet al frente; en Las Villas también hubo alzamientos.

Aquella táctica resultó funesta. El gobierno de José Miguel Gómez pasó de los juegos políticos a la movilización de miles de soldados contra ellos, mientras una campaña de prensa muy sucia los satanizaba. Durante junio y julio sucedió un baño de sangre impune, en plena república: fueron asesinados Estenoz, Ivet y por lo menos tres mil cubanos no blancos, la mayoría en la provincia de Oriente, lo que también sirvió para reprimir a un amplio sector del campesinado oriental que estaba siendo despojado y empobrecido por la expansión capitalista. Una gran ola de represiones, prisiones, persecuciones y una intensificación del racismo antinegro se extendieron por todo el país. La república oficial celebró el gran crimen al final de aquel verano, y lo sometió de inmediato al olvido, una situación que duró casi medio siglo.

La insurrección triunfante en 1959 propuso a todos los cubanos un igualitarismo supraracial. Las inmensas transformaciones de la vida, las relaciones sociales y las instituciones crearon bases para que esa propuesta fuera factible. En las luchas y jornadas de intenso trabajo que siguieron, la unidad del pueblo fue exaltada como una virtud política superior. La fraternidad entre los cubanos de las más diferentes razas y procedencias sociales se consideró un ideal de pronta realización y un anuncio claro de la liberación definitiva. En medio de prácticas y concientizaciones que brindaban oportunidades iguales, el racismo fue descalificado, execrado como una lacra del pasado, y se extendió la confianza en que el avance del socialismo iría eliminando los defectos individuales y los rezagos sociales.

En los años sesenta, algunas publicaciones se refirieron a la gran represión racista de 1912 como parte de un pasado abominable, pero no se adelantó mucho en el análisis de su significación y su lugar en la historia del racismo y de la dominación capitalista en Cuba. Después, 1912 volvió a las sombras en la cultura histórica que se socializa en el país, aunque fue desarrollándose su investigación historiográfica por cierto número de autores que en los últimos años han aportado estudios realmente apreciables.

Sin embargo, la iniciativa del Partido Comunista de crear esta comisión no es hija de esos avances, sino de las realidades, necesidades y proyectos de la Cuba actual. La gran crisis que atenazó al país hace quince años —y las medidas que exigió su superación— han producido notables cambios en numerosos aspectos de la vida material y espiritual, han afectado los comportamientos, los valores, los modos de vida, las motivaciones, las expectativas. La disgregación social ha sacado a la luz numerosas diversidades —y en algunos casos las ha promovido—, pero no estamos mirando esos procesos con temor. La diversidad

social no es una debilidad de la nación, sino una instancia muy importante de su riqueza. No se trata de admitirla o llegar a tolerarla, hay que comprenderla como una fuerza con potencialidades extraordinarias. El camino socialista se hará fuerte y se profundizará si es capaz de asumir esas diversidades y vivir con ellas, de conducirlas y aprender de ellas al mismo tiempo, de respetar sus identidades y atender sus demandas a la vez que les pide contribuir a la empresa de todos y entregar buena parte de sus virtudes y su trabajo a la comunidad.

La cuestión racial se ha ido levantando en estos años. Volvemos a constatar que son negros y mulatos una parte apreciable de los que están o quedan en mayor desventaja, y que el racismo muestra su vitalidad cuando se aflojan los vínculos de solidaridad y los valores socialistas. En la sorda pero tremenda pugna cultural que está en curso entre esos vínculos y las relaciones y valores del capitalismo, está claro dónde se situarán los que tengan conciencia de su posición social y del proyecto que deben defender. Hoy una parte de los cubanos son, por sobre todo, cubanos, como lo fueron los independientes de color de hace casi un siglo, pero se identifican a sí mismos también como negros y mulatos. Necesitamos que esas identidades y esa conciencia marchen unidas, y sean una fuerza de la revolución socialista y su proyecto. Y esto, como todas las cosas importantes, es muy difícil en su realización práctica.

Esta Comisión tiene el deber de poner un grano de arena en esa obra, hoy que no hay tiempo que perder, porque cada vez más cubanas y cubanos quieren tener actividades cívicas y conocimiento de lo político, quieren participar directamente. Le toca a esta Comisión ayudar a recuperar la memoria histórica de una etapa de las luchas y afanes del pueblo cubano por sus derechos y su liberación de todas las dominaciones, darle de ancho a una parte de la conciencia nacional y ayudar a comprender mejor el avieso y tenaz lastre cultural que significa el racismo en nuestro país. Debe auspiciar así la comprensión del carácter plural de la cultura nacional, y la conversión de esa riqueza compleja en una fuerza mayor en la base de la manera de vivir y del proyecto que defendemos. Debe rescatar los aportes y los sacrificios que padecen olvido, exaltar a los humildes de todos los colores que han sabido dar la sangre o el sudor, una y otra vez, sin pedir pago por ello, para crear y desarrollar la riqueza, la libertad y la justicia en esta nación. Debe recabar el concurso de todos para rendir homenaje a los mártires de ayer y promover la fraternidad verdadera entre los cubanos de hoy, y debe contribuir a la unidad de todos con la humildad y la eficacia de sus labores y con la altura de sus fines. Si trabajamos hermanados, con organización y sin desmayo, y avanzamos por ese camino, cumpliremos bien esta tarea.

Muchas gracias.

# De mi abuelo “francés de Francia”

(Segunda descarga familiar)\*



A Rogelio Fouré

I

Mi bisabuelo materno  
permanece en la familia  
cabalgando sobre el tiempo.

Llegó muy joven de Europa  
en busca de fortuna y aventuras.  
Mediaba el siglo diecinueve.

Que su padre era “francés  
de Francia”  
siempre decía Abuelo.  
Desde niño me intrigaba  
esa expresión:  
¿Acaso era posible  
ser francés  
sin ser de Francia?

Mucho tiempo después  
lo comprendí:  
Su padre no era  
del Caribe negrero  
ni de la Luisiana  
racista.

No era del frío Canadá  
ni de la Córsega insumisa.  
Era “francés de Francia”.  
Nacido en el Hexágono  
continental... y punto.

“Tenía el cabello muy fino.  
Castaño claro, casi rubio.  
Ojos pequeños pero azules  
como cielo en agosto”.

“Orejas y nariz ‘francesas’,  
como yo”, repetía.

(Grandes, supongo,  
al ver de nuevo años después  
una amarillenta foto  
de Abuelo).

“Tenía la piel de ese color  
desvaído  
que adquieren muchos franceses  
en los trópicos”.

\* Este poema forma parte del libro *Eshu (Oriki a mí mismo) y otras descargas*, que Martínez Furé publicara en el 2007 con la editorial Letras Cubanas.

“Se llamaba Pierre Fouré.  
Y no Furé,  
como mal escribieron los gallegos”, insistía,  
con cierto orgullo en la voz.  
Quizás vestigio de esa fatuidad  
que padecen  
muchos hijos e hijas  
de “la dulce Francia”.

Abuelo era mulato  
“blanconazo”.  
Nació en “tiempos d’España”.  
Allá por Bolondrón.

Su madre  
mulata cubana  
murió cuando era niño.  
Su padre lo crió.

Pero todos los sueños  
de fortuna y aventuras  
que abrigaba el francés telegrafista  
terminaron de repente  
una mañana.

Ikú, el Hombre-del-Garrote,  
le asestó un certero golpe.  
Y quedó tendido en el suelo  
con la mirada azul  
fija en el techo.

Mientras apretaba  
suavemente  
la mano del hijo,  
se le escapó el Emí.  
Sin pronunciar palabra.

Sólo un breve suspiro  
fue su despedida.

Doce años tan solo  
tenía Abuelo  
cuando murió el padre.  
Doce años,  
un mulatico huérfano  
en Cuba colonial.

“Desde esa mañana  
todavía me pregunto”, decía Abuelo,  
“¿para quién sería  
su último pensamiento?...  
¿Mi madre...  
a la que quiso tanto?  
¿Para mí...”

su único hijo?  
¿O para esa tierra  
lejana  
que siempre mencionaba  
con nostalgia...?”

## II

*Frère Jacques*  
*Frère Jacques*  
*Dormez-vous?*  
*Dormez-vous?...*

Una voz infantil se pierde  
entre lavandas.  
Mirada azul en mar  
de lavandas.

Madre pregunta:  
“¡Pierre! ¡Pierrot!  
¿Dormez-uos?  
¿Dormez-vous... au clair de la lune...?”

Niño responde:  
“Non, maman.  
*Je rêve...*  
*Je rêve...*”

Y sigue hojeando  
un libro de viajes  
con hermosos grabados  
de negras y mulatas  
que se pavonean  
por las calles  
habaneras.  
Y damas en quitrines  
con rostros más blancos  
que antiguas muñecas  
japonesas.

“Non, maman.  
*Je rêve...*  
*Je rêve...*”

Y se pierde su voz  
entre lavandas.

## III

*¡Libertá no viene,  
caña no hay!*

La furia de Ogún incendia todo el país.  
De uno a otro extremo, incendia todo el país.  
A lo largo y estrecho, incendia todo el país.

*¡Libertá no viene,  
caña no hay!*

Ogún pincha corta mata.  
Ogún corta pincha mata.  
Ogún mata mata mata.

*Yo men va.  
Yo men va.  
Yo men va  
con lo mambise.*

Cantan los cautivos liberados.  
*Aunque mi mamá no quiera.*  
*Yo men va  
con lo mambise.*

Es eco en pueblos y ciudades.

*Cuando venga lo Maceo,  
yo men va  
con lo mambise.*

Repite la Isla en coro.

*Yo men va.  
Yo men va.  
Yo men va  
con lo mambise.*

El machete en guerra grita:

*Allá en la loma  
con ta' Maceo  
yo vo'a peleá.*

La furia de Ogún incendia todo el país.  
De uno a otro extremo, incendia todo el país.  
A lo largo y estrecho, incendia todo el país.

#### IV

El carretón avanza.  
Dando tumbos, avanza.  
Por el polvoriento camino, avanza.

Las manos –casi de niño–  
de Abuelo sostienen

las riendas  
de un mulo  
más hueso y pellejo  
que animal.

La cabeza del “francés  
de Francia” reposa  
en el regazo de Yansa.  
Una sábana que fuera  
blanca  
cubre el cuerpo frío.  
A veces Afeefé  
levanta curiosa  
un extremo de la tela  
y contempla los ojos  
azules del muerto  
que su hijo olvidó cerrar.

En lo alto del cielo  
luminoso de agosto  
9 auras planean...  
planean...  
planean...  
planean...

*Güeile, jee, Güeile.  
Branco malo.  
Güeile, jee, Güeile.  
Topa, negro, mata.  
Güeile, jee, Güeile.  
Topa, chino, mata.  
Güeile, jee, Güeile.  
Topa, perro, mata.  
Güeile, jee, Güeile.  
Topa, mulo, mata.  
Güeile, jee, Güeile.  
Topa, branco... deja.  
Güeile, jee, Güeile.*

El canto de Afeefé salta  
de caña en caña quemada.  
De choza en choza quemada.  
De vida en vida quemada.

El carretón avanza.  
Dando tumbos, avanza.  
Por el polvoriento camino, avanza.  
Por cañaverales y cejas de monte  
sumidos en el silencio,  
el carretón y su muerte, avanza.

A veces Abuelo se escondía  
entre los matorrales

al sentir acercarse  
caballos de soldados españoles  
que rastreaban mambises.

Apretaba temeroso  
los belfos del viejo mulo  
para que no resoplara.  
Luego, seguía su camino.

Sabía que si lo encontraban  
los soldados  
en medio del monte  
sin salvoconducto,  
lo tomarían por insurrecto  
—o uno de sus simpatizantes—  
y lo colgarían de una guásima.

Si descubrían el cadáver  
de un blanco: ¡peor!  
Jamás creerían que era su padre.  
¡Y también terminaría  
colgado de una rama  
como un fruto!

Espeso silencio de mediodía.  
Calor de agosto.  
Auras que planean  
atraídas por olor a Muerte.  
Carretón que avanza...

Avanza...

Avanza...

Hacia el pueblo  
donde siempre quiso  
ser sepultado el padre  
de mi abuelo:  
“En tierra cristiana...  
y entre amigos”.

¡Cumpliría su deseo,  
a pesar de los godos!

Afeefé levanta de nuevo  
un extremo de la sábana  
que fuera blanca.  
Juega aburrida  
con el cabello —casi rubio—  
del francés.  
Ahora parece paja  
requemada.

Yansa la aparta  
con un gesto.  
Contempla

largamente  
el rostro lívido...

Luego, se baña  
satisfecha  
en las aguas azules  
de sus ojos.

V

Olor a Muerte invade todo.  
Algunos negros libertos  
y Abuelo  
cavaron de prisa  
una tumba  
en el pequeño cementerio.  
Bajo la triste mirada  
del cura del pueblo.  
Amigo de su padre,  
a pesar de ciertas ideas  
“algo herejes” del franchute.

Le cerró los ojos  
a duras penas.  
Alisó el cabello  
del difunto.  
Colocó un pequeño  
crucifijo entre sus manos.  
Y rezó una oración  
de despedida.

Luego le musitó  
muy quedo:  
“Ahora podrás, Amigo,  
volver a tu Francia querida”.

Cuando la tierra  
colorada y seca  
cubrió el burdo  
cajón de pinotea,  
Abuelo comprendió  
que estaba solo.  
Solo en el mundo.

Él, casi un niño.  
Pobre, huérfano y mulato.  
En una colonia española  
enferma de injusticias  
y racismo.

Cerca, Yansa, Afeefé  
y las palmas susurraban:

Allá en la loma  
con ta' Maceo  
yo vo'a peleá.

Yo men va.  
Yo men va.  
Yo men va  
con lo mambise.

La furia de Ogún incendiaba todo el país.  
De uno a otro extremo, incendiaba todo el país.  
A lo largo y estrecho, incendiaba todo el país.

¡Libertá no viene,  
caña no hay!

VI

Un repentino aguacero  
comienza a borrar  
lentamente  
el nombre escrito  
en la improvisada cruz.  
De ese "francés de Francia"

que sólo nos legó  
un apellido galo que hoy  
ya se diluye en nuestra sangre.

PD.: Entre las ruinas del viejo cementerio  
se oye una voz infantil que canta:

*Frère Jacques*  
*Frère Jacques,*  
*Dormez-vous?*  
*Dormez-vous?...*

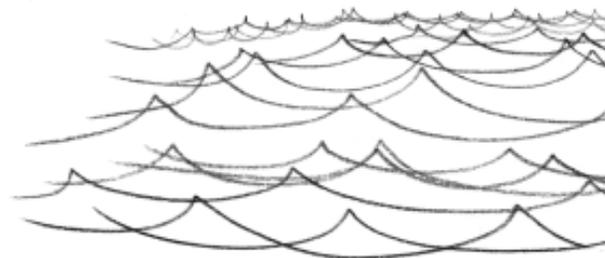
Madre pregunta:  
"¡Pierre! ¡Pierrot!,  
¿dormez-uous?  
¿Dormez-vous... au clair de la lune...?"

Niño responde  
mientras se pierde su voz  
entre un mar de lavandas  
y seibas umbrosas:

"Non, maman.  
*Je rêve...*  
*Je rêve..."*



## Cómo surgió la cultura nacional\*



**E**spaña y Portugal unieron a dos continentes lejanos, África y América, con sus barcos y el empleo sistemático de la violencia. Traficantes de esclavos aportaban, año tras año, valiosos informes sobre África: En el Mundo de que vamos a ocuparnos, tan estrecho es el enlace entre estos dos, que es imposible tratar de América prescindiendo de África. Sin esta, jamás hubiera el Nuevo Mundo recibido tantos millones de negros esclavizados en el espacio de tres centurias y media, y sin el Nuevo Mundo nunca se hubiera arrancado del suelo africano tan inmensa muchedumbre de víctimas humanas. Esto lo dice con razón José Antonio Saco en el libro primero de su *Historia de la esclavitud*. Los móviles que impulsaron a las potencias a transportar africanos hacia América y hacerlos entrar en relaciones con los indios, son bien conocidos: disponer de una masa enorme de población esclava –negros e indios– para los trabajos en las minas, las plantaciones de café y caña de azúcar, y obtener del producto de su trabajo fabulosas ganancias.

Durante todo el largo período que duró el tráfico de esclavos, Cuba fue uno de los países de América que disponía de más rica información sobre África.

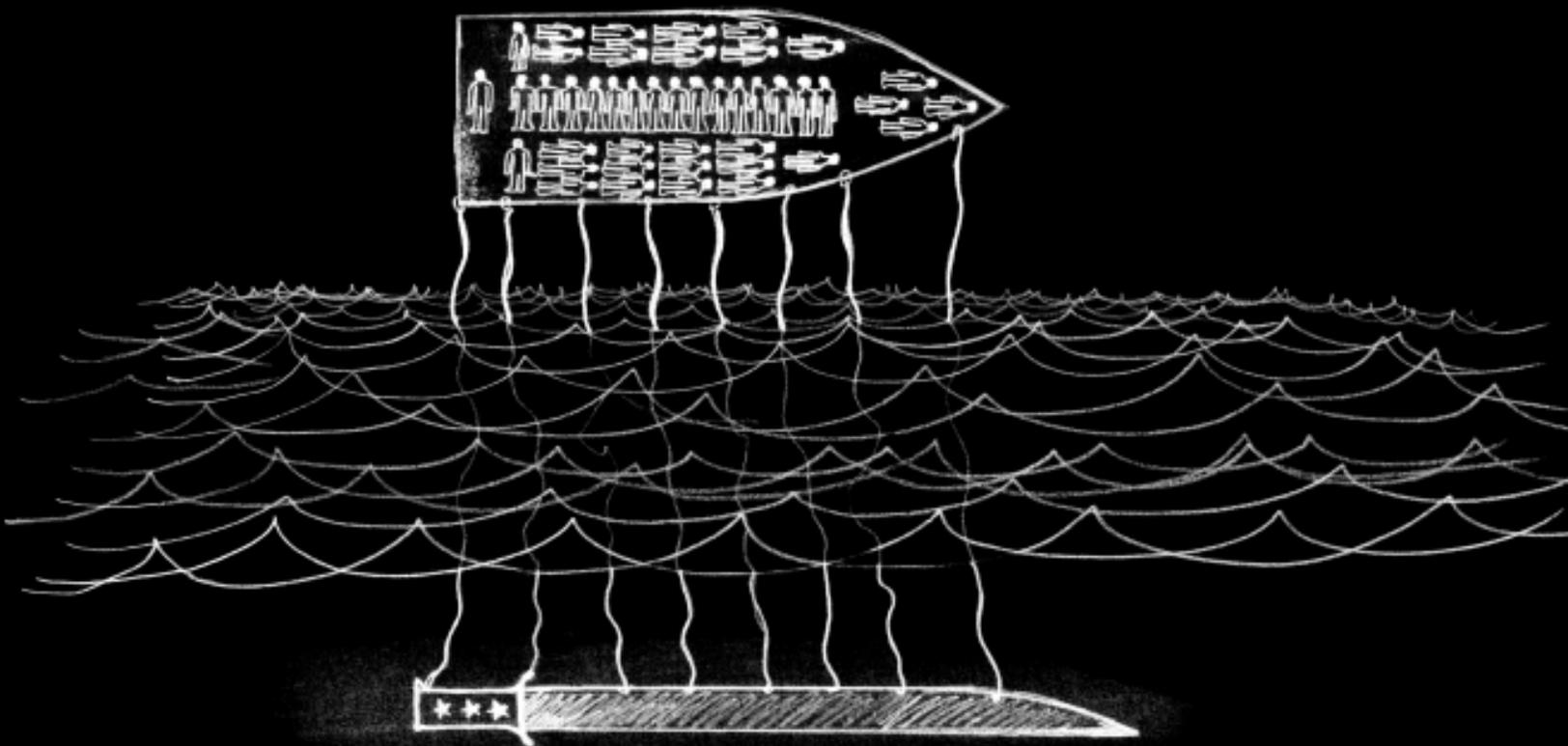
Para hacerse una idea del vasto caudal de conocimientos que el país poseía sobre África basta saber que entre 1800 y 1850, la mayor parte de la población de Cuba, calculada entre un millón y un millón quinientos mil habitantes, era africana; que las religiones africanas tenían muchos más fieles que la religión católica, y que la música de los africanos tenía mayor número de ejecutantes y admiradores que la música de los españoles. Muy poco se sabía de China, de la India, etc. África era la pasión de los hacendados, comerciantes, funcionarios coloniales,

banqueros y curas, así como de todos aquellos que estaban dominados por el espíritu de lucro. Curas y banqueros esperaban con ansiedad, noche y día, la llegada de los barcos negreros. Los colonialistas discutían en sus centros políticos, en el Ayuntamiento de La Habana, en el Consulado, en la Sociedad Patriótica de Amigos del País, en torno a la suerte que correrían las industrias azucareras y cafetaleras y los trabajos públicos, si Inglaterra llegara a impedir el comercio de esclavos. Las conclusiones de estos señores eran muy pesimistas: si el tráfico era realmente impedido, los resultados no serían otros que la ruina de los negocios.

Los hacendados tenían cierta cultura africana; conocían cuáles de las razas africanas eran las más fuertes para los trabajos agrícolas, cuáles las más belicosas y también las más dóciles para el trabajo esclavista, y cuáles las más aptas para provocar rebeliones antiesclavistas. Conocían muchas características de las razas de Guinea, Nigeria, del Congo y del Río de Oro. África interesaba tanto que no es por casualidad que el libro más importante escrito durante los tres siglos y medio de colonización se llamara *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países americano-hispanos*, de José Antonio Saco; libro que por una de esas raras coincidencias los historiadores apenas citaron y los intelectuales jamás leyeron.

El fin de la dominación colonial española en Cuba echó un manto de olvido sobre el continente africano. Ya África no interesaba económicamente, no había pues, ocasión de obtener nuevos conocimientos culturales: la esclavitud había terminado. Los políticos y los escritores de los tiempos de la dominación española citaban con frecuencia al continente africano, pero los políticos y escritores de la

\* En el 2006, cuarenticinco años después de su primera aparición en 1961, Ediciones Bachiller, de la Biblioteca Nacional José Martí, publicó nuevamente *Cómo surgió la cultura nacional*. De ese libro reproducimos aquí el primer capítulo.



república burguesa no quisieron jamás recordar su nombre. ¿Para qué? La república burguesa no necesitaba de Africa. Es curioso, los mismos hacendados, comerciantes, banqueros y curas que durante la época colonial pasaron noches de insomnio en espera de los barcos negros cargados de riquezas humanas, fueron los primeros que, desde el inicio de la república, olvidaron el continente africano. Africa se convirtió en una palabra molesta para toda la llamada gente culta. Era una especie de Babilonia cuyo nombre evocaba la concupiscencia. Y tenían razón. Africa era la concupiscencia en su doble sentido, en el de la lujuria y en el de los apetitos de bienes terrenales practicados por todos estos fariseos en las plantaciones e iglesias con los hijos de Africa. Hicieron del varón un bien, una cosa terrena, objeto de comercio, una mercancía, y de la hembra, un objeto de posesión doble, de posesión para el trabajo y de posesión sexual. Los mismos que en los tiempos de la colonia española acusaron de enemigos del rey, de la propiedad y de la religión a aquellas pocas personas que reprobaron el tráfico negro, fueron los que durante la república burguesa proscribieron el nombre de Africa, que fue la fuente de riqueza sobre la cual se fundó luego la república burguesa. Pero su nombre evocaba los orígenes abominables de la riqueza burguesa, y por lo tanto debía ser borrada de la vida política y cultural de Cuba. Debían prohibirse sus religiones, su música, sus hábitos y costumbres, y todos sus valores culturales de la misma manera que en la época colonial. Con razón dice Antonio de las Barras y Prado en sus *Memorias de La Habana a mediados del siglo XIX*:

Enumerar los grandes crímenes sangrientos que se han cometido en la Tierra, sería el cuento de nunca acabar, y no puede ser de otro modo si se considera que todos los que trabajan en ella, lo hacen fuera de la Ley; desde el esforzado capitán, hasta la más terrible marinería, compuesta de gente que nada tiene que perder, pero aventurera y resuelta, todo lo que se necesita para desafiar los peligros que entraña este inhumano tráfico. Como en estos buques no reina más disciplina que la que se impone por la fuerza bruta, se han dado bastantes casos de sublevarse las tripulaciones para robar a los capitanes el dinero que llevaban para comprar los negros, sucumbiendo aquellos en desesperada lucha contra una turba de feroces bandidos que encallan luego el barco en cualquier costa desierta y se fugan por tierra. Así es, que ni el revólver ni el cuchillo se desprenden un momento del cinto de los oficiales, tan bandidos como sus marineros, y que llevan, cuando salen a un viaje de estos, la vida pendiente de un hilo.

Antonio de las Barras y Prado nos recuerda además que el tráfico de esclavos motivaba las más intensas emociones de la sociedad colonial:

Aquí, lo mismo que en todas partes, hay muchos aficionados a todos aquellos negocios que aunque arriesgados producen en un caso feliz pingües utilidades, y de ahí nace el que haya también personas dispuestas a interesarse en el tráfico de esclavos. Es-

to no es de extrañar, teniendo en cuenta que hoy se cree que constituye el dinero la única felicidad de los hombres, y que en la mayoría, la idea es enriquecerse en el menor tiempo posible sin reparar en los medios, pues la conciencia se ha convertido en un mito y los escrúpulos se consideran cosa de tontos. Esa impaciencia por hacer dinero, que estimula la afición a los juegos de azar con la esperanza de conseguir en un minuto lo que por medios regulares y ordenados costaría gran número de esclavos, no es ni más ni menos que un juego de azar en el que aparte de los grandes riesgos de todo contrabando, el explotador es el banquero, y el jugador de buena fe la víctima. En esta además, hay otras víctimas, constituyendo un delito de lesa humanidad.

Lo mismo que en las ferias o garitos un tahúr invita a jugar a todos los inocentes que se presten, así hace aquí un armador de buque negrero, salvo rarísimas excepciones, proyectando una expedición para desplumar a los incautos que se apuntan como accionistas, y este ha sido el origen de muchas fortunas que se han visto crecer y desarrollarse como por ensalmo en la isla de Cuba.

El negocio es bastante incitante para atraer incautos, como puede producir doce o quince por uno, pero tiene en contra los cruceros ingleses y americanos en las costas de Africa, los españoles en las de la Isla, y la vigilancia de Mr. Crawford, cónsul inglés en La Habana, constante denunciador a las autoridades españolas para que persiga en tierra las expediciones desembarcadas. Mas suponiendo que hayan escapado de todos estos riesgos, queda a los interesados otro mucho mayor e insuperable, que es la mala fe de los armadores.

Para hacer más comprensibles los procedimientos que se emplean en esta clase de negocios, voy a valerme de un ejemplo. Supongamos que un sujeto que goza de crédito en ciertos círculos aficionados a las cosas de azar, se presenta un día invitando a sus amigos con promesas halagüeñas a que tomen parte en una expedición. Les dice que esta no costará más que veinticinco o treinta mil pesos y que el buque, que tiene preparado, podrá traer con comodidad de setecientos a ochocientos negros, que vendidos a cuarenta onzas y deducidos los gastos pueden dar un resultado de diez por uno. Les explica el derrotero y las probabilidades de buen éxito, pues el crucero está algo abandonado en las costas de Africa con motivo de la guerra de Oriente y es muy escasa la vigilancia, según cartas de los factores, en el paraje donde cargará el buque. Después, cuando regrese a la Isla, tiene un punto segurísimo donde hacer el desembarco, y cuenta con las autoridades y

con toda clase de medios para poner en tierra la negrada a poca costa. Ante proposición tan tentadora, todos se apresuran a entrar; el armador percibe en metálico la parte de cada uno y luego que el armamento está hecho les notifica el costo de la expedición presentando cuentas, pues como negocio prohibido, no se dan recibos ni documentos de ninguna clase; todo se hace bajo palabra, y se han dado casos de quedarse con el dinero y no realizar la expedición, contra esto no queda más recurso que una vez descubierto el fraude, la venganza personal.

Una de esta clase debió ser la ejecutada por don J. G., acaudalado propietario que vivía en una hermosa casa de la calle del Olimpo [Obispo].

Dicho señor, cuyo capital se había ido formando, según voz pública, con los productos de la trata, y quizás también con los de otras industrias por el estilo, era como es frecuente en hombres pocos escrupulosos, muy hipócrita y afectaba gran religiosidad; era lo que se llama vulgarmente un beato. Un día, estando arrodillado en la iglesia, quizás acosado por los remordimientos, acaso pidiendo a Dios por la difícil salvación de su alma, no sintió que se le acercaba por detrás un sujeto el cual le derramó en la cabeza un líquido que se le corrió hasta los ojos dejándolo ciego.

El sujeto era un médico catalán a quien había negado una cantidad que le tenía confiada. El médico se suicidó en la misma iglesia. El tal don J. G., pasaba en la sociedad por hombre respetable. Así [sucede] con muchos aquí y en todas partes de los que se consideran como tales.

¿Por qué extrañarse, pues, del silencio tendido por la dominación burguesa en torno al nombre de Africa? ¿Por qué extrañarse, pues, de la política discriminatoria practicada por la burguesía contra los descendientes de Africa? ¿Por qué, si al fin y al cabo la burguesía republicana era décadas atrás representante del sistema esclavista una fracción de la internacional española, que no dejó un indio con cabeza en Cuba y arruinó su cultura?

Todas estas gentes eran parte del clan de aventureros que arruinó la civilización maya, quechua, etcétera, y a millares y millares de indígenas en toda América.

¿Qué podía esperarse de los protagonistas de la república burguesa nacida entre el vicio y el deshonor, que no tuvieron reparos en vender su alma colonial, su alma de traficantes, a la nueva internacional de traficantes: los monopolistas yanquis? Y, ¿por qué no iban a venderse a la nueva Internacional si la nueva internacional con sede en Wall Street, era la gran heredera de la Casa de Contratación de Sevilla, de la que en el pasado los esclavistas criollos fueron un apéndice?

La república burguesa fue la república de los comerciantes, de los hacendados y del clero, es decir, de las mismas clases y sectores que se enriquecieron con el tráfico de esclavos durante el sistema colonial español en Cuba.

Todas estas gentes que dominaron la república burguesa fueron una importante fracción de la internacional del saqueo, de la piratería y la esclavización del continente americano. Y es por esto que no tuvieron escrúpulos en pasarse a Wall Street. ¿Qué iban a reprocharle a Wall Street? Su moral era la moral de la nueva internacional. Entonces, ¿por qué no unirse a las gentes de su propia calaña? Nada tenían que reprocharle a Wall Street, a no ser los procedimientos utilizados a la hora de repartirse las ganancias, producto de la explotación de las grandes masas del país. La burguesía percibía la menor parte del botín. Reproche que, desde luego, no se diferenciaba del reproche que los terratenientes esclavistas les hicieran a los comerciantes y a la monarquía española.

La burguesía no sintió remordimientos de conciencia al pasarse con armas y bagajes a la internacional de Wall Street. ¿Acaso Morgan y Rockefeller no explotaban a los indios y a los negros con el mismo rigor y voracidad que la Casa de Contratación de Sevilla? ¿Acaso las Sociedades Mercantiles de los siglos XVI al XIX, dedicadas al tráfico de esclavos, no fueron las pioneras de los monopolios modernos? Marx ha dicho, en el “Libro primero” de *El capital*, que el régimen colonial da a luz las sociedades mercantiles, dotadas por los gobiernos de los monopolios y de los privilegios para asegurar la salida de sus manufacturas y facilitar la doble acumulación de las mercancías, gracias al mercado colonial. Los tesoros directos usurpados por Europa, el trabajo forzado de los indígenas reducidos a la esclavitud, la exacción, el pillaje y la matanza, todo lo que beneficia a la Madre Patria, se convierte en capital.

Estos comerciantes, estos banqueros, estos curas, estos hacendados y estos terratenientes cuya riqueza la Revolución cubana acaba de expropiar y que deambulan por Miami y Nueva York añorando el regreso, nada debían de lamentar, puesto que la Revolución les ha prestado un gran servicio al facilitarles la más estrecha unión con las gentes de su propia calaña. ¿No habían sellado su unión desde los tiempos de Jefferson y el acaudalado Aldama? Pues bien, ya están como lo deseaban desde el siglo XIX: viviendo todos en familia.

