

caminos

Revista Cubana
de Pensamiento
Socioteológico
No. 48 2008



El legado de **Martin Luther King**

Henry Louis Gates, Jr. · Gerald Lenoir · Amy Goodman · Vincent Harding
Cornel West · Mumia Abu Jamal · bell hooks · Ashanti Alston · Jorge Beinstein
Claudia Korol · Fernando Lugo · Yusimí Rodríguez · Hiram Hernández
Esther Pérez · Yulianela Pérez · Humberto Leyva · Raúl Suárez



Sumario

1 Presentación

El legado de Martin Luther King

- 2 Algo más que un amigo
Vincent Harding
- 5 El segundo martirio de Martin Luther King
Mumia Abu-Jamal
- 6 Martin Luther King: una voz profética vigente
Raúl Suárez
- 10 El legado de Martin Luther King
Gerald Lenoir
- 15 Entrevista a Cornel West
Henry Louis Gates, Jr.
- 21 Katrina afectó a los pobres
(entrevista con Ashanti Alston)
- 29 Martin Luther King hoy
Esther Pérez
- 33 Impugnando al capitalismo y al patriarcado
(entrevista con bell hooks)

Perspectivas

- 38 Capitalismo: en el comienzo de la segunda etapa de la crisis global
Jorge Beinstein
- 44 "Porque esta vez no se trata de cambiar un presidente..."
Diálogo con Fernando Lugo
Claudia Korol

Pasado y futuro

- 49 La mezquita, núcleo del Islam
Yulianela Pérez
- 53 La Iglesia Católica en Santiago de Cuba en el tránsito de la colonia a la república
Humberto Leyva
- 63 Nuestra ceguera blanca
Yusimí Rodríguez

Lecturas

- 67 1968: una mirada retrospectiva
Hiram Hernández

71 Última página

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 R. 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 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

Inscrita en el Registro Nacional de Publicaciones Seriales 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

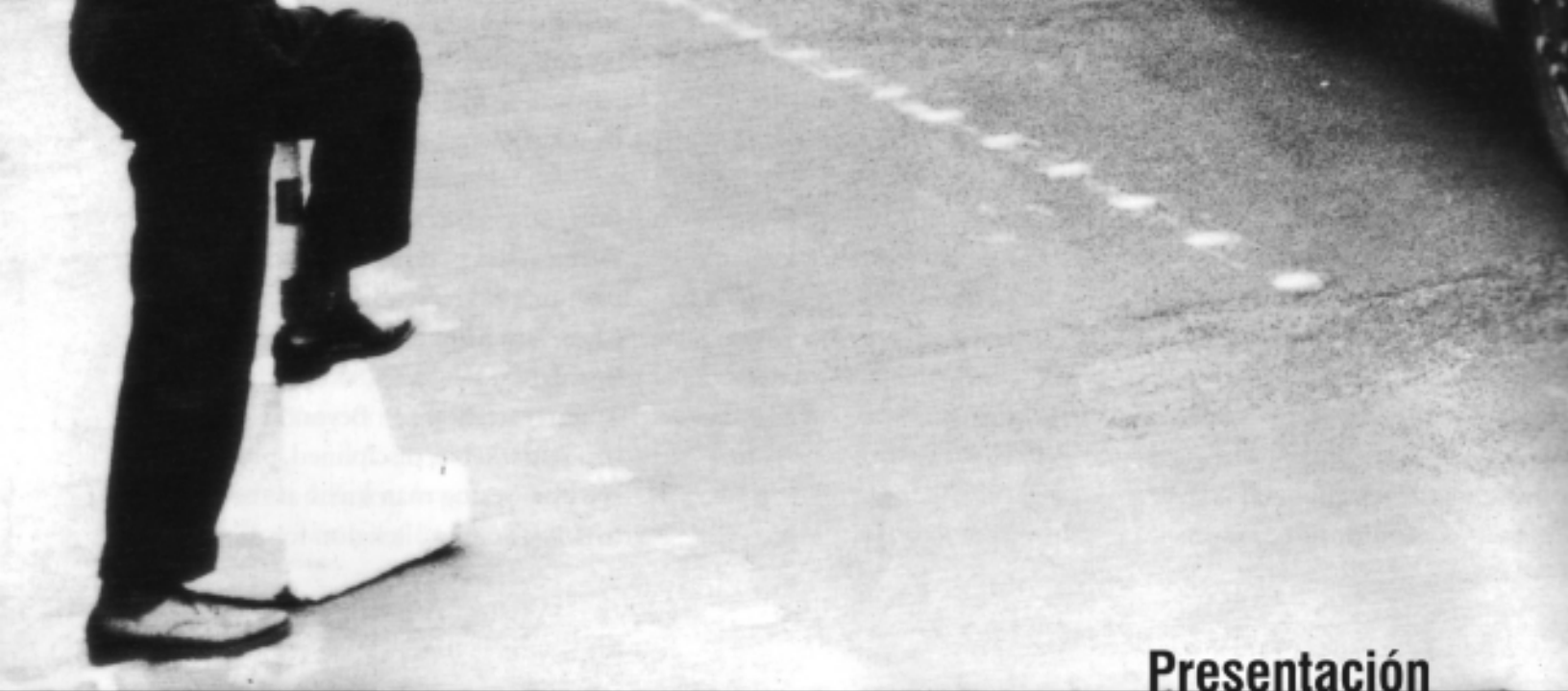
En América del Sur: 25.00 USD

En América del Norte: 30.00 USD

En el resto del mundo: 35.00 USD

Fotomecánica e impresión de Uniprint

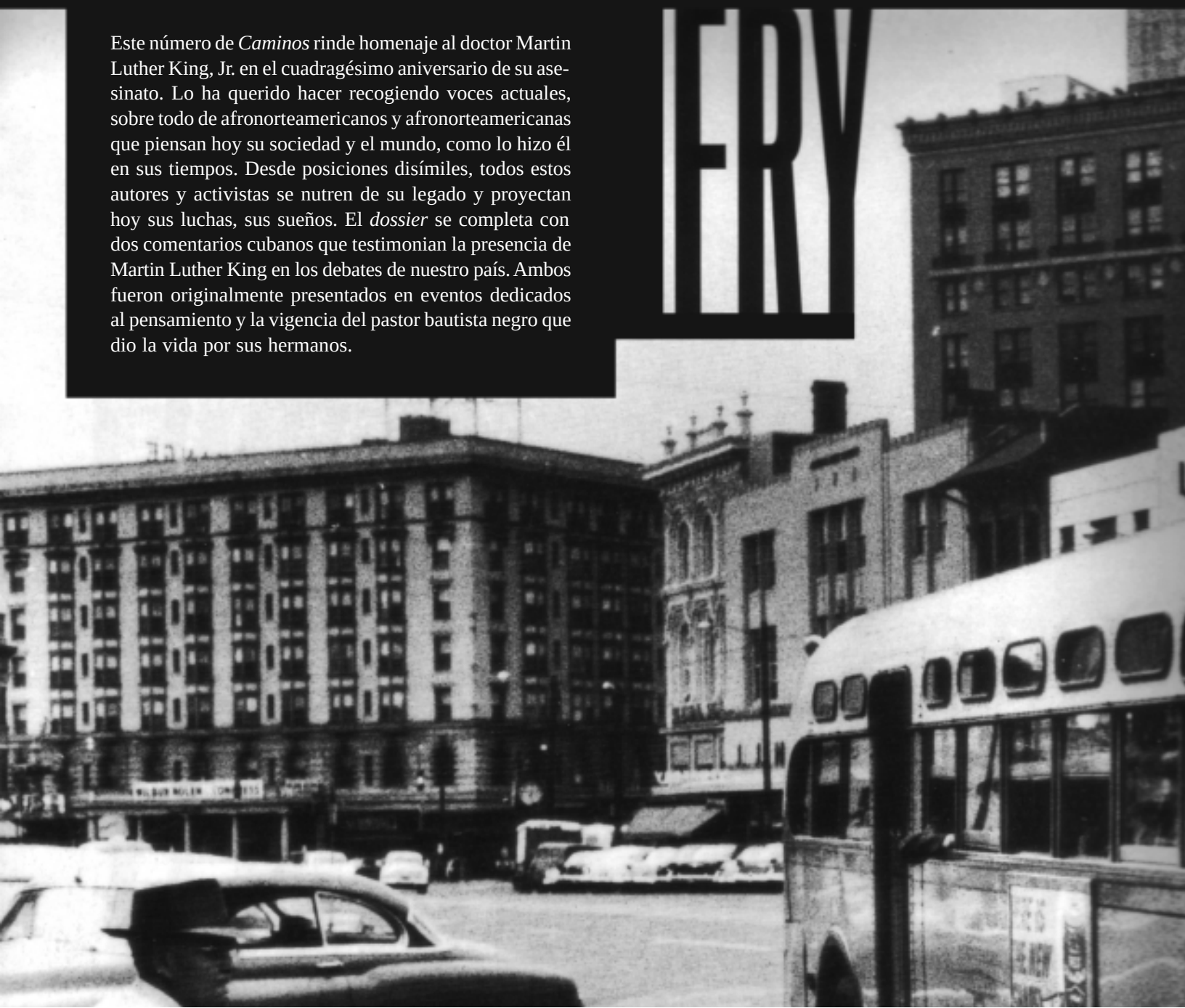
Cada trabajo expresa la opinión del autor. Se permite la reproducción de los materiales publicados siempre que se mencione la fuente. La revista no se responsabiliza con originales no solicitados.