La república burguesa sólo tenía memoria para recordar sus “sufrimientos” del pasado, pero no para recordar los sufrimientos de los esclavos. En la república burguesa solamente se recordaban ciertas restricciones políticas sufridas por los hacendados durante el siglo XIX; se recordaban los excesos de impuestos, los toques de campana de La Demajagua, pero no el proceder tiránico y bárbaro de los hacendados contra sus esclavos. ¿Para qué recor-

dar la esclavitud de los negros, la esclavitud bajo la que murieron miles de hombres a manos de los hacendados y sus mayores? ¿Para qué recordar el hambre, la miseria, los azotes, las monstruosas torturas y las dieciocho horas diarias de trabajo en las plantaciones? ¿Para qué recordar el pasado de los banqueros, de los almacenistas, de los curas, de los terratenientes, de toda la gente limpia y toda la gente culta si todos habían sido santificados por la república burguesa? Para el verdadero pasado la república burguesa no tenía memoria.

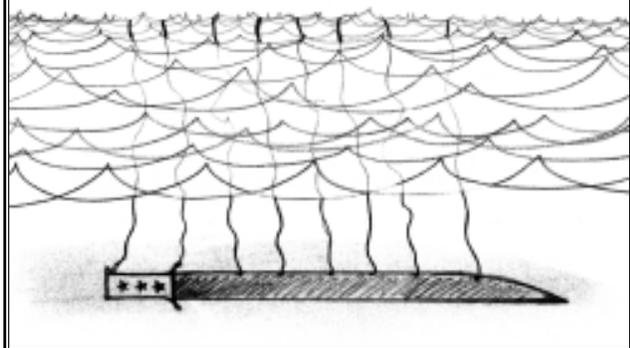
La diferencia entre el pasado de la burguesía francesa del siglo XVIII y el pasado de la burguesía [cubana] salta a la vista. La francesa hizo su capital en el libre comercio, en las industrias de Nantes y Burdeos, bajo el régimen del salario. La cubana acumuló riquezas mediante el robo de hombres, mujeres y niños de otros continentes, con el azote, el cepo, las cadenas, los crímenes y el trabajo esclavo.

En 1902, la casi totalidad de la población cubana se encontraba en la miseria y sólo un grupo de personas poseía las riquezas. ¿Durante qué época las acumularon y cómo las acumularon? ¿Se hicieron ricos el mismo día que el general Wood izó la bandera cubana en el Morro, o se hicieron ricos mucho antes de la intervención norteamericana? Se hicieron ricos mucho antes. Se hicieron ricos durante todo ese período durante el cual fueron los verdaderos padres de la esclavitud.

Todo lo que pudiera dañar su moral burguesa fue callado, y todo lo que pudiera beneficiarla fue invocado en la tribuna, en el parlamento, en la universidad y en los libros de historia: la dominación burguesa se apoya en la fuerza del capital y las bayonetas, pero también en una moral, más o menos “honorable”. El pasado de la “burguesía” era poco honorable. Su moral era muy frágil, porque su moral del pasado, su moral colonial, tenía por fundamento la esclavitud de los negros. Mucho terreno se hubiera adelantado en la lucha contra la dominación burguesa si, desde el principio de la república, un grupo de hombres radicales hubiera hecho recordar de manera sistemática el origen de las riquezas de la burguesía y los procedimientos que utilizaron para convertirse en potentados. El pueblo hubiera descubierto su verdadero rostro detrás de la máscara de democracia con que la burguesía lo ocultaba. Pero como no se hizo esto, como no se le desenmascaró valientemente, la burguesía gobernó con cierta apariencia de mirlo blanco. La llamada unión sacra entre los cubanos, la invocación a la república “con todos y para todos”, la defensa de los intereses nacionales y todas estas palabrejas, sirvieron maravillosamente a los fines de la dominación burguesa.

Pues bien, aunque la dominación burguesa en nuestro país ya es cosa del pasado, es muy saludable para el pueblo que Fidel Castro le haya recordado el pasado de la antigua clase dominante. Este recordatorio es muy saludable.

Una de las tareas del escritor  
revolucionario de hoy día  
es poner bien en claro nuestro  
pasado histórico



ble porque todavía sobreviven en la conciencia de muchas gentes los prejuicios y vicios mentales que fueron creados por las condiciones sociales del pasado. Todavía es útil recordar la historia verdadera de la burguesía, historia falseada por los políticos, los profesores, los historiadores, porque la burguesía fundó su autoridad no sólo en el poder económico y político, sino también en el poder de las mentiras propaladas por sus hombres cultos. Y porque, además, muchas de esas mentiras son tenidas hoy por verdades, aun por aquellos que son revolucionarios, que han contribuido a liberar a nuestro país de la dominación burguesa, pero que han sido incapaces de liberarse de todo el poder ideológico de la burguesía. Hay que crear en el pueblo una conciencia histórica de ciento cincuenta años por lo menos para que su conciencia posea la ficha completa de los verdaderos personajes nacionales derribados por la Revolución: el terrateniente, el banquero, el gran comerciante, los curas. Con la ficha completa de los personajes derribados, el pueblo podrá más fácilmente limpiar su conciencia de viejas supervivencias y, liberado de estas, construir una sociedad más vigorosa, de más noble salud.

Demoler las concepciones ideológicas de la burguesía es hacer Revolución. Los intelectuales burgueses han pintado con los más bellos colores el pasado de su clase, han idealizado el pasado de la “burguesía” esclavista y exagerado los méritos de esta clase hasta lo infinito. Y todo esto en detrimento del pasado heroico del pueblo, y para beneficio de los propios intelectuales encargados de mentir. Hay que esclarecer el papel jugado por el terrateniente

esclavista, por el dueño de ingenio durante la dominación colonial; el papel de esta clase dominante, el papel de este activo instrumento de la dominación colonial, de ese terrateniente esclavista que hasta en la etapa inmediata a 1868 no jugó otro papel que el de freno del progreso y la independencia nacionales.

Hay que esclarecer el siglo XIX esclavista, porque es precisamente durante este siglo que la ociosidad es más elocuente. La burguesía tenía sus historiadores, sus periodistas, sus profesores que escribían fábulas heroicas sobre ella para que el pueblo las tomara por realidades y justificara su dominación. Es por todas estas razones que el siglo XIX necesita revisión. Dioses de barro superviven como una realidad en la conciencia de nuestro pueblo revolucionario. Figuras oscuras, esclavistas de la peor especie, como Arango y Parreño; esclavistas atormentados como José Antonio Saco y Luz Caballero, enemigos de las revoluciones y de la convivencia democrática, han sido elevados a la categoría de dioses nacionales por los historiadores, profesores y políticos burgueses.

La Revolución no puede tener por dioses nacionales a estos hombres, los mismos hombres que fueron elevados por la burguesía a la categoría de dioses nacionales.

Estos hombres son representantes del colonialismo español; reforzaron el colonialismo español por todos los medios, por el peor de los medios: la esclavitud.

En ningún momento se interrogaron sobre la esclavitud y el colonialismo español. No aportaron ni una sola idea progresista en favor de la nacionalidad; fueron fieles al colonialismo español hasta el fin de sus días. José Antonio Saco, por ejemplo, el hombre polémico, fue un enemigo de la revolución de 1868. No hay por qué confundir, como suelen hacerlo algunos revolucionarios de izquierda, las contradicciones entre los diferentes grupos esclavistas con la nacionalidad ni con la cultura nacional. No hay por qué exagerar el papel de estas contradicciones como factor de desintegración del sistema colonial español. Y por otra parte, si las condiciones anteriores a 1868 entre los grupos de esclavistas y el sistema colonial español contribuyeron a formar la nacionalidad cubana, esto no quiere decir que los mencionados señores sean nacionalistas. Una cosa son las contradicciones clasistas dentro de un sistema social y otra las ideas que los hombres se forjen en torno a estas contradicciones. Una de las tareas del escritor revolucionario de hoy día es poner bien en claro nuestro pasado histórico. La claridad en nuestro pasado es una de nuestras grandes tareas revolucionarias en el aspecto ideológico. Mientras reine la confusión sobre nuestro pasado ideológico, estaremos padeciendo, como decía Carlos Marx con respecto a la revolución de 1848 en Francia, no sólo de los males del presente sino también de los del pasado. Sobre todo esto insistiremos más adelante.

# Los ñáñigos y los sucesos del 27 de noviembre de 1871:

## Memoria histórica, dinámicas populares y proyecto socialista en Cuba

*Para Walterio Carbonell, José Luciano Franco, Trinidad Benedict, tanto como para Federico Chang, Fernando Martínez Heredia, Tato Quiñones, Tomás Fernández Robaina, maestros de generaciones.*

**H**ace casi ocho años, Tato Quiñones publicó un revelador artículo de investigación histórica en torno a la protesta armada, protagonizada por un grupo de hombres anónimos en las vísperas del 27 de noviembre de 1871, frente al inminente fusilamiento de los ocho estudiantes de medicina en los alrededores de la antigua cárcel de La Habana.<sup>1</sup> Se sabe que eran negros y ñáñigos; que uno de los estudiantes que ese mismo día sería asesinado, formaba parte de uno de los juegos de la potencia abakuá Bakokó Efó. La mayoría de aquellos hombres desconocidos murieron asesinados a tiros y bayonetazos y sus cuerpos fueron tirados en varios sitios en los alrededores del Paseo del Prado y la actual Avenida de las Misiones. Tato Quiñones convocaba, al final de aquel texto, a hacer un acto de justicia histórica con aquellos hombres que, desde las más remotas posibilidades de salir con vida de tal acción, se lanzaron con heroísmo a protestar tanto contra la impunidad del poder colonial, ensoberbecido frente a las victorias que por esos días cosechaba el Ejército Libertador, como contra la impotencia de la “sociedad decente” habanera, de donde provenían casi todos los jóvenes estudiantes, atrapada entre su idea del respeto al orden civilizado y la indignación silenciosa frente a la felonía de la canalla española, cegada por el odio indiscriminado contra toda expresión de lo cubano, incluidas las jóvenes generaciones, lo más prometedor de una sociedad.

La conspiración impersonal del silencio fue la respuesta a aquel texto de Tato Quiñones desde 1998 hasta hoy. Ocho años que se suman a los casi treintisiete que separan el texto de Tato de aquel discurso del Che —pronunciado con la vocación indomablemente transgresora que siempre caracterizaría al argentino, el 27 de noviembre de

1961—<sup>2</sup> en que él recordó aquellos sucesos, evocados por primera y única vez en un acto público dentro de la Revolución. En un momento determinado, a fines de los años noventa, el silencio se tornó omisión, cuando se erigió una tarja, junto al monumento a los estudiantes, en recordación a Federico Capdevila, el oficial español que defendió a los jóvenes en el amañado juicio militar que se les montó, quedando más excluida aún la arista heroica de aquellos hechos, protagonizados por este grupo de ñáñigos anónimos.

Años más tarde, un grupo de jóvenes reunidos en torno al espacio de la Cátedra Haydée Santamaría, a la que Tato Quiñones pertenece por la juventud que emana de sus actos, decidimos organizar el homenaje que él tan justamente pedía. Desde septiembre del 2006 pusimos manos a la obra, con un entusiasmo limpio, sin esperar permisos, convencidos de que hacíamos un acto que, dentro de los marcos de una sociedad en revolución, era de justicia y revolucionario. El resultado de aquel trabajo colectivo se plasmó en el muro del parque frente al monumento al yate Granma, uno de los sitios aproximados en que cayera uno de los mártires anónimos de aquel 27 de noviembre, una obra maestra del azar, la historia y la topografía.

### Explorando los silencios...

Nunca olvidaré aquella mañana de sábado de fines de octubre del 2006 en la que cuatro jóvenes, dos negros, un rubio y un mulato, a los que se sumarían otros “multicolores” más, decidimos discutir las razones de por qué secundar a Tato Quiñones en aquella candela. “Para reivindicar al hombre negro”, dijo uno de nosotros ese día; fue el prelude de una discusión fecunda que concluyó en el

consenso de que no podíamos hacer de aquello “una cosa de negros”. Había muchas más personas, hechos y experiencias olvidados. Teníamos delante un pequeño pedazo de una gran memoria histórica mutilada, recortada por los mismos cánones colonizados que habían diseñado el Capitolio Nacional o el Aula Magna de la Universidad de la Habana. Era un vacío que no parecía responder a una simple acción de racismo (aunque de eso tenía un poco), mala fe de individuos o incluso instituciones, sino a una dominante y persistente lógica de pensar y articular la representación de nosotros mismos como sociedad, como nación y como individuos.

Estábamos frente a uno de los puntos problemáticos heredados de una de las revoluciones –la de 1959– que más lejos llevó en América la demolición social del capitalismo neocolonizador y dependiente y que, sin embargo, hasta hoy no ha podido independizarse de un canon patriótico eurocéntrico, en el que sólo los antiguos liberticidas, los señores de la propiedad y la riqueza o los entendidos en los valores libresco europeos pueden ser recordados como protagonistas de los actos libertarios y de la dignidad cívica. Una memoria histórica patriótica concebida sobre la base de al menos tres operaciones moduladoras:

- la transferencia del protagonismo de las oligarquías esclavistas criollas en el orden colonial hacia las luchas antiesclavistas y anticoloniales;

- la descontextualización del auge plantacionista cubano y de las formas de resistencia a este régimen respecto al ciclo internacional de revoluciones sociales, que justamente tiene en el periodo 1789-1871 el momento más intenso;

- el silenciamiento de las prácticas autónomas y los saberes políticos del sector de los negros y mestizos libres y de la población esclava en la historia sociopolítica de la isla.

La puesta en escena de estos procedimientos reguladores de la construcción de la memoria histórica patriótica cubana ha producido unos “efectos de verdad” que han permitido:

- circunscribir en cierto imaginario social la rebeldía esclava a la “natural barbarie negra” y no como parte de las formas en que se expresa la modernidad plantacionista en Cuba y del ciclo revolucionario internacional 1789-1871;

- vaciar de contenido emancipatorio de naturaleza moderna a las conspiraciones organizadas por los sectores negros y mestizos de la isla en la época esclavista, situándolas en el horizonte de los levantamientos espontáneos e inorgánicos contra la brutalidad sistémica;

- convertir los sucesos iniciados en 1868 en el momento fundacional único de la lucha por la libertad en Cuba, pasando por alto una densa serie de sucesos y experiencias de luchas anteriores de los sectores subalternos en el seno del orden colonial de la isla.

La eficacia hegemónica de esta memoria histórica esclavista se puede detectar a través de la propia historia de cómo se constituyó, desde la abolición de la esclavitud, el movimiento asociativo e intelectual negro en Cuba hasta su disolución a mediados de 1960. Entre el Directorio Central de Sociedades de Color, creado a mediados de los ochenta del siglo XIX y la Federación Nacional de Sociedades de Color de 1937 en adelante, pasando por el Partido Independiente de Color o el Club Atenas, se promovió, en disputa con otras visiones también vivas en el seno de la sociedad, la de que los más altos fines de estas organizaciones pasaban por la desafrikanización cultural y de la memoria histórica de los descendientes de los africanos en Cuba. El “adelanto” no se circunscribió sólo a la piel y la apariencia física, sino que implicó asumir la cultura occidental con un bajo nivel de criticidad, proceso en el que la mitología patriótica se tomó como un hecho natural y no como una construcción cultural, un dispositivo ideológico de la hegemonía burguesa postesclavista en Cuba, en la cual no hubo espacio no sólo para los ñañigos, sino para los no blancos en particular y los humildes en general, como actores políticos en la vida pública de la isla, y menos como protagonistas, como sujetos de la historia.

Frente a una memoria histórica nacional diseñada según los requerimientos de esa hegemonía burguesa postesclavista y el profundo coloniaje cultural sufrido por la intelectualidad negra y mestiza en la colonia y la república, Walterio Carbonell publica en 1961 *Cómo surgió la cultura nacional*, su revolucionario y poco leído libro, donde lanzó la tesis, mayormente ignorada hasta hoy, de que el proceso revolucionario iniciado en 1959 era prueba contundente de la contribución de África a la cultura cubana:

...no es que el Poder Revolucionario en Cuba fuera más fuerte que todos los poderes revolucionarios habidos en el mundo, sino porque el catolicismo era mucho menos fuerte aquí que en otras partes del mundo... No es que la Revolución haya vencido la religión de los burgueses, sino que esta estaba vencida desde hacía mucho tiempo por las creencias africanas y espiritistas... Si la Iglesia no pudo mover a ningún sector de las capas populares –como podría hacerlo en España, México o Colombia–, esto se debe a que la religión africana domina la vida religiosa de las clases trabajadoras del país... La cultura africana ha ablandado y debilitado la estructura reaccionaria de la familia española. ...África ha facilitado el triunfo de la transformación social del país.

A pesar de los denodados esfuerzos ya conocidos por asumir e incorporar el legado cultural africano al proceso cultural desencadenado por la Revolución, más de cuarenta años después de publicado el libro de Walterio, en el

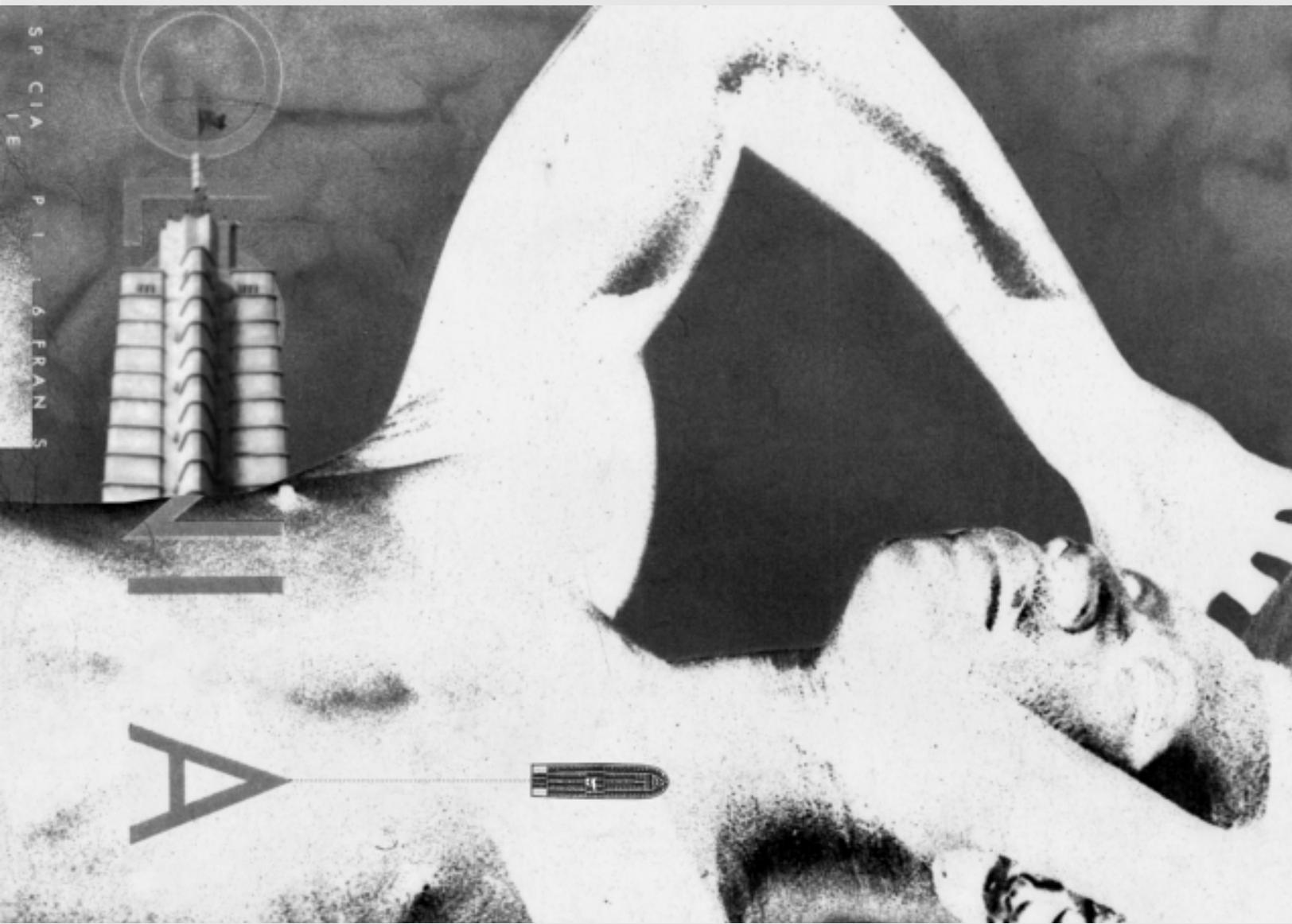
Instituto Superior de Arte se clausuró la Cátedra de Estudios Afrocanos Argeliers León, a lo que siguió la misma conspiración del silencio que desfiguró la dimensión de los sucesos del 27 de noviembre. Claro que entre un hecho y otro media una densa gama de matices, de avances y retrocesos, pero todo ello forma parte de algo que se ha ido olvidando paulatina e inquietantemente en la vida pública de Cuba socialista: la tensa dialéctica entre los contenidos civilizatorios y los libertarios en el proceso revolucionario, donde está en buena parte involucrada la viabilidad emancipatoria del proceso.

Entre nuestras variables de futuros posibles podría estar aquella en la que vivamos en una sociedad donde los contenidos civilizatorios, que involucran importantes factores cuantificables como los exitosos “índices de crecimiento económico”, los “grados de instrucción”, “seguridad pública” y social, “índices de natalidad”, etc.... se entrecruzan de manera establemente opresiva con bajísimos contenidos emancipatorios, expresados en apatía cívica, rutinización de la participación popular en la toma de decisiones, desintegración del sentido de lo colectivo-comunitario y un largo etcétera. Esto sería peligroso por-

que podría afectar el sentido que la idea de nación (la patria, como ser femenino) ha tenido en la historia de Cuba, como templo de igualdad y justicia, haciendo remerger el fondo de complicidad de todo nacionalismo con las formas eurocéntricas de ordenamiento social y las modernas estructuras de opresión capitalista, prefigurándose lo que ya señalaron desde 1889, esos otros olvidados en la historia de Cuba, los legendarios obreros cubanos anarquistas, poco antes de entregar en masa sus almas y sus bolsillos a la imperecedera utopía de Martí:

la patria está compuesta por sus hijos y no existe una patria libre si esta mantiene a sus ciudadanos oprimidos dentro de sus fronteras (...) poca importancia tiene si los que nos esclavizan son extranjeros o ciudadanos cubanos: la realidad es la misma.<sup>3</sup>

No es casual que en ese otro imprescindible libro descolonizador de nuestra memoria histórica, *Biografía de un cimarrón*, Esteban Montejo recordara en sus evocaciones de Cuba en la década del noventa del siglo XIX que “Los más populares eran los anarquistas... ellos eran algo



así como los ñáñigos, porque estaban muy juntos y para todo tenían sus contubernios”. En una sociedad profundamente injusta, dominada por un Estado colonial despótico y eurocéntrico, los ñáñigos y los anarquistas cuestionaban cuatro pilares del orden social cubano de esa época: la injusticia social, el estatismo colonial (y el estatismo en general), el eurocentrismo y la atomización social de los humildes. El gran peligro que representaban para el orden social era que ellos sólo respondían ante sí mismos, de acuerdo con sus reglamentos y organización autónomos, y fue en los sindicatos anarquistas y los juegos ñáñigos donde se produjeron las formas asociativas en las que negros, blancos y mestizos confraternizaron, además de en los campamentos mambises de Cuba Libre. Cuando se estableció la primera república burguesa, neocolonial y proyanqui, fueron igualmente los anarquistas y los ñáñigos dos de los focos habituales de la represión estatal, a los que se sumarían puntual y sangrientamente los Independientes de Color en 1912.

Más allá de la mitología racista y colonizada vigente, la sociedad ñáñiga está orgánicamente vinculada con los procesos de formación sociocultural del sujeto popular cubano y, en particular, con la clase obrera en las grandes ciudades del occidente de la isla. Una historiografía generalmente concentrada en manifiestos oficiales, número y descripción de huelgas, manifestaciones políticas e indicadores económicos, perdió de vista la historia social y cultural de la clase obrera cubana en el seno de las clases populares en la isla. La asociatividad de los ñáñigos ha contenido buena parte de todas las hermosas promesas de la sociedad cubana: la solidaridad, la hermandad, el sentido comunitario, una noción abierta y plural de la cultura cubana frente al legado africano y europeo; aunque también algunos de los estigmas más visibles y persistentes: un sentido excluyente de lo masculino, una noción sectaria de lo colectivo y unas relaciones muy permeables a la “guapería”, en el sentido específico que le dio Esteban Montejo: “hombres ambulantes que se fajaban, alardeaban, buscaban odios y se emborrachaban... negros y blancos”.

### **Trayectorias y dilemas de lo popular**

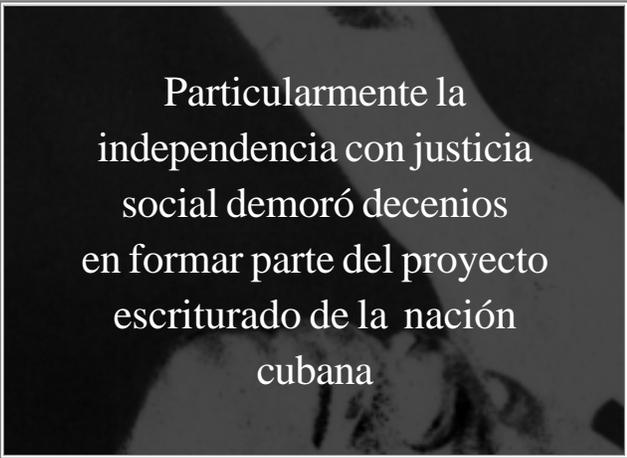
Más allá de la dificultad específica para fijar definitivamente a los ñáñigos dentro de un arco valorativo debemos señalar que somos herederos de una tradición intelectual de la Ilustración que ha naturalizado una visión profundamente simplificadora y cínica sobre el pueblo como sujeto político, y ello ha sido así porque la emergencia del proyecto intelectual y político de la burguesía coincidió históricamente con la creciente visibilización de las masas populares, a raíz del proceso de consolidación de los nuevos Estados nacionales seculares, que al desprender-

se de la autoridad papal romana, perdieron su carácter divino y necesitaron de la sociedad y de los sectores populares en particular para construir su nueva legitimidad. En este contexto, casi todos los teóricos de la Ilustración coincidieron en que el pueblo interesa como legitimador de la hegemonía burguesa en esos nuevos Estados, pero molesta como expresión condensada de la superstición, la ignorancia y la turbulencia. Por eso, la dominación burguesa, allí donde se ha instalado sólidamente, además de establecer la propiedad privada como valor central, ha puesto en funcionamiento un dispositivo sociocultural de “inclusión abstracta y exclusión concreta”<sup>4</sup> del pueblo como sujeto protagónico en la vida pública nacional.

Los románticos, reaccionando frente a las falacias y los tempranos desastres sociales provocados por el proyecto ilustrado, instituyeron un campo de conocimiento y un proyecto sociocultural cuya base no eran las abstracciones ilustradas, sino lo que ellos llamaron las “costumbres populares”. Entendieron lo popular como tradición, residuo elogiado, depósito de la creatividad premoderna, lo que condujo a una visión estática, idílica y estetizada del “pueblo bueno” que cimentó las frágiles bases de lo que serían después los estudios folklóricos.

Frente a esta idealización paralizante y amorfa de lo popular, los protagonistas de las revoluciones europeas de 1848-1850, y entre ellos particularmente Carlos Marx y sus compañeros, desarrollaron la crítica política e intelectual del romanticismo y llamaron la atención sobre las clases sociales como una variable fuerte que atravesaba al pueblo, a la sociedad civil, como le denominaban en aquella época. Un rasgo común a las corrientes del pensamiento socialista del siglo XIX fue su tendencia al reduccionismo radical en la comprensión de los procesos y conflictos sociales, que convirtió variables como género, raza, edad, matriz cultural, etc. en secundarias respecto a la de clase. De aquí nació un consenso no escriturado, una ilusión compartida por casi todos los revolucionarios del siglo XIX y XX, de que una vez derrotada la burguesía, el imperialismo, etc., la homogeneización del pueblo en torno a una ideología y un imaginario revolucionario era inevitable y deseable.

Suponiendo la pertinencia de estas visiones en una época como la del capitalismo industrial, en la que efectivamente se produjo un fuerte antagonismo social de tipo clasista entre la burguesía y los proletarios industriales, las consecuencias de este reduccionismo en la comprensión de las dinámicas populares han sido de larga duración. Por una parte, cuando los revolucionarios anticapitalistas llegaron al poder asumieron que “las diferencias en el seno del pueblo” eran tan sólo obra del imperialismo y por tanto calificables como traición, convirtiendo lo que debió ser el aprendizaje colectivo de la autogestión social de la vida cotidiana en un asunto de seguridad estatal, con lo



Particularmente la  
independencia con justicia  
social demoró decenios  
en formar parte del proyecto  
escriturado de la nación  
cubana

que no se produjo la esperada socialización de lo político, anunciada por Lenin en *El estado y la revolución* en 1917, donde el último de los cocineros podría ejercer funciones gubernamentales, sino la estatización de lo social.

Por otro lado, más allá de las incompatibilidades ideológicas, el reduccionismo social del pensamiento socialista decimonónico convergió hacia el reduccionismo disciplinario-civilizador contenido en todos los programas de reforma social en el marco de los capitalismo monopolistas, los capitalismo periféricos latinoamericanos y los socialismo históricos del siglo XX, sistemas bajo los cuales los sectores populares sufrieron una socialización orientada hacia los mismos fines: convertirlos en piezas provechosas para las maquinarias estatales, dóciles a la legislación, físicamente útiles, ubicables, clasificables y numerables a la mirada del vigilante invisible. De ahí que, a la altura de 1937, un reconocido revolucionario anticapitalista como León Trotsky pudiera afirmar en su clásico texto *La revolución traicionada* que: “si la revolución de octubre no hubiera producido más que una aceleración en la asimilación de los modelos de la técnica y la higiene eso hubiera bastado para justificarla históricamente”.

De vuelta de todas las variantes modernas de dominación conocidas, sería necesario superar las nociones cosificadas y ahistóricas de lo popular. Tendríamos que convenir en que lo popular no es, sino que está siendo un proceso político cotidiano, compuesto por un conjunto disímil de estrategias de vida y negociaciones, del cual nacen las formas de “lucha” más egoístas y anticomunitarias, y también nuevas significaciones sociales, nuevos y redificadores sentidos de vida, el saber popular, en el que se condensa la actividad creadora del pueblo.

### **La integración, la igualdad y el occidentalismo en Cuba**

De profundas raíces en la injusticia de la vida cotidiana brotaron las nociones de abolición de la esclavitud sin

indemnización, tea incendiaria a los campos de caña, igualdad de razas, independencia con justicia social... Esas no fueron ideas librescas concebidas por las dirigencias revolucionarias ilustradas, que los no blancos en Cuba, esclavos y libres, “acogieron con entusiasmo”, sino prácticas profundamente populares, subvertidoras del orden social, que tardaron un sintomático tiempo en ser aceptadas como “respetablemente revolucionarias”. Particularmente la independencia con justicia social demoró decenios en formar parte del proyecto escriturado de la nación cubana, hasta que Martí, codo a codo con los humildes, negros, blancos y mestizos, recuperó las huellas innombradas de José Antonio Aponte en aquella fracasada conspiración de 1812 por la independencia y la justicia social, no sin antes hacer la purga crítica tanto del anexionismo y el reformismo conservador y racista, como del independentismo hidalgo y juricista que emergió el 10 de octubre de 1868.

Ese inmenso esfuerzo que han desplegado los sectores subalternos en Cuba durante más de doscientos años por conquistar la igualdad y la justicia ha ido acompañado de otro, no menos enorme, que ha sido el de la occidentalización cultural. Cuba es probablemente una de las sociedades más temprana e íntegramente occidentalizadas de América, y esta condición ha penetrado y se ha hecho dominante hasta en las formas de concebir la igualdad y la justicia mismas, y en muchos sentidos los no blancos en Cuba estuvieron en la vanguardia de este proceso. Un poderoso vehículo a través del cual se ha implementado ese propósito de occidentalización cultural ha sido el de la integración del negro. Esa matriz propositiva, originaria de la cultura política francesa, con su universalismo republicano,<sup>5</sup> ha configurado durante más de cien años la dinámica de las luchas contra la discriminación racial en Cuba, dando lugar a paradójicas consecuencias, cuidadosamente olvidadas.

Si en el plano social la integración del negro sirvió para articular las necesarias luchas contra la discriminación racial en el empleo, los centros de enseñanza y los espacios públicos, en las que se han alcanzado importantes victorias, en el plano cultural, ya desde antes de constituirse Cuba como Estado nacional, produjo los imaginarios plenamente colonizados y puntillosamente burgueses de aquellos “negros finos” que negaron cualquier pertinencia del legado cultural africano en Cuba, simbolizado de la manera más rotunda en el Club Atenas. En el plano político, dictadores como Gerardo Machado y Fulgencio Batista utilizaron ampliamente el recurso de la integración política de las elites negras a las corruptas maquinarias político-gubernamentales del país, abriendo el camino para un conservadurismo negro, cuya expresión intelectual quedó personificada desde la fundación de la república en las figuras de Juan Gualberto Gómez y Martín Morúa Delga-

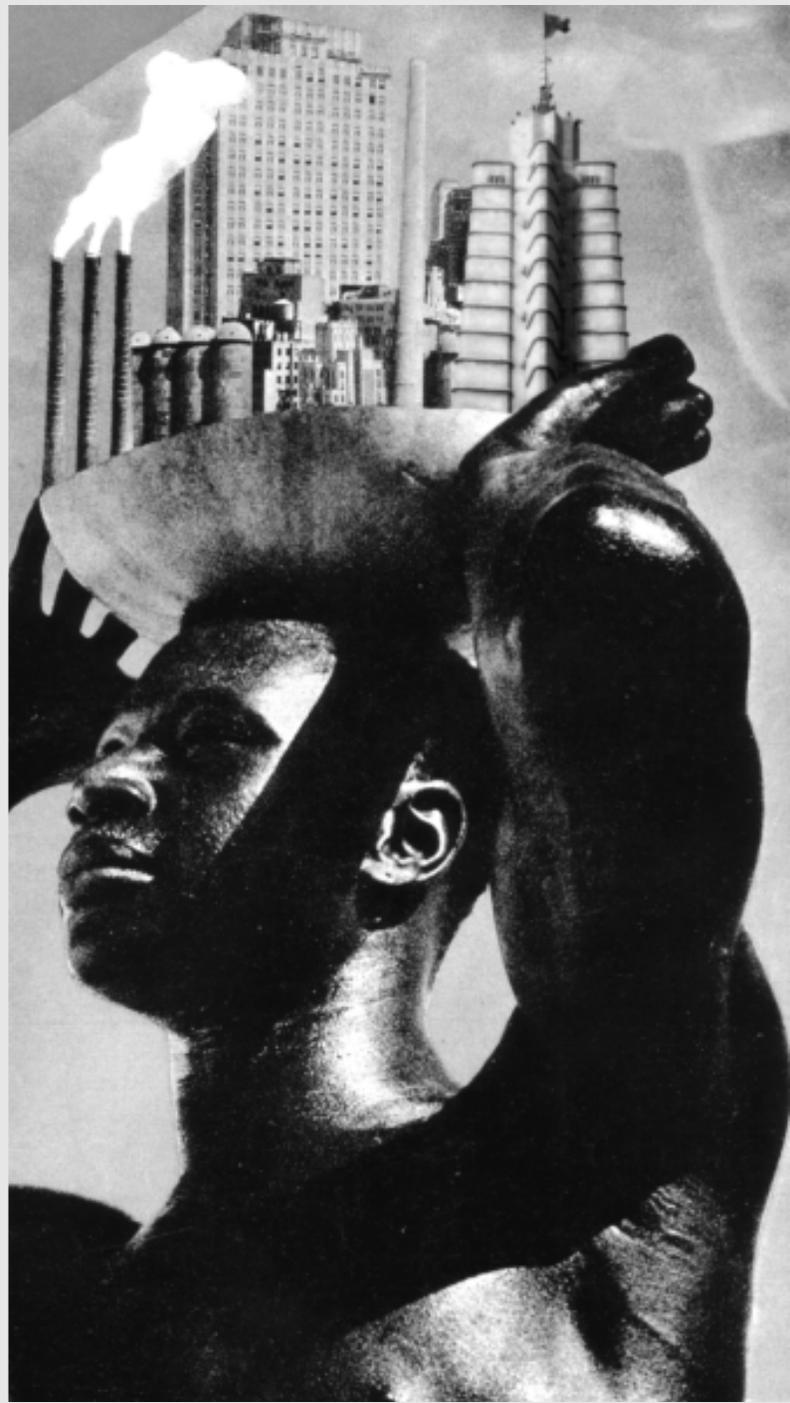
do quienes, a pesar de las inmensas diferencias ideopolíticas y personales que los separaban —uno, el intelectual antirracista e independentista íntegro, el otro, el agudo pensador negro exautonomista espurio— quedaron ambos atrapados en la maquinaria de legitimación social del Estado cubano posrevolucionario y neocolonial, como excelsas figuras negras de un *status quo* racista y colonizado. La conjugación orgánicamente contradictoria de estas aristas de la integración del negro condujo a una sustancial amputación de la capacidad crítica de las dirigencias políticas e intelectuales no blancas en Cuba en los ciclos revolucionarios de 1930-33 y de 1953-1959.

La respuesta de las vanguardias revolucionarias de los treinta y los cincuenta a esta situación paradójica fue, aunque con signo ideológico distinto, también desde la misma matriz integracionista republicana, lo que condujo a que tanto Antonio Guiteras como Fidel Castro, los líderes más relevantes de las dos revoluciones cubanas del siglo XX, no abordaran en sus textos programáticos, *Programa de la Joven Cuba* y *La historia me absolverá*, la dimensión racial del conflicto social cubano, no porque fueran unos blanquitos revoltosos de clase media con una lejana noción del drama del racismo, como pudiera pensarse desde un punto de vista no blanco, sino por el sesgo demagógico que podían adquirir sus palabras al reproducir uno de los temas centrales del repertorio temático con el que las maquinarias propagandísticas de los partidos políticos definían las pujas electorales.

En una sociedad como la Cuba posterior a 1933, donde lo racial fue convertido en infratexto de un drama sociopolítico protagonizado por proimperialistas, reformistas, radicales y comunistas, “el mulato con sangre china”, el sargento-coronel Fulgencio Batista, encarnando en sí mismo la pluralidad racial de la isla, se construyó un poder en torno a un cuerpo militar de alta eficacia represiva, capitalizando para sí una heterogénea base social portadora de un imaginario más racializado de lo que era común en la época. Y fue con ese capital político que negoció con la embajada yanqui en La Habana, convirtiéndose en el hombre más sólidamente establecido en el poder en Cuba después del descalabro general de 1933, en torno a un programa reformista militar imbatible.<sup>6</sup>

Los revolucionarios, en la hora clave de 1933-1934, envueltos en una dura pugna entre comunistas, guiteristas y auténticos, formularon unas políticas antimperialistas y obreristas de matices varios, donde no se transparentaron los códigos específicos del conflicto racial cubano, refrendando la vieja y perniciosa noción de que “esas son cosas de blancos”. Guiteras y el movimiento que él vertebró no se proyectaron, al menos públicamente, sobre el tema, adentrándose en un conflicto titánico y solitario con los intereses imperialistas y el polo batistiano; Ramón Grau San Martín, con su ruidosa y poco efectiva Ley del 50%

del trabajo nativo, buscó la recuperación estatal de puestos de trabajos en manos de extranjeros que se sobreentendía que debían pasar a manos de nativos blancos; mientras que el Partido Comunista recién en los treinta inició su vía crucis negro, uno cuyos primeros actos fue reproducir los términos de la política comunista norteamericana en el traspasamiento neocolonial, al concebir a los negros como una “minoría nacional” en Cuba, la solución a cuyos problemas sería la creación de un “territorio autónomo” en el sur de la provincia de Oriente, hasta convertirse, en pocos años, en la organización política que más eficazmente sirvió como vehículo para la construcción de un movimiento sociopolítico y cultural de lucha contra la discriminación racial y por los derechos sociales en la isla.



La incorporación de la estética negrista en el campo simbólico e ideológico de los comunistas, encarnada en figuras como Nicolás Guillén, Alberto Peña, Teodoro Ramos Blanco, entre otros; el activo apoyo a los liderazgos sindicales de Aracelio Iglesias, Jesús Menéndez o el Proyecto de Ley de Educación y Sanciones contra la Discriminación Racial, presentado en la Convención Constituyente de 1939, formaron parte orgánica del frente de acciones desplegado por los comunistas, que los colocó como eje de un gran proceso de politización obrera y popular entre los sectores negros y mestizos del país, lo que llevó a que en algunos sectores de opinión de la época se considerara que en Cuba “el comunismo es cosa de negros”.

Es con los gobiernos auténticos que comienza el temprano declive del espacio social y político liderado por los comunistas en torno a la lucha contra la discriminación racial y la integración social del negro. En un contexto ideológico y geopolítico internacional marcado por el inicio del conflicto ideológico comunismo-mundo libre, que traducía el conflicto geopolítico URSS-EE.UU., a partir de mediados de los cuarenta el Partido Socialista Popular es ilegalizado, no sin antes perder la batalla en sus bases sindicales. Además, fueron asesinados dos de los líderes obreros más grandes del país vinculados al partido: Aracelio Iglesias y Jesús Menéndez. Finalmente, el partido se subordinó en lo fundamental a la política exterior del Estado soviético en el Caribe. El Proyecto de Ley de Educación y Sanciones contra la Discriminación Racial se tornó una de sus pocas herramientas de lucha en el escenario político del país, pero quedó a merced de las maquinaciones de cabildeo político de los personeros del PRC (Auténtico) en el gobierno y luego del batistato.

Con la segunda dictadura de Batista de 1952 a 1958 se estableció más plenamente en el país un patrón racial de tipo norteamericano en los espacios públicos y en la vida cotidiana; se trataba de una virtual segregación en los espacios de esparcimiento público, los centros de enseñanza, los parques y las asociaciones. Paralelamente se intensifica una gestión gubernamental orientada a apoyar a los sectores profesionales y políticos no blancos, lo que se expresó en actos como el decreto presidencial para la creación de un Club Nacional de Sociedades (negras) Juan Gualberto Gómez, un fondo presidencial –finalmente no concretado– para ampliar una playa privada para profesionales negros en el Club Marbella de Guanabo, la entrega de la orden Carlos Manuel de Céspedes –máxima condecoración oficial de la época– al Club Atenas, o la concesión gubernamental de una beca para continuación de estudios en Europa a la pianista negra Zenaida Manfugás.<sup>7</sup>

Como resultado de la prosecución del más acabado blanqueamiento cultural, protagonizado por las elites negras, la década del cincuenta es el periodo de mayor subordinación al corrupto sistema político imperante en la

isla y a los grupos de poder de coyuntura, y el de mayor descrédito moral del liderazgo de las grandes asociaciones negras y mestizas en Cuba. Lo que había arrancado en la década de los ochenta del siglo XIX como un vigoroso movimiento, pleno de potencialidades y fecundas contradicciones, se convirtió en una entelequia vacía, plagada de pugnas internas, sin capacidad de representación de las siempre postergadas masas trabajadoras negras y mestizas de toda la isla.

La revolución de 1959 fue el momento excepcional donde se puso en práctica, con un rigor difícilmente superable por cualquier otra experiencia revolucionaria pasada o futura, el programa de la integración social del negro. Como parte de ese proyecto, se implementó tanto la más completa igualdad social y la lucha gubernamental contra la discriminación racial, como el desmontaje asociativo exclusivista, tanto de blancos y negros como de españoles, chinos, haitianos, judíos, jamaicanos, etc., así como la clausura de la mayoría de las organizaciones sociales anteriores a 1959, superadas por la nueva lógica revolucionaria y por la marea de la irrupción popular y sus nuevas formas de asociatividad. El Estado revolucionario, con un inédito apoyo de masas, se convirtió en el protagonista y en el adalid de la promesa de cambio.

Nada dejó de hacer ese poder revolucionario para demoler las bases materiales e institucionales de la discriminación racial en Cuba, pero la instauración de un tipo de universalismo igualitario en poco más de diez años derivó en que se invalidara a cualquier practicante de las religiones afrocubanas a militar en la UJC o en el PCC, junto a una folklorización de las prácticas socioculturales afrocubanas, las cuales se entendieron que tendencialmente debían desaparecer. En esta perspectiva los ñáñigos, tiempo después del fallido intento de hacer un primer congreso de sociedades abakuá en Cuba revolucionaria y aportar el alto número de estibadores mártires que causó el brutal atentado al vapor La Coubre, fueron clasificados como una organización de alto perfil delictivo, que se convirtió en modelo en el imaginario de todos aquellos jóvenes que no tuvieron espacio, ni querían formar parte del futuro de hombres de ciencias que se anunció, mientras que a nivel de imaginarios infantiles, los sueños de un niño mulato cubano nacido en pleno socialismo –el autor de estas líneas– eran ser como un niño ruso y que cayera nieve en la isla... hasta que una noche inolvidable, atropellando una canción en ruso frente al televisor, donde pasaban la inauguración de las olimpiadas de Moscú 80, mi tío indignado me gritó: “¡cállate, negrón!”

### **Descolonización, pluralidad y proyecto socialista**

El patrón de trayectoria de nuestra revolución de 1959 ha sido resultado de la confluencia entre 1) el capital sub-

versivo de las tres revoluciones anteriores en la isla, 2) el legado revolucionario occidental moderno y 3) las condiciones de la guerra fría. Cada uno de estos factores confluyeron para que ese proceso desde temprano desarrollara al menos tres características distintivas: 1) un sentido del cambio revolucionario como realización de una moralidad atemporal y teleológica, por encima de la voluntad de los sujetos implicados en el cambio; 2) una práctica transformadora orientada a la homogenización sociocultural y política de los sujetos revolucionarios, que conduce a una visión de la pluralidad, en el mejor de los casos, como un adorno del nuevo orden y no como un recurso político activo de la revolución; 3) un tendencial debilitamiento del protagonismo de las organizaciones populares en la defensa y la economía socialista, a favor de una gestión tecnocrática y verticalista, propia del socialismo de guerra fría (“real”) que obstaculizó la socialización del poder, generando una creciente despolitización de la vida cotidiana y una ritualización de la participación, en una época como los años ochenta en la que, contradictoriamente, la dirección del país redescubre la “Doctrina de la guerra de todo el pueblo”.

El antirracismo, como parte de los fines de justicia y emancipación social que han signado el proceso iniciado en 1959, debe romper con los efectos perversos que han generado tales características del proceso revolucionario, comenzando por plantearse, para ser consecuente, no el derecho de los negros a ser como los blancos, sino la igualdad en oportunidades, la libertad de opciones y el derecho a la pluralidad sociocultural y política desde la cual ejercer el protagonismo popular en la definición y realización de los fines estratégicos del proceso revolucionario, a la vez que reconocer y crear una nueva cultura sobre la crítica y el debate en torno a las formas cotidianas en que los revolucionarios reproducimos las prácticas y el sentido común de las dominaciones heredadas de siglos. La lucha contra la discriminación racial no puede tener por horizonte la integración tal y como ha sido entendida en las políticas gubernamentales al uso, pues el proyecto de la integración presupone la naturalización de la hegemonía occidental burguesa en la vida cotidiana. Necesitaríamos una pluralidad con perspectiva libertaria que conduzca, no a restituir viejos y nuevos guetos igualmente excluyentes, sino que permita reconocer y aunar fuerzas para luchar mejor contra todas las jerarquías y opresiones simultáneas que han sostenido y sostienen la dominación capitalista moderna en sus variantes burguesas y burocráticas.

Para hacerle frente a futuros retornos de la república de ron-playa-tabaco-sexo y al tutelaje imperialista del Plan Bush y sus seguidores en Cuba y fuera de ella, y refundar el proyecto de nación cubana y el socialismo cubano del siglo XXI, no es el mestizaje racial y cultural el que nos

puede servir, con sus frutos enfermos de coloniaje remozado por perniciosas nuevas elites mulatas, ni los planes civilizatorios para crear “capital humano” disciplinado e incondicional frente a un capitalismo burocrático nacional; tampoco un ilusorio retorno a “la raíz africana” (una “inocencia perdida” que sólo se recuperaría creando, aquí y ahora, el futuro) sino la descolonización sociocultural, que nos garantice arribar “...por métodos e instituciones propias, nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible en que cada hombre se conozca y se ejerza...”<sup>8</sup>



#### Notas:

1 Tato Quiñones: “Historia tradición oral en los sucesos del 27 de Noviembre de 1871”, *La Gaceta de Cuba*, n. 5, septiembre de 1998.

2 Ernesto Che Guevara: *Obras. 1957-1967*, Casa de las Américas, La Habana, t. 2, 1970.

3 *El Productor*, 18 de junio de 1889, en Aleida Plasencia: *Enrique Roig San Martín. El Productor*, Biblioteca Nacional, 1967; y también en Gerald Poyo: *Con todos y para el bien de todos. El nacimiento del nacionalismo popular cubano en la emigración*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1995.

4 Ver Jesús Martín Barbero: “Cultura popular hoy”, en *Signos*, abril de 1988.

5 Malcolm X ha señalado que en los Estados Unidos “la palabra integración fue inventada por un liberal norteamericano” y la define como “una imagen, una pantalla de humo que ha confundido los mas profundos anhelos del negro norteamericano”. Ver *Autobiografía. Malcolm X*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1977, p. 310.

6 Todavía está por publicarse una biografía de Batista que llene de contenido la ya clásica e insuficiente caracterización de “agente del imperialismo en Cuba”.

7 Estos aspectos han sido trabajados de manera inédita por Alejandro de la Fuente en su valioso libro *A Nation for All. Race, Inequality and Politics in Twentieth Century Cuba*, University of North Carolina Press, Chapel Hill & Londres, 2001 [Hay edición en español: *Una nación para todos: raza, desigualdad y política en Cuba, 1900-2000*, Colibrí, Madrid, 2001. N. del E.]. Sin embargo, al no desarrollar una crítica sistemática a la lógica de la integración, no analiza con el necesario detenimiento las consecuencias sociales de las tibias políticas integracionistas desarrolladas por los dictadores cubanos, con lo que su libro se torna una detalladísima indagación en las desigualdades raciales en Cuba pre y postrevolucionaria, pero pierde el horizonte crítico más allá de la denuncia, hasta trivializarse el texto al llegar al periodo de los años noventa.

8 José Martí: “Manifiesto de Montecristi”, *Obras completas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, t. 4, pp. 101.

## Desafíos de la problemática racial en Cuba

**A** propósito de la reciente aparición del libro *Desafíos de la problemática racial en Cuba*,<sup>1</sup> Caminos le hizo llegar unas preguntas a su autor, Esteban Morales, quien tuvo la gentileza de responderlas para este dossier.

*¿Cuál es la tesis fundamental de tu libro?*

La tesis se recoge en los tres objetivos fundamentales planteados en el libro, que aparecen en las páginas 42 y 43. Paso a comentarla. Vista desde una perspectiva socio-económica de análisis, que es el plano metodológico prin-

cipal en que el libro se desenvuelve, aunque no el único, la sociedad cubana de hoy lleva implícitos lastres de la sociedad colonial y republicana, racista y discriminatoria, de la cual, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, emergió una cultura racista. Pero la existencia del problema de la discriminación racial en la sociedad cubana actual no se explica sólo a partir de esos lastres, sino también por la capacidad de la sociedad de hoy para reproducir el racismo y la discriminación racial, a partir de mecanismos generados o conservados que retroalimentan una fuerte reproducción de los prejuicios y estereotipos raciales negativos.



La crisis económica –con fuertes señales de crisis social– de finales de los años ochenta y principios de los noventa sacó el tema a flote con la virulencia propia de un problema que aun dado como resuelto un día, realmente no lo estaba. Fue un verdadero idealismo imaginar que el racismo y la discriminación habían desaparecido, o que al menos desaparecerían a un ritmo rápido.

Ese fenómeno de reproducción del racismo y la discriminación racial –desplazados de los marcos institucionales del Estado y el gobierno a partir del triunfo de la Revolución en 1959–, amenaza hoy con reinstalarse en la macroconciencia de la sociedad cubana actual. Y eso por medio de mecanismos que inoculan el prejuicio y los estereotipos raciales negativos en la dinámica de la relación entre la institucionalidad formal y las redes informales de poder.

Es decir, se trata, en esencia, de un problema que la sociedad cubana no sólo no ha eliminado, sino que reproduce, hasta niveles que amenazan con volver a hacer de Cuba una sociedad racista, como lo fue durante el siglo XIX y la republica neocolonial. Por eso digo que el racismo amenaza con reinstalarse en la macroconciencia de la sociedad cubana actual.

*Una de las motivaciones obvias de tu libro es combatir el racismo presente en la sociedad cubana. En este sentido, ¿el racismo es hoy mayor o más visible que hace veinte años?; ¿a qué causa(s) lo atribuyes? Por último, ¿qué habría que hacer para combatir el racismo en la Cuba actual?*

Una de las motivaciones fundamentales de mi libro es alertar sobre ese fenómeno en la Cuba actual, sobre cuáles son sus mecanismos de reproducción y cómo contribuir a diseñar instrumentos que permitan combatir el racismo y la discriminación. El racismo en realidad no desapareció, por los errores políticos cometidos después de haber sido sometido a un ataque despiadado por parte del liderazgo político de la Revolución en marzo de 1959.<sup>2</sup> Más bien se ocultó, como a la espera de circunstancias propicias para remergir, como las que ahora se presentan en la sociedad cubana.

Para afirmar lo anterior, parto de las consideraciones siguientes:

El racismo fue engendrado por la esclavitud del negro. En América, la esclavitud tomó color. Negro, traído en los barcos negreros desde las costas occidentales de África, pobre y esclavo coincidieron en la sociedad cubana. Se era negro africano y esclavo, pero no hubo que esperar mucho para que se justificara la esclavización de unos seres humanos por el hecho de ser negros. Durante generaciones, el negro y su descendencia ocuparon la posición más baja en la sociedad cubana –colonial primero y

neorrepública después–, y no es posible esperar que poco menos de medio siglo de revolución pueda rescatar al negro de esa situación de inferioridad. Mucho menos si la cuestión racial, debido a ciertas vicisitudes históricas, se ha convertido lamentablemente en el tema que con probabilidad haya avanzado menos en la sociedad cubana: de todos los problemas sociales que la Revolución cubana atacó desde el propio año 1959, es en el tema racial en el que menos se ha avanzado de manera específica.

El racismo de hoy es mayor y más visible que el de hace veinte años. En la Cuba inmediata al triunfo de la Revolución se presentaron condiciones sociales y políticas que prácticamente hicieron desaparecer “el color” de las consideraciones de los cubanos. En el libro aparecen bastante explícitas cuáles fueron esas condiciones, que, por demás, también propiciaron una visión idealista, tanto por parte del liderazgo político cubano, como por parte de la inmensa mayoría de los ciudadanos –incluida la inmensa mayoría de los negros– de que era posible olvidarse del racismo.

En 1959, el jefe de la Revolución atacó de frente la discriminación racial existente, heredada de la Cuba republicana. Pero poco tiempo después el discurso varió, la partida quedó “sellada”, y en 1962 el asunto se declaró resuelto. A partir de entonces se produjo un largo período de silencio: en la práctica dejó de hablarse del tema, hasta que resurgió en la segunda mitad de los ochenta, traído a colación por el propio liderazgo político del país.

Los años finales de los ochenta, con sus sacudidas económicas y políticas, generaron una visión más realista acerca de lo que realmente había ocurrido con el racismo. Eso propició un análisis más objetivo y crítico de la situación, cuya esencia es la siguiente:

- Haber considerado en 1962 que el problema de la discriminación racial y el racismo estaba resuelto fue un error de idealismo y voluntarismo. Como resultado de ese error, el tema racial ha resultado ser el más soslayado e ignorado de nuestra realidad social. No pocas personas consideran que se trata de algo sobre lo que no vale la pena hablar. Una parte nada despreciable de nuestra intelectualidad lo ignora y ni siquiera lo menciona como algo digno de ser tratado, lo que hace que aún existan diferencias importantes entre nuestros intelectuales sobre cuál es el momento de consolidación de la nación y su cultura en que nos encontramos. Sin embargo, científicamente hablando, no creo que pueda existir la menor duda de que hablar de raza en Cuba es hablar de cultura y nación.

- Haber tratado el tema como un tabú, sacándolo de todos los espacios sociales y políticos, generó un ambiente social que impedía referirse al mismo; los que lo sacaban a relucir fueron reprimidos ideológica y políticamente. En los ámbitos de la cultura se mantuvo cierto tratamiento al tema racial, pero desde la ciencia era imposi-

ble investigar y escribir. Analizar críticamente algo dado por resuelto, en medio de la confrontación política de esos años, en relación con un tema cuya sola mención podía, según la visión política dominante, hacer el juego a la división social entre los cubanos, era ganarse el calificativo de racista o divisionista.

- No haber considerado el “color de la piel” como lo que es, una variable histórica de diferenciación social entre los cubanos, olvidaba que los puntos de partida de los negros, blancos y mestizos para hacer uso de las oportunidades que la Revolución ponía frente a ellos no eran los mismos. Se olvidó que el negro, además de ser pobre, es negro, lo que representa una desventaja adicional, aun dentro de la sociedad cubana actual.

El color de la piel se hizo sentir, y los negros y mestizos, tratados homogéneamente como pobres, quedaron en desventaja. Más adelante se descubriría que no basta con nacer en el mismo hospital, asistir a la misma escuela y al mismo centro de recreación, si unos retornan al solar, al barrio marginal, mientras otros disponen de una casa sólida, padres con buenos salarios y condiciones de vida muy superiores, situación esta última que no caracteriza el nivel de vida de la inmensa mayoría de los negros. Los barrios son diferentes, las familias y sus niveles de vida son diferentes, y aunque niños negros y blancos tengan las mismas oportunidades, ello no quiere decir que serán capaces de superar los puntos de partida históricos que heredarán de la familia, el barrio, etc.

Lamentablemente, la política social al triunfo de la Revolución no tuvo en cuenta el color de la piel, y ello trajo consecuencias que ahora se tratan de rectificar.

- Al parecer conminados por la lucha política contra el imperialismo, se les dio una excesiva prioridad a los asuntos relativos a la identidad nacional, y se olvidaron no pocas veces los relativos a la identidad cultural. En esa situación, el racismo y la discriminación se alimentaron también de los estereotipos y prejuicios en contra de las culturas venidas de África. Eso ha traído por consecuencia que la hegemonía de la “hispanidad blanca” no haya desaparecido de nuestra cultura, a pesar de los esfuerzos que se hacen, sobre todo en los últimos años, por rescatar la presencia africana en el seno de la cultura nacional.

- Se generó un ambiente ideológico en el cual asumirse racialmente es mal visto. Ello afectó la dinámica de las identidades que deben actuar en sistema, y que apreciadas individualmente son tan importantes para combatir disfuncionalidades sociales como el racismo. Sólo si, en primer lugar, se es uno mismo, se está en posibilidad de ser parte de cualquier otra cosa. Pero ello lleva implícito un fuerte respeto a la diversidad, del que ha estado carente la sociedad cubana de estos años.

- La identidad, sobre todo la del negro, ha sido siempre una identidad muy agredida, que ha tenido que abrirse

paso por un camino minado por la discriminación y el no reconocimiento. Aun cuando el negro haya tenido un nivel económico similar al del blanco, eso no lo ha salvado de ser racialmente discriminado, lo que evidencia que no se trata, simplemente, de una cuestión económica. El blanco, con cierta ayuda, sale de la pobreza, y su color le permite practicar el mimetismo que le facilita salir de la condición de discriminado por ser pobre. El negro lleva encima el factor de la discriminación, el color de su piel: aunque saliera de la pobreza podría seguir siendo discriminado. ¿Cuál sería el mimetismo que le permitiría al negro dejar de ser discriminado, bajo qué color se sumergiría? Por eso, sacar al negro de la pobreza es difícil, pero las condiciones necesarias para que no sea discriminado son aún más difíciles de lograr. Tales condiciones no son solo económicas, sino que van mucho más allá.

- No se ha logrado superar una versión de nuestra historia –sobre todo escrita– en la cual el negro y el mestizo apenas aparecen. Carecemos casi por completo de una historia social del negro y el mestizo, sobre todo del primero, comparable a la que existe de los blancos. Tal situación no sólo afecta seriamente al negro, sino a toda la sociedad cubana, que no termina de ganar una visión real de nuestro proceso histórico, vegeta en una imagen distorsionada del verdadero papel de cada grupo racial dentro de la formación de la cultura y la nación, y carece de una visión que nos permita fortalecer nuestra real identidad nacional y sobre todo cultural.

- Se ha generado una distribución del poder en la sociedad cubana actual que no supera todo lo que debiera la de la sociedad racista previa a 1959, situación en la que aún se expresa con fuerza la llamada hegemonía blanca, especialmente en el nivel de la denominada nueva economía. Eso se manifiesta también con nitidez en la estructura de cuadros estatales y gubernamentales. Un ejemplo reciente es que entre los catorce presidentes del Poder Popular a nivel provincial no hay un solo negro. Todo lo anterior contradice la política de cuadros promulgada por el Partido, que está lejos de cumplirse en términos de representación racial.

- En nuestra televisión hay escasez de presentadores negros y mestizos. Obsérvese la composición racial de nuestros canales educativos y la escasez en los mismos de no blancos en posiciones protagónicas.

- El tema racial no se aborda en la escuela, lo que contribuye a generar una profunda dicotomía entre educación y realidad social. No preparamos a nuestros jóvenes para enfrentar lo que después encuentran en la calle.

- Nuestros planes y programas de estudio evidencian todavía la presencia de un occidentalismo a ultranza, en el cual las culturas africana y asiática están prácticamente ausentes. Debido a ello, nuestros estudiantes no reciben una educación que los asuma integral y equilibradamente

como miembros de una sociedad uniétnica y multirracial y salen de las aulas sin conocer las verdaderas raíces de la cultura cubana. Mucho menos conocen la verdadera historia de la nación cubana, y en la mayor parte de los casos tienen una visión maniquea y estereotipada de los asuntos más importantes de esa historia. Ni qué decir que pudieran saber quién fue Aponte, cuál es la historia de la llamada Guerrita del Doce ni del Partido Independiente de Color.

- En nuestro trabajo científico apenas hemos comenzado a enfocar el tema racial. Casi toda la producción intelectual más importante sobre el tema de estos casi cincuenta años de proceso revolucionario, desde la perspectiva de las ciencias sociales y humanísticas, no se ha producido en Cuba. Esa es una debilidad, ya que casi hemos regalado un tema vital de nuestra realidad, con los consiguientes peligros que ello encierra para nuestro desarrollo científico y cultural y para la lucha política e ideológica en defensa de nuestro proyecto social.

Hoy, respecto al tema racial, tenemos varios desafíos en Cuba sobre los cuales debemos trabajar fuertemente.

Un tema que produce tanta preocupación y prejuicios, por tanto tiempo desconocido, soslayado, olvidado, desatendido e incluso reprimido, ha generado una situación muy compleja para su consideración dentro de las políticas públicas. Ni siquiera existe por parte de todas las instituciones, organizaciones sociales y políticas, o cuadros de la institucionalidad estatal y política, una comprensión cabal del problema, o en ocasiones ni siquiera una aceptación de que el problema existe. De ahí que resulte aún prácticamente imposible predecir las reacciones que puede generar su abierto tratamiento. Se observan actitudes ante el tema racial que van desde su abordaje cínico, pasando por el temor y la ignorancia, hasta la negación más ramplona de su existencia.

Sin embargo, pienso que el hecho de no tratar un tema de suma importancia de nuestra realidad continuaría generando incompreensión e ignorancia, y malestar social en los que lo sufren, ya sea directamente o por haber adquirido una ética antidiscriminatoria. Se trataría de un nivel de hipocresía social que terminaría por convertir el problema racial en un mal endémico del cual la sociedad cubana no podría recuperarse, con las consiguientes consecuencias para la convivencia social, la nación y la cultura cubanas. Se trata, además, de un asunto que no debemos dejar a las generaciones futuras. ¿De qué cultura general e integral podríamos hablar en una sociedad que conservara los estereotipos raciales negativos, la discriminación por el color de la piel y el racismo?