Presentación

Este número de *Caminos* rinde homenaje al doctor Martin Luther King, Jr. en el cuadragésimo aniversario de su asesinato. Lo ha querido hacer recogiendo voces actuales, sobre todo de afronorteamericanos y afronorteamericanas que piensan hoy su sociedad y el mundo, como lo hizo él en sus tiempos. Desde posiciones disímiles, todos estos autores y activistas se nutren de su legado y proyectan hoy sus luchas, sus sueños. El *dossier* se completa con dos comentarios cubanos que testimonian la presencia de Martin Luther King en los debates de nuestro país. Ambos fueron originalmente presentados en eventos dedicados al pensamiento y la vigencia del pastor bautista negro que dio la vida por sus hermanos.

ERY



Algo más que un amigo

(Conversación con Vincent Harding)

El presente trabajo es la transcripción parcial de uno de los programas de Democracy Now!, transmitido en abril del 2008. La conductora principal de ese programa radial y televisivo es Amy Goodman.

A.G: El importantísimo discurso del doctor King sobre la guerra de Vietnam fue redactado por su amigo y colega, Vincent Harding.¹ Hoy, cuatro décadas después, el doctor Harding está con nosotros para hablar de la vida y el legado del doctor King. El doctor Harding era una persona muy cercana a Luther King y el encargado de escribir sus discursos. Es profesor emérito de Religión y Transformación Social en Illiff School y de Teología en Denver, Colorado, y autor de numerosos libros, entre ellos, Martin Luther King: The Inconvenient Hero (Martin Luther King: el héroe inconveniente) que acaba de ser reditado. El doctor Harding fue también el primer director del Centro Memorial Martin Luther King de Atlanta.

Es un gran honor tenerlo con nosotros. Háblenos de ese discurso. Cuéntenos cómo fue que lo elaboró con el Doctor Martin Luther King. King lo pronunció en Riverside Church en un momento clave, en 1967, justo un año antes de que lo asesinaran. En su libro usted afirma que se le presta muy poca atención a la transformación que estaba sufriendo el doctor Martin Luther King en los últimos años de su vida.

V.H: Creo que hay algo que nos resulta muy difícil de manejar con respecto a esos años. Martin lo menciona en el discurso de Riverside, en el cual insta a la nación a convertirse en una nación más madura, a dejar de ser una nación adolescente y abusadora para convertirse en una nación que trabaja con otras, que se preocupa por otras, y que trata de todas las maneras posibles de abrirse al mundo y de permitir que se abran al mundo sus vecinos y los demás habitantes del planeta. Creo que todavía esta-



mos siendo llamados a alcanzar, como nación, ese grado de madurez. Y creo que esa es, en parte, la razón por la cual tenemos tanta dificultad para escuchar y prestar atención al Martin Luther King de los últimos años, en especial los años que siguieron a un discurso icónico como “Yo tengo un sueño”, que es con el que nos hemos quedado.

Sospecho que una de las razones por las cuales tenemos tanta dificultad para lidiar con el Martin Luther King de los últimos tres a cinco años es que ese King estaba entrando en sintonía con las explosiones que tenían lugar en todo el país, donde quiera que había núcleos negros. Nos resulta difícil porque ese King se estaba diciendo a sí mismo y les decía a todos los que lo rodeaban: “Me identifico con los desposeídos. Me identifico con los pobres”. En un momento como el actual, en que incluso los mejo-



res candidatos a la presidencia hacen cualquier tipo de malabares para identificarse con la clase media y las necesidades de la clase media —lo cual no niego que sea maravilloso y necesario—, en un momento en que parece que hemos olvidado que seguimos siendo la nación más rica del mundo con una numerosa población muy pobre, se hace difícil escuchar a Martin Luther King, porque él no olvidó a los pobres. En realidad, a medida que avanzaba en la vida, más se compenetraba con las experiencias de los pobres y más se identificaba con ellas, de modo que llegó a decir: “debo ayudar a organizar a los pobres para que no tengan que seguir llevando esta vida en nuestra nación”.

A.G: *Doctor Harding, me gustaría que hablara sobre el discurso de Vietnam, porque en él Martin Luther King asumió una posición sobre un asunto internacional y sobre el papel que desempeñaba nuestro país en el resto del mundo, especialmente en el Tercer Mundo o mundo neocolonial. ¿El discurso produjo muchas discusiones en el círculo de sus asesores? ¿Cuando usted elaboraba el discurso tenía la sensación de que podía provocar muchos conflictos al asumir esa posición? Porque, obviamente, se buscó la enemistad de los medios de comunicación comerciales y de algunos de sus seguidores.*

V.H: Hubo muchas pugnas en la comunidad en torno a ese discurso, y más que en torno al discurso, en torno a la posición que King debía asumir en relación con lo que nuestro país hacía en Vietnam y lo que parecían ser sus intenciones en el mundo entero.

Pero es importante señalar que para King esas cuestiones no eran simplemente lo que podemos considerar cuestiones de política exterior. King era, sobre todo, un pastor, y consideraba esas cuestiones en términos de sus consecuencias para los más pobres, los más débiles, los más vulnerables de nuestro país, y los pobres de otros países, en especial, en este caso, de Vietnam. King no consideraba que estaba apartando su atención de este país y volviéndola hacia el exterior. King consideraba que había una relación natural entre lo que sucedía con los pobres en los Estados Unidos —con el hecho de que los hombres y las mujeres jóvenes expresaran su indignación, su frustración, su desesperación— y la devastación que el país estaba provocando en Vietnam. Por tanto, lo que King intentaba realmente era que el país en su conjunto reflexionara sobre la relación entre sus males internos y los males provocados por su política exterior.

A.G: *Quisiera que nos hablara ahora sobre su participación en la redacción de ese discurso y también sobre la reacción de la revista Time, que dijo que el discurso era “una calumnia demagógica que sonaba como un guión*

de Radio Hanoi” y la declaración del Washington Post de que al pronunciarlo se había vuelto “menos útil para su causa, su país, su pueblo”.

V.H: Debo llamar la atención sobre el hecho de que Martin y yo fuimos amigos durante los últimos años de su vida. Lo conocí en 1958, y a partir de entonces trabajamos juntos, vivimos muy cerca y nuestras familias estaban en constante comunicación. Es importante para mí que quede claro que yo no era sólo quien le escribía los discursos a King. Yo era amigo de Martin Luther King.

Martin quería encontrar la manera de hacer un pronunciamiento honesto sobre Vietnam y vincularlo a lo que estaba teniendo lugar en los Estados Unidos, y hacerlo en un ambiente en que se sintiera cómodo y que estuviera cercano a sus raíces espirituales. Cuando se presentó la oportunidad de hacerlo en Riverside, para hablar ante la organización de los clérigos y laicos preocupados por la situación en Vietnam, Martin consideró que se trataba de una excelente oportunidad. Quería que esa fuera la ocasión de un pronunciamiento fundamental de su parte sobre Vietnam.

Pero en esa época Martin viajaba miles de millas cada mes organizando personas, recogiendo dinero, tratando de concientizar a la nación sobre la agonía que causaba tanto en el país como en el extranjero, y sabía que no tenía tiempo para trabajar en el discurso de la manera que hubiera querido. También sabía que él y yo nos entendíamos perfectamente, que nuestras posiciones en lo relativo a Vietnam eran muy cercanas, al igual que nuestras ideas sobre la guerra y la paz y sobre los peligros de que los Estados Unidos se convirtieran en una potencia imperialista mundial. Fue por eso que me pidió que hiciera un esquema del discurso, porque sabía que yo no iba a decir nada que él no pensara. Yo, simplemente, hablaría como mi amigo quería hablar, y fue así que me puse a la tarea que me pidió.