Por tal motivo, pienso que debemos generar una estrategia integral para luchar contra los estereotipos raciales negativos, la discriminación racial y el racismo en la Cuba de hoy. Esa estrategia partiría de varios presupuestos:

- Se trata de un asunto que nuestras estadísticas sociales y económicas no pueden continuar ignorando, dejando el “color de la piel” a un lado y tratando nuestros fenómenos sociales sólo sobre la base de una clasificación de la población según el sexo y la edad. Cuba no es Suecia ni Holanda. El color de la piel ha sido, históricamente hablando, un factor de diferenciación social de la población cubana. Raza o color de la piel y clase se dan la mano en la historia del país. El color de la piel, las diferencias sociales, la pobreza, el poder, la discriminación, la ausencia de empoderamiento, los estereotipos negativos, el racismo y la discriminación han marchado siempre juntos en la historia de esta isla del Caribe, y ello no ha sido supera-



do. ¿De qué país estamos hablando, cuando no consideramos el color de la piel como un atributo fundamental de nuestra población? ¿De qué nación hablamos, si no tenemos una comprensión a fondo de las características etnoraciales de lo fundamental de ella, que es el pueblo que la compone? ¿De qué democracia podemos hablar, si una parte de nuestra población continúa siendo discriminada por el color de su piel?

- Este es un problema de toda la sociedad, no únicamente de negros, blancos o mestizos, sino de toda la sociedad vista de conjunto. Se trata, entonces, de un asunto a resolver por toda la sociedad cubana. Por ello, en primer lugar, hay que hacer conciencia de que el problema existe; comprender a fondo el lugar que la historia reservó a cada grupo racial; entender que existe racismo tanto de parte de los blancos como de los negros, un racismo que insiste en dar a cada cual “el lugar que le corresponde”, a partir de una estructura de clases y poder que les permitió a unos discriminar más que a otros; entender

que la reacción ante esas diferencias no puede ser tratar de mantener una dinámica social asentada en el prejuicio, el estereotipo, la discriminación mutua y la deuda, sino en la comprensión histórica, la actitud de no hacer concesión al prejuicio, al estereotipo; y mezclar conciencias en función de extirpar de nuestra cultura y del modo de vivir de los cubanos todo lo que haga concesiones a los estereotipos raciales negativos, al racismo y a la discriminación racial.

- Hay que defender que sólo el tratamiento abierto del tema puede terminar con la "ignorancia", el cinismo y la hipocresía que aún subyacen cuando se habla del problema racial. Ese tratamiento puede también contribuir a ge-

nerar un ambiente en el que no sea posible refugiarse en espacio social alguno para ejercer la discriminación racial.

- Debemos partir de la certeza de que si bien es cierto que el tema racial lleva implícito un fuerte componente de división social, no ignorarlo es la única forma de luchar por una verdadera cultura nacional integrada, sólida, en cuyo seno se superen todos los hegemonismos que generó la cultura racista heredada del colonialismo y el capitalismo, a partir de que cada grupo racial ocupe su lugar en la sociedad cubana actual.

- No se debe aceptar más, como forma de convivencia social "pacífica", el hecho de soslayar el tema racial, pues se trata de una paz falsa, plagada de hipocresía y proclive a hacerle concesiones a la existencia del racismo y la discriminación racial, así como de un contexto en el cual siempre podrían refugiarse los que mantienen los prejuicios y discriminan a su antojo.

- No hay que aceptar que atacar al racismo y la discriminación racial debilita a la sociedad cubana actual, sino todo lo contrario: precisamente el no combatir ese mal divide a la sociedad cubana, debilita su cultura, afecta la identidad nacional, y pone en serio riesgo, además, el proyecto social de la Revolución.

- El tema debe retornar con fuerza al discurso público, ser divulgado y ocupar un espacio en la agenda de las organizaciones políticas y de masas, de manera que se convierta en lo que de hecho es: una parte sustancial de la batalla de ideas.

9 de febrero del 2008

#### Notas:

1 Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2007, 385 pp.

2 En marzo de 1959 Fidel se manifestó sobre el tema de la discriminación racial (los días 25, 28 y 29) en dos compareencias televisivas y en un discurso ante una concentración en apoyo a la Reforma Agraria.



## José Martí. Apuntes sobre su antirracismo militante

**A** inicios del siglo XXI, no hay duda de que características de la obra de José Martí como riqueza temática, peculiar estilo y, sobre todo, profundidad conceptual ética y política, se hacen más rotundas al mantener su vigencia a pesar de la distancia temporal. Es decir, que para la Cuba de hoy, la obra de Martí se agiganta y es asumida como la asumiera el grupo de vanguardia de la Generación del Centenario (con mucha mayor claridad y comprensión de su alcance ideopolítico).

Las circunstancias históricas en que se desarrolló la vida de nuestro héroe nacional determinaron en gran medida las temáticas proyectadas en su labor de hombre de letras y las causas a las que consagró su vida. Y he ahí uno de los muchos aspectos de la grandeza martiana: fusionar armónicamente al hombre político, al luchador incansable, al periodista sagaz, al poeta, al ensayista, al escritor para niños, en un saldo único, en una integralidad nada común. El intelectual no desterró al político. El pe-

riodista no desmembró al poeta, el delegado no olvidó al hombre de *La edad de oro*.

¡Todas las ideas del movimiento democrático del siglo XIX pasaron por el tamiz de su extraordinario talento y de su exquisita sensibilidad humana y de su decisión irrevocable de ponerse al lado de los pobres!<sup>1</sup>

La adhesión de Martí a los humildes está presente en sus ensayos, sus artículos, sus poemas, en su obra toda. De ahí que en versos muy conocidos expresara: “Con los pobres de la tierra quiero yo mi suerte echar”. ¿Y quiénes éramos los pobres de la tierra en América sino el indio, el negro y el asiático, hombres explotados y preteridos por los poderosos?

De todo este quehacer de José Martí en relación con los humildes va madurando, como dijera brillantemente Juan Marinello,





su juicio sobre la cuestión racial... va abriendo sus ramas en una comprensión donde se trenzan hechos y circunstancias... La discriminación por el color de la piel ofrece matices distintos: desde el cerco implacable al piel roja de Alaska a la condición mísera del emigrante chino y la agresión brutal al negro de Nueva York y Nueva Orleáns, pero al final de un proceso de claridad creciente, descubre Martí cómo el poder económico, cada día más concentrado y agresivo, organiza el ataque a los hombres oscuros dentro y fuera de Estados Unidos. La opresión por la raza, lo entiende y proclama Martí, es un hecho inhumano, pero, también, un instrumento imperialista.<sup>2</sup>

La bibliografía martiana sobre los problemas de la discriminación es numerosa, sobre todo en sus escritos en los Estados Unidos, donde pudo apreciar la situación de subestimación y superexplotación en que vivían las minorías étnicas. Hay notas constantes en trabajos periodísticos en las que se alude a un amplio número de sucesos y en los que el tono de la información no es simple-

mente expositivo, sino que analiza y toma partido. Vale la pena ofrecer algunos ejemplos:

...cómo no se habían de sublevar los cheyenes, si los agentes del gobierno en las reservas de indios les robaban, los esquilmaba, los sometían a trabajos inicuos, les negaban la medicina y el alimento... al año se huyeron saqueando a su paso. ¿Cómo no, si morían uno sobre otro de malaria y semanas enteras había en que no se les daba un medicamento...<sup>3</sup>

Y dirá también del indio americano que no se le mira como una “raza... estancada en flor por el choque súbito con la acumulada civilización de los europeos de América: sino que los tienen como a las bestias; y los odian: y se gozan en envilecerlos para alegar después que son viles”.<sup>4</sup> Y no es posible otra inferencia que la condena, cuando José Martí lanza rotundo la interrogante siguiente: “¿Cómo ha de acallar el indio el odio natural al que le robó su tierra socapa de contrato y lo embrutece y denigra?”<sup>5</sup>

En Charleston –dice– [fue] “el muerto un caimán insolente que hacía de amo y señor de todo el mundo y miraba a los negros como presa natural, tanto que una vez escribió en su diario que no era igual el delito cuando se le quitaba la virtud a una negra que cuando se le quitaba a la blanca”.<sup>6</sup>

Pero a la pupila martiana no escapa otra minoría étnica que por ser emigrada era sometida, prácticamente, a la condición de esclava: se trata de los chinos que vivían en los Estados Unidos, los cuales, “por encima de las leyes que prohíben o punto menos la entrada [al país], se deslizan por los puertos mal vigilados a raudales y se convierten en elementos manejados por los intereses del capital”.<sup>7</sup>

### **Martí y “El problema negro”**

La centuria en que vivió José Martí fue para América y Cuba de pleno ejercicio y crisis de la esclavitud del negro, así como también del proceso de la abolición de esta institución socioeconómica. Y en ese sentido, toda la obra y la vida de Martí están lógicamente influidas por la realidad dramática de vivir en una sociedad en que las diferencias entre explotadores y explotados, la sujeción de unos hombres a otros, los antagonismos y la subordinación clasista, se expresaban en procedimientos de coerción extraeconómica que llegaban a brutales castigos físicos.

La fina sensibilidad de conductor de pueblos que en él se observa, de aglutinador de voluntades, que capta lo esencial y desarrolla lo que une para lograr el fin estratégico, que impulsa y anima, tiene en su enfoque y tratamiento del problema racial en Cuba el reflejo de la estatura humana y política del guía intelectual del Moncada.

Las condiciones histórico-concretas en que transcurren su vida y su quehacer político condicionan la óptica con que aborda la integración humana en Cuba. Es decir, se enfrenta a una realidad multirracial, donde se argüían elementos heredados de diferenciación por el color de la piel para justificar la explotación por una minoría de la abrumadora mayoría de la masa de fuerza de trabajo del país. Y a partir de ahí, la conciencia social de toda una clase asumía posiciones de supremacía genética.

Es bien sabido que la ideología de la clase dominante cubana, en el siglo XIX, estaba profundamente marcada por el terror y el desprecio al hombre negro; de ahí que entre sus más destacados pensadores, aun los más avanzados e incluso los que en lo político fueron antianexionistas, aparecen aspiraciones como la que proyecta José Antonio Saco cuando expresa: “Deseo ardientemente, no por medios violentos ni revolucionarios, sino templados y pacíficos, la disminución, la extinción si posible fuera de la raza negra”.<sup>8</sup>

En el difícil enfrentamiento al mundo circundante, la posición que Martí asume ante su realidad lo sitúa muy por encima de la media intelectual de su época y lo hace arribar a concepciones y enfoques sociales que desbordan los límites de la mayor parte de sus contemporáneos.

José Martí fue un precursor en todo. Desde el mismo sentir que refleja en sus trabajos periodísticos, en sus cartas, en su diario... barruntaba el hombre nuevo, fruto preciso del sentimiento, pero también de la ejecutoria de vanguardia que tempranamente lo lleva al compromiso con la patria; pero más tempranamente aún le conduce a apreciar la desigualdad social dada en la explotación brutal e inhumana al esclavo, al hombre humilde.

La trayectoria del pensamiento social antirracial martiano comienza en el Hanábana, donde sus nueve años se vieron conmovidos por la injusticia y el maltrato. Allí, como hombre en ciernes, José Martí sintió en mejilla propia la vergüenza del escarnio al hermano –que era un hombre negro. Y hubo un compromiso de entrañable amor, en el que se conjugaron su dolor y su rabia. Ya en plena madurez de su hombría política y revolucionaria nos dice de ese hecho: “¿Y los negros? ¿Quién que ha visto azotar a un negro no se considera para siempre su deudor? Yo lo vi, lo vi cuando era niño, y todavía no se me ha apagado en las mejillas la vergüenza... Yo lo vi, y me juré desde entonces a su defensa”.<sup>9</sup>

Tiempo después del episodio del Hanábana, la dignidad del adolescente habanero se conmueve ante la atroz deformación del régimen colonial, al que en la cárcel le ve las entrañas. Los horrores de la prisión reafirman su compromiso con los humildes, y avanza un tranco de gigante el proceso de su maduración. De la cárcel, Martí sale a denunciar, y con qué pena siente a Lino Figueredo y sus otros compañeros de infortunio, pero en todo aquel in-

fierno, cuando profundiza –amalgamados estaban hombres de todas las edades y colores– no vaciló en subrayar que a los once años un niño africano estaba preso en Cuba. España condenaba por un delito político a un esclavo de once años que no sabía siquiera hablar español. Ese hecho Martí, en medio de tanto crimen y miseria del presidio, lo ve como la magna injusticia.

Quedan los hermosos y patéticos fragmentos de *El presidio político en Cuba* como muestra de la estatura del joven de dieciocho años que supo enfrentar con su verdad todo un régimen colonial en sus propias entrañas, y desde ellas gritarles miserables. Y mientras otros se horrorizaban con la presencia del africano en Cuba, justificando su cobardía ante la patria por el “peligro negro”, José Martí se dolía ante el absurdo maltrato a un hombre de cien años en quien veía... “esa risa bondadosa, franca, llena, peculiar del negro de nación”.<sup>10</sup> No había envenenado resquemor racista en el criterio del joven estudiante, como no la hubo en el gladiador caído en Dos Ríos. Y es que José Martí es un ejemplo de absoluta convicción en cuanto a la falsedad del antagonismo entre los hombres por el color de la piel.

Incluye y plantea que la supremacía de una raza sobre otra es una mentira. Y su gran compromiso con la “dignidad plena del hombre” se concreta en acciones prácticas. A Rafael Serra, amigo al cual reconoció una alta estatura moral y patriótica, lo apoya sin titubeos aberrantes en su gestión de crear La Liga, conocida asociación de trabajadores cubanos y puertorriqueños –porque “... La Liga tiene que prosperar. Todos los que tengan voluntad han de ponerse juntos. Ya cansa y hace daño, el trabajo de serpientes de tanta gente mala”.<sup>11</sup> Francamente Martí trabaja por esa asociación, sin menospreciarla porque fuera iniciativa de un cubano negro; al contrario, habla de los miembros de La Liga como gente franca que va allí a reunirse porque buscan la verdad sin ambiciones: ellos son... “unos cuantos obreros cubanos, obreros de color, de esos obreros nuestros, que, aunque parezca burla a algún inútil, tienen abierta en su mesa de trabajo, de ganarse el pan fiero o independiente, la Educación de Spencer, o el Bonaparte de Lung, o la Vida de Plutarco”.<sup>12</sup> Es un observador desprejuiciado que valora positivamente la conducta y la actitud de hombres que otros discriminaban.

Pero además, para rubricar con la práctica lo que expone, se ofrece a contribuir en la tarea formadora, sencilla y modestamente: “Yo que nada solicito tendría a honor solicitar serles útil, útil de verdad en su sociedad La Liga, o cualquier otra, de hombres o mujeres, donde no les venga mal un amigo sincero que les ayude a buscar la verdad o un compañero que contribuya a propagarla”.<sup>13</sup>

A lo largo de la obra martiana, el “leitmotiv” del culto a la dignidad persiste y se expone en todo lo que expresó nuestro Héroe Nacional. Ejemplo hermoso es el siguien-

te pensamiento que fuera subrayado por nuestro Comandante en Jefe, Fidel Castro, cuando estaba en la prisión política en el Presidio Modelo: “Debe andar triste por dentro el corazón de quien ayude a oprimir a los hombres”.<sup>14</sup> Y esta idea aparece también en sus criterios antirracistas cuando dice:

Suele la imprevisión humana tener a mal que el hombre bueno propague la justicia, y salude el talento y la virtud, sin subir o bajar el sombrero porque el padre virtuoso haya nacido en Africa o en Europa: pues si nació en Africa esclavo, y de su esclavitud sacó al hijo que se hombra con el hijo de los libres, mayor es su dificultad vencida, y más bajo debe ir el sombrero.<sup>15</sup>

A Serra le confiesa íntimamente que: “...un hombre que se cultiva y se levanta por sí propio es el más alto de los reyes, y puede mirar como inferior a todo esos vanos encopetados que no han vencido tanto como él. Ese es mi

¿Y los negros?  
¿Quién que ha visto azotar  
a un negro no se considera para  
siempre su deudor?

evangelio”.<sup>16</sup> Con ello alienta al obrero negro que por su condición clasista y racial es uno de los entes más discriminados y hostigados por la sociedad cubana y norteamericana de fines del siglo XIX.

El antirracismo tiene en José Martí un paladín que no conoce tregua. La lucha en Cuba para lograr la victoria tenía que ser multirracial, y esta realidad objetiva estaba por encima de todo lo abominable del prejuicio contra el negro.

De las intenciones de Martí, de su claridad política con relación al llamado “problema negro” hay muestras interesantes en las cartas de invitación a la actividad por el 10 de octubre de 1888, y en los pronunciamientos de su discurso de aquel día. A un revolucionario negro, al cual cursa invitación para la velada patriótica, le dirá:

...allí no habrá orgullos, ni pasión de grupo, ni gente alta o baja, ni ningunas de las odiosas divisiones y punibles desdenes que suelen deslucir la obra sublime de los grandes del DIEZ, de los que cambiaron

en un día el bastón del abogado por el machete reductor y la blusa del esclavo por la chamarreta del insurrecto libre.<sup>17</sup>

En la invitación a un patriota blanco expresó:

...ya se ve como asoman también aquí las malas pasiones, y se les dice a los negros poco menos que bestias. Contra todo eso, con la majestad y discreción propias del día podemos levantarnos y marcar política de previsión y amor en este diez de Octubre.<sup>18</sup>

Y culmina su laboreo antidiscriminatorio y de unidad por la causa de Cuba Libre, en aquel 10 de Octubre, con una ardiente intervención donde subraya:

...Y al negro le diremos –porque no hay injuria en decir negro como no la hay en decir blanco– que no está en el ánimo de los que mantenemos el espíritu de la revolución, permitir que con odios nuevos y desdenes inconvenientes e indignos de nobles corazones, se pierdan los beneficios de aquella convulsión gloriosa y necesaria...<sup>19</sup>

Las razones que inspiran la causa antidiscriminatoria de nuestro Héroe Nacional no son exclusivamente un canto de amor a la naturaleza humana, sino que se fundamentan en criterios que trasuntan una base científica; ello se demuestra en fragmentos tales como: “...estudiando se aprende... que el hombre es el mismo en todas partes, y aparece y crece de la misma manera y hace y piensa las mismas cosas sin más diferencia que la de la tierra en que vive”, o cuando discrepa del científico superficial que opina que “medio animal y medio hombre es en el corazón de Africa el ser humano”;<sup>20</sup> a lo cual Martí riposta lo injusto de “negar que en el desierto tostado como en la cátedra escocesa son iguales las virtudes y las maldades del hombre”.<sup>21</sup> Y agrega que el científico en cuestión “...juzga perversión de la inteligencia lo que, por lo que él mismo dice, se nota que es diversidad local...”.<sup>22</sup>

Y en giro fulminante, el maestro de generaciones deja dicho –con precisa ironía– que: “...Estos místicos con la mirada vuelta adentro, quieren conformar locamente el mundo al concepto que en sí tienen de él”.<sup>23</sup>

La lógica martiana muestra fuerza de ciencia social cuando hace el siguiente paralelo histórico: “...el negro de Africa hace hoy su casa con paredes de tierra y techo de ramas, lo mismo que el germano antes, y deja alto el quicio como el germano lo dejaba, para que no entrasen las serpientes...”<sup>24</sup>

Es también de evidente exactitud sociopolítica el siguiente criterio expresado por Martí:

La superstición y la ignorancia hacen bárbaros a los hombres de todos los pueblos. Y de los indios han dicho más de lo justo en estas cosas los españoles vencedores, que exageraban los defectos de la raza vencida, para que la crueldad con que la trataron pareciese justa y convincente al mundo.<sup>25</sup>

La firmeza de convicciones al respecto de lo justo de su antirracismo queda planteada por nuestro Héroe Nacional con las palabras siguientes:

Si se dice que en el negro no hay culpa aborigen, ni virus que lo inhabilite para desenvolver toda su alma de hombre, se dice la verdad, y ha de decirse y demostrarse, porque la injusticia de este mundo es mucha, y la ignorancia de los mismos que pasa por sabiduría, y aún hay quien crea de buena fe al negro incapaz de la inteligencia y corazón del blanco; y si a esa defensa de la naturaleza se le llama racismo, no importa que se le llame así, porque no es más que decoro natural, y voz que clama del pecho del hombre por la paz y la vida del país.<sup>26</sup>

### **A manera de conclusiones: vigencia y práctica del pensamiento antirracista martiano en la Revolución cubana**

Apenas transcurridos tres meses del triunfo de la Revolución cubana, nuestro líder Fidel Castro, el martiano más consecuente de su tiempo, enfrentaba la problemática de la discriminación racial y planteaba, como siempre sin ambages, que "... hay gente que se llama revolucionaria y es racista, hay gente que se llama culta y es racista";<sup>27</sup> "...pero cuando se les eduque, cuando estudien juntos, vayan a los centros de recreos juntos, entonces se acostumbrarán a trabajar y a vivir aquí como hermanos, que es como deben vivir."<sup>28</sup> "Porque la virtud, y los méritos personales, el heroísmo, la bondad es lo que debe ser la medida del aprecio que se le tenga a los hombres, y no el pigmento de la piel."<sup>29</sup>

Así comienza una nueva tapa en la historia de las relaciones humanas en Cuba, que trascendería los marcos y la geografía de la isla. Se conjugarían los preceptos martianos, su ideario político, y el internacionalismo, dando lugar a un fenómeno histórico en América y en el mundo, hasta ese momento, y del que Fidel Castro dejaría testimonio cuando afirma: "...Los que un día esclavizaron al hombre y lo enviaron a América, tal vez no imaginaron jamás que uno de esos pueblos que recibió esclavos enviaría combatientes a luchar por la libertad en África".<sup>30</sup> "...Somos un pueblo latinoamericano enemigo del colonialismo, el neocolonialismo, el racismo y el apartheid, a los que protege y acompaña el imperialismo yanqui."<sup>31</sup>

La Revolución cubana desde sus vivas raíces históricas y políticas se acerca a José Martí para mirarlo "...no como la figura a la cual se honra para continuar el curso de la historia, sino como a un batallador de nuestra propia pelea..., con el que compartimos su ideario... porque es un hombre situado en el centro mismo de la angustia de su patria y de las esperanzas contemporáneas de su pueblo".<sup>32</sup>

#### **Notas:**

- 1 Armando Hart: "Discurso en Dos Ríos" en *Siete enfoques marxistas sobre José Martí*, Editora Política, La Habana, 1978, pp. 117-137.
- 2 Juan Marinello: *Dieciocho ensayos martianos*, Editora Política, La Habana, 1981, p. 364.
- 3 José Martí: *Obras completas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, t. X, p. 272.
- 4 José Martí: *Ibid.*, p. 287.
- 5 *Id.*
- 6 *Ibid.*, t. XII, p. 272.
- 7 José Martí: *Obras completas*, Editora Nacional de Cuba, 1963, t. X, p. 305.
- 8 Raúl Cepero Bonilla: *Azúcar y abolición*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1971, p. 127.
- 9 Gonzalo de Quesada y Miranda: *Martí, maestro de hombres*, Imprenta Universidad de La Habana, La Habana, 1961, p. 127.
- 10 José Martí: "El presidio político en Cuba" en *Primeros y últimos días*, Instituto del Libro, La Habana, 1968, p. 151.
- 11 Pedro Deschamps Chapeaux: *Rafael Serra y Montalvo, obrero incansable de nuestra independencia*, Instituto del Libro, La Habana, 1975, p. 189.
- 12 *Ibid.*, p. 56.
- 13 *Ibid.*, p. 50.
- 14 Mario Mencia: "José Martí en la prisión fecunda de Fidel", en *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, no. 4, p. 23.
- 15 José Martí: *Obras completas...*, 1975, t. IV, p. 417.
- 16 Pedro Deschamps Chapeaux: *op. cit.*, p. 63.
- 17 *Ibid.*, pp. 44-45.
- 18 *Ibid.*, p. 46.
- 19 *Ibid.*, p. 49.
- 20 José Martí: *Obras completas...*, 1975, t. XI, p. 277.
- 21 *Id.*
- 22 *Ibid.*, p. 278.
- 23 *Id.*
- 24 José Martí: *La edad de oro*, Instituto del Libro, La Habana, 1972, p. 235.
- 25 *Ibid.*, p. 97.
- 26 José Martí: *Obras completas...*, 1975, t. II, p. 298. Citado en Blas Roca: "José Martí, revolucionario radical de su tiempo" en *Siete enfoques marxistas...*, pp. 37-69.
- 27 Antonio Núñez Jiménez: *En marcha con Fidel 1959*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1982, p. 473.
- 28 *Ibid.*, p. 110.
- 29 *Ibid.*, p. 112.
- 30 Fidel Castro: *Angola Girón africano* (discurso pronunciado en el acto central por el décimoquinto aniversario de la victoria de Playa Girón), Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1976, p. 31.
- 31 *Ibid.*, p. 25.
- 32 Carlos Rafael Rodríguez: *Martí guía y compañero*, Centro de Estudios Martianos/Editora Política, La Habana, 1979, p. 118.

## Me afro-conozco

Si ves que a mil va mi sex-appeal verbal  
es porque ya me afro-conozco.  
Puedo decir que es la segunda vez que nazco  
y que ha sido un poco brusco el redescubrimiento.  
Es vital la influencia del maestro (Tomás).  
Esto es lo menos que puedo hacer por los ancestros.  
Tronco de ritmo, *flow*, conocimientos son instrumentos  
para exponer mis argumentos.  
Me secuestraron la historia  
y aquí están las consecuencias.  
La negra aprendió a tejer con hilos de pertenencia,  
conciencia, descendencia, elocuencia....  
Y mírala cómo está dando hasta conferencias.  
Ahora enfréntate a mí si quieres, si tienes, si eres.  
¿Tu crees que puedes? ¿De veras?... Tengo las armas  
y debo repartirlas,  
voy a enseñar a mi gente cómo usarlas.

Precisamente de eso se trata,  
de cómo vamos a empuñar esas armas,  
cómo vamos a esgrimir las

para entregarlas responsablemente a nuestros hijos  
e hijas,  
que han de crecer fuertes, preparados para los nuevos  
tiempos  
porque aquí, entre nos, el “virus” cambia de forma,  
muta, se moderniza junto a la escenografía.  
Lo que si no varía es la coreografía,  
que pasa inadvertida para muchos todavía,  
diluidos en la conciencia de la cubanía.  
El silencio continúa en su porfía y yo imaginando cómo  
sería,  
si este asunto siempre pospuesto no estuviera limitado  
al círculo de intelectuales,  
si se debatiera en las comunidades,  
si no estuviera ausente del sistema educacional  
donde su tratamiento es puramente histórico, no actual,  
si los mecanismos sociales no reprodujeran el problema,  
si no tuviera que hacer este tema... yo me pregunto:  
¿Cómo sería?

Magia y Alexei (El Tipo Este)



## Nota introductoria

**E**l 6 de febrero de 1910, Evaristo Estenoz, director de *Previsión*, el órgano de prensa del Partido Independiente de Color, fue detenido bajo la acusación de haber infringido la Ley de Imprenta. Esta detención causó que una serie de organizaciones locales del Partido expresara su protesta por la conculcación de la libertad de opinión y reivindicara su consagración en la Constitución de la joven República.

Vinculada sin duda con aquella detención, ese mismo mes el Senado, tras una intensa discusión, aprobó la llamada Enmienda Morúa (por Martín Morúa Delgado, quien la presentó) que modificaba la ley electoral vigente negando la condición de partido político a las agrupaciones integradas por individuos de una sola raza o color o que persiguieran “fines racistas”. El Partido protestó contra esta abierta intención de encasillarlo como organización de una raza (lo que no era) o racista, y reivindicó su cubanía y su objetivo de una república “igualitaria, sin odiosas pretericiones de raza”.

Tanto el empleo de la prensa como esas protestas formaban parte de la estrategia de lucha favorecida por el Partido entre 1908 y 1912 de combatir con todas las armas legales a su alcance. Formaron parte de ella también las movilizaciones para exigir la libertad de los dirigentes y miembros del Partido encausados por “asociación ilícita”

y más tarde por “conspiración para la rebelión” en abril de 1910.

En mayo de 1912 se discutió en el Comité Ejecutivo Nacional del Partido el curso a seguir ante el cierre o la falta de efectividad de los caminos legales, y se acordó por mayoría (acuerdo refrendado mediante una consulta posterior con la membresía) dar inicio el día 20 a una protesta armada para demandar la derogación de la Enmienda Morúa y “la plenitud de los derechos ciudadanos”. Hay que señalar que la protesta armada tenía antecedentes en la tradición política de la época como medio de presión ante violaciones de la Constitución o el fraude electoral.

La “guerra del 12” o “guerrita de razas” que se produjo a continuación fue, en realidad, una masacre, una operación ideológica y mediática que puso de manifiesto la brutalidad del racismo instalado en la República realmente existente.

Del Archivo Nacional de Cuba reproducimos a continuación documentos del Partido y fotos de sus dirigentes nacionales, Evaristo Estenoz y Pedro Ivonet. En primer término, una muestra de las actas en que los núcleos del Partido protestaron por la represión contra *Previsión* y Estenoz. Además, una copia de las comunicaciones intercambiadas entre un “voluntario” de Nueva York y el presidente José Miguel Gómez a raíz del alzamiento. Nótese el uso de las expresiones peyorativas utilizadas por ambas partes para referirse a los participantes en la protesta armada.

AGROPACION INDEPENDIENTE DE COLOM

SECRETARIA DE CORRESPONDENCIA

Apartado Núm. 28.

En crucijada 4 de Febrero de 1910

Señor Alcalde Municipal

Pueblo

Señor

Los que subscribimos, Cubanos y en el Pleno goce de todos nuestro derechos, bemos con disgusto que la libertad de de la Prensa nó se respeta y se lo significamos que aga llegar nuestra protesta Hasta el Primer Majistrado de La Republica

Rogamos á Vd nótacucs recibo de la presente de Vd

Atentamente

Amador Espinosa

Florencia Saago

Mario Alsimoch

Pietro Aquilera

Gregorio Roque

Albino Perez

Juan Francisco Lopez

Valeriano Moya

Manuel Valle

Ignacio Quiñero

Jose Casera

Lore' Rosa

Alberto León

Pablo Noriega

Sosiberta

Julian Mora

Encrucijada, 4 de Febrero de 1940

Abelardo Cruz	Silvestre Omas
Vicente Perez	Eusebio Gonzalez
Manuel Gonzalez	Benjamin Garceran
Casiano Rosa	Gerardo Abreu
Aurelio Lora	Rene Guerin
Jesus Aranguay	Gustavo Aguirre
Serafin Machin	Sebastian Garceran
Celestino Hernandez	Ramon Vega
Juan. Garceran	Segundo Rojas
Cristobal Delgado	
Juan Gto Perez	Sivon Boon
Hilario Machin	Carnelio Pais
Transtino Montiel	Gulermo Zunche
Juan R. Acio	
Marcelino Morrell	Donisio Pataondo

AGRECIACION INDEPENDIENTE DE COLOR

SECRETARIA DE CORRESPONDENCIA

Apartado Núm. 28.