A.G: *Una de las cosas que me llamó la atención en su libro es que usted no sólo describe la labor de King en el Sur, que es la que más se ha estudiado, y el discurso sobre Vietnam, sino que habla también acerca de lo que sucedió cuando King llegó al Norte, cuando fue más allá de Selma y del derecho al voto y de los problemas del Sur y empezó a plantear la cuestión de los derechos civiles en Chicago. Usted habla sobre la recepción que tuvo allí, y sobre cómo esto desembocó en la Poor People's Campaign,² y sobre cómo reaccionó la nación cuando King llevó el movimiento de los derechos civiles al Norte.*

V.H: La verdad es que creo que King estaba haciendo algo mucho mayor que llevar el movimiento de los derechos civiles al Norte. Si se mira con atención el discurso



de Vietnam salta a la vista que Martin insiste en el lema que adoptó la Conferencia de Líderes Cristianos del Sur desde su fundación en 1957. Eso fue antes de que yo lo conociera, y el lema era “no sólo hemos venido a trabajar por los derechos civiles en el Sur, sino que hemos venido para redimir el alma de los Estados Unidos”. Ese era el ámbito mayor en el que King se ubicaba a sí mismo, y en el que nos ubicábamos muchos de los que participábamos en el movimiento: trabajábamos por la transformación de los Estados Unidos, y no había manera de lograrla sin prestarle atención a lo que ocurría en las ciudades del Norte, además de lo que ocurría en las plantaciones del Sur.

King actuaba inspirado por esa visión mayor que siempre tuvo, a pesar de que muchos querían empujarlo hacia el Sur, porque así se sentían más cómodos, porque así podían sentir que eran mucho mejores que los sureños. Pero Martin nos recordó, como también nos recordó Malcom X, que la actitud sureña hacia el débil, hacia el pobre, hacia el vulnerable, es una actitud que no se limita al Sur. Por eso es que a Martin le parecía imprescindible llegar a las comunidades del Norte, porque le preocupaba particularmente la juventud del Norte y el giro que estaba dando la vida de esa juventud.

A.G: Recientemente leía un comentario de Mumia Abu-Jamal sobre Martin Luther King en el cual citaba al difunto David Halberstam, quien dijo que “King ha decidido representar a los ghettos. Trabajarán en ellos y hablará en su nombre. Pero la voz de los ghettos es discordante y alienada. Si King verdaderamente quiere hablar en nombre de los ghettos, su voz debe ser un reflejo de la de ellos. Debe ser también una voz alienada, y es muy probable que esté cada vez más enfrentada a la sociedad norteamericana”. ¿Comparte usted ese criterio de David Halberstam?

V.H: Creo que Halberstam tenía muchísima razón. Me parece que es imposible ponerse del lado de los pobres, hablar en nombre de los pobres, sin concitar el tipo de respuesta que recibió el discurso de Martin. Su voz se consideró alienada; su discurso, extemporáneo. Y eso era natural a la luz del compromiso que había asumido. Cuando alguien decide que debe ir a trabajar con los basureros, aunque tenga un doctorado en Teología, es natural que muchas personas que están acostumbradas a codearse con los doctores en Teología digan que se ha vuelto loco. Y Martin sufría de una locura magnífica que hacía que a algunas personas les resultara muy difícil entenderlo y convivir con él. Lo que quisiera recordar no es lo que dijo la revista *Time* o lo que dijo el *Washington Post*, sino la canción que dice “The King of love is dead, what should we do now?” (El rey del amor ha muerto, ¿qué haremos

ahora?). También quiero recordar lo que dijo el gran rabino Abraham Joshua Heschel diez días antes de que asesinaran a Martin. Heschel dijo: “Martin Luther King es una voz, una visión y un camino, y todos debemos recorrer con él su camino, porque el futuro de los Estados Unidos depende del impacto y de la influencia del doctor King”. Eso es lo que creo. Y creo también que esa es, en parte, la razón de que tantas personas se sintieran incómodas, porque sabían que nos estaba llamando a recorrer un camino difícil, un camino para trascender el racismo, el materialismo y el militarismo. Esos no son caminos fáciles. Es por eso que comencé diciendo que King nos pedía que fuéramos un pueblo maduro y no un pueblo adolescente.

A.G: Cuando comenzaron las marchas en el Norte, en Chicago, ¿se sintió el doctor King sorprendido por el odio y los prejuicios que se evidenciaron contra él y contra el movimiento? Porque obviamente, después de su muerte, fue muy visible el auge del movimiento conservador, del racismo y del conservadurismo en general en los Estados Unidos.

V.H: No sé si la sorpresa fue la emoción clave. Si sé que lo entristeció mucho sentir lo que llamó una respuesta cargada de más odio del que había encontrado en el Sur. King era una persona compasiva, y entendió que esa respuesta violenta enmascaraba algo muy profundo empozado en el corazón y el alma de las personas que quería cambiar. Y eso lo hizo percatarse de que, como le gustaba decir, hemos recorrido un largo camino pero todavía nos queda un camino muy largo por recorrer. Martin estaba dispuesto a vivir con la tensión de reconocer que el movimiento había producido cambios magníficos en el país, pero que, al mismo tiempo, el país iba a seguir presentando una fuerte resistencia al llamado a renunciar al racismo, al materialismo, al militarismo.

Notas:

1 El discurso sobre la guerra de Vietnam fue publicado en el n. 39 (enero-marzo del 2006) de *Caminos*.

2 En noviembre de 1967, Martin Luther King, Jr. y la directiva de la Southern Christian Leadership Conference (Conferencia de Líderes Cristianos del Sur) se reunió para debatir qué dirección adoptaría el movimiento después de la aprobación de leyes sobre los derechos civiles, el surgimiento del Poder Negro y los motines urbanos del verano anterior. La Conferencia decidió organizar la Poor People's Campaign (Campaña de los pobres), un movimiento que abordara de forma amplia las desigualdades económicas mediante la acción directa no violenta. La campaña no comenzó hasta después de ocurrido el asesinato de Martin Luther King en 1968, y su ausencia incidió en su falta de efectividad. La campaña concluyó en junio de ese año sin lograr un impacto significativo en las políticas económicas estadounidenses.

El segundo martirio de Martin Luther King*



Muy pronto, todas las estaciones y cadenas de televisión y muchas radioemisoras del país transmitirán sus secuencias de archivo o grabaciones de Martin Luther King, Jr., su rostro guapo y oscuro, brillante en medio de un mar de rostros oscuros, captado en su momento de triunfo: el discurso titulado “Yo tengo un sueño”, que pronunciara en Washington.

Con todo gusto difundirán la imagen de ese hombre poco peligroso, el reverendo doctor Martin Luther King, Jr., el que habló con nobleza y elocuencia de los sueños. Pero pocos se atreverán a transmitir lo que dijo en la iglesia Riverside de la ciudad de Nueva York. Allí, un Martin más maduro y sabio no habló de los sueños, sino de las realidades, de las injusticias sociales y económicas, del militarismo estadounidense rampante y de la pesadilla del racismo blanco.

Un hombre que lo acompañaba, que también se convirtió en reverendo con posterioridad, era Vincent Harding, un hombre que amaba a Martin y lo reconocía como hermano y no como un icono. El reverendo doctor Harding quería que los demás conocieran al Martin que él conocía y por eso escribió un libro titulado *Martin Luther King: El héroe inconveniente*, publicado en 1996 por la editorial Orbis.

Harding nos enseña que King cayó en el pozo de la traición cuando se opuso a la guerra de Vietnam. King fue reprendido con dureza cuando abordó el tema de la guerra. Algunos críticos dijeron que se desviaba de la cuestión de los derechos de los negros. Otros temían la terrible ira del presidente Lyndon Johnson, intolerante a la más mínima

oposición a su política destructiva, especialmente a la oposición de un negro. Algunos consejeros de la misma organización de King, la Conferencia de Líderes Cristianos del Sur (SCLC), se opusieron a su papel en el movimiento antiguerra por haber visto la manera en que sus aliados blancos y liberales retiraban su apoyo económico a los jóvenes radicalizados del Comité Coordinador Estudiantil No-Violento (SNCC), cuando estos se atrevieron a actuar en solidaridad con los vietnamitas que resistían la intervención de los Estados Unidos.

Ante todo esto, y en parte debido a todo esto, King persistió en su postura. Su discurso de Riverside, pronunciado precisamente un año antes de su asesinato, fue el resultado más notable de su decisión. De inmediato, el compás de la feroz crítica se intensificó, proveniente de muchos lados, incluso de personajes negros como Jackie Robinson, Roy Wilkins, Whitney Young y Carl Rowan.

El reverendo doctor Harding también recuerda que el supuestamente liberal *Washington Post* criticó al doctor King por “haber hecho alegaciones cáusticas y dañinas, deducciones que no documentó y que era incapaz de documentar”. Según los editores del *Post*: “Muchos que le han escuchado con respeto nunca le tendrán la misma confianza. Ha disminuido su propia utilidad a su causa, a su país y a su pueblo”.

Ese Martin Luther King –crítico de la guerra, activista por la justicia económica, abogado de los pobres– se había vuelto, opina Harding, “el héroe inconveniente”. Sostiene que “ese King ha desaparecido casi por completo de nuestra historia mediática y blanqueada”.

Si no fuera por gente como Vincent Harding, eso sería cierto.

Desde el corredor de la muerte, soy Mumia Abu-Jamal.

* Tomado de *Indymedia Barcelona*, jueves 18 de enero de 2007.

Martin Luther King: una voz profética vigente

El profeta es, a la vez, un hombre de Dios y un hombre de su tiempo. En él se manifiesta la pasión por la verdad, sin que deje de ser un poseído por sentimientos de amor. El hambre y la sed de justicia lo arrastran a ser un hombre o mujer del mundo. Está radicalmente comprometido con el presente y el futuro de su pueblo. Posee una profunda capacidad para discernir “las señales de los tiempos”. Coloca en su justo lugar el *cronos*, y percibe con inteligencia y madurez los *kairos* que se van dando en el dinamismo y conflictivo desarrollo histórico. Percibe el sentido del momento histórico. Por estas características de la tradición judeocristiana, el profeta es mucho más que un vidente que en un abrir y cerrar de ojos visualiza el provenir. El término hebreo *Ro'êh* más bien expresa la capacidad de desentrañar las causas que caracterizan la realidad ética, moral y espiritual de una sociedad determinada, porque se asumen o se rechazan en las estructuras del poder político, económico, social y religioso lo que puede dar frutos de justicia o la iniquidad de la injusticia. También usaban los hebreos la palabra *Nabi* que significa tanto “el que es llamado” como “el que proclama”. Entonces, el profeta escudriña los signos del *Shalom*, la paz en toda su plenitud, como “fruto de la justicia”, y tiene la honestidad de reconocer en estas señales la voluntad de Dios y anunciarlas a pleno pulmón. También denuncia con toda consecuencia y valentía la impiedad y la injusticia de los que proclaman “paz, paz y no hay paz” y a “aquellos que dictan leyes injustas y ponen por escrito los decretos de la maldad. Dejan sin protección a los pobres, roban a los pequeños sus derechos; y dejan sin nada a la viuda y despojan al huérfano”.



Estas consideraciones sobre la concepción y la práctica del profetismo bíblico nos permiten ver en el pensamiento y la obra del Dr. Martin Luther King, Jr. a un auténtico profeta. Y es necesario recordarlo y hacerlo presente en la realidad actual que vive la sociedad norteamericana y su repercusión mundial.

Hay que recordar que las consideraciones de King sobre la ética de la liberación:

Muy pocos se dan cuenta exacta de cómo la esclavitud y la segregación racial han corroído el alma y socavado el espíritu del hombre y la mujer negros. Todos los abominables negocios de la esclavitud tenían un fundamento en la premisa de que el negro era un objeto para ser usado, no una persona para ser respetada.

Primero, los encargados de los esclavos debían mantener una disciplina estricta. Un dueño decía en una ocasión: “La sumisión ciega es la única condición sin la cual el esclavo no puede nunca ser agradable”. Otro dijo: “Debe saber el esclavo que su dueño está para gobernarle absolutamente, y él debe obedecer incondicionalmente, de modo que jamás, ni por un solo instante, dé a entender que puede ejercer su propia voluntad o juicio en contra de la orden que le haya sido dada”. Segundo, los amos de esclavos se dieron cuenta de que debían imprimir en el hombre encadenado una conciencia de inferioridad. Este sentimiento de inferioridad se extendió deliberadamente hasta el pasado de los esclavos. Los dueños se convencieron de que, para el mejor control de los esclavos negros, estos “debían tener el convencimiento de que estaban marcados por un ancestral estigma africano, y que su color era signo de degradación”. El tercer paso en el proceso de entrenamiento del buen esclavo consistía en que estos debían respetar a sus dueños como portadores de un poder omnipotente. Era necesario, según afirmaban varios dueños, “hacer que el esclavo permanezca siempre en estado de miedo”. El cuarto aspecto consistía en “persuadir al encadenado para que tomase un interés ciego en los asuntos de su dueño y aceptase el comportamiento de este como la norma ideal de conducta”. De este modo, debía entender como bueno, verdadero, justo y hermoso lo que hiciese su señor. La última, de acuerdo con la documentación de Stampp, consistía en “marcar en el negro sus vicios y debilidades, para crearle el hábito de una perfecta dependencia”.¹

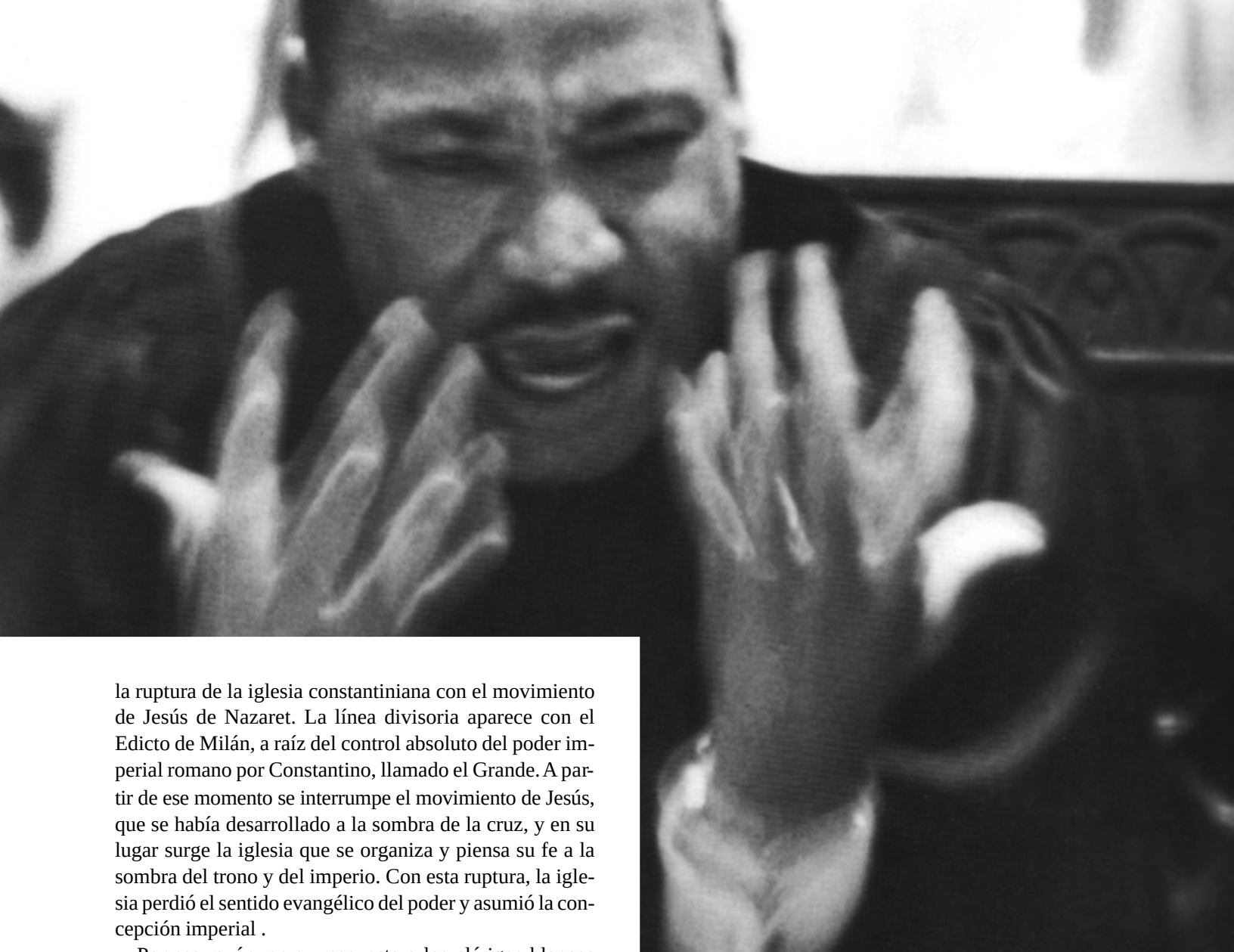
Es aquí donde sobresale en Martin Luther King, el vi-
dente, que no se detiene en la periferia ni en la superficie

de los problemas, sino que penetra la realidad y va a la raíz misma del problema, y en el pensamiento paulino encuentra hasta dónde hay que llegar en la concepción de la lucha por la liberación plena y la libertad anhelada. A la pedagogía del opresor, como diría Paulo Freire, opone la pedagogía del oprimido: a la educación demoníaca de la dominación y la sumisión, opone la filosofía de la liberación plena y de la libertad. Y en su conocimiento profundo de la tradición bíblica recordó el éxodo de los esclavos hebreos de la esclavitud en Egipto, rechazó el facilismo del camino de los filisteos y optó por el camino del desierto; y apegado al pensamiento paulino, levantó frente al hombre viejo viciado por el Imperio y las estructuras de la sociedad esclavista, el hombre nuevo y la mujer nueva creados, según Dios, para la justicia y la santidad de la vida.