Encrucijada 4 de Febrero de 1940

Termin Garceran y Jose Sotomayor  
Lorenzo ~~Perez~~ Enrique Baeza  
Bibiano Gonzalez. Urbano Vega  
Gregorio Becquer Antonio Almaraz

\*\*\*

# Agrupación Independiente de Color



Provincia de Santa Clara

## Acta

En la Ciudad de San Juan de los Remedios, a los cuatro días del mes de Febrero de este año de mil novecientos diez, siendo las siete de la noche reunidos en la morada del Señor Cipriano Balmaseda Callejon hecha n.º 3 los Señores Cipriano Balmaseda, Francisco Hernandez, Antonio Forriente, Teodoso Perez, Arturo Balmaseda, Margarito Sanchez, Manuel Esperon Domingo Veitia, Martin Gonzalez mas diez vocales de los distintos barrios de este distrito municipal del Comité Independiente de color,

El Señor Presidente espuso que habia convocado a esta sesion extraordinaria para poner en conocimiento como lo hacia, del Comité, la campaña violenta de persecucion que contra la prensa periodica venia realizando el gobierno con detrimento de la constitucion, que reconoce y garantiza entre otros derechos el de la libre emision del pensamiento, habiendo sido victima de esta

## Agrupación Independiente de Color



Provincia de Santa Clara

persecución el periódico *Revisión* Organó de la asamblea nacional del partido y á fin de que se acordase la actitud que en vista de estos excesos debía adoptarse, después de tratado con toda amplitud el particular, se tomaron y aprobaron por unanimidad, bajo la presidencia del citado Señor Cipriano Balmaseda, y con la asistencia de mí el secretario, los particulares siguientes, quedando los acuerdos en la forma aquí expuesta:

Primero

Protestar energicamente ante los poderes de la República, y por medio de la prensa periodica contra las violencias y demasias de que viene siendo objeto la libre emision del pensamiento, reconocida y garantizada por la vigente ley de imprenta y la carta fundamental del estado,

Segundo

Llevar á cabo esta manifestacion por escrito ante el Alcalde Municipal de la localidad, que se haga entrega de una copia certificada de esta acta con el fin que se digue hacerla



Provincia de Santa Clara

Llegar por conducto de estilo al Honorable  
Presidente de la República

Tercero

Remitir copia certificada de estos  
acuerdos, al señor Presidente de la  
asamblea nacional del partido inde-  
pendiente de color, para su conoci-  
miento y fines conducente

Y no habiendo mas asunto de que  
tratar se dio por terminado el acto del  
que se levanto la presente firmada  
por mi el secretario y visada por  
el Presidente

Buenos  
El presidente

El secretario

Ciprián Bahmareda

Homobono Sanchez

\*\*\*

Transmitted South No. \_\_\_\_\_ at \_\_\_\_\_ m. By \_\_\_\_\_

# THE INTERNATIONAL OCEAN TELEGRAPH CO.

SERVICIO CABLEGRAFICO CON TODO EL MUNDO

THEODORE N. VAIL, PRESIDENTE, NEW YORK

BELVIDERE BROOKS, ADMOR. GRAL., NEW YORK

OFICINA PRINCIPAL: OBISPO 49, ESQUINA A CUBA

TELEFONO No. (A. 2111)  
(A. 2112)

RECIBIDO EN LA HABANA

27 cofn.

NEWYORK 25-

President of Cuba

Havana- Cuba

Five hundred cowboys want to leave at once to persecute  
niggers if government pays expenses answer cable address

Irvinamier Newyork

130pm  
26  
MAYO 1912

\*\*\*

REPUBLICA DE CUBA  
PRESIDENCIA

TELEGRAMA REMITIDO:

Habana, 26 mayo 1912.

Irvinamier.

New York.

Muy agradecido á su generoso ofrecimiento; no necesito hombres; dé las gracias más expresivas á los valerosos Cowboys. Yo tengo fuerzas suficientes para aplastar prontamente á los negros revoltosos que aún quedan en armas.

GOMEZ.

H.

COPIA OFICIAL PARA EL ARCHIVO.

SECRETARIO DE LA PRESIDENCIA.

RECEIVED

\*\*\*



Evaristo Estenoz



Pedro Ivonet

# Historia y religión etíopes en el tercer milenio

**E**l once de septiembre del 2007 Etiopía inició su tercer milenio, ocho años después que la mayor parte del mundo. El relativo “atraso” responde a una antiquísima cultura, regida por un peculiar calendario, compendio de antiguos cálculos astronómicos egipcios, del calendario hebreo y del juliano (de los tiempos de Julio César). En 1582, Europa, y después, gradualmente, casi todo el mundo, optó por el calendario gregoriano.

A propósito del nuevo milenio etíope, este artículo esbozará a grandes rasgos la importancia histórica de la religión en la larga historia del país, algunos rasgos distintivos de la fe ortodoxa etíope y sus principales aportes al singular patrimonio artístico nacional.

## La religión en la historia etíope

La Iglesia Ortodoxa Etíope, que hoy cuenta con unos cuarenta-cuarenticinco millones de fieles en todo el mundo (la mayor de todas las iglesias ortodoxas orientales) data del tiempo de los apóstoles y fue religión de Estado desde inicios del siglo IV d.C. hasta 1974. Fue, además, una de las poquísimas iglesias cristianas existentes en África antes de la fase colonial; es decir, no llegó de Europa, sino de su viejo vínculo con el mundo hebreo, que ubicó junto al pesebre de Jesús a un Rey Mago negro, Baltasar, procedente con bastante probabilidad de Etiopía.<sup>1</sup>

Precisamente, el calendario etíope se enraíza en las creencias de la Iglesia Ortodoxa Etíope, según las cuales



Dios creó la tierra cinco mil años antes del nacimiento de Jesucristo, de manera que el mundo estaría entrando ahora a su año 7 500. Pero el calendario solar copto –hoy día el más antiguo en vigor– habría tenido su origen en fecha desconocida, unos tres mil años antes de Jesucristo, pues su Año Nuevo debía señalar el final de la gran inundación del Arca de Noé. Tanto el calendario etíope como el copto tienen trece meses: doce de treinta días y un mes intercalado al final del año, de cinco o seis días según el año sea bisiesto o no.<sup>2</sup>

Con la excepción de Armenia, Etiopía fue el primer país del mundo en adoptar el cristianismo,<sup>3</sup> pero debido precisamente a la antigüedad de la vida y la civilización humanas en su territorio, allí resulta más difícil que en otras partes deslindar mito, leyenda, religión e historia. Además, la poca atención que tradicionalmente la academia le ha dedicado al pasado etíope al estudiar las culturas africanas en particular o el mundo antiguo en general –laguna que David Phillipson atribuye a la proverbial autonomía de los acontecimientos etíopes respecto a los del resto del mundo—<sup>4</sup> contribuyó a afianzar las confusiones resultantes.

Hoy sabemos, fuera de toda duda, que fue en la región de Etiopía y sus alrededores donde aparecieron nuestros antepasados prehumanos, donde se forjaron las primeras herramientas, donde el *homo sapiens* evolucionó y, probablemente, donde desarrolló sus primeras técnicas agrícolas, entre otras formas de subsistencia humana. Hace cinco mil años, radicó allí el País de Punt, altamente valorado por los egipcios por su producción de incienso. Durante el milenio siguiente formó parte del Reino de Kush, pronto destruido por el empuje asirio. Después, la cultura etíope que conocemos hoy se fue forjando a partir de la interacción de etnias locales con otras provenientes del sur de la península arábiga, los llamados pueblos sabeos, adoradores de los astros, tal vez alrededor del último milenio antes de Cristo. Las tribus sabeas, de origen semítico, se mezclaron con los habitantes kushitas, pero hicieron predominar su lengua –de la que surgiría el guez– y su escritura. Esa primera cultura mestiza legó imponentes monumentos, hermanos culturales de sus contemporáneos en el sur de Arabia, entre otros el llamado Templo de Yéha en el Tigray, construido hace más de dos mil quinientos años, y cuyas sólidas paredes aún conservan más de once metros de altura.<sup>5</sup>

Resulta difícil precisar el momento en que el judaísmo llegó a Etiopía, pero la leyenda lo ubica en los tiempos en que el rey Salomón construía el templo de Jerusalén, cuya demanda de maderas preciosas, oro, marfil y otros productos etíopes suscitó la curiosidad de la Reina de Saba, que terminó por viajar con un amplio séquito a esa ciudad. Fascinado por su belleza, el Rey Salomón consiguió enamorarla y convertirla al judaísmo; de vuelta a su tie-

rra, la reina daría a luz el primer soberano etíope en propiedad, Menelik I. Con posterioridad este iría a Jerusalén, de donde traería a su regreso el Arca de la Alianza, depositaria de los Diez Mandamientos, que Moisés portó durante el Exodo. Se dice que hoy el Arca está oculta en un anexo a la Catedral de Nuestra Señora Santa María de Sión, custodiado perennemente por un monje, único autorizado, hasta su muerte, a acceder al recinto. Las iglesias ortodoxas etíopes sólo se consideran consagradas al recibir un *tabot*, réplica de quince centímetros de las tablas originales que debía contener el Arca, pero que se mantiene igualmente oculta en envoltorios, aun durante las procesiones, cuando se le saca de la iglesia, en ocasión de la fecha del santo patrón o de la Epifanía.

Independientemente de la veracidad o no de las leyendas, los antepasados de los *falasha* o “judíos negros” etíopes deben haber entrado al país en fecha remota, teniendo en cuenta el tipo antiguo de judaísmo que practican y su utilización de lenguas vernáculas etíopes (y no el hebreo), en la liturgia. Por eso hay quienes arguyen que aunque “comparten un ancestro común con el judaísmo moderno”, los *falasha* “no son judíos en el sentido que habitualmente se atribuye al término hoy día”.<sup>6</sup>

A principios de nuestra era (algunos lo remontan hasta el último siglo a.C.) surgió un singular Estado que extendió sus dominios a buena parte de la mitad norte de lo que hoy es Etiopía, el llamado Reino de Axum. Exportaba oro, marfil, cuerno de rinoceronte, cuero de hipopótamo y esclavos, e importaba tejidos, artículos acabados de metal y metales en bruto para elaborar productos locales.

Se sabe que Axum se cristianizó tempranamente. Según los Hechos de los Apóstoles, capítulo 8, el acto inicial ocurrió cuando, en la ruta de Jerusalén a Gaza, Felipe el Evangelista halló a un eunuco, tesorero de Candace, la reina de Etiopía, al que ayudó a comprender un pasaje de Isaías que el etíope leía, y luego lo convirtió. La versión etíope del texto precisa que se trataba de un funcionario de la Reina Gersamot Hendeke VII, que gobernó aproximadamente entre el 42 y el 52 d.C. No obstante, la cristianización no parece ser tan temprana como señala esa tradición. Por los imponentes obeliscos que sobreviven, rematados con el símbolo del creciente lunar, sabemos que en Axum predominaron inicialmente los cultos no cristianos, al tiempo que la evolución de su muy desarrollada numismática nos permite fechar el tránsito de ese símbolo a la cruz cristiana –es decir, el momento de la cristianización del reino– inequívocamente hacia los años 330-350 d.C., bajo el reinado de Ezana.<sup>7</sup> Otra tradición más cercana a la cronología comprobada nos dice que el cristianismo fue introducido por Frumencio y Aedeio, dos jóvenes hermanos y monjes greco-sirios, ambos provenientes de Tiro, que naufragaron en la costa eritrea en tiempos de Ezana, al que con el tiempo convirtieron y

bautizaron. Frumencio (llamado en la tradición etíope “Padre de la Paz, Revelador de la Luz”) viajó después a Alejandría y regresó tras ser nombrado por San Atanasio patriarca de la Iglesia Copta Egipcia, como primer *abuna* o arzobispo de la Iglesia Ortodoxa Etíope.

Un siglo después llegaron a Etiopía, también procedentes de Egipto, Siria y Bizancio, los monjes llamados “Nueve Santos”,<sup>8</sup> que huían de la persecución del emperador bizantino tras el Concilio de Calcedonia de 451, cuyos decretos se negaron a aceptar varios patriarcas, entre otros los de Alejandría, Antioquía y Jerusalén, en lo referido a “las dos naturalezas” (divina y humana) de Cristo. En lugar de ello, los rebeldes mantuvieron el dogma miafisita o monofisita de “una naturaleza”. Los nueve monjes impulsaron la estructuración de la iglesia estableciendo monasterios, traduciendo la versión septuaginta griega de la

Los etíopes son un pueblo  
orgullosos de su cultura,  
sus tradiciones y su religión  
en particular

Biblia al gueez y predicando la nueva fe. Introdujeron la liturgia y, junto con los textos sagrados, las técnicas de copiarlos e ilustrarlos, que desarrollaron la caligrafía y la pintura sobre pergamino. Tanto ellos como otros misioneros grecoparlantes que visitaron el país a fines del siglo V contribuyeron al desarrollo del extraordinario fenómeno monástico que prosigue hasta nuestros días en ese país.<sup>9</sup>

Axum prosperó y continuó siendo un importante centro comercial, al menos durante los siete primeros siglos posteriores a Cristo. Probablemente llegó a gobernar regiones de Arabia y conquistar Meroé, y con frecuencia se menciona en escritos grecorromanos y bizantinos,<sup>10</sup> que dan cuenta de su cosmopolitismo y su tolerancia religiosa.<sup>11</sup> En efecto, Axum tendría importancia en los inicios del Islam, cuando fue un refugio frecuente para los musulmanes al calor de las luchas entre clanes del siglo VIII.

Pero al cabo, Axum decayó gradualmente entre fines del siglo VI y fines del siglo X, quizás por problemas ecológicos, pero sobre todo por el hecho de irse apoderando de las costas del Mar Rojo –y con ellas, de las rutas comerciales– una nueva oleada cultural islamizada proveniente del sur de Arabia. Los remanentes culturales del reino axumita se retiraron hacia el interior montañoso, sen-

tando un precedente histórico que se repetiría en la historia etíope ante cada amenaza proveniente de la costa.<sup>12</sup>

Para el siglo X ya podían identificarse en el macizo etíope veintiséis principados con las características esenciales de la tríada que conformaría los cimientos de la cultura etíope. Uno de los elementos de esa tríada fue la lengua semítica con su escritura, aunque, como le ocurrió al latín, el gueez, en interacción con las variantes del agau de las etnias absorbidas en la retirada hacia la meseta, se descompuso en varios *sermo vulgaris*: amárico, tigríña, etc. Otro fue el ordenamiento político de rasgos semif feudales,<sup>13</sup> resumido más tarde en la figura de un emperador con mayor o menor autoridad, según el momento histórico, sobre los príncipes. Y el tercero fue la fe cristiana, corporizada en la Iglesia Ortodoxa Etíope, que conservó el gueez en su liturgia, la historia en sus manuscritos y apuntaló al régimen político.<sup>14</sup> Esto se hizo especialmente obvio hacia fines del siglo XIII, cuando se articuló el mito sobre el origen salomónico de las dinastías etíopes en la redacción del Kebra Negast, el “Libro de la Gloria de los Reyes”, que, no obstante, incorporó fuentes primarias tan antiguas como las del siglo VI.<sup>15</sup> Así:

El papel central de la Iglesia en la elaboración de leyendas que tendían a justificar la perpetuación de grupos amárico-tigríños a la cabeza del estado profundizó la alianza entre nobleza y clero: Iglesia y Emperador defenderían juntos el predominio del cristianismo y del componente cultural emergido de Axum a medida que avanzaba el proceso de sometimiento e integración, a ese núcleo inicial, de otros pueblos disímiles. Sin embargo, aunque los parámetros impuestos a la posible incorporación de un pueblo distinto se argumentaban en términos raciales y de misión casi divina, en la práctica se reducían las más de las veces a la interiorización de las instituciones básicas de la cultura central y dominante: la religión y la lengua.<sup>16</sup>

Aunque al despoblarse Axum se cortaron los vínculos de Etiopía con el mundo exterior, durante toda la Edad Media circularon en Europa las leyendas del Preste Juan, único rey cristiano de un país de imprecisa ubicación al sur de las tierras del Islam: durante las Cruzadas, se esperaba que de un momento a otro sus ejércitos convergieran en Jerusalén desde el sur. Pero, de hecho, tanto los reinos cristianos de Nubia como la propia Alejandría habían sucumbido al empuje islámico, de modo que Etiopía se veía cada vez más cortada del exterior, y a la defensiva en su fortaleza montañosa.

Los primeros manuscritos de monjes etíopes aparecieron en Europa hacia fines del siglo XII, y se dice que el reino etíope contactó al de Aragón en 1424, que en 1439

envió una embajada al Vaticano y que en 1507 mandó a un armenio, Matheus, como enviado a Portugal para pedir ayuda contra la amenaza de un sultanato vecino. Pero los vínculos del viejo reino cristiano con sus pares de Europa iban a volverse mucho más fluidos y permanentes después de 1520, cuando una embajada portuguesa encabezada por Don Rodrigo de Lima llegó a Etiopía para instalarse allí durante varios años. El reencuentro con los “hermanos de la fe” europeos ocurría en un instante crucial en el que las fuerzas del Islam se aprestaban a lanzar una *Jihad* definitiva contra el único reino cristiano sobreviviente en Africa: de hecho, las incursiones musulmanas entre 1527 y 1542 diezmaron al país y liquidaron buena parte de su patrimonio de pinturas, miniaturas, orfebrería y tapicerías ceremoniales.<sup>17</sup> Pero en 1543 la alianza con Portugal permitió derrotar al invasor musulmán y al líder islámico de Harar, Ahmed Gagne, apoyado por los turcos. No obstante, la pequeña asistencia brindada por Portugal, sobre todo en armas de fuego,

representó la primera injerencia europea de alguna envergadura en los acontecimientos de la región y tendría consecuencias percibidas como igualmente peligrosas para la sociedad etíope de entonces, en tanto afectaban a la fe, que era un componente básico que la cimentaba. A cambio de la asistencia, se permitió el asentamiento en el país de sacerdotes de la recién fundada Compañía de Jesús.<sup>18</sup>

Los etíopes resistieron varias décadas la influencia jesuita. Pero bajo creciente presión de sus sacerdotes, en 1626 el emperador Susenyos abrazó la fe católica, se sometió formalmente al Papa, estableció el catolicismo como religión del Estado etíope y cortó los vínculos con Egipto. A partir de ese instante, “los misioneros jesuitas comenzaron a propagar su propia interpretación de las escrituras”,<sup>19</sup> y las decisiones referidas a la religión empezaron a ser tomadas no en Roma, sino en Lisboa.

Por cierto, fue en ese período que, al calor del choque de las ideas ortodoxas con las católicas, surgieron dos extraordinarios filósofos etíopes, Zera Yacob<sup>20</sup> (quien aportó más bien en las esferas de la teodicea y la ética con respecto al individuo)<sup>21</sup> y su discípulo, Walda Heywat (más concentrado en los terrenos de la ética social y la psicología).<sup>22</sup> Teodros Kiros ha observado que la añeja tradición filosófica etíope “es única en Africa” porque, además de su vertiente oral (presente en poemas, proverbios, etc.) tiene otra escrita,<sup>23</sup> cuyo estrecho vínculo “con el cristianismo en general y con el monacato en particular” ha sido subrayado, entre otros, por Claude Sumner.<sup>24</sup> Yacob, considerado “la figura dominante” de la tradición escrita, tuvo desde su infancia una educación religiosa tradicional, que incluía el estudio

en particular de los Salmos de David, el *zema* (música sagrada enseñada en las escuelas eclesiásticas), el *qene* (“poesía” o “himnos”) y el *sewasewa* (“vocabulario”). *Sewasewa* designa la interpretación de las Sagradas Escrituras y es en cierto modo equivalente a las “bellas letras”.<sup>25</sup>

Pero junto a esa formación en el seno de la iglesia copta, Yacob se familiarizó con las enseñanzas católicas introducidas por los jesuitas, cuyos efectos denunció como negativos para el país. Perseguido por el emperador, huyó a una cueva donde vivió como ermitaño y reflexionó en torno al Libro de los Salmos, el *Dawit*. Así concibió los elementos de un tratado que publicaría en forma autobiográfica, a instancias de su discípulo, Heywat, una vez que abandonó su refugio, en 1632, a la muerte del emperador. Podría decirse que toda su obra partió del rechazo a la imposición cultural y religiosa; según Kiros: “Fue a esas poderosas fuerzas que Zera Yacob respondía con su lectura independiente de la Biblia, en la que buscaba apoyo para la misión, filosóficamente inspirada, de salvar a Etiopía de la invasión cultural foránea”.<sup>26</sup>

Enfrentado a una férrea resistencia de las jerarquías ortodoxas nacionales y sus súbditos, el emperador Susenyos se vio obligado a abdicar en 1632 en favor de su hijo, Fasilides, quien restauró la ortodoxia como religión de Estado, expulsó a los jesuitas en 1633 y, en 1665, ordenó que se quemaran todas las obras de ese orden. Tanto por la amenaza del Islam como la del catolicismo se afianzó en el país la mentalidad de estado-fortaleza cerca y acechado por adversarios de la fe.

En los años que siguieron, los focos principales de conflicto se centraron, de un lado, en las penetraciones de pueblos agau y oromo que amáricos y tigríños se esforzaron por asimilar a sus lenguas, a su fe religiosa y, en general, a su modo de vida; de otro, en las tensiones entre los poderes regionales y el central. Después del llamado Período de Gondar (1636-1704), durante el que se frustró la esperada modernización del reino a través del desarrollo de un capitalismo mercantil, se sucedieron conflictos entre jefes locales que desembocarían en casi un siglo de inestabilidad, la llamada *Zemene Mesafint* o Era de los Príncipes, que duraría hasta 1855. En esos siglos convulsos, el clero copto —o una parte de él, o determinada jerarquía— tuvo posiciones oscilantes, dado que en ocasiones favoreció las fuerzas centrífugas de los príncipes y en otras el impulso cohesionador del poder central en manos del emperador. Pero una vez consolidado e institucionalizado el poder imperial, las jerarquías ortodoxas nacionales obraron en un esquema de reforzamiento mutuo con dicho poder.

En la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX la nación etíope brillaría con su mayor esplendor, sobre

todo al conseguir derrotar –único caso en África– sucesivos intentos europeos por dominarla y colonizarla. La razón de esa victoria estuvo, en buena medida, precisamente, en la gradual consolidación de un fuerte poder central que supo captar las mentes de sus súbditos e impregnarlos con la determinación de defender su cultura, su soberanía y su independencia.<sup>27</sup> A su vez, todo ello trajo enorme prestigio a la nación etíope en el concierto internacional, y muchos pueblos oprimidos del mundo comenzaron a mirar con aliento hacia el desconocido reino montañoso. En ese marco se ubica, por ejemplo, el surgimiento del movimiento rastafari entre los negros –inicialmente– del Caribe.

A mediados del siglo XX se cortó el viejo vínculo de la Iglesia Ortodoxa Etíope con la Iglesia de Alejandría, luego que en 1948 se acordara por ambas partes. En virtud del acuerdo, el papa copto ortodoxo de Alejandría, patriarca de toda el África, consagró a cinco obispos mandados para elegir a un nuevo patriarca para su iglesia, con poder para consagrar nuevos obispos. En 1951 el papa copto ortodoxo consagró al arzobispo etíope Abuna Basilio, coronado como primer patriarca de Etiopía en 1959.

Por esa misma fecha, no obstante, el añejo imperio experimentaba serios problemas internos debido al atraso de sus estructuras productivas, lo que indujo al emperador Haile Selassie a esforzarse por modernizar aceleradamente el país, intento que precipitó algunas contradicciones adicionales.<sup>28</sup> Hacia principios del decenio de 1970-1979 la pobreza creció, tanto por motivo de una fuerte sequía como por la extrema explotación por parte de la nobleza. Dentro de la propia Iglesia Ortodoxa se evidenció cierta brecha entre las jerarquías próximas al emperador –y, a ojos de muchos, comprometidas con él– y su nobleza, de un lado, y, del otro, el clero de niveles inferiores, más cercano a los sufrimientos del pueblo, al tiempo que también crecían los antagonismos de índole étnica y religiosa. Hay que recordar que el Negus (emperador) estaba investido de la autoridad religiosa suprema, a la cabeza de la Iglesia nacional y por encima del Abuna, lo que subrayaba la unión de los poderes religioso y político en una misma figura.

El estallido político que sobrevino en 1974 estremeció los cimientos de la sociedad etíope, barrió con el antiquísimo imperio, removió la ortodoxia de su condición de Iglesia del Estado y, de nuevo, desató fuerzas centrifugas que pusieron en peligro la unidad de la nación. De la subsiguiente guerra civil emergió, hacia fines del milenio pasado, una Etiopía muy distinta, con un audaz sistema estatal federativo que reconoce el derecho de cada región a escindirse. De hecho, la región de Eritrea accedió a la independencia en 1993, y al año siguiente fue nombrado un arzobispo para la Iglesia de ese nuevo país, a la que se concedió formalmente independencia en 1998 con la consagración del primer patriarca eritreo.

No hubo marcha atrás en cuanto a privar a la Iglesia Ortodoxa Etíope de su antiguo carácter de religión del Estado, lo que refleja la realidad de la composición religiosa de la nación: aunque la fe ortodoxa es ampliamente predominante en grandes grupos nacionales como amáricos y tigríños, del total actual de casi ochenta millones de etíopes, cristianos y musulmanes exhiben cifras muy parejas, cada uno con alrededor del 45% de los feligreses, y el 10% restante corresponde a las religiones tradicionales.<sup>29</sup>

### **Algunas características de la religión en la Etiopía actual**

El sometimiento de los varones amáricos a la circuncisión resalta los muchos puntos en común de la ortodoxia etíope con el judaísmo (en especial con el que se da en llamar ortodoxo o conservador), aunque buen número de estos son también característicos de otras iglesias cristianas orientales. Es obvio, por ejemplo, que el cristianismo etíope subraya más las enseñanzas del Antiguo Testamento que otras iglesias cristianas. También en la iglesia, al igual que en las sinagogas ortodoxas (y en algunas otras iglesias cristianas orientales), los hombres se sientan a la izquierda y las mujeres a la derecha, y estas últimas deben cubrirse la cabeza, en este caso no por seguir al Antiguo sino al Nuevo Testamento (1 Cor 11).

A las mujeres se les prohíbe la entrada a muchos monasterios, pero también les está vedada la iglesia cuando tienen la menstruación, aunque esto es común a muchos cultos –por ejemplo, a muchos de los tradicionales africanos, incluidos los que evolucionaron en algunas zonas de las Américas–, debido a una amplia variedad de razones.

Otro tabú es el referido a ingresar con zapatos a edificaciones religiosas, pues se aplica la orden dada por Dios a Moisés (Ex 3,5) de descalzarse a la vista de la zarza ardiente por estar de pie en suelo sacro.

Aunque la Iglesia Ortodoxa Etíope considera sagrados el domingo (día del Señor) y también el sábado (como los hebreos), pone mayor énfasis en el primero, por ser el día de la resurrección de Cristo.

Como consecuencia de la añeja influencia semita en la cultura etíope –y ello también ocurre en casos de otros cristianismos orientales–, se prohíbe el consumo de carne de cerdo, y la cocina suele seguir los principios *kosher*, en particular en cuanto al sacrificio de otros animales. No obstante, a diferencia del *Kashrut*, la cocina etíope mezcla productos lácteos con carne, como suele hacer la cocina musulmana.

El canon de la Iglesia Ortodoxa Etíope es más amplio que el de la mayoría de las otras iglesias cristianas: la Biblia ortodoxa etíope tiene ochentidós libros, pues hay trece adiciones de libros no canónicos a los sesentidós del An-

tiguo Testamento. El canon “más reducido” del Antiguo Testamento incluye libros que aparecen en la versión de los setenta aceptada por los demás cristianos ortodoxos además de Jubileos, 1 Esdras y 2 Esdras, tres libros de Macabeos y el Salmo 151. No obstante, los tres libros de los Macabeos son muy distintos por su contenido a los incluidos en otras iglesias cristianas, y también el orden de los demás libros es distinto. Se ha observado, además, que la iglesia tiene un “canon más amplio” que incluye más libros, aunque todas las biblias modernas impresas se limitan al más reducido. Por demás, en materia de dogma ya mencionamos el aspecto central de su adopción del monofisismo o miafisismo.

En su liturgia, la Iglesia Ortodoxa Etíope es heredera del mundo copto del que proceden, además de su calendario, sus cuatro tiempos de Cuaresma, su celebración de la Epifanía con baños rituales y en general su grandioso y complejo ceremonial.<sup>30</sup> En cuanto al vehículo de la liturgia, al guez le ocurrió en la ortodoxia etíope lo que al latín en la católica. Al menos desde el arribo de los “Nue-

ve Santos” a Etiopía, el guez fue la lengua de los servicios religiosos, e incluso fue sólo en el siglo XX que, a instancias de Selassie, se realizó una traducción oficial amárica de las Escrituras. Sin embargo, hoy en día los sermones se imparten habitualmente en las lenguas locales.

Con respecto al bautizo –considerado el medio de ingreso del ser humano a la Iglesia y su medio de salvación–, se esperan cuarenta días después del nacimiento para los varones y, en el caso de las mujeres, ochenta. Las muchachas son normalmente casaderas a los catorce años, y los muchachos entre los diecisiete y los diecinueve, a través de un contrato en una ceremonia civil, en la que puede estar presente un sacerdote. Aunque a los sacerdotes se les permite casarse, no pueden divorciarse (sí se les permite a los no eclesiásticos, siempre mediante negociación, como en el caso del matrimonio) ni casarse en una segunda oportunidad.

Se ha dicho que la pompa de las ceremonias y la liturgia contrasta con el extremo rigor corporal que puede alcanzar la regla de los monasterios y con la frecuencia y



severidad de los ayunos prescritos a los fieles.<sup>31</sup> En efecto, la Iglesia pone mucho énfasis en el ayuno, del que se enorgullece, en tanto la distingue de otras iglesias: aunque el número mínimo de días a practicar de ayuno al año para considerarse un buen cristiano es de ciento ochenta, hay fieles que ayunan hasta doscientos cincuenta. Durante el ayuno se observa una dieta vegetariana estricta, que también debe estar presente los miércoles y viernes, aunque esos días puede servirse también pescado.

Para los ortodoxos etíopes, la Cuaresma (*Hudadi o Abbiy Tsom*), que se extiende del 11 de febrero al 8 de abril (cada semana tiene un nombre asociado a acciones o enseñanzas de Cristo), es una importante celebración religiosa. Sus actividades incluyen servicios religiosos diarios para los feligreses en todas las iglesias, de la mañana a la tarde, y servicios durante toda la madrugada para el sacerdocio. Se trata del período de más riguroso ayuno del año: cincuentiseis días a pan, agua y sal y una sola comida en la tarde o la noche, salvo sábados y domingos, cuando se puede comer en la mañana. Tanto el ayuno como las oraciones y las penitencias rigurosamente programadas son una importante prueba de fe que, de ser bien observada, anula los pecados que se cometen el resto del año.

Los etíopes son un pueblo orgulloso de su cultura, sus tradiciones y su religión en particular. Por lo general, los visitantes señalan la estrecha relación de la iglesia con la sociedad, la identificación del pueblo con sus sacerdotes y la solidaridad humana que se pone de manifiesto en los momentos de prueba. Pero también tienden a señalar cierta desconfianza respecto a todo lo proveniente del exterior, resultado de los avatares de su milenaria historia. Esa desconfianza se manifiesta, sobre todo, frente a lo que pueda afectar su fe religiosa, de aquí que hasta tiempos muy recientes los etíopes hayan sido tradicionalmente refractarios a la labor de misioneros de otras denominaciones.

## El arte religioso etíope

No puede hablarse de la Iglesia Ortodoxa Etíope y su aporte a la cultura nacional sin hablar del arte ligado a ella. Casi dos milenios de historia cristiana legaron un importante patrimonio de iglesias, monasterios, pintura mural y manuscritos iluminados, implementos litúrgicos y otras manifestaciones de lo que se da en llamar arte religioso. Pero más que arte, se trata de un fenómeno vivo que se sigue relacionando en todas sus manifestaciones con una utilidad cotidiana vinculada a la fe.

Subrayando la continua retirada defensiva y el ocultamiento estratégico de la cultura etíope para asegurar la invulnerabilidad frente al acecho de sus enemigos y para acentuar los muchos misterios de su religión, son comunes en todo el país las iglesias, los monasterios y otras

edificaciones religiosas construidas en grutas –como la de Debra Maryam, que data del siglo XIII–, o fundidas en la roca o excavadas en ella. Uno de los más tempranos ejemplos que subsisten, paradigma de inaccesibilidad, es el Monasterio de Debre Damo (uno de los dos que sobreviven de los tiempos de los “Nueve Santos”), que tiene mil cuatrocientos años de historia y que se construyó en lo alto de un desfiladero vertical de veinticuatro metros, al que sólo es posible llegar –en recordación a la leyenda precristiana de la serpiente que hizo posible la subida del Abuna Aragawi, fundador del lugar– escalando con ayuda de una cuerda. Los monjes de Debre Damo producen sus propios alimentos y sólo consumen agua de lluvia recogida en reservorios excavados en la roca. La inaccesibilidad del monasterio, por cierto, contribuyó a salvar sus muchos tesoros artísticos, incluidos manuscritos iluminados, sus tallas en los horcones y el techo de la antiquísima iglesia en torno a la cual está construido el monasterio. En sus hermosos murales se recrean escenas de la fundación del monasterio por el Abuna Aragawi, de la Trinidad, la Vida y Pasión de Cristo, David tocando el arpa, San Jorge matando el dragón y representaciones del infierno.