No se debe pasar por alto el valor positivo que encierra la llamada al negro hacia una verdadera conciencia de su prestigio racial y a una valiente apreciación de la herencia de sus antepasados. Hay que iluminar al negro con una revaluación de su valía y de su dignidad. Debe conocer los caminos de la superación en medio de un sistema que le sigue oprimiendo; debe desarrollar un inexpugnable y majestuoso sentido de su propio valer. No puede continuar avergonzándose del color de su piel... Para esquivar este homicidio cultural, el negro debe levantarse con la afirmación de su más genuina virilidad olímpica... La libertad psicológica, el inmovible sentido de la propia estima, es el arma más poderosa contra la larga noche de la esclavitud física. Ni la proclamación de la emancipación de Lincoln, ni los decretos sobre derechos civiles de Kennedy o Johnson nos pueden traer totalmente esta clase de libertad. El negro únicamente deseará ser libre cuando sea capaz de rebuscar profundidades de su propio ser y firmar con la pluma y la tinta de una segura personalidad su propia emancipación. Con esforzado espíritu hacia la verdadera estima de sí mismo, el negro debe atrevidamente arrojar de sí la autoabnegación y gritar ante él y ante el mundo entero: “¡Yo soy alguien. Yo soy una persona. Yo soy un hombre con dignidad y honor. Yo tengo una rica y noble historia, a pesar de las dolorosas explotaciones que la misma historia ha hecho. Yo soy negro y hermoso!”²

Voz profética para ciertas iglesias en los Estados Unidos

Poseedor de una sólida base bíblica y teológica, unida al estudio profundo de la historia del cristianismo y del pensamiento cristiano, Martin Luther King se percató de



la ruptura de la iglesia constantiniana con el movimiento de Jesús de Nazaret. La línea divisoria aparece con el Edicto de Milán, a raíz del control absoluto del poder imperial romano por Constantino, llamado el Grande. A partir de ese momento se interrumpe el movimiento de Jesús, que se había desarrollado a la sombra de la cruz, y en su lugar surge la iglesia que se organiza y piensa su fe a la sombra del trono y del imperio. Con esta ruptura, la iglesia perdió el sentido evangélico del poder y asumió la concepción imperial.

Por esa razón, en su respuesta a los clérigos blancos que no sólo guardaban silencio frente a las secuelas del racismo y la segregación y una pasmosa ausencia de compromiso con la lucha revolucionaria, sino que afirmaban que el Evangelio de Jesucristo nada tenía que ver con estos esfuerzos, les recordaba:

Hubo una época en que la Iglesia fue muy poderosa: cuando los cristianos primitivos se regocijaban de que se les considerase dignos de sufrir por sus convicciones. En aquella época la Iglesia no era mero termómetro que medía las ideas y los principios de la opinión pública. Era más bien un termostato que transformaba las costumbres de la sociedad. Donde quiera que un cristiano penetraba en una ciudad, las personas que entonces detentaban las riendas del poder se perturbaban, e inmediatamente trataban de procesar a los cristianos por ser “perturbadores de la paz” y “agitadores forasteros”, y con cierto temor afirmaban: “estos que revolucionan el mundo han llegado a Tesalónica”. Pero los cristianos no cejaron

en su empeño, convencidos de que eran “una colonia celestial”, destinados a obedecer a Dios antes que a los hombres.³

Con dolor les recordó una vez más: “La Iglesia hoy no puede decir lo mismo que los apóstoles, quienes con plena convicción podían decir: No tengo plata ni oro pero lo que tengo te doy...”

Las iglesias cubanas, al igual que las iglesias en los Estados Unidos, deben meditar con un auténtico discernimiento pastoral las preguntas que él hizo a los clérigos blancos de Birmingham: “¿Qué clase de Dios es el que ustedes adoran en sus templos y edificios cuyas cúpulas se elevan al cielo? ¿Cuál es la calidad ética, moral y espiritual de la gente que cada domingo se reúne para adorar a Dios? ¿Qué hacen ustedes por la igualdad, la dignidad humana y la justicia social de los que padecen por la violencia de los poderosos?”

La guerra contra Vietnam

Mientras más leo la denuncia de Martin Luther King, Jr. al gobierno norteamericano por la guerra de Vietnam, más cuenta me doy de que su pensamiento y el sentido de su misión iban tomando vuelos cada vez más radicales. Su reflexión en torno a la manipulación mediática sobre el peligro del comunismo; la base bíblica y teológica de sus pronunciamientos sobre la guerra; la aguda percepción profética del fortalecimiento de su gobierno como una maquinaria de muerte; la visión de los vietnamitas sobre sus supuestos libertadores; el largo alcance de los instrumentos de muerte que no sólo mataban en combate, sino que aniquilaban instituciones sociales y religiosas; su apreciación sobre las implicaciones éticas y morales de la guerra en la vida familiar de los vietnamitas; las inversiones de los capitalistas en África, Asia y la América Latina, movidas por el lucro y no por los intereses de esas naciones; su categórica afirmación de que “la guerra de Vietnam no es otra cosa que el símbolo de una sociedad enferma que corroe el espíritu de nuestro país” (en varios escritos explica por qué es una sociedad enferma: 1. Mi gobierno se ha convertido en una máquina de muerte; 2. Los enormes gastos de la guerra no solo destruyen nuestra economía; hacen a los pobres más pobres y desprovistos de programas sociales, lo que afecta radicalmente su calidad de vida; 3. La proclama de que la guerra era para asegurar la libertad y la democracia de los vietnamitas es pura mentira; 4. Presenta a los soldados negros y latinos luchando coco a codo, y en su propio país no podían estar juntos en las escuelas y en las universidades y aspirar a empleos de ciertos niveles); toda esa lectura de la realidad de su país me habla del alcance de un pensamiento revolucionario que lo convertía en un profeta peligroso para el sistema político, económico y social imperante en los Estados Unidos. Si no, analicemos la conclusión de esta denuncia pública:

Vivimos una época revolucionaria; por todo el mundo, los hombres se rebelan contra viejos sistemas de opresión y explotación. La gente descamisada y descalza se rebela como nunca lo había hecho hasta ahora. “El pueblo que andaba en tinieblas, vio una gran luz”. Nosotros, los que vivimos en Occidente, debemos ayudar en la forja de estas revoluciones. Resulta muy triste comprobar que, por culpa de la comodidad, de las satisfacciones y del miedo morboso que nos inspira el comunismo, y de nuestra tendencia a encajar la injusticia, las naciones del mundo occidental, que otrora hicieron nacer el espíritu revolucionario del mundo moderno, se han convertido en Estados antirrevolucionarios por antonomasia... Debemos encontrar nuevas formas de

pedir la paz en Vietnam, de exigir la justicia en un mundo que está llamando a nuestra puerta y que se encuentra en plena evolución. Si no actuamos, es seguro que nos perderemos por los largos y oscuros pasillos reservados a aquellos que tienen poder pero carecen de compasión. Que tienen fuerza, pero carecen de moral; que tienen valor, pero carecen de visión.⁴

Finalmente, con la oración fúnebre pronunciada por él mismo antes de su muerte, grabó con caracteres indelebiles en lo más profundo de nuestro ser la firme convicción de vincular la fe a la acción, la identidad al compromiso, la presencia en el proceso revolucionario cubano con la honestidad y la consecuencia.

Ese día quiero que podáis decir que traté de ser justo y que intenté caminar junto a los que en justicia actuaban, que puse mi empeño en dar de comer a los hambrientos, que siempre traté de vestir al desnudo. Quiero que digáis ese día que dediqué mi vida a visitar a los que sufrían en las cárceles, que intenté amar y servir a los hombres todos, mis hermanos.⁵



Notas:

1 Martin Luther King, Jr.: *Adónde vamos: ¿caos o comunidad?*, AYMA S.A. Editora, Barcelona, traducción de José Cueto, 1967, p. 44.

2 Ibid., p. 49.

3 Martin Luther King, Jr.: *Por qué no podemos esperar*, AYMA S.A. Editora, Barcelona, 1964, p. 124.

4 Martin Luther King, Jr.: *El clarín de la conciencia*, AYMA S.A. Editora, Barcelona, 1968, pp. 58-59.

5 Ibid., p. 61.

El legado de Martin Luther King*

Primero quiero agradecer la invitación del Programa de Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal (CDHDF), La Casa de los Amigos, el Movimiento Migrante Mesoamericano y otros convocantes que han hecho posible mi asistencia a este Primer Simposio Internacional Interdisciplinario dedicado al Dr. Martin Luther King. Es realmente un honor participar en un evento de esta índole en suelo mexicano para honrar a un líder que ha desempeñado un papel tan importante en la lucha por la paz y la justicia en los Estados Unidos y el mundo. La realización de este evento es una prueba más de la relevancia del Dr. King para los pueblos y las luchas en el continente americano y en todo el mundo.

Me cuesta trabajo creer que ya han pasado cuarenta años de su asesinato. El 4 de abril de 1968 yo era un estudiante de segundo año de licenciatura en la Universidad de Wisconsin en Madison. Como la mayoría de los afroestadounidenses me sentí atónito, triste e indignado por el asesinato de un hombre que había luchado por la justicia, el amor y la no violencia. Esa noche marchamos, lloramos y nos comprometimos a hacer lo posible para que la muerte del Dr. King no fuera en vano.

Como parte de las secuelas inmediatas de su muerte, los estudiantes afros del *campus* nos organizamos para exigir la creación de un programa de estudios negros en la Universidad de Wisconsin. Nuestra lucha, apoyada por muchos estudiantes blancos, sentó las bases para una huelga generalizada en la universidad, y por primera vez en su historia fue ocupado el *campus* por tropas de la

Guardia Nacional. Fuimos golpeados, detenidos y algunos expulsados definitivamente, pero logramos triunfar.

Al iniciarse el año escolar en septiembre de 1969 se creó un Departamento de Estudios Afroamericanos como resultado de esos esfuerzos, y como expresión de la inspiración del ejemplo del Dr. King. Nos comprometimos a honrar su memoria dándole continuidad a su legado de acción no violenta directa a favor de la igualdad social.

Durante los próximos días, muchos en los Estados Unidos y en todo el mundo honrarán al Dr. King como un gran líder del movimiento estadounidense a favor de los derechos civiles. Y así debe ser. Luchó con todas las fibras de su ser material, intelectual y espiritual para lograr la liberación de su pueblo —el pueblo negro de los Estados Unidos— de las ataduras del sistema de segregación racial (conocido como “Jim Crow”, en el sur del país) y de la explotación racial en general.

Pero recordar al Dr. King simplemente como un líder a favor de los derechos civiles implicaría cometer una injusticia con el significado más amplio y profundo de su vida y su legado. El Dr. King logró trascender las divisiones de raza, clase y nacionalidad para transformarse, con el transcurso de su vida, en un luchador a favor de la justicia económica y social para todos los pueblos del mundo. Ya en el momento de su asesinato en 1968, el Martin Luther King Jr. que había encabezado el boicot de los autobuses del transporte público en Montgomery, Alabama, en 1955, había evolucionado de líder incipiente de la lucha a favor de los derechos civiles a luchador a favor de los derechos humanos a escala mundial. Promovía lo que yo caracterizaría como una variante de la Teología de la liberación adaptada a las condiciones que enfrentaban

* Conferencia pronunciada en el Primer Simposio Internacional Interdisciplinario en Honor a la Vida y Pensamiento del Dr. Martin Luther King, Jr., celebrado en México D.F., en abril del 2008.

los afroestadounidenses en el siglo XX. En cuanto a las raíces de ese compromiso en su fe, dijo el Dr. King:

Una religión fiel a su esencia tiene que preocuparse de las condiciones sociales del ser humano... Cualquier religión que profesa preocuparse de las almas de los seres humanos y no de las condiciones de los tugurios que los condenan a la miseria, las condiciones económicas que los asfixian y las condiciones sociales en que están sumergidos, es una religión tan seca como el polvo.¹

El Dr. King combinaba sus creencias religiosas con un análisis concreto de las condiciones sociales y con una

búsqueda de su transformación. Denunció más de una vez la “triple amenaza” del racismo, el militarismo y el materialismo. Abogaba también por una “revolución de los valores” y por un nuevo orden mundial. En su discurso “Declaración de independencia de la guerra en Vietnam”, pronunciado el 4 de abril de 1967 en la Riverside Church de la ciudad de Nueva York, dijo:

Una verdadera revolución en los valores nos llevará a cuestionarnos la justicia de muchas de nuestras políticas pasadas y presentes. Ciertamente estamos llamados a jugar el papel de buenos samaritanos en el camino de la vida, pero eso sólo será un primer paso. Un día tendremos que reconocer que todo el camino de Jericó tendrá que ser transformado para que los hombres y las mujeres no sean constantemente golpeados y robados al hacer su travesía por los caminos de la vida. La verdadera compasión implica mucho más que regalarle una moneda a un mendigo. Implica entender que una estructura social que produce mendigos requiere ser reestructurada.

Y concluyó:

Una verdadera revolución en los valores tendría que problematizar los grandes contrastes prevalecientes entre la pobreza y la riqueza. Con indignación justiciera extenderá su vista a través de los mares y tomará nota de los capitalistas de Occidente que invierten grandes sumas de dinero en Asia, África, y la América Latina, sólo para extraer ganancias, sin preocuparse por la mejoría social de estos países, y dirá: “Esto no es justo.” Evaluará nuestra alianza con los terratenientes de la América Latina y dirá: “Esto no es justo.” La arrogancia occidental que implica sentir que puede enseñárselo todo a los demás y no tiene nada que aprender de ellos, tampoco es justa.

En ese mismo discurso el Dr. King exigió el retiro inmediato de las tropas estadounidenses de Vietnam, y calificó al gobierno estadounidense como “el mayor causante de la violencia en el mundo contemporáneo”.

Fueron sumamente polémicas sus declaraciones contra el gobierno estadounidense en ese momento histórico. Sabía que su postura en contra de la guerra de Vietnam y su llamado a favor de la justicia económica producirían una reacción adversa. Algunos de sus asesores le advirtieron que no debía seguir ese camino, pero siguió adelante contra viento y marea.

El Dr. King consideraba que los fenómenos del racismo, el militarismo y la explotación económica estaban profundamente entrelazados. Exploró este tema en su discurso en la Riverside Church:



A todos aquellos que me preguntan: “¿no es usted acaso un líder por los derechos civiles?”, pretendiendo con ello excluirme del movimiento a favor de la paz, les contestaré lo siguiente. En 1957, cuando algunos de nosotros fundamos la Southern Christian Leadership Conference (Conferencia de Líderes Cristianos del Sur), acuñamos el siguiente lema: “Para salvar el alma de los Estados Unidos”. Estábamos convencidos de que no podíamos limitar nuestra perspectiva a ciertos derechos para los negros, sino, por el contrario, teníamos la convicción de que los Estados Unidos nunca serían un país libre ni podrían ser rescatados de sí mismos a menos que los descendientes de sus esclavos fuesen liberados de los grilletes que aún llevan.

Ahora bien, debería quedar meridianamente claro que nadie que se preocupe por la integridad moral de los Estados Unidos de hoy puede ignorar la guerra que está teniendo lugar en Vietnam. Si el alma de los Estados Unidos resulta totalmente envenenada, la autopsia debe rezar: “Vietnam”. Nuestra nación nunca podrá alcanzar la salvación mientras destruya las más sentidas esperanzas de los seres humanos de todo el mundo.

El Dr. Martin Luther King, Jr. que honramos hoy era un hombre de una visión de largo alcance y de una convicción religiosa profunda, y se caracterizaba por un don incisivo de análisis y por un compromiso con las acciones decididas. Su comprensión del mundo y su compromiso con la acción directa no violenta son tan relevantes y vigentes en la actualidad como hace cuarenta años.

Hoy enfrentamos los mismos temas —racismo, militarismo y materialismo— que el Dr. King denunció con tanta elocuencia y contra los cuales luchó. En los Estados Unidos, este triple “eje del mal” está dirigido contra la clase trabajadora, especialmente contra los sectores pertenecientes a las minorías raciales y étnicas, que tienen que soportar el impacto fundamental de la recesión económica, el resurgimiento de la ideología de la supremacía racial blanca, y la continuidad de una guerra ilegal e inhumana en Irak. Y la política exterior, militar y comercial de los Estados Unidos está, además, alineada contra los intereses de los países y pueblos del Sur y a favor de las élites sociales y económicas norteamericanas.