No obstante, los ejemplos más singulares, notables y evolucionados –si bien no son los únicos– del tipo de iglesia emergida de la roca son las treinta iglesias monolíticas de Lalibela, excavadas laboriosamente con planta en forma de cruz, a partir del siglo X y quizás durante varios siglos, hasta tomar su forma definitiva bajo el gobierno del rey homónimo, entre los siglos XII y XIII.<sup>32</sup> El monarca Lalibela pensó crear allí un “Jerusalén etíope”, y su obra, que ha sido llamada “la apoteosis del culto cristiano en Etiopía”, es hoy la ciudad santa del país.

Por cierto, sólo en Lalibela existen algunos bajorrelieves de santos de cuerpo entero que pudieran asociarse a la estatuaría, que, por demás, solamente aparece en algunas tallas de madera en las iglesias, más ornamentación abstracta que otra cosa. La falta de escultura figurativa (incluso las cruces siempre aparecen sin sacrificado) se debe a una interpretación estricta del Decálogo, según la cual la prohibición de representaciones referida a los ídolos se aplicaría también a las representaciones cristianas.<sup>33</sup> Como veremos, ello no se aplica a la pintura en sus variadas formas.

Pero volviendo a la arquitectura, en una manifestación más exenta de la roca se evidencian dos variedades de construcciones: la del tipo basílica –de naturaleza importada– y la de tipo autóctono. Las basílicas son de un estilo influido por sus congéneres del siglo VI en la Península Arábiga, y de sus más tempranos exponentes en Etiopía apenas quedan ruinas, aunque aún sobrevive en todo su esplendor la ya mencionada Iglesia de Nuestra Señora Santa María de Sion en Axum. Las iglesias de inspiración

más autóctona presentan dos tipos de plantas: cuadrada u oblonga (originarias del Tigray), debido quizás a la influencia de las basílica, y circular (oriundas de Amhara y Shoa), modelada sobre la base de la choza tradicional etíope. Ambos tipos, no obstante, tienen un santuario cuadrado próximo al centro, sus disposiciones se asocian a la tradición judía, y un patio –ya sea circular o rectangular– rodea la edificación. En el campo, la piedra de la construcción a menudo es remplazada por paredes de arcilla y techos de paja. Entre los más hermosos ejemplos de iglesias de planta circular y techo cónico que imitan las chozas tradicionales se hallan las del archipiélago del Lago Tana, donde la ortodoxia se retiró en los tiempos convulsos de las invasiones islámicas.

En lo que respecta a la pintura, que casi siempre es obra de sacerdotes, se puede clasificar en tres tipos: las pinturas murales, los iconos portátiles o exvotos y los manuscritos iluminados. Los murales, realizados sobre yeso o tela, muy semejantes a los de toda el área cultural a la que irradió la ortodoxia griega, adornan –a veces virtualmente cubren– las paredes y los techos de iglesias y monasterios. Los exvotos, sobre tela o pergamino, de pequeñas dimensiones, son generalmente dípticos o trípticos, pero los hay hasta de treinta figuras y presentan analogías con los grandes tapices pintados sobre temas evangélicos o hagiográficos.<sup>34</sup>

Los manuscritos etíopes son célebres desde hace siglos: las iglesias y los monasterios del país han logrado conservar decenas de miles, y en términos comparativos, muy pocos han sido llevados a museos, bibliotecas y colecciones privadas,<sup>35</sup> pues se siguen considerando, ante todo, objetos de uso religioso. En ellos se distinguen tres elementos: el texto (suele formar dos columnas escritas en guez), el marco decorado (con motivos de inspiración floral o geométrica, a veces de influencia árabe, a inicios de capítulo y en los márgenes) y la ilustración propiamente dicha, casi nunca de más de cuarenta centímetros de alto, pero aun así más afín al arte mayor que a la miniatura. En cuanto a la técnica, los manuscritos son dibujos con pluma sobre pergamino con predominio de colores amarillos, rojos, verdes y azules obtenidos de diversos tipos de tierra y mezclados con clara de huevo o leche para aplicarlos.<sup>36</sup>

Lamentablemente, el más antiguo manuscrito llegado a nosotros, el Evangelario de Abba Garima, parece datar sólo del siglo XI, y no parecen quedar otros anteriores al siglo XIII.<sup>37</sup> Pero hay que recordar que las técnicas introducidas más de mil quinientos años atrás por los “Nueve Santos” continúan aplicándose, casi de manera idéntica, en iglesias y monasterios remotos en los que aún se escriben e ilustran a mano libros piadosos y devocionarios,<sup>38</sup> hasta el punto de que “ningún país fuera de Etiopía puede ofrecernos una idea tan clara de lo que era la vida en un

*scriptorium* de la Edad Media”.<sup>39</sup> De ahí que sigan siendo, como en ningún otro lugar del mundo, un objeto vivo.

Los temas de los manuscritos son los mismos de la iconografía bizantina: escenas de la vida de Cristo (ordenadas litúrgica y no cronológicamente), precedidas por los tradicionales Cánones de Eusebio (tablas aritméticas de concordancia de los cuatro Evangelios), ornamentados con aves y animales, y con los retratos de los Evangelistas. Existen evangeliarios de ciclo iconográfico completo, en tanto relatan en imágenes prácticamente toda la vida de Cristo, y de ciclo reducido, que sólo ilustran algunos de sus episodios o que están dedicados a los retratos de los Evangelistas. No obstante, a veces los artistas revelan fuentes aún más antiguas que los modelos griegos y que se remontan a los propios orígenes del cristianismo, o bien “rehacen” los temas heredados de Bizancio para adaptarlos a la mentalidad, al temperamento y a la estética del país.<sup>40</sup> La relativa autonomía del artista etíope se evidencia en la importancia concedida a temas como *La entrada en Jerusalén* o *El bautismo de Cristo*, en correspondencia con el relieve de ambos en las celebraciones litúrgicas de la ortodoxia etíope.<sup>41</sup> Por todo ello, Leroy observa que aun cuando este u otro aspecto puedan asemejarse a las miniaturas cristianas de otros países, los manuscritos son “una forma de pintura religiosa específicamente etíope que es imposible de confundir con la de ninguna otra región del mundo cristiano”.<sup>42</sup> A su vez, Conil-Lacoste concluye que en esos manuscritos “está la Etiopía eterna, impregnada de toda la sustancia de Africa y de Arabia, y capaz de dar un arte original y severo, muy característico de ese país”.<sup>43</sup>

Se ha apuntado que el arte religioso etíope subraya una característica conservada por la nación etíope a lo largo de su existencia: la facultad de refundir tradiciones antiguas e influencias exteriores para convertirlas en una expresión original.<sup>44</sup> Sin embargo, un elemento bastante notable en su cultura parece ser su continuada religiosidad, no sólo visible en las expresiones del riquísimo arte recién mencionado, sino en la vida que bulle en sus numerosos monasterios, punto obligado en la ruta de buen número de peregrinos que reditan en el nuevo milenio, como parte integrante de su vida cotidiana, las más arraigadas tradiciones de los dos milenios precedentes.

#### Notas:

1 Marcello Lorrai: “Dossier Le chiese copte d’Etiopia: alla ricerca delle radici cristiane”, *Nigrizia*, marzo del 2007, pp. 33-48.

2 Dr. Aberra Molla: “Ethiopian Millenium Project”, en <http://www.millenniumethiopia.com/calendar.html>.

3 David W. Phillipson: *Ancient Ethiopia: Aksum: Its Antecedents and Successors*, The British Museum Press, Frome & London, 1998, p. 145.

- 4 Ibid., p. 9.
- 5 Ibid., pp. 45-47.
- 6 Ibid., p. 20.
- 7 Ibid., pp. 51-52.
- 8 Eran ellos Abba Pantelewon, Abba Gerima (Issac, o Yeshaq), AbbaAftse, Abba Guba, Abba Alef, Abba Yem'ata, Abba Liqanos y Abba Sehma.
- 9 Marcello Lorrain: op. cit., pp. 33-48.
- 10 David W. Phillipson: op. cit., pp. 50-51.
- 11 David González: *Etiopía: la oposición contrarrevolucionaria*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1987, p. 8.
- 12 Ibid., pp. 8-9.
- 13 No entraré aquí en la polémica de si el modelo etíope podía o no asimilarse al clásico feudal o hasta qué punto. Ver un resumen de los principales argumentos a favor y en contra en David González: op. cit., p. 212, nota 10.
- 14 Ibid., pp. 9-10.
- 15 David W. Phillipson: op. cit., p. 140.
- 16 David González: op. cit., pp. 10-11.
- 17 Michel Conil-Lacoste: *Etiopía: diapositivas de obras de arte*, n. 17, Unesco, París, 1963, p. 83.
- 18 David González: op. cit., p. 13.
- 19 Teodros Kiros: "Zera Jacob and Traditional Ethiopian Philosophy", en Kwasi Wiredu (ed.): *A Companion to African Philosophy*, Cornwall, Blackwell Publishing, 2006, p. 183.
- 20 No confundir con el emperador de idéntico nombre, que reinó de 1434 a 1468.
- 21 Claude Sumner: "The Light and the Shadow: Zera Jacob and Walda Heywat: Two Ethiopian Philosophers of the Seventeenth Century", en Kwasi Wiredu (ed.): op. cit., p. 176.
- 22 Id.
- 23 Teodros Kiros: op. cit., p. 183.
- 24 Claude Sumner: op. cit. p. 174.
- 25 Ibid., p. 173.
- 26 Teodros Kiros: op. cit., p. 183.
- 27 Para la explicación en detalle de los motivos que permitieron la conservación de la independencia etíope en esa crucial coyuntura, ver Sven Rubenson: *The Survival of Ethiopian Independence*, Heinemann, Londres, 1976.
- 28 Sobre el modo en que los incipientes intentos modernizadores contribuyeron a impulsar las fuerzas que derrocaron al imperio, ver John Markakis: *Ethiopia: Analysis of a Traditional Polity*, Oxford University Press, Londres, 1974; y Fred Halliday y Maxime Molineux: *The Ethiopian Revolution*, Verso, Londres, 1981.
- 29 No obstante, según los resultados que se dieron a conocer del Censo de Población y Viviendas de 1994, la distribución de los etíopes según su religión es como sigue: cristianos ortodoxos, 51,1%; musulmanes, 32,1%; protestantes, 10,3%; religiones tradicionales, 4,6%; católicos, 0,9%; otras, 0,9%; no declaradas, 0,1%. Ver Dr. Mulatu Teshone: "Case Study on Ethiopia: Ethnic Federalism in Ethiopia: a Model? Background About Modern Ethiopian State Formation", en <http://www.hofethiopia.org>
- 30 Michel Conil-Lacoste: op. cit., p. 80.
- 31 Ibid., p. 79.
- 32 David W. Phillipson: op. cit., p. 133.
- 33 Michel Conil-Lacoste: op. cit., pp. 83-84.
- 34 Ibid., pp. 86-87.
- 35 David W. Phillipson: op. cit., p. 136.
- 36 Michel Conil-Lacoste: op. cit., pp. 88-90.
- 37 Ibid., pp. 74-75.
- 38 Ibid., p. 74.
- 39 Jules Leroy: *Éthiopie: Manuscrits à peintures*, Collection UNESCO de l'Art mondial, París, 1961, p. 6.
- 40 Michel Conil-Lacoste: op. cit., pp. 91-92.
- 41 Ibid., p. 93.
- 42 Jules Leroy: op. cit., p. 13.
- 43 Michel Conil-Lacoste: op. cit., p. 94.
- 44 Otto Jager: *Éthiopie: Manuscrits à peintures...*, p. 15.



# Propuesta de debate: la formación política en el contexto actual de la América Latina\*

**1** La mundialización capitalista genera una alianza de los círculos del poder de los Estados Unidos, Europa y Japón, que expresa un alto nivel de centralización del capital trasnacional. Este requiere, para reproducirse y ampliarse, el acceso al conjunto del mercado mundial.

2. Más allá de las contradicciones entre estos polos, los Estados Unidos, Europa y Japón, lo que prevalecen son sus intereses comunes, que se gestionan a través de instrumentos como el Banco Mundial, el FMI, la OMC, el G 8, la ONU, entre otros.

3. Este capitalismo mundializado aumenta la agresividad y el saqueo de los pueblos del Tercer Mundo, y desarrolla iniciativas militares de control de territorios, recursos, pueblos y de dominación cultural.

4. El capitalismo norteamericano considera al planeta entero como un lugar de construcción de su seguridad nacional. Las guerras contra Afganistán, Irak, la amenaza actual a Irán, buscan asegurar ese control efectivo de los recursos vitales para su sobrevivencia.

5. La política guerrerista del imperialismo amenaza a la América Latina, especialmente a Venezuela y Cuba, donde se encuentran los factores más claros de resistencia antimperialista. Pero los Estados Unidos desarrollan en todo el continente una estrategia militar que combina mecanismos como la instalación de bases militares, la realización de ejercicios militares conjuntos con fuerzas armadas latinoamericanas, los controles de inteligencia, las ayudas humanitarias, la construcción de un banco de in-

formación continental, la utilización de los medios masivos de comunicación como instrumentos de creación de sentidos legitimadores de la dominación, la promoción de legislaciones supranacionales y nacionales que instalan la lógica antiterrorista de “seguridad democrática”, los proyectos de construcción de infraestructura (Plan Puebla Panamá Putumayo), la Iniciativa para la Interconexión Regional de Sudamérica IIRSA, los proyectos de intervención militar norteamericana directa como el Plan Colombia, el Plan Paraguay y la invasión a Haití.

6. Las políticas neoliberales tienen consecuencias muy claras; entre otras muchas cosas, significan:

- a) la devastación de la naturaleza;
- b) el genocidio silencioso de los pueblos, a quienes se expropia sus territorios;
- c) la imposición de modelos productivos y energéticos llamados “de desarrollo” que son depredatorios y resultan funcionales para aumentar los procesos de concentración de las ganancias del capital;
- d) el fuerte crecimiento de la desocupación;
- e) el aumento de la precarización laboral;
- f) la caída del salario real;
- g) la polarización entre ocupaciones “modernas” bien remuneradas, con altas calificaciones, y la mayoría de trabajos precarios e inseguros;
- h) las privatizaciones que permitieron el saqueo de los recursos estratégicos y el avasallamiento de la soberanía nacional, y que también impusieron nuevas modalidades de flexibilización laboral;
- i) la decadencia de la seguridad social;

\* Intervención en el Encuentro Latinoamericano y Caribeño de Educadores y Educadoras Populares, celebrado en la escuela nacional del MST “Florestán Fernandes” en octubre del 2007.

- j) la pérdida de derechos laborales;
- k) el crecimiento de la superexplotación en distintas modalidades, como la maquila y el trabajo esclavo;
- l) las políticas agrarias que comprometen la seguridad alimentaria y que provocan la destrucción de las economías campesinas. Asimismo,
- m) se acentúa la feminización de la pobreza, tanto por la diferencia salarial en trabajos iguales como por la división sexual del trabajo, la invisibilización del trabajo doméstico no retribuido, que incrementa notablemente las ganancias del capital;
- n) se agudiza la mercantilización de los cuerpos de las mujeres. La trata de mujeres, junto con el narcotráfico y el tráfico de armas, son los principales negocios mundiales, dirigidos por mafias internacionales;
- o) se desarrollan mecanismos de control de la vida cotidiana, de criminalización de la pobreza, de persecución judicial de los movimientos que resisten;
- p) los pueblos originarios, expulsados de sus territorios, avasallados en su cultura, sufren un nuevo genocidio.

7. Luego de dos décadas de aplicación de las políticas neoliberales y sus respectivas consecuencias, los pueblos de la América Latina comenzaron a expresar su hartazgo. En el comienzo del siglo XXI asistimos a la multiplicación de rebeldías. Luchas de masas, puebladas, movilizaciones masivas. Se destituyeron gobiernos que encarnaban la propuesta neoliberal. Estos movimientos y puebladas fueron un resultado del cansancio de los pueblos y de la acumulación de distintas experiencias que desarrollaron los movimientos, cuando inventaron estrategias de sobrevivencia organizadas alrededor del trabajo comunitario, la producción colectiva, la ocupación de tierras y de empresas, el rechazo a las privatizaciones o a sus consecuencias (guerras del agua y del gas en Bolivia), contra la firma del TLC o contra el ALCA (zapatistas, Costa Rica), contra las explotaciones mineras, contra el agronegocio, contra el modelo de monocultivo de eucaliptos, de pinos, contra las megarrepresas, contra el modelo energético, por la educación, contra la flexibilización laboral, etc.

8. Como consecuencia de esas luchas, y de los procesos electorales que destituyeron fuerzas políticas neoliberales, tenemos un nuevo escenario político en la América Latina, donde un conjunto de países han creado una alianza estratégica que confronta con las políticas del ALCA y la militarización del continente: ALBA. Cuba ahora no está sola: forma parte de un grupo de países que plantean diferentes niveles de confrontación con las políticas neoliberales e imperialistas, que no podemos unificar en una sola calificación, como gobiernos progresistas, ya que entre ellos están quienes defienden la perspectiva socialista y hasta quienes propugnan la continuidad de las políticas neoliberales en sus tramos esenciales. Lo interesante para los movimientos populares es la oportunidad que

nos brinda el ALBA para pensar en un campo de resistencias comunes, ya que a partir de abril del 2007 se genera la posibilidad de ser parte de un consejo de movimientos sociales que interactúan en el ALBA.

9. Desafíos de los movimientos populares:

- Enfrentar al militarismo y las guerras imperialistas. Pararles la mano en Irak, en Irán. Detener la guerra en Colombia. Retirar las tropas de Haití.
- Conocer mejor las políticas de las transnacionales, y cómo operan no sólo a nivel local, sino en el terreno internacional. Esto nos permitirá encontrar maneras más eficaces y articuladas para combatir las.
- Denunciar las nuevas legislaciones antiterroristas y las políticas de control social y de criminalización de los movimientos populares.
- Desarrollar una red articulada de comunicación popular y educación popular, capaz de ir contrarrestando la campaña de homogenización cultural del imperialismo.
- Avanzar en una batalla por la descolonización cultural, lo que implica profundizar la crítica de nuestros sentidos del mundo, de nuestras concepciones de lucha, de nuestras lecturas de la historia, de nuestras modalidades de resistencia. Realizar una crítica profunda y sistemática al modelo “civilizatorio” del capitalismo, levantado en nombre del “desarrollo” y del “progreso”, y repensar el carácter de una propuesta socialista latinoamericana, en términos de proyecto de vida, que no reproduzcan la destrucción de la naturaleza, el genocidio de los pueblos, ni el autoritarismo inherente a la dominación capitalista.
- Valorizar y rescatar los saberes ancestrales, las distintas cosmovisiones que existen en nuestra América, asumiendo el desafío de la diversidad. No como reproducción de la fragmentación, sino como un camino para ir articulando las fuerzas populares en la tarea de crear un bloque histórico popular latinoamericano, con capacidad de dar batallas antimperialistas, anticapitalistas y socialistas, que tengan todos los colores de nuestras históricas resistencias. Rescatar el concepto de pueblo, desarrollado en *La historia me absolverá*: “llamamos pueblo, si de lucha se trata...”, es decir, un desarrollo de la teoría de la lucha de clases, para que sea útil en nuestros procesos revolucionarios.
- Reconocer que la explotación capitalista se refuerza e interactúa con distintas opresiones derivadas de una cultura colonizadora burguesa, racista, patriarcal, homofóbica, xenófoba, guerrerista, violenta.
- En este contexto, la formación política necesita del diálogo con el marxismo, como concepción filosófica, económica y política de crítica al capitalismo, como un método de análisis de la realidad y como una guía para la acción, así como de otros pensamientos emancipatorios acumulados en la resistencia indígena negra

y popular en más de 515 años, con los aprendizajes y aportes realizados desde el feminismo, la teología de la liberación, las miradas holísticas del mundo, etc.; diálogo de saberes entre experiencias diversas, que permita ir descubriendo las pistas que nos permitan avanzar más rápidamente en la creación colectiva de un sujeto histórico. En este sentido, la formación política no sólo es transmisión de saberes, sino fundamentalmente creación colectiva de conocimientos, que reconoce en los movimientos populares la oportunidad de ser los espacios en los que la relación teoría práctica sea el lugar en el que se forjen nuevos sujetos con conciencia de sí mismos, de sus necesidades y proyectos. Donde los movimientos populares y revolucionarios vayan constituyéndose como intelectuales colectivos, y en los que los intelectuales orgánicos sean parte de esta creación popular, insertos en el diálogo entre experiencias, entre los aportes de las visiones diversas del mundo y aquellos aportes que provienen de las distintas ciencias sociales.

- Renovar la cultura política, descolonizarnos, desmercantilizar nuestras relaciones, presupone abrirnos a un diálogo real, a una pedagogía del diálogo y no de los monólogos, escuchar las palabras que nombran experiencias, desde nuestros cuerpos preparados no sólo para decodificar lenguajes o categorías, sino también con capacidad para comprender las acciones, sentimientos, pensamientos que estos nombran.

- La necesidad de resolver el desafío principal de nuestros movimientos, la tarea de formar un bloque político social contrahegemónico, no se resuelve si pretendemos instalar una lógica disciplinadora de las diferencias. La posibilidad de desafiar al imperialismo y al capitalismo realmente existentes en la América Latina está en relación directa con la capacidad que tengamos para constituir “al pueblo en lucha” como sujeto histórico de los cambios.

- La complejidad con que los pueblos van entretejiendo sus resistencias y la creación de alternativas populares, nos plantea la necesidad de cuestionar una y otra vez los conceptos, metodologías y prácticas con que venimos desarrollando estas experiencias. La pedagogía política liberadora se encuentra desafiada a revisar sus propuestas, simplificando la manera de educar en el trabajo de base, sin perder profundidad en el proyecto.

- Diálogo y formación política se vuelven así una forma de encuentro, que permite no sólo reconocer al otro o a la otra, sino crear un nosotros y un nosotras en el que se respeten y valoren las múltiples expresiones, maneras de decir y de actuar, y se creen vínculos de solidaridad, de mutuo aprendizaje, que no cancelen ni posterguen sueños, sino que permitan que los mismos nutran las raíces de los procesos de formación / transformación, que ya no serán, por tanto, dos términos separados en tiempo y lugar, sino dos dimensiones del mismo espacio de revoluciones.

- Diálogo de saberes, creación colectiva de conocimientos, relación teoría práctica, pensamiento crítico, pedagogía del ejemplo, historicidad de los procesos sociales, cultura de rebeldía, educación como un momento organizativo de constitución de los sujetos, son algunas de las claves.

- La concepción de la educación popular, un intento por desafiar las ideas y los formatos de educación alienantes, recupera de Paulo Freire su esencia radical: concebir la pedagogía de los oprimidos y oprimidas (y no “para” los oprimidos y oprimidas) como una práctica de la libertad; como pedagogía de la rabia, de la indignación, de la esperanza y de la autonomía; nutriéndose así de la necesidad y de los deseos de los hombres y mujeres, que van encontrando los modos de sublevarse frente a las múltiples formas de opresión.

octubre del 2007



# La crisis de la religión en la cristiandad

## Existencia de la crisis

**N**o voy a tratar de eventuales crisis en otras religiones, lo que supondría un desarrollo mucho más extenso. Quiero restringirme a la crisis dentro de la cristiandad.

En la cristiandad, la crisis de la religión está llegando a su punto culminante en Europa, y ya alcanzó un nivel muy alto en América. Esta crisis tiene raíces muy antiguas. Con el triunfo de la escolástica en el siglo XIII era posible pensar que la cristiandad estaba establecida sobre fundamentos firmes. Había eliminado la amenaza de Joaquin de Fiori, y había reprimido a sangre y a fuego la herejía albigense. La ortodoxia reinaba. Es verdad que los mismos actores que crearon esa escolástica no se sentían tan seguros, porque tuvieron que luchar contra fuerzas más conservadoras. Pero estaban animados por un optimismo muy grande. Con el descubrimiento de la filosofía griega, tenían la impresión de haber redescubierto el mundo y de haber colocado ese mundo dentro de un sistema cristiano. Animados por ese optimismo pudieron crear una obra capaz de resistir durante siglos. De hecho, ella proporcionó a la Iglesia romana un sistema intelectual y social completo con el cual esa Iglesia se hallaba capaz de gobernar el mundo entero.

Sin embargo, desde el siglo XIV aparecen las primeras fisuras, las primeras dudas y las primeras impugnaciones. Los primeros autores fueron los místicos y las místicas con los Espirituales franciscanos. Roma reaccionó. La Curia romana sentía muy bien que, sin la escolástica, estaría perdiendo el sistema que le permitía gobernar el mundo o, por lo menos, la Iglesia. Comenzó una era de sospechas de herejías y de condenaciones que hizo de la

Curia romana el centro de una Inquisición vigilante que persiste hasta hoy, a pesar de los deseos de Juan XXIII.

Todos los que ponían en duda el sistema elaborado intelectualmente por la escolástica fueron tratados como sospechosos o sencillamente como herejes. Durante doscientos años los llamados herejes eran pocos y débiles. Fue posible reprimir el movimiento de impugnación. Los herejes del siglo XIV y del siglo XV todavía eran débiles y no creaban ningún peligro para el sistema. Anunciaban crisis mucho más fuertes a largo plazo.

Entonces, a principios del siglo XVI se dio la explosión del protestantismo, que comenzó a convencer rápidamente el público letrado de las ciudades. El partido humanista y erasmiano pensaba que se podía rehacer la unidad de la cristiandad mediante concesiones sobre las posiciones más fuertes de los “protestantes”. Pero los papas y los jesuitas pensaban que era posible reconquistar toda la cristiandad por medio de las misiones, y sobre todo por medio de los ejércitos católicos de España y del Imperio de los Habsburgo. En lugar de un concilio de reforma hubo un concilio de contrarreforma, el Concilio de Trento. Fue el concilio de la ruptura, de las condenaciones y del rechazo a todos los pedidos de los reformadores. La aplicación de Trento fue más agresiva todavía, y cortó toda posibilidad de diálogo.

La estrategia de Trento fracasó, en cuanto que no se logró reconquistar la mitad perdida de Europa. En lugar de la unidad, cada mitad de la cristiandad se transformó en máquina de guerra contra la otra mitad. Fue más de un siglo de guerras de religión.

Las terribles guerras de religión del siglo XVII tuvieron un fin imprevisto, pero, a la luz de la historia, previsible. Desembocaron en una crisis general de la cristiandad. En las élites intelectuales se fue implantando de modo cada

\* Tomado de [www.servicioskoinonia.org](http://www.servicioskoinonia.org)

vez más firme la convicción de que la religión era factor de guerra y que no podía proporcionar el fundamento de una sociedad pacífica. Era necesario expulsar la religión de la vida pública y contenerla dentro de la vida privada de cada individuo.

La cristiandad estaba virtualmente muerta. La jerarquía católica no aceptó esta nueva situación. En los siglos XVIII y XIX, la mayoría de la población era todavía rural y fiel a su catolicismo tradicional, sometido completamente al poder del clero. Los campesinos iban a proporcionarle al clero las tropas necesarias para defender un puesto importante en la vida pública. La Iglesia sería el partido “conservador” que trataría de frenar el movimiento de secularización de la sociedad y su propia expulsión de la vida pública. Fueron doscientos años de batallas, finalmente todas perdidas. La modernidad racionalista prevaleció y estuvo a la base de una sospecha generalizada contra la Iglesia. Se sospechaba que la Iglesia quería reconquistar el poder perdido.

Durante doscientos años, Occidente vivió una coexistencia bastante agresiva entre, por un lado, los restos de la cristiandad que trataba de salvar su pasado gracias a su implantación en el mundo rural, y, por otro lado, un nuevo tipo de sociedad que recibió el nombre de “modernidad”, implantado en la clase intelectual y en la nueva industria. Cada sector formaba una nación separada. Había una nación rural y conservadora, y una nación urbana y republicana.

Después de la Segunda Guerra Mundial hubo una época de convivencia más pacífica con la religión, cada vez más contenida en la vida privada, y una modernidad más tolerante. El Concilio Vaticano II fue el reflejo de esa época, que daba la impresión de ser el comienzo de una era pacífica. En el Concilio nadie podía adivinar que dos años después iba a suceder una inmensa revolución cultural que haría obsoletas todas las doctrinas conquistadas con tantos esfuerzos. Cuando se llegó a un virtual acuerdo con la república, la democracia y la modernidad, ya estaba lista la revolución en la mente de la juventud, que esperaba la oportunidad histórica.

Llegamos a la década de los setenta, anunciada por las revoluciones estudiantiles de 1967 y 1968 (¡mayo de París!). Fue el estallido de una revolución cultural radical. En gran parte, fue una revolución liderada por las mujeres, porque tuvo como primera expresión la gran revolución feminista, con el rechazo del patriarcalismo tradicional y las luchas de las mujeres por la igualdad con los varones en la vida pública y en la familia. Ellas querían definir su vida en completa libertad y no depender de los varones. Las mujeres mostraron los lazos íntimos entre el patriarcalismo y las grandes instituciones de la modernidad, que reproducían la desigualdad de la antigua cristiandad. Con eso contribuyeron eficazmente para provo-

car el derrumbe de la sociedad moderna. Quitaron la legitimidad a las instituciones republicanas.

No importa el nombre que se pueda dar a la nueva época. La palabra neomodernidad tuvo bastante éxito en Europa. No importan los nombres, los hechos hablan por sí mismos.

En primer lugar, estalló la crisis del racionalismo de la modernidad. Fue el fin de los grandes sistemas racionales que tenían la pretensión de ser una explicación universal, así como lo había sido la teología en la cristiandad. Era el fin de las teologías, de las ortodoxias y el comienzo del pensamiento débil de Gianni Vattimo. La ciencia racionalista tenía la pretensión de ofrecer el verdadero conocimiento de la realidad. Las nuevas críticas de las ciencias mostraron la relatividad de todos los conceptos científicos, que no pueden decir lo que la realidad es, pero proporcionan la capacidad de producir efectos nuevos con los elementos que están a nuestra disposición. La ciencia es funcional, ya no metafísica. No nos revela la realidad del mundo, ya sea del mundo de la materia, ya sea del mundo humano. Tiene valor simplemente operacional. Puede intervenir en los procesos de la materia o de la mente para producir efectos nuevos, más útiles para el género humano.

Con esta evolución restrictiva de la ciencia cayó la metafísica racionalista, la pretensión de conocer la realidad por métodos científicos. Conocer la “esencia” ahora es algo inútil. Lo que se busca es la manera de manejar las fuerzas identificadas para producir los efectos prácticos deseados.

Con esta evolución de la ciencia, la república perdió su fundamento metafísico. No tenía cómo establecer el reino de la razón, ya que la razón como sistema estaba desapareciendo.

La primera consecuencia que apareció claramente en mayo de 1968 fue la deslegitimación de la universidad y del sistema de enseñanza en general. La tarea de la universidad era divulgar la modernidad, el racionalismo moderno y proporcionar al Estado republicano los colaboradores que necesitaba. Trataba de divulgar la ideología de la modernidad. La universidad no enseñaba solamente las ciencias, sino, en primer lugar, la ideología del cientismo, la ideología del racionalismo científico. Todavía hoy en día, en muchos lugares, la universidad continúa en la misma línea, como si ignorase lo que sucedió en el mundo en los últimos cuarenta años. No es tanto por convicción, cuanto por falta de otra ideología que pueda reemplazar aquella; por eso, lo hace sin convicción, más bien como un ritual en el que nadie cree.

La gran víctima de la revolución cultural fue el Estado republicano. El Estado había asumido la tarea de organizar una sociedad justa y pacífica, y de ser la expresión de la voluntad de los ciudadanos. El Estado era como el su-

cesor de la Iglesia, era la Iglesia laica, emancipada, libre, fundada en el derecho y la libertad. El Estado debía ser el gran educador. Los dirigentes del Estado, de los tres poderes de la sociedad democrática, eran como los sacerdotes de la nueva Iglesia laica. Basta con evocar ese pasado para darse cuenta de que el pasado es realmente pasado. Basta con comparar con esa ideología que fue realmente vivida, lo que nuestros contemporáneos piensan hoy de los políticos.

La crítica denunció que el Estado era una pura máquina burocrática, irracional, despótica, autoritaria, arbitraria, y finalmente ineficiente. El Estado sabía organizar las funciones básicas de la sociedad de manera suficiente para que la economía funcionara, pero no tenía nada que ver con una sociedad justa o democrática.