Yo crecí en la época de la Guerra de Vietnam, cuando un supuesto incidente de “agresión” de Vietnam del Norte contra un navío estadounidense en el Golfo de Tonkin sirvió como pretexto para una escalada feroz del conflicto. Después se estableció con toda claridad que ese incidente había sido una mentira burda que costó la vida a miles de vietnamitas y soldados estadounidenses. Hoy

**Tenemos una causa común
con los inmigrantes de minorías
raciales y étnicas: la lucha contra
un sistema profundamente
arraigado de racismo institucional
y estructural y de ideología de
supremacía blanca**

estamos enfrascados en una guerra “preventiva” iniciada por los Estados Unidos con el pretexto de la supuesta complicidad del gobierno iraquí con los ataques del 11 de septiembre y su posesión de “armas de destrucción masiva” que tenía la intención de utilizar contra los Estados Unidos y sus aliados. Y una vez más son el pueblo iraquí y los soldados de los Estados Unidos los que están pagando el precio que implican las ambiciones imperialistas de un gobierno fuera de control.

Y durante las últimas tres décadas en los Estados Unidos hemos sufrido el embate de un asalto a nuestros derechos civiles, constitucionales y humanos, la criminalización y encarcelación masiva de nuestros jóvenes afros y de origen latino en un volumen sin precedentes, la militarización de nuestra frontera sur, un deterioro marcado del medio ambiente y un aumento de sus efectos en nuestra salud, un retroceso en nuestros niveles de vida, y la transformación de los inmigrantes pertenecientes a minorías raciales y étnicas en chivos expiatorios de nuestros males económicos.

En el contexto de mi trabajo en el movimiento a favor de los derechos de los inmigrantes, he sido cuestionado con insistencia por mis pares: ¿qué hace un hombre negro nacido en los Estados Unidos en esa trinchera? Se me sugiere que el pueblo negro de los Estados Unidos ya tiene suficientes problemas propios que atender.

Mi respuesta es afirmar que el movimiento a favor de la justicia racial y el movimiento a favor de los derechos de los inmigrantes deben unirse para formar un nuevo movimiento a favor de los derechos humanos que impugne y desafíe las políticas y prioridades erróneas de nuestro país. La Black Alliance for Just Immigration se fundó con esa intención.

El Dr. King dijo: “La injusticia en cualquier lugar es una amenaza a la justicia en todas partes”. Nosotros les decimos a los afroestadounidenses que tenemos que entender que cuando los inmigrantes de países árabes e islámicos

son arbitrariamente perseguidos por su “perfil” racial y religioso, denigrados al llamarlos “jinetes de camellos” y “cabezas de trapo”, encarcelados sin fundamento y detenidos indefinidamente, ello constituye una amenaza para nuestra propia libertad. Cuando los haitianos que arriesgan sus vidas en embarcaciones precarias para huir de la persecución política y las privaciones económicas son detenidos y deportados; cuando los comentaristas de programas de radio y televisión de derecha lamentan el “cambio de color” del país hacia un tono demasiado moreno y lanzan arengas contra los “inmigrantes ilegales” mexicanos que están “invadiendo” nuestro país; cuando el Ku Klux Klan se transforma en los Minutemen y los White

Citizens Councils (Consejos de ciudadanos blancos) se visten con el nuevo ropaje de la Federation of Americans for Immigration Reform (Federación estadounidense a favor de una reforma migratoria); cuando nuestro gobierno aplica políticas que implican la vigilancia y el espionaje de sus propios ciudadanos sin autorización judicial y el traslado de inmigrantes a través de los trechos más extensos de un desierto traicionero y peligroso; cuando realiza redadas en lugares de trabajo, hogares y escuelas, y deporta a miles de inmigrantes indocumentados, amenaza también nuestros propios derechos civiles, humanos y constitucionales.

Los afroestadounidenses conocemos demasiado bien el trallazo seco del racismo. Hemos luchado en su contra durante generaciones. Nuestro mensaje al pueblo negro de los Estados Unidos es que no podemos quedarnos cruzados de brazos mientras se les imponen estas agresiones racistas a nuestros hermanos y hermanas de Africa, Asia, la América Latina y el Caribe. Tenemos una causa común con los inmigrantes de minorías raciales y étnicas: la lucha contra un sistema profundamente arraigado de racismo institucional y estructural y de ideología de supremacía blanca.

Los afroestadounidenses siempre hemos contado con aliados en nuestra lucha por la emancipación, los derechos civiles y la justicia social y económica. Hoy nuestros propios intereses como pueblo obran a favor de solidarizarnos con los inmigrantes de minorías raciales y étnicas que resisten el embate de la agresión derechista que nos amenaza a todos. Tenemos que cuestionar los discursos prevalecientes en los medios y círculos afines de derecha y comenzar a entender la lucha de los inmigrantes en sus países de origen y al llegar a los Estados Unidos.

Desde luego, esta alianza tiene que ser biunívoca. Frecuentemente hemos tenido que recordarles a los activistas a favor de los derechos de los inmigrantes y sus comunidades que deben comprender y valorar en toda su amplitud los aportes y el significado histórico de los movimientos de derechos civiles y a favor del poder negro y comprender la situación cotidiana de los afroestadounidenses. Los instamos también a examinar críticamente los estereotipos sobre los afroestadounidenses promovidos por la cultura dominante y a construir alianzas alrededor de una amplia gama de temas convergentes que afectan a nuestras comunidades. El pueblo negro de los Estados Unidos y las comunidades de inmigrantes tienen que emprender un diálogo continuo y establecer relaciones sólidas construidas sobre la base del respeto mutuo y de los principios de unidad política, para beneficio de todos. Esta es una de las tareas más urgentes de nuestro tiempo.

Pero el diálogo tiene que ir mucho más allá de las fronteras, como este de hoy. Tenemos que desafiar la complicidad entre las elites de nuestros países, que conspiran



para violar nuestros derechos humanos y para beneficiarse de la explotación de nuestro trabajo, nuestra tierra y nuestros recursos naturales.

El 20 y 21 de abril, el presidente Bush, el presidente mexicano Felipe Calderón y el primer ministro canadiense Stephen Harper se reunirán en una cumbre en Nueva Orleans para discutir la ampliación del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) y otros temas. Simultáneamente, activistas, sindicalistas e investigadores de México, los Estados Unidos y Canadá se reunirán para refutar la desinformación prevaleciente sobre los impactos del TLCAN. En fecha reciente, los candidatos presidenciales estadounidenses debatieron también la significación del TLCAN.

El único candidato presidencial que ha afirmado, como nosotros, que el TLCAN ha sido un factor importante en el aumento de los flujos migratorios hacia los Estados Unidos ha sido Barack Obama. Hemos afirmado también que como resultado del TLCAN, México ha abierto sus mercados a productos agrícolas subsidiados procedentes de los Estados Unidos. Las consecuencias incluyen el hecho de que tres millones de agricultores mexicanos no han podido competir con estos productos y han perdido su tierra y sus medios de subsistencia. Muchos de ellos han emigrado a los Estados Unidos en busca de trabajo.

Esas y otras políticas semejantes del gobierno de los Estados Unidos y de la Unión Europea han distorsionado las economías de gran parte de Asia, África y la América Latina. Los procesos de globalización económica y la codicia de las grandes empresas transnacionales han sido factores claves de este tipo de desplazamiento y migración. Según informes de las Naciones Unidas, más de dos mil millones de personas en el mundo son inmigrantes. No podemos fingir ceguera ante las acciones y las consecuencias de la conducta de nuestro gobierno y de estos actores empresariales.

En el transcurso de diálogos con comunidades afroestadounidenses en los Estados Unidos hemos señalado que

las fuerzas de la globalización económica impactaron a las comunidades negras durante la década de los setenta, en la primera fase del proceso actual de globalización. En el mismo momento que se les abrían las posibilidades de contratación a los afroestadounidenses en industrias como la automotriz, la de producción de llantas y caucho y la del acero, estas plantas huían hacia Taiwán o México o algún otro lugar del mundo para reducir sus costos laborales, eludir la aplicación de leyes laborales y ambientales y en busca de un ambiente empresarial más “amistoso”. Así se evaporaron los logros económicos de los afroestadounidenses por los que tanto habíamos luchado y sacrificado. Y es así como se ha sometido a los pueblos del Sur a condiciones inhumanas de trabajo con sueldos de miseria. Esto se mantiene hoy en las maquiladoras de México y de Bangladesh. Lo que planteamos, entonces, a la luz de esa realidad en que estamos sumidos juntos, es que los afroestadounidenses, los inmigrantes de minorías raciales y étnicas y los pueblos del Sur tenemos una base común para emprender una lucha conjunta en contra de los impactos negativos de la globalización y a favor de la justicia social y económica para todos.