La crítica que se aplica al Estado en general, se aplica también a cada una de sus instituciones, para denunciar en ellas la irracionalidad, la arbitrariedad, la destrucción del ser humano tratado como objeto anónimo. Quedan desprestigiados el ejército, la gloria del Estado republicano, la escuela de la ciudadanía; la policía queda reducida a la condición de un cuerpo represivo, agresivo, destinado a reprimir la juventud; la cárcel, que debía ser la recuperación del delincuente y que es en realidad una escuela del crimen, destructora de las personalidades humanas.

Todo lo que fue el símbolo religioso de la nueva religión laica yace por tierra, rechazado, insultado, objeto de irrisión y de menosprecio. Los símbolos de la república son tratados como fueron tratados antes los símbolos de la cristiandad.

Algunos pensaron que la ruina del ideal republicano iba a ser la señal de un retorno a la cristiandad. El fin del racionalismo republicano sería la puerta de entrada de la antigua religión. La sociedad que estaba rechazando la herencia liberal estaría volviendo a la religión antigua. La muerte de la ideología racionalista permitiría el renacimiento de la cristiandad. Algunos anunciaban el retorno a la religión. Mostraban algunos fenómenos que les parecían señales de ese retorno. Decían que el siglo XXI sería un siglo religioso y anunciaban tiempos de gloria para la Iglesia.

La ilusión no duró mucho. Las nuevas generaciones de la posmodernidad no están volviendo a la religión de sus antepasados, sino que sencillamente la ignoran. No fueron educados en ella y perdieron el conocimiento de sus símbolos. Aun el Padrenuestro es un misterio para ellos, y de las imágenes religiosas de nuestros templos no entienden nada.

Lejos de traer el fin de la crisis de la religión, la posmodernidad la profundizó. En este momento, la crisis de la religión es mucho más radical que en 1970, no sólo en Brasil o en la América Latina en general, sino en todo el territorio de la antigua cristiandad.

Lejos de retornar a la religión antigua, la revolución posmoderna evacúa lo que todavía había de herencia cristiana en la república. Esta quería ser un sustituto de la Iglesia. Ahora bien, nadie quiere un sustituto de la Iglesia. Este concepto desapareció. No se quiere ninguna Iglesia, de ningún tipo. La república estaba fundada en un “gran relato”, semejante a una teología, como una teología laica. Hoy en día todo gran discurso es imposible, incomprensible. La república tenía su liturgia propia copiada de la liturgia cristiana laicizada. La nueva sociedad no quiere liturgia ninguna y no acepta ningún símbolo. Sus héroes son los campeones deportivos, las estrellas de la canción o del cine, las reinas de belleza. Nada de eso evoca la religión.

La república enseñaba una moral que era prácticamente la moral tradicional de la cristiandad. La diferencia estaba en que la Iglesia daba a su moral un fundamento revelado y la república le daba como fundamento la naturaleza humana y la conciencia. En la práctica hubo pocos cambios. Ahora bien, la nueva sociedad posmoderna rechaza todo el sistema moral antiguo: rechaza normas universales como formas de represión del individuo. Estamos ahora mucho más lejos de la moral de la cristiandad.

En cuanto a la organización eclesiástica, lejos de recuperar su prestigio antiguo, el clero se siente marginado. La disminución de la participación en las ceremonias religiosas muestra el declive del poder del clero.

La crisis de la religión existe y no está en vías de solución. El proyecto de restauración de la religión tradicional de la cristiandad mediante algunas reformas superficiales es una pura ilusión. La solución no vendrá de arriba hacia abajo. No será una doctrina intelectual. No será un descubrimiento intelectual. Será un nuevo modo de vivir el evangelio inventado por los laicos, en primer lugar por los laicos del mundo popular, porque los otros tienen poco interés. Podemos tener la seguridad de que las raíces de ese nuevo modo ya están presentes y que el modo adecuado de ser cristiano en la nueva sociedad ya está presente. Nosotros no lo vemos porque no estamos realmente en medio del mundo actual y no lo entendemos.

## **El contexto cultural**

Las crisis de la religión clerical de la cristiandad y de la religión racionalista y laica de la república dejaron en la sociedad un vacío inmenso. Este espacio fue ocupado por la economía. Hay una coincidencia histórica entre la crisis de la modernidad y el advenimiento de la sociedad neoliberal.

Podemos preguntarnos si el advenimiento del nuevo capitalismo puro actuó primero y provocó o ayudó a la ruina de la modernidad y de todas sus instituciones, o si la crisis de la modernidad fue lo que permitió el adveni-

miento del capitalismo en su forma radical tal como existe en la actualidad. Claro está que la crítica al Estado favoreció la sociedad neoliberal que quiere un Estado débil, incapaz de controlar la economía. Por otro lado, el sistema neoliberal triunfó porque fue adoptado y impuesto por los Estados Unidos en forma bastante independiente de la crisis de la modernidad. Pero, a lo mejor, los Estados Unidos no habrían podido conquistar toda la economía mundial si no hubieran tenido la ayuda de una crítica universal del Estado y del gran relato social europeo. No importa mucho.

Lo que sí está claro es que el lugar ocupado en el pasado por la religión está actualmente ocupado por la economía. La economía define la finalidad de la vida humana, sus valores, su contenido, sus obligaciones y su estructura social.

No se trata de una economía en abstracto, sino del sistema económico que conocemos y se presenta como globalización. Esta globalización está basada en la producción de productos cada vez más sofisticados y más caros. La evolución de la tecnología ofrece productos siempre más caros y al alcance de personas que necesitan siempre más dinero. El progreso de la ciencia y de la tecnología consiste en descubrir nuevos bienes y nuevas satisfacciones para una élite que puede pagarlos. Ello exige una concentración de la riqueza. El motor de la economía son los ricos, que quieren bienes siempre más sofisticados. A partir de eso, poco a poco, el precio de esos bienes va bajando y una clase media tiene acceso a ellos. El motor está en los ricos, y al final algo llega también a los pobres, algunas migajas. La economía actual tiene una dinámica que necesita la desigualdad y la concentración de la riqueza. Dicen que no hay otro camino, que no es posible ninguna otra fórmula económica. Lo dicen los mismos interesados.

¿Qué es lo que ofrece la nueva economía?

Un sentido de la vida: el consumo. Vivir es consumir. Es necesario despertar siempre nuevos deseos para poder producir nuevos bienes dando nuevas satisfacciones. Consumir produce la felicidad, el bienestar, el sentimiento de vivir plenamente. Para la economía, la felicidad consiste en la sensación de estar bien, pudiendo dar satisfacción a todos los deseos que aparecen. Este ideal está sólo al alcance de pocos, pero estos pocos son los nuevos héroes. En el mundo actual, los héroes son los ricos. Ellos pueden satisfacer todos sus deseos. Ese es el valor final de la vida.

Esta sociedad necesita una propaganda permanente. Los medios de comunicación se encargan de eso. Todos los medios de comunicación dependen de la publicidad y son mensajeros del consumismo. La publicidad es la nueva evangelización en el seno de una sociedad dirigida por un cierto modelo de economía.

Todo esto es muy conocido y objeto de nuestra experiencia de cada día. ¿Será suficiente para una vida realmente feliz y plenamente vivida? No lo sabemos, porque en nuestra sociedad subsisten fragmentos de las antiguas sociedades y podríamos suponer que la humanidad todavía vive, porque todavía conserva una parte de la herencia acumulada durante los milenios anteriores.

El sistema económico actual destruye la familia. Pero todavía subsisten familias y restos de familias. Hay muchas familias fragmentarias en las que faltan un padre o una madre. Aun así, todos tratan de mantener algunos lazos. Cuando ya faltan todos los lazos de familia, la vida se hace insoportable. Los pobres subsisten porque hay todavía gratuidad entre ellos: saben ayudarse gratuitamente. Practican la amistad y forman grupos de amigos. No es la totalidad de su vida la que se integra a la lógica de la nueva economía. Hay sectores de su vida todavía preservados, lo que es más difícil en las clases más altas.

¿Si la economía y el consumismo fueran la norma universal y total de la vida, la vida sería todavía soportable? ¿Todavía conservaría su sentido? ¿El individualismo radical inculcado por la economía actual todavía sería viable? ¿Una vez que todos tengan las máquinas actuales (celular, carro, computador, etc.) esto será suficiente para dar sentido y valor a su vida? Es una pregunta que los economistas no se hacen. Hasta el momento la máquina funciona bien, y basta. Lo que le puede pasar a la humanidad no les importa, porque no se puede medir en dólares y no puede ser transformado en capital.

Estamos trabajando con la hipótesis de que la sociedad actual no puede vivir puramente de los restos del pasado que van desapareciendo con la muerte de sus depositarios, o de lo que ofrece la economía mundial.

## Las novedades

Hay elementos de la religión antigua que ya no son asimilables. El primero es la cosmología subyacente a la religión tradicional. Esta era común tal vez desde los orígenes de la humanidad. El mundo aparece dividido en tres niveles: arriba está el cielo. En el cielo está Dios. Dios es representado como patriarca o como rey-emperador, según la estructura social de los pueblos. Según la cosmología tradicional, todo lo que sucede en la tierra fue decidido en el cielo. Dios gobierna toda la vida terrestre según normas que sólo él conoce. Además, Dios no está sometido a ninguna norma. Puede cambiar cuando quiere. Por eso la oración puede ser eficaz, pero tiene que ser fuerte y perseverante.

Dios es único en las sociedades dominadas por un rey o un emperador que ejerce todos los poderes soberanamente. El emperador es la imagen de Dios, y a veces se identifica con él. En las sociedades de tipo más bien tri-

bal, hay entre Dios y la tierra una multitud de entes intermediarios que ejercen el poder de Dios en los diversos sectores de la vida. Serán ángeles, santos, espíritus, orishas, dioses inferiores... pues en cada tribu reciben un nombre diferente. En el politeísmo, Dios toma las grandes decisiones, pero en la vida de cada día hay que invocar a esas divinidades inferiores. Si hay sociedades en conflicto, cada cual tiene que invocar a Dios con más fuerza, y recurrir también a sus divinidades protectoras inferiores. Entonces se verá quién es más fuerte, si Dios o Satanás, los ángeles o los demonios. En tiempos de guerra, todos los santos son necesarios, pues hasta el siglo XXI las teologías enseñan que, en la guerra, Dios da la victoria, y, por tanto, las oraciones son más importantes que los ejércitos.

Desde el siglo XVIII, millones de jóvenes cristianos abandonaron la religión a los catorce o quince años de edad, cuando descubrieron que esa cosmología era pura ilusión y no tenía ningún valor de realidad. La famosa declaración del astronauta ruso Yuri Gagarin, que hizo el primer vuelo en el espacio y volvió diciendo que no había visto a nadie en el cielo, ni a Dios ni a sus ángeles, y que en el cielo no había nada salvo otras estrellas, en pleno siglo XX, es simbólica. Era el momento en el que las masas populares descubrieron lo que los letrados sabían desde el siglo XVIII: que el cielo estaba vacío y que la cosmología religiosa tradicional –bíblica también– era ilusión de los sentidos sin fundamento en la realidad.



En la América Latina, la vieja cosmología todavía permanece en muchos sectores populares, pero provoca la misma crisis religiosa en los adolescentes que empiezan a estudiar. La escuela es el primer factor de secularización y de destrucción de la cosmología religiosa tradicional. Los alumnos descubren que en el cielo no hay nada, no hay Dios. En la misma cosmología hay también un nivel inferior: debajo de la tierra está el infierno. En el infierno residen entes destructores de la vida, opuestos a Dios y al mundo celestial. El infierno está poblado por una colección diferenciada de entidades que varían según las culturas. En la cristiandad la visión del infierno ha ocupado un lugar importante. El infierno es fuente de las tentaciones: quiere apartar a los seres humanos de Dios y de sus ejércitos. Los demonios son inteligentes, astutos, peligrosos y mortíferos.

En medio, entre el cielo y el infierno, está la tierra en la que estamos nosotros. La tierra es el lugar del conflicto permanente entre las potencias del cielo y las potencias del infierno. Los Apocalipsis judaicos y el Apocalipsis de Juan ofrecen descripciones perfectas de esta situación de la humanidad. Las potencias celestiales e infernales libran un combate permanente, porque ambas quieren conquistar la humanidad. El combate tiene lugar dentro de cada persona: el combate espiritual es tema constante de la espiritualidad medieval. El combate tiene lugar también entre grupos humanos representativos de las fuerzas del cielo y del infierno. Cada grupo humano cree que sus enemigos son los ejércitos de Satanás y que él mismo combate a nombre de Dios con las fuerzas celestiales.

La vida es vivida como combate permanente contra las fuerzas del infierno. Estas quieren atraer hacia el pecado, que es rechazo de Dios. La vida es lucha para evitar el pecado y practicar la virtud, adorar a Dios y no a Satanás. La vida humana sería una tensión permanente entre dos fuerzas exteriores al ser humano. Este sería el terreno de un combate entre dos adversarios irreductibles. La vida no sería organizada por el mismo ser humano, sino más bien dominada por fuerzas exteriores.

Ahora bien, desde el Renacimiento está cada vez más claro que el ser humano hace su vida.

Los combates que los seres humanos sienten en sí mismos o dentro de la humanidad no son combates de fuerzas sobrenaturales, sino combates interiores, personales, entre tendencias diversas. Es el descubrimiento de que cada cual tiene la responsabilidad de organizar su vida con autonomía, conquistando siempre más libertad, sin estar sometido a fuerzas sobrenaturales, buenas o malas. Ese es también el descubrimiento que hacen los adolescentes desde hace siglos. Hoy en día ese descubrimiento ya se está generalizando, también por influjo de la escolarización. El joven aprende a hacer su vida sin preocuparse por las fuerzas celestiales o infernales. Todavía hay

restos de la mentalidad rural arcaica, pero son cada vez menos operantes.

Ahora bien, en la religión de las masas esta cosmología tenía un papel importante. Era como el fundamento intelectual de la religión. Era lo que justificaba todas las prácticas de la vida religiosa cristiana, así como justificaba las antiguas religiones paganas. Una vez que se produjo la ruina de esa cosmología, los jóvenes tuvieron la convicción de que la religión no tenía fundamentos intelectuales, era pura imaginación sin relación con la realidad.

Otro elemento básico de la religión tradicional es el miedo, o como decía un historiador, la pastoral del miedo.<sup>1</sup> Mircea Elíade decía que los pueblos primitivos no creen en sus divinidades, pero les tienen miedo. De hecho, el miedo ha sido durante milenios una gran fuerza que sustentó las religiones. A partir de una cosmología que muestra que la vida humana es determinada por fuerzas sobrenaturales del cielo o del infierno, los seres humanos tienen una conciencia de gran debilidad. Sienten que su vida depende a cada momento de la voluntad de entes sobrenaturales. Sienten que no dominan su vida, que está siempre amenazada. Viven con miedo.

Le tienen miedo a Dios, porque Dios puede castigar. Dios es exigente y quiere que los seres humanos se sometan a su dominación. Los nombres de Dios son nombres de poder. Aun en la Biblia. Si bien es verdad que a Moisés Dios le declara que no tiene nombre, sino que existe sencillamente, en la práctica de la vida de Israel Dios siempre es el Señor, el poder, el dominio, y los seres humanos son sus servidores, sus seguidores fieles y obedientes. Dios es autor de una ley y esto se encuentra en todas las religiones en forma variada. Dios quiere la obediencia a la ley. El que no obedece es castigado en este mundo o después de esta vida.

El miedo al poder de Dios es el fundamento del culto. Para conquistar la indulgencia de Dios, su perdón, su paciencia, para pedirle lo necesario para la vida, o la salud, o la paz en la familia, el clan, la tribu, o la victoria en las guerras, es necesario ofrecerle oraciones, expresiones de sumisión, súplicas. Es necesario hacerle promesas. Es necesario ofrecerle sacrificios. De hecho, en muchas religiones nació un culto extenso a partir del miedo. El culto en la cristiandad se desarrolló extraordinariamente y necesitó un clero abundante y templos para poder ser celebrado. Todo eso es necesario para conquistar los bienes deseados. Muchos textos litúrgicos que nos vienen de la Edad Media todavía conservan esa ideología del miedo, del poder, del castigo. Dios es un juez severo que no se deja engañar.

Está también el miedo a las potencias del infierno. Estas tienen un gran poder de seducción y de engaño. Hay que desconfiar siempre y luchar contra las tentaciones de los demonios con muchísimos gestos religiosos.



Para el clero, la pastoral del miedo era la mejor publicidad. Los sacerdotes podían luchar más eficientemente contra los demonios y acercarse a Dios y a sus santos para conseguir bienes y favores. No es extraño que la pastoral del miedo haya tenido tanto éxito.

Desde la modernidad los seres humanos descubrieron que su vida no está dirigida de esa forma por fuerzas sobrenaturales. Ellos mismos son dueños de sus vidas. Las amenazas, los peligros, los males de sus vidas no se deben a fuerzas sobrenaturales, sino a factores naturales y a decisiones tomadas por los mismos seres humanos. La enfermedad no es castigo del pecado. La victoria no es dada por Dios. La paz es efecto de la acción humana...

A partir de ese descubrimiento, los seres humanos han perdido el miedo. Ya no temen ni a Dios ni a los demonios. Asumen su vida con sus límites y sus posibilidades. Aprenden a conocer mejor la naturaleza y sus propias capacidades para producir ellos mismos los efectos deseados. No piden a Dios lo que ellos tienen que hacer. Tratan de hacerlo ellos mismos.

Toda esta evolución es irreversible. Nadie podrá retornar a una conciencia religiosa del pasado. La cosmología y la antropología nacidas en la modernidad y desarrolladas desde entonces son definitivas. Habrá siempre algunos supervivientes de las épocas anteriores... Sin embargo, desde ahora gran parte del culto católico ya no es nada más que espectáculo para los turistas. Los turistas no entienden nada, pero les gusta el museo antropológico que son las religiones en la actualidad. Las catedrales serán cada vez más visitadas y las misas pontificales seguirán siendo difundidas por la televisión.

### **Tentativas de restauración**

Hasta la Revolución francesa, la Iglesia pensó que las monarquías católicas podrían impedir la expansión de la

modernidad. Después de la Revolución, la Iglesia confió en la Santa Alianza, que trató de restaurar la cristiandad. En 1848 las diversas revoluciones europeas mostraron que era imposible retornar al pasado. Sin embargo, pocos años después comenzaba el largo pontificado de Pío IX, que sería una tentativa prolongada y radical de inmovilizar la Iglesia en su tradición tridentina, condenando todas las “herejías” de la modernidad y excluyendo cualquier tipo de relación con ellas. La Iglesia buscó refugio en los restos de la aristocracia y en la clase campesina. Creó la neoescolástica, el neogótico, el rigor de la liturgia, la centralización romana radical que no dejaba ninguna capacidad de iniciativa a los obispos, transformados en puros funcionarios de la Curia romana. Pío IX logró aislar completamente a los católicos del mundo nuevo que se estaba construyendo. Creía que la sociedad moderna no era viable e iba a caer. Lo importante era aguantar firmemente a la espera de la caída. Y la caída no vino. Todos los católicos que trataban de buscar un diálogo con los diversos sectores de la nueva sociedad fueron condenados e inhabilitados. Una vez condenado el hereje, ya no tenía ningún contacto con los que fueron sus colegas o sus alumnos. Era tenido por una emanación del infierno.

León XIII abrió un poco las puertas y las ventanas y aceptó reconocer la legitimidad de la república. Con él se pensó que la Iglesia sería capaz de encontrar un lugar en la sociedad al hacer las concesiones inevitables. Luego llegó Pío X, que retomó la política de condenación de la modernidad. Cientos de teólogos fueron condenados y todos los movimientos católicos que querían buscar un diálogo con los nuevos movimientos sociales fueron desautorizados. Pío X pensaba que era posible rehacer la cristiandad y que la Iglesia tenía fuerza para ello. Todo lo demás era “modernismo”. Pero la caza al modernismo no acabó con él, sino que en varios países continuó hasta la muerte de Pío XII, quien también vivía la ilusión de la cristiandad restaurada. Creía que una mayor centralización romana, una disciplina más rígida, un aislamiento mayor del mundo podrían preparar la Iglesia para el día del retorno.

Después de Vaticano II, algunos creyeron que el proyecto de restauración de la cristiandad estaba abandonado. No lo estaba. En la misma Curia el proyecto subsistía, y fue retomado por Juan Pablo II.

Se comprende muy bien que la Curia romana, que defiende su poder, reaccione negativamente ante cada nuevo paso de erosión de la cristiandad. El poder que pierde en la sociedad, trata de aumentarlo en la Iglesia. Víctima de la evolución histórica, no puede no reaccionar negativamente. El siglo XIII fue el siglo del apogeo. Es normal que permanezca como la referencia insuperable y que toda la estrategia consista en salvar por lo menos porciones de la cristiandad del siglo XIII.

Menos comprensible sería que las iglesias locales no hubieran entendido las señales de los tiempos y que no hubieran tratado de adaptarse a la evolución de la humanidad sin querer imponer el cuadro del siglo XIII como la norma de toda evangelización. De hecho, en las iglesias locales hubo muchos movimientos en este sentido, incluso en los episcopados.

La Curia percibió el peligro. Impidió que los episcopados locales tomaran iniciativas locales, sometiéndoles a la estricta observancia de la estrategia política de la Santa Sede. Los papas lograron reservarse los nombramientos episcopales y garantizar que los obispos fueran fieles agentes ejecutivos de la estrategia romana. Con eso se cerraron las puertas. Hubo y hay grupos de laicos que se mantienen en contacto y quieren dar un testimonio cristiano en medio del mundo posmoderno. Tienen la impresión de formar una Iglesia paralela, porque su proyecto no coincide con la estrategia romana.

Un día se escribirá la historia de las relaciones entre Roma y el episcopado brasileño entre 1970 y 1994. Será un perfecto ejemplo del antagonismo entre dos visiones de la historia. El caso de Brasil fue ejemplar, porque tuvo un episcopado excepcional, producto en gran parte del nuncio Lombardi. Los documentos permanecen escondidos, y nos tenemos que contentar con testimonios orales.

Por el momento, la resistencia a la estrategia romana es obra de los laicos. Se multiplican pequeños grupos que reducen una convergencia entre ellos. Son los fundadores de un nuevo modo de presencia de la Iglesia en el mundo. Un día la jerarquía tendrá que seguir el movimiento por falta de alternativa.

Claro está que la Curia romana, la más antigua burocracia del mundo, sabe juntar a su proyecto de restauración un oportunismo sin falla. Un día se escribirá la historia de la Iglesia en la América Latina en la segunda mitad del siglo XX. En este momento no existen aún las condiciones necesarias y los documentos no son accesibles. Cuando se sepa, muchos ojos van a abrirse.

Es que la Curia pensaba –y quizás todavía piensa– que tiene una alternativa en los nuevos “movimientos”: Opus Dei, Focolares, Comunión y Liberación, Neocatecumenado, Movimiento de Schönstatt, Legionarios de Cristo... y muchos otros con menor difusión. El papa los proclamó un día los agentes de la “nueva evangelización”. Sin embargo, su programa es de restauración de la cristiandad, lo que los aparta cada vez más de la sociedad contemporánea y hace imposible cualquier evangelización. Para ellos la evangelización es reclutamiento de nuevos miembros, lo que hacen con todas las astucias que la psicología o las ciencias de la comunicación ponen a su disposición.

Además, estos movimientos son típicos de la clase media, que no es la clase que busca una nueva cultura, sino una adaptación de la religión a su cultura. La clase media

quiere una religión burguesa que le muestre que puede muy bien adorar a Dios y al dinero al mismo tiempo.

La palabra la tienen los laicos. No hay que ofrecerles un programa. El programa lo harán ellos. Reaccionarán con su conciencia cristiana en el sector de mundo que ocupan. No pueden esperar que les venga un programa hecho, porque no vendrá.

### **El desafío pentecostal**

El siglo XX será recordado como el siglo del pentecostalismo. Este fue el gran movimiento religioso que se desarrolló poco a poco en el mundo entero y en todas las iglesias y denominaciones cristianas: fue un movimiento de conversión de cientos de millones de cristianos.

Hay sociólogos que han estudiado el fenómeno. Pero, si no son al mismo tiempo teólogos, los sociólogos no pueden entenderlo desde adentro. Lo asimilan a otros movimientos culturales, sin observar lo que significa para la historia del cristianismo.

Ante todo, el pentecostalismo fue y todavía es, principalmente, un movimiento de los pobres. Se produjo una convergencia de dos movimientos históricos. En primer lugar, las iglesias no lograron acompañar la explosión demográfica de una humanidad que en un siglo, el XX, pasó de mil millones a seis mil millones. Esta explosión demográfica estuvo acompañada por una inmensa migración de cientos de millones de campesinos del campo a la ciudad, en donde se perdió poco a poco su religión tradicional. Las iglesias no pudieron o no quisieron tener las estructuras necesarias para encuadrar esta inmensa masa humana. Apareció el universo de los pobres de las ciudades, abandonado por las iglesias tradicionales. Nacieron nuevas comunidades en el seno del pueblo de los pobres.

Al mismo tiempo, se produjo una evolución cultural en esas masas de excampesinos que migraron para las ciudades. Fueron todos escolarizados, lo que les abrió la inteligencia. Adquirieron algunos elementos de la racionalidad moderna. Empezaron a descubrir que no todo venía de Dios y que la oración no era el único recurso. Aprendieron que los seres humanos tienen capacidades, posibilidades de lograr efectos, cambiar algo de sus condiciones de vida. Dejaron de creer en los santos, lo que fue la gran ruptura para ellos. Creer en los santos es pensar que la vida es hecha por ellos. Aprendieron a pensar por sí mismos, a definir por sí mismos su vida, rompiendo la dependencia del clero. Una vez que supieron que los santitos eran de madera o de yeso, su pensamiento se liberó.

Al llegar a la ciudad no sólo descubrieron que su Iglesia estaba ausente, sino que el mensaje de la Iglesia no daba respuesta a su nueva situación. Sin clero, tuvieron que buscar por sí mismos una nueva religión. Aparecieron los pentecostales.

La experiencia histórica muestra que la gran crisis de la modernización se produce en la enseñanza secundaria, alrededor de los quince años. La inmensa mayoría de los pobres no llega hasta ahí, salvo en pocos países, como Chile o Uruguay. Día llegará en que los pobres cursarán la escuela secundaria, pasarán la misma crisis y las iglesias pentecostales ya no les ofrecerán tanto atractivo.

Los pentecostales conservan la cosmología religiosa tradicional: Dios y Satanás, el cielo, la tierra y el infierno, el pecado y los castigos divinos, las tentaciones de Satanás, el problema de la salvación como problema básico de la religión.

Pero los pentecostales abandonan el culto a los santos. En adelante hay un solo Santo, un solo Salvador, que es Jesucristo. Jesucristo soluciona todos los problemas. Ya no se necesitan los santos para solucionar los problemas de la vida: Jesús todo lo soluciona. Recurrir a los santos es una ilusión. De esta forma, los pentecostales tienen conciencia de ser intelectualmente más desarrollados. Han descubierto que las fuerzas sobrenaturales de los santos no existen y que sólo existe Jesús.

También los pentecostales se emancipan del clero. Los pastores son mensajeros del evangelio, consejeros, profetas que exhortan, pero no tienen autoridad sobre las personas, pues cada una se relaciona directamente con Jesucristo. Hay una emancipación del sujeto humano. Los convertidos pentecostales se sienten más libres, más fuertes, más capacitados y más responsables. Se sienten más armados para enfrentar la dura vida de los pobres en la ciudad.

Hubo y hay varias tentativas para adaptar el esquema pentecostal a un público letrado de clase media. Se insistió en la experiencia del Espíritu Santo. La conciencia de ser sujeto aumenta. Hay movimientos católicos y otros protestantes.

Ahora bien, los pastores u orientadores pentecostales aprenden cada vez más las técnicas del show y de la comunicación, que enseñan a despertar y orientar emociones colectivas. Los movimientos pentecostales pueden provocar fenómenos neuróticos graves. En muchos grupos, los líderes controlan la emoción para evitar que se den situaciones de perturbación psíquica intensa. Pero no todos lo hacen. En los Estados Unidos estos movimientos se desarrollaron sobre todo desde los años setenta y lograron una penetración grande en el público más conservador. Forman un grupo importante en el Partido Republicano, y se sienten liderados por la misma presidencia de la república.

En general, los pentecostales tradicionales y populares no aceptan y no reconocen como cristianas organizaciones como la Iglesia Universal del Reino de Dios, o la Iglesia Internacional de la Gracia de Dios, que desde Brasil se han difundido por el mundo entero usando técnicas de

comunicación que permiten dudar de la sinceridad de su fe. En casos como esos, los neopentecostales se acerca a las nuevas formas religiosas nacidas en el contexto norteamericano, que forman parte de la nueva cultura del sistema neoliberal dominante.

El pentecostalismo puede todavía crecer, sobre todo si las iglesias históricas no logran penetrar en forma intensiva en el mundo popular. No podrá crecer de manera permanente, porque poco a poco las mismas clases pobres estarán cada vez más escolarizadas y enfrentarán los mismos problemas religiosos de la modernidad y la posmodernidad. Esta evolución va a depender de la evolución social. El sistema actual de exclusión todavía puede durar algunos años, diez, veinte o cincuenta, en dependencia de la resistencia de la nueva burguesía capitalista y su capacidad para mantener su dominio sobre la sociedad. Las profecías históricas se realizan muchas veces con muchos años de retraso.

### ¿El Evangelio?

La gran crisis cultural de los años setenta afecta profundamente la religión tradicional de la cristiandad y probablemente todas las religiones. Pero no afecta el Evangelio. En la ruina de la religión tradicional y el advenimiento de una nueva sociedad no hay nada que pueda afectar al Evangelio. Este conserva todo su valor. No fue atacado. Nunca fue atacado durante las fases de la modernidad tampoco. Al revés, todos los nuevos movimientos querían realizar el Evangelio y denunciaban que la Iglesia no lo anunciaba.

La estructura eclesíástica incluye el Evangelio en su sistema religioso. Desde afuera, las personas no lo descubren tan fácilmente en la Iglesia. El que tiene suerte, lo descubre en un obispo determinado, un sacerdote, una monja o un religioso, un laico, pero no en la institución, ni en la Iglesia universal ni en las instituciones locales de la Iglesia. El sistema religioso ocupa todo el espacio visible.

El Evangelio envía a los cristianos al mundo. La religión convoca a los cristianos para que vengan a participar del culto. El Evangelio anuncia que el reino de Dios ya está presente, ya está actuando en este mundo, y no solamente en el cielo. El portador del Evangelio es quien vive una vida común en medio de personas iguales, mostrándoles el camino de Jesús como proyecto de vida que conduce a la felicidad, no sólo en el cielo, sino también en esta tierra.<sup>2</sup>

Al revés, la religión ofrece una participación en el culto celestial. El culto separa de este mundo para realizar una entrada en el mundo del cielo, participando de la liturgia de los santos y de los ángeles. La religión es el dominio del clero como clase sagrada y reservada al culto.

A mediados del siglo XIX aparecen laicos realmente portadores del Evangelio. Forman grupos y asociaciones.

Fueron frecuentemente censurados por la jerarquía. Este movimiento desembocó en el siglo XX en la Acción Católica. Ya es hora de resucitar algo semejante a la Acción Católica dándole más espacio que en el siglo XX. La Acción Católica finalmente fracasó y desapareció, porque no tuvo libertad suficiente. Los movimientos se subordinaron al clero y a las instituciones tradicionales. Sus actividades estuvieron muy subordinadas a las actividades de las parroquias y demás instituciones católicas. Al final, nadie puso seguir encontrando en esos movimientos una orientación para una vida cristiana en el mundo. Abandonaron la Iglesia en manos de un clero cada vez menos numeroso y menos interesado en el mundo.

Sin embargo, en este mundo se siente la necesidad de movimientos con libertad plena para realizar las actividades más adecuadas al Evangelio. No se trata de fundar instituciones nuevas, universales o eternas. Lo más necesario son instituciones que no permanezcan, sino que duren una generación y dejen espacio libre para la novedad, o sea, para la generación siguiente.

### El futuro de la religión

La religión pertenece a la condición humana. Hay personas que pueden vivir sin religión, así como hay personas que no saben practicar ningún instrumento musical, que no viajan, que no aprenden idiomas, pero todas esas ausencias disminuyen su ser humano, su humanidad. Por eso, en cualquier cultura hay religión, y si la cultura cambia, la religión cambiará también y otra aparecerá. Estamos en un momento crucial de la historia debido al cambio radical de la cultura.

La religión tiene futuro, pero no necesariamente las religiones que conocemos hoy día. La religión tradicional de la cristiandad no tiene mucho futuro, porque ya es incomprendible y la nueva cultura quiere comprender.

La fundación de una nueva religión puede demorar siglos, pero hay algunas señales que aparecen tempranamente. Muchos grupos, muchas instituciones van a aparecer y desaparecer. Sin embargo, todos ellos buscan algo.

Jesús no fundó ninguna religión, sino que dejó la puerta abierta para que sus discípulos crearan la religión más adaptada a su cultura. Por eso, la religión que conocemos y practicamos se formó en el seno del Imperio romano, y es una posibilidad histórica. Otras pueden aparecer. Estamos al comienzo de la historia del mundo y de la Evangelización. Hasta ahora el cristianismo sólo penetró en una cultura (con dos variantes) a partir de lo que había en el Imperio romano. Es sólo un comienzo, una primera etapa. Lo más probable es que no habrá ruptura fuerte, sino evolución progresiva. Ciertas instituciones o prácticas desaparecerán y otras aparecerán. Al cabo de algunos siglos se podrá apreciar que surgió un nuevo conjunto.

## Hoy en día todo gran discurso es imposible, incomprensible

Desde ahora podemos constatar algunas orientaciones. Tratándose del porvenir, muchas opiniones son posibles, pero eso no impide que cada cual proponga la manera como ve la evolución.

En primer lugar, es probable que la religión del futuro sea más mística que cultural. Dará más importancia a la escucha de la palabra de Dios que al culto. Será una oración más de escucha y acogida que una oración de petición o de adoración. El culto será mucho menos la celebración del poder de Dios, y más la celebración de su presencia discreta y humilde en nuestro mundo.

En segundo lugar, la religión del porvenir dará menos importancia a los objetos religiosos y mucho más al sujeto. Menos importancia a la literalidad de los dogmas, y más calor a la vivencia personal del seguimiento de Jesús. Habrá menos necesidad de objetivar la religión, separando claramente los objetos religiosos de las fuerzas del universo. La Biblia tenía mucho miedo de la naturaleza material del universo, porque vivía en medio de religiones que identificaban la divinidad con fenómenos naturales. Había que hacer una distinción entre Dios y las fuerzas naturales. Pero esto nos distanció demasiado de la naturaleza y de sus dinámicas. Faltó la integración de la religión en la vida del universo, que no está hecho de objetos inertes. La tierra vive, cambia, produce... y actualmente siente las heridas que una civilización excesivamente destructiva le inflige.

En tercer lugar, el sujeto nace por medio del diálogo con otro sujeto. Nace por la relación recíproca con otros sujetos. La religión tradicional proporciona a las personas un mundo religioso completo y su comunicación se hace por la transmisión de ese mundo religioso exterior a la persona (dogmas, ritos, preceptos, instituciones).

Todo indica que ese mundo de objetos religiosos va a tener que ceder el lugar a la relación viva entre personas iguales.

La casta sacerdotal irá desapareciendo progresivamente, con todas las marcas de lo sagrado que se le atribuyeron en el transcurso de los siglos, porque el estatus sacerdotal impide una relación sencillamente humana. Es muy

difícil prescindir del carácter sagrado del sacerdote. Solamente algunos laicos que tienen mucha intimidad logran una relación humana normal. Incluso dentro de la familia, las relaciones entre hermanos se afectan.

En cuarto lugar, los cristianos de mañana necesitarán de comunidades pequeñas en las que las relaciones sean de fraternidad. La familia pierde su importancia, porque los hijos hacen su vida, que los lleva a lugares distantes. Las relaciones de vecindad desaparecen. Lo que se necesita son relaciones de comunidad entre personas, que participen de la misma religión, la misma finalidad, los mismos valores.

Pasó la época de la caza de herejías. Ya no hay necesidad de un clero que vigile constantemente el rebaño para que no caiga en una herejía. Todavía habrá condenaciones, pero ya no son, no serán, tomadas en serio. A pesar de la resistencia de la jerarquía, la verticalidad en la Iglesia ya no tiene mucho futuro.

En una Iglesia de liberación de los laicos, la creatividad reaparecerá en todos los aspectos de la vida. Los clérigos ya no tendrán la responsabilidad de inventarlo todo. Habrá en el pueblo cristiano muchas iniciativas y muchas novedades que resulta imposible prefigurar en este momento.

En este momento lo que debemos hacer es mostrar el Evangelio, la buena nueva de Jesucristo tal como fue en los orígenes, libre de todo el aparato religioso con que la cubrieron durante varios siglos hasta el punto de desaparecer bajo ese manto multicultural. Basta evocar las representaciones artísticas tradicionales, la literatura piadosa de siglos, las devociones populares o menos populares: todo eso oculta el verdadero rostro de Jesucristo.

Una religión es necesaria. Pero nada exige que sea la misma en Occidente, en África, en la India, en China o en el Japón. En esos países hay mucha simpatía por el cristianismo, pero poca simpatía por las iglesias. Ello es una señal del futuro.

La religión reemplaza la presencia inmediata de Jesucristo, lo que de todos modos era inevitable. Jesús tenía que desaparecer de este mundo para ser conocido en el mundo entero. Pero su presentación a los diversos pueblos engendró la religión cristiana que conocemos.

Sucede que las minorías que permanecen fieles a las prácticas de la religión antigua de la cristiandad son las que menos pueden percibir lo que pasa en el mundo. No sienten ninguna necesidad de transformación. Se asustan ante cualquier sugerencia de cambio. De igual manera, el clero, al servicio de esas minorías, no tiene ninguna posibilidad de percibir lo que está ocurriendo. Solamente algunas personas marginadas de esas minorías pueden entender y preparar el porvenir.

En los años de gloria de la Iglesia en la América Latina, entre 1960 y 1985 más o menos, aparecieron señales de la Iglesia del porvenir. Provocaron susto y finalmente fue-

ron rechazadas, pero serán modelos para las generaciones futuras una vez terminada la época actual de restauración de la antigua cristiandad, que es una solución imposible que perderá cada vez más credibilidad.

Yo mismo he presentado a don Hélder Câmara como la prefiguración del obispo del mañana. En Roma lo tenían

por loco. A monseñor Leónidas Proaño, de Riobamba, lo acusaban de tener la manía de los indios, porque vivir a su servicio sólo podía ser efecto de una deformación psicológica.

João Pessoa, Brasil

#### Notas:

1 Ver Jean Delumeau: *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIIIe – XVIIIe siècles*, Fayard, París, 1983.

2 No expondré en este artículo el mensaje del Evangelio. Los lectores pueden encontrar una expresión de mi pensamiento al respecto en el libro publicado en São Paulo (Brasil), por Paulus, con el título de *O caminho* (2004).



## *Los jacobinos negros,* maestros de revolución

Los antillanos por primera vez tuvieron conciencia de ellos mismos como un pueblo durante la revolución de Haití, pero sin importar cual sea su destino final, la revolución cubana marca el último peldaño de su búsqueda de la identidad nacional

C. L. R. James, *Los jacobinos negros*, Apéndice de 1962

**L**a conmoción revolucionaria que sacudió a Francia a partir de 1789 produjo agrupamientos políticos e ideológicos de los diversos sectores y clases de la sociedad francesa. Así surgieron los clubes revolucionarios de representación en la Asamblea Nacional, en los que sus participantes, en correspondencia con la orientación política que profesaban, adoptaban sus denominaciones. Mientras que los miembros del ala de la derecha se denominaron girondinos, los del ala extrema radical tomaron el nombre de jacobinos.

Para la Historia escrita desde los centros de poder, en defensa de la superioridad de la civilización occidental, a un grupo política e ideológicamente radical se le reconoce legitimidad sólo en los marcos de un proceso como el de la Revolución francesa. Únicamente desde la osadía de rechazar abiertamente la existencia de modelos civilizatorios superiores e inferiores se puede reivindicar la existencia de jacobinos en el Caribe, más aun si son negros.

Por lo demás, la Historia que mira al Tercer Mundo –tan sólo las tres cuartas partes de la humanidad– desde los centros de poder explica que somos un producto raro, extraño, anómalo de la civilización occidental, y que dejaremos de serlo tan pronto alcancemos los grados de civilización que ellos han conseguido a expensas nuestras. Por esa razón, desde esa perspectiva es absolutamente impensable y menos aún probable la existencia, por ejemplo, de Petrocaribe.

Sin embargo, para el autor de un libro publicado en 1938, titulado *Los jacobinos negros*, el quehacer revolu-

cionario de Hugo Chávez y la novedosísima entidad energética que promueve son resultados propios de la potencialidad del Caribe para forjar su destino. El autor de ese libro es uno de los singulares maestros de Historia que tan profusamente han dado el Caribe y la América, de esos que magistralmente han recreado paradigmas de la cultura universal para la acabada comprensión de nuestras realidades. Ese maestro responde al apelativo de Cyril Lionel Robert James, universalmente conocido como C. L. R. James.

### **C. L. R. James**

En la isla de Trinidad, en 1901, nació el padre de la tradición intelectual moderna del Caribe anglófono. Hijo de un maestro de escuela y de una madre poseída del amor por la literatura, heredó de esta última una de las dos grandes pasiones –la literatura y el deporte– de su larga vida. A los diez años ya los clásicos de la literatura inglesa le eran totalmente familiares. Su inteligencia y destreza en la práctica del cricket le permitieron ganar la beca que el gobierno colonial concedía a los niños de la colonia, por curso, para hacer estudios secundarios en el Queen's Royal College.

En 1932 emigró a Londres. Pero su educación formal no pasó de la enseñanza secundaria. Fue, sin embargo, crítico literario y periodista deportivo, escritor y activista socialista y antimperialista, revolucionario y luchador marxista, escritor y agitador político, y maestro y mentor de varias generaciones de estudiantes caribeños. Así se

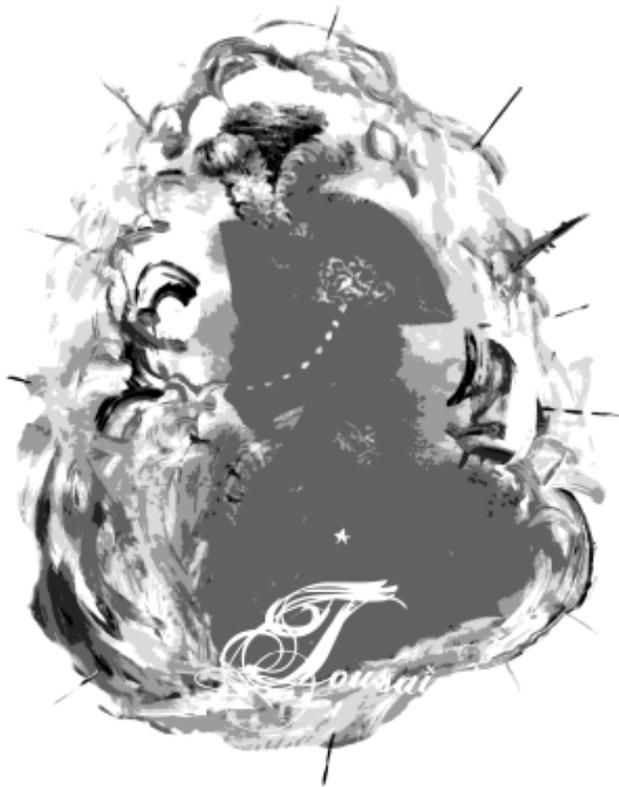
expresó su visión única del mundo y la sociedad humana, en una perspectiva cuyos componentes eran el arte, la literatura, la política, la filosofía, la historia y la economía.

Recién llegado a Inglaterra escribe su obra teatral *Toussaint L'Ouverture*. En 1937 publica una historia de la internacional comunista, *La revolución mundial*, y crea con su amigo George Padmore –marxista y panafricanista– el Buró Internacional de Servicio Africano, para la lucha por la independencia del continente. Fue en Inglaterra donde abrazó, en los años treinta, la ideología marxista y adquirió su comprensión del significado de la raza y la clase social en la sociedad del Caribe, el nacionalismo negro y el materialismo histórico y dialéctico. Es la década de su tránsito de la condición de joven radical de una sociedad colonial, a la de marxista convencido de la posibilidad de poner en marcha una acción y una teoría políticas para alcanzar el fin de la opresión y la autodeterminación. Antiestalinista, trotskista, se convirtió en uno de los más singulares teóricos marxista del mundo colonial, todo ello enraizado en su condición de intelectual negro que sufre el racismo en una sociedad altamente industrializada en medio de un periodo de decadencia económica.

En 1938 sacó a la luz dos trabajos épicos sobre la historia del negro, la revolución social en el Caribe y el colonialismo: *Los jacobinos negros*. *Toussaint L'Ouverture y la revolución de Haití* y *Una historia de las revueltas del negro*.

### Un libro titulado *Los jacobinos negros*

Del impacto de la gran crisis del capitalismo entre 1929 y 1933 se habla casi siempre como un asunto exclusivamente económico. Sin embargo, basta mencionar unos pocos acontecimientos para comprobar lo profundo de la repercusión de ese episodio en la vida política e intelectual de muchas sociedades. Los años treinta fueron, en el Caribe, un parteaguas en el desarrollo de la sociedad que, desde 1934, se agitaba políticamente. En 1937 Trinidad fue centro de disturbios protagonizados por los trabajadores del petróleo, mientras Jamaica se veía sacudida por una huelga general. En Cuba el imperialismo norteamericano vio tambalearse su sistema de dominación. En todo el mundo creció la conciencia acerca de la necesidad de promover la independencia de África. Se fortaleció el movimiento panafricanista, fundado y liderado por el jamaiicano Marcus Garvey en la década anterior. La invasión de la Italia fascista a Etiopía, en 1935, provocó la ira de los que vieron vulnerado el único país africano que había mantenido una tradición de independencia del dominio colonial externo. La alarma de las potencias se expresó en informes de diagnóstico y propuestas antirrevolucionarias de los Estados Unidos (*Problemas de la nueva Cuba*, 1934) e Inglaterra (*Informe de la Comisión Real*, 1938).



Por otra parte, los treinta fueron escenario de la eclosión de un pensamiento propio en el Caribe, de la aprehensión del carácter creador del análisis marxista en medio de un momento revolucionario. No es casual que *Los jacobinos negros* sea coetáneo de obras de la envergadura de las producidas en esos mismos años por Alejo Carpentier, Rubén Martínez Villena, W. E. B. DuBois y Ramiro Guerra, por sólo citar algunos de los más relevantes escritores que en esa década produjeron obras fundacionales del pensamiento caribeño.

*Los jacobinos negros* es una obra pionera en el estudio, *in extenso*, de la Revolución de Haití (Saint Domingue), del origen, desarrollo y culminación de la primera y única exitosa revuelta de esclavos de la historia. Por primera vez, la independencia política de los negros fue tomada y no dada, como ocurriera con la descolonización posterior a la Segunda Guerra Mundial. Pero no es una obra que tuviera como propósito exponer ante el público la erudición de su autor. *Los jacobinos negros* es, ante todo, un instrumento de lucha contra el colonialismo, el racismo y el imperialismo, una obra que mira al futuro.

Por ello, es significativo que dos intelectuales revolucionarios –C. L. R. James y Alejo Carpentier–, comprometidos con las luchas por la emancipación en el Caribe, recurrieran al legado de la revolución de Haití para arrojar luz –con *Los jacobinos negros* y *El reino de este mundo*, respectivamente– sobre las jornadas revolucionarias de las que eran testigos y protagonistas.

A pesar de la tradición intelectual que había demonizado la revolución haitiana como la más elocuente constatación de la barbarie de los pueblos negros, James describe cómo los esclavizados de Haití fueron capaces de construir su propia imagen de lo que ocurría en Francia. Para

ellos resultó evidente que “los esclavos blancos en Francia se habían levantado y ejecutado a sus amos, y entonces ellos estaban disfrutando los frutos de la tierra”. De ese modo los esclavos captaron el espíritu de libertad, igualdad y fraternidad que movilizaba a las masas parisiñas. Esa convicción los condujo, inexorablemente, a convertirse en el ala más radical de la lucha en la colonia, en jacobinos negros, cuya fuerza moral los llevó conseguir un triunfo que no ha dejado de causar admiración a lo largo de los últimos doscientos años. Para James, resaltar la interconexión entre el movimiento de masas en la metrópoli y la lucha colonial, era, en el decenio de 1930, un asunto de máxima actualidad en el Caribe y África.

Otro aspecto en el que James hace un significativo aporte a la historiografía del Caribe en *Los jacobinos negros* es su indagación acerca del aporte de la colonia haitiana al desarrollo del capitalismo en Francia, tema que influyó poderosamente en la creación de otra obra clásica del pensamiento del Caribe: *Capitalismo y esclavitud*, del también trinitario Eric Williams.

Cuando James afirma que los 30 826 blancos residentes en Haití necesitaban de la barbarie para mantener en estado de esclavitud a una población de medio millón de esclavos y negros y mulatos libres, muestra cómo, en el curso de la revuelta, los negros reprodujeron los métodos bárbaros que sus amos les enseñaron en dos siglos de civilización: “ellos buscaban su salvación en la destrucción de todo lo que conocían como la causa de sus sufrimientos”. Con la mirada puesta en la necesidad de construir una sociedad nueva en el Caribe, James denunció el hecho de que la conducta, tanto de blancos como de negros, era el resultado de la esclavitud, creadora de una sociedad llena de brutalidades, degradaciones humanas, cismas y contradicciones.

Todo el texto de *Los jacobinos negros* está animado por la decisión de su autor de explorar, en las condiciones de la experiencia histórica del Caribe, la interrelación entre la personalidad del individuo y las fuerzas históricas objetivas. Su análisis de la figura de Toussaint L’Ouverture le permitió hacer un sustancioso examen sobre la influencia de la personalidad en la historia, así como de los límites que le imponen a la personalidad las condiciones objetivas.

Fue con ayuda de la figura de Toussaint que James confrontó los mitos acerca de las capacidades de la raza negra. Esclavo, de casi cuarenta años, poseedor de alguna educación, Toussaint conocía rudimentos de francés y latín, había leído los comentarios de César y el tratado del Abate Reynal sobre las Indias Orientales y Occidentales y desempeñaba en la hacienda en la que era esclavo funciones de autoridad y administración, propias de un hombre blanco en una sociedad en la que el color marcaba los límites de la movilidad social. Según James, “nin-

guna figura ha aparecido en el escenario histórico más dotado de talento que ese negro”, pero sobre todo, Toussaint fue un fruto de la revolución. Fue por la revolución que la inteligencia y la astucia de Toussaint le permitieron crear un ejército formado por quinientos exesclavos, con el que impulsó la lucha frente a la contrarrevolución interna y externa y a las contradicciones entre los propios luchadores anticoloniales y antiesclavistas. Pero en la colonia no sólo la influencia de la personalidad era asunto de máxima atención. Para James también lo era el examen de cómo los intereses de los diferentes sectores sociales y clases en la metrópoli configuraban sus posiciones políticas sobre la emancipación de los esclavos y de la colonia, tanto en la colonia como en la metrópoli.

En tiempos de revolución, extraer lecciones de la historia sobre la fuente del liderazgo condujo a James al siguiente juicio: “Los líderes de una revolución usualmente son aquellos que han sido beneficiados por los avances culturales del sistema que ellos están atacando, y la revolución de Santo Domingo no fue una excepción”. El mismo era un producto de la educación colonial, de corte victoriano, y como la casi generalidad de la intelectualidad revolucionaria del Caribe, sus concepciones más radicales se habían gestado en las aulas en las que se pretendía enseñar a no cuestionar el pensamiento colonizador.

## De Toussaint L’Ouverture a Fidel Castro

Que *Los jacobinos negros* es una obra al servicio de la revolución en el Caribe fue definitivamente incuestionable cuando, en 1962, su redición apareció con un apéndice sugerentemente titulado “De Toussaint L’Ouverture a Fidel Castro”. En esa ocasión, C. L. R. James, en plena madurez de su extraordinario intelecto, explicó que el apéndice “intenta hacer para el futuro de las Indias Occidentales, para todas ellas, lo que fuera hecho en 1938 para África. Los escritores sobre las Indias Occidentales siempre las analizan por su aproximación a Inglaterra, Francia, España y América, o sea, a la civilización occidental, nunca en relación con sus propias historias. Aquí está ese intento por primera vez”. Era la Revolución cubana recién llegada al poder motivo y razón más que suficientes para reexaminar la historia del Caribe del último siglo y medio. Desde una perspectiva marxista, profundamente apegada a la realidad caribeña, James vio en las personalidades de Toussaint y Fidel el símbolo de la certidumbre en la transformación revolucionaria de la sociedad caribeña. Así, casi un cuarto de siglo después, *Los jacobinos negros* reafirmaba su condición de enseñanza de historia para el presente y el futuro del Caribe, tal como lo podemos constatar hoy.

10 de enero del 2008

## Cuando pasares por las aguas\*

**E**l autor ha seleccionado para titular su obra un verso del Antiguo Testamento, del conocido como II Isaías (43,2), texto que se enmarca en el período en que el pueblo judío se encuentra en el exilio babilónico, y en el que los profetas realizan una función pastoral de animar al pueblo a pensar en un futuro retorno a la tierra prometida. “Cuando pasares por las aguas estas no te anegarán, si por el fuego este no te quemará, porque yo estaré contigo”, son palabras de confianza, de seguridad para aquellos que enfrentaban un nuevo éxodo hacia la tierra prometida, para aquellos que vivirían nuevamente en su historia el desierto, la incertidumbre y el desaliento.

El libro del reverendo Raúl Suárez es la historia de otro peregrinaje en el que también hay conmovedores relatos de desiertos y mares turbulentos. Es un testimonio biográfico que transcurre en diversos escenarios. Cual policromado mosaico, nos introduce en diferentes ambientes, desde el del típico hogar campesino pobre de los años cincuenta, colmado de vicisitudes, a los de las clases del seminario bautista, las aulas universitarias, las arenas de Playa Girón y, por último, el púlpito de una iglesia evangélica. Parecieran mundos diferentes, como son los que atraviesa un auténtico peregrino, de una vida intensa en la convulsa Cuba de la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, hay un hilo que atraviesa toda esa historia, anudando experiencias y creando un bello y único tapiz, hasta llegar a la culminación de una vida que ha logrado armonizar todos sus componentes sin dicotomías ni contradicciones: un hombre de una sola pieza. No puede negarse que Suárez es un pastor genuino, tanto cuando habla desde el púlpito como cuando levanta su voz en el parlamento o en una conferencia internacional. Su visión del

mundo y la vida se ha agigantado, abarcando toda la realidad, y como los profetas de antaño, no rehúsa entrar en los terrenos de la política cuando la justicia lo demanda. Suárez es un cubano rellollo, amante de sus palmas y su cielo.

Ese cubano me ha hecho el honor de pedirme que presente esta tarde su libro, que es también la historia de nuestra generación, una generación de jóvenes cristianos llenos de puros ideales, deseosos de servir a la iglesia y a nuestro pueblo. Esos jóvenes nos vimos inmersos en la década heroica del sesenta, que para nosotros fue un tiempo complejo, de desencuentros e incomprensiones. Un mar de dudas y contradicciones nos envolvía, debido a los aires dogmáticos y sectarios introducidos por los manuales de adoctrinamiento de confección soviética, en que se ponían en inevitable contradicción al religioso y la ideología revolucionaria. Fueron los años de la UMAP, que dejó traumas insuperables en algunos, aunque para otros, como Raúl, fue una escuela más de experiencias humanas. ¿Quién iba a decir que un hombre que fue a Playa Girón voluntariamente para sacar heridos y que fue alcanzado por la metralla enemiga, pocos años después sería separado de su familia y llevado con otros considerados vagos y antisociales a supuestamente reformarse en los campos de caña de Camagüey?

Les aseguro que reí y llore leyendo sus historias, nuestras historias. No hay detalle que escape a su recuerdo, y pareciera que algunas partes del libro las hubiera escrito al calor de los acontecimientos.

Insisto, son un testimonio vivo, sin adornos ni artificios literarios.

Algunos de los escenarios pudieran ser extraños para el lector no familiarizado con el tema de las iglesias pro-

\* Texto leído en la presentación realizada en Matanzas del libro homónimo, del reverendo Raúl Suárez Ramos (Editorial Caminos, La Habana, 2007).

testantes cubanas. A su arbitrio está dejar de lado las referencias a detalles específicos y particularidades de personas e instituciones que poco dicen al público en general. Hay, por cierto, un capítulo que pudiera parecer un tanto especializado, en el que se describe la influencia ideológica en las iglesias protestantes del llamado cinturón bíblico del Sur de los Estados Unidos, del conservadurismo a ultranza, con sus vetas de fundamentalismo, que fue trasplantada a nuestro suelo. Sin embargo, lo que pudiera considerarse un inocente provincialismo religioso tiene hoy un peso específico nada despreciable en el diseño de la ideología dominante del gobierno de ese país. No olvidemos que el fundamentalista Bush dijo que Dios le había mandado a bombardear Irak. Raúl expone las raíces de lo que es hoy la derecha religiosa de los Estados Unidos, lo que ha significado de apoyo a la política de agresividad imperial de la presente administración. Ello es digno de la mayor atención, porque en el fondo no hay apoliticismo, ni aun en aquellos que proclaman que la religión y la política han de ir por caminos separados y que no se tienen que tocar. Sí se tocan, sí se atraviesan, sí se influyen.

Si importante resultó para el autor el imán orientador que fueron sus raíces campesinas, sus vivencias de la alienación, el analfabetismo en que se vió inmerso hasta los diecisiete años, igualmente importante fue en su concientización la influencia de los ejemplos de la vida y la muerte del pastor Martin Luther King.

También en ese mismo sentido fue el encuentro con una reflexión teológica a partir de una lectura de la Biblia desde la realidad cubana –sin los espejuelos del conservadurismo– que se nutrió de la historia de la liberación de Israel, de los profetas del Antiguo Testamento y del ejemplo de Jesús de Nazareth, quien asumió la misión, como él mismo dijo, de “dar buenas nuevas a los pobres.... sanar a los quebrantados de corazón..., pregonar libertad a

los cautivos y vista a los ciegos...., poner en libertad a los oprimidos” (Lucas 4,18).

Los finales de los años sesenta y principios de los setenta fueron los tiempos no menos heroicos de Camilo Torres y de la teología latinoamericana, que el autor estudió en un semestre de profundización en la Comunidad Teológica de México. Todo ello le ayudó a redescubrir su auténtica conciencia social, su vocación profética de talante progresista y comprometido. Sucedió lo anterior en el marco de un creciente despertar de movimientos y sectores ecuménicos y progresistas en el seno de las iglesias cubanas. Entre estos movimientos es digna de recordación la Coordinación Obrero Estudiantil Bautista de Cuba (COEBAC), que agrupaba a la nueva generación de jóvenes cristianos bautistas preocupados por un testimonio eficaz en la Cuba de su tiempo. Ese grupo se vio de pronto fuertemente respaldado por nuestro autor, que aun perdiendo sus posiciones de liderazgo en la institución a nivel nacional, no dudó en unirse a la minoría profética y visionaria.

Es pues con un basamento sólido en la experiencia de vida y en los estudios como se enraizaron en él convicciones que nada tienen que ver con el oportunismo político. A un hombre que no se calla cuando su conciencia le impone hablar de su perspectiva cristiana ante problemas abordados desde otra óptica en el parlamento cubano hay que respetarlo aunque no se tenga el mismo criterio

*Cuando pasares por las aguas* es un desafío a la reflexión sobre una época, vista desde la subjetividad y la conflictividad de los protagonistas, perspectiva que todavía la historia no ha enfocado lo suficiente. Esta es la riqueza de una lectura de esa naturaleza. Este es un libro de inspiración, que bien merece un lugar en nuestras bibliotecas. Gracias, Raúl, por el testimonio reconfortante de tu vida. Muchas gracias a todos y todas.





## QUIÉNES *escriben* AQUÍ

**Mario Castillo.** Cubano. Es miembro del colectivo Cátedra Haydée Santamaría. Actualmente investiga sobre el exotismo oriental en el campo cultural cubano.

**Fernando Martínez Heredia.** Cubano. Su libro *La Revolución del 30. Ensayos* (Editorial Ruth/Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2008) se presentó en la Feria Internacional del Libro de este año.

**Walterio Carbonell.** Cubano. Del libro cuyo fragmento publicamos ha dicho el ensayista cubano Eliades Acosta que “es uno de los más radicales de la historiografía revolucionaria”.

**Rogelio Martínez Furé.** Cubano. Su obra múltiple (fundador del Conjunto Folklórico Nacional, poeta, autor e intérprete musical, investigador) se ha centrado en el estudio y la divulgación de las influencias culturales africanas en América.

**Magia López y Alexei Rodríguez (El Tipo Este).** Cubanos. Integran el grupo Obsesión, que forma parte del proyecto La Fabrik, un intento por imbricar coherentemente en la práctica la cultura hip hop y el trabajo social.

**Esteban Morales.** Cubano. Además de los temas relativos a la raza y el racismo, ha investigado la economía y la política exterior de los Estados Unidos. Trabaja en el Centro de Estudios sobre Estados Unidos (CESEU) de La Universidad de La Habana.

**David González.** Cubano. Especialista en temas africanos y de la cultura de origen africano en Cuba. Realizó con el CMMLK el documental *Añoranza de Semana Santa*.

**Graciela Chailloux.** Cubana. Ha realizado investigaciones e impartido cursos de posgrado sobre la economía cubana, la historia económica de Cuba y las relaciones entre Cuba y los Estados Unidos.

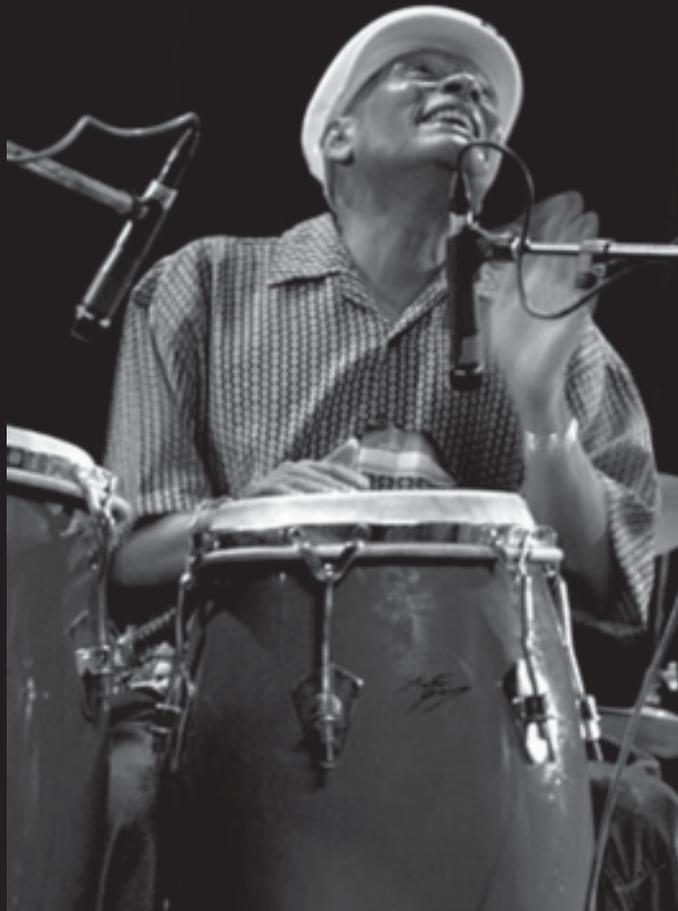
**Francisco Rodés.** Cubano. Se desempeña como profesor de Historia de la Iglesia de América Latina en el Seminario Teológico de Matanzas.

**Leyda Oquendo.** Cubana. Se desempeña como asesora de la Casa de Africa de la Oficina del Historiador de la Ciudad. Las fotos y documentos que aparecen en este número de *Caminos* nos fueron facilitados por el Archivo Nacional de Cuba gracias a su amable gestión.

**José Comblin.** Belga. Se radicó en la América Latina desde 1958 y desde 1980 vive en Brasil. Entre sus obras se encuentran *Cristianos rumbo al siglo XXI* (1966) y *El neoliberalismo, ideología dominante en cambio de siglo* (1999).

**Claudia Korol.** Argentina. Como educadora popular y feminista ha animado diversos proyectos en su país natal y en otros de la América Latina. Es jefa de redacción de la revista *América Libre* y codirectora de la editorial Barbarroja.





\*\*\*