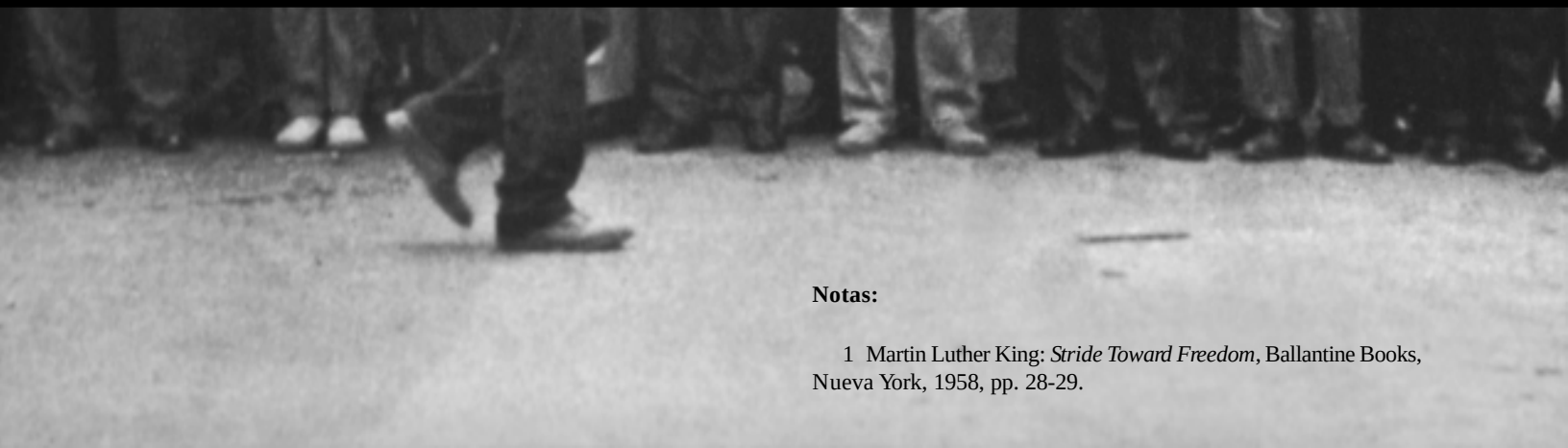
Tenemos que construir la unidad entre nosotros y nuestras luchas mas allá de los límites de nuestras motivaciones inmediatas, creencias religiosas, convicciones humanitarias, o principios políticos; más allá de las divisiones impuestas por nuestras identidades raciales, étnicas, de género, orientación sexual y fronteras nacionales, para fundar un movimiento mundial a favor de la justicia social y económica para todas y todos. Empleando el análisis crítico, construyendo alianzas estratégicas y participando en la acción directa no violenta a escala mundial, venceremos. Ese es el legado del Dr. Martin Luther King, Jr. Ese es el desafío del siglo XXI. ¡Sí se puede!

México D.F., 3 de abril del 2008.

Traducción de Camilo Pérez Bustillo

Notas:

1 Martin Luther King: *Stride Toward Freedom*, Ballantine Books, Nueva York, 1958, pp. 28-29.



Entrevista a Cornel West*

H L.G: *¿Cuál es la diferencia entre ser negro en 1997 y en 1967?*

C.W: Creo que es una pregunta interesante. Por un lado, en 1967 los índices de pobreza eran levemente mayores. Teníamos comunidades mucho más intactas. La clase media negra era más pequeña. Contábamos con una clase obrera industrial mucho más fuerte, aun cuando la desindustrialización comenzaba a afectar a los trabajadores de la industria automotriz de Detroit y a producir motines obreros en Akron, Ohio. Había menos ejemplos de personas negras en posiciones cimera de nuestra sociedad. No había un Colin Powell. No había un Kenny Chenault, el ejecutivo de American Express. Todos los puestos administrativos importantes, todos los directores de empresas eran, literalmente, blancos.

H.L.G: *Exacto. Quizás había algún vicepresidente de relaciones con la comunidad o de personal...*

C.W: Tienes toda la razón. Pero lo que resulta alarmante en 1997 es la erosión de los sistemas de ayuda y cuidados mutuos en los Estados Unidos como un todo, pero en particular en los Estados Unidos negros, de modo que hay más negros aislados, solitarios, alienados, especialmente en el seno de la clase obrera y de los trabajadores pobres, pero se observa en todos los estratos y es muy alarmante.

En 1967 teníamos un sentimiento de comunidad mucho más profundo que en 1997. Es importante que no se diga de una manera nostálgica, como si en 1967 las cosas hubieran sido maravillosas. En un sentido material eran

mucho peores. Pero en términos culturales, en términos de conexión social, eran mucho mejores (...)

H.L.G: *¿Y cuánto de esto es estructural y cuánto tiene que ver con las conductas individuales? ¿En tanto líderes negros cómo podemos hablar de responsabilidad individual sin que la derecha se apropie de nuestro discurso? ¿Y cuánto de cambio estructural sin que se apropie de él la izquierda?*

C.W: Ambos van de la mano. Lo que quiero decir es que siempre hay un rejuego muy delicado entre las acciones individuales y las condiciones institucionales. No existen las condiciones institucionales sin acciones individuales, ni las acciones individuales sin condiciones institucionales. Siempre existe la responsabilidad personal. Al mismo tiempo, siempre debería haber una responsabilidad social. No se debería hablar de una sin mencionar a la otra. Cuando hablamos de ambas creo que estamos reconociendo que siempre es posible que las personas trabajen de firme, se sacrifiquen y cambien sus vidas. Eso es cierto casi para cualquier condición social, como una especie de constante de la vida humana: incluso con el limitado lapso de tiempo de una vida, basta con sonreír para marcar una diferencia en la vida de las personas. Las personas tienen agencia; las personas tienen responsabilidad; las personas pueden optar por asumirlas. O se puede optar por ser muy malo. Eso es tan cierto en un campo de concentración como en Park Avenue.

Pero sabemos que las cosas son un poquito más complicadas, porque el poder, la riqueza, la influencia circulan de muy diversas formas. Por tanto, hará falta mucho más

* La versión íntegra y original de esta entrevista puede encontrarse en <http://www.pbs.org>. Aunque fueron realizadas hace más de diez años, el peso intelectual y moral de sus autores, que no han dejado hasta hoy de pensar los Estados Unidos actuales, nos decidió a publicar esta entrevista y la realizada a bell hooks.

que una sonrisa para que el mundo se convierta en un mejor lugar donde vivir. Para eso hay que organizar, movilizar, presionar y ejercer poder contra varios *status quos* vigentes. Ahí es donde entra la mediación estructural. No hay cambio social importante posible sólo mediante acciones individuales e interpersonales. Se necesitan organizaciones e instituciones diferentes. Pero no hay organizaciones e instituciones por las que valga la pena luchar y morir sin que diversos individuos de esas instituciones, en especial sus líderes, desplieguen integridad, carácter y virtud individual.

H.L.G: *¿Qué ha pasado con nuestro pueblo en los últimos treinta años? Nos tratamos con una crueldad difícilmente imaginable en los sesenta.*

C.W: Creo que cuando le LeRoi Jones escribió su libro *Blues People* en 1964, dijo algo muy profundo. Dijo que sus personajes no eran ni sentimentales ni cínicos, sino que eran gente del blues. El blues no tiene nada que ver con esas fantasías narcisistas de inocencia ni con las descripciones peterpanescas del mundo. Eso no lo podíamos aceptar. Pero la mayoría de nosotros no éramos cínicos tampoco. Digámoslo de esta manera: las tendencias cínicas no eran las dominantes. Todavía estábamos dispuestos a luchar, a sacrificarnos, a servir a otros, aun cuando ya no parecía que ello tendría mayores consecuencias o efectos.

H.L.G: *Jugábamos con la ironía, pero no nos caíamos del otro lado.*

C.W: Absolutamente. Esa es una manera muy gráfica de decirlo. Pero la ironía se mezclaba con la compasión en nuestros corazones. Es absolutamente posible ser irónico y cínico, pero en nuestro caso la compasión sofocaba el cinismo.

Creo que lo ha sucedido es resultado de la penetración de las sensibilidades de mercado, gracias a las cuales las personas intentan salir adelante por cualquier medio: con mentalidad de estafador, con una orientación gansteril. La gente siente que todo el discurso relativo a hacer algo porque es correcto y justo y moral no le permite salir adelante. Es una situación muy condicionada por el mercado, muy capitalista en el peor sentido de la palabra. Y también muy norteamericana. Los negros no tienen un monopolio del asunto, pero sin dudas ha penetrado en nuestras comunidades y nos ha robado una parte de nuestro espíritu.

H.L.G: *¿Qué podemos hacer?*

C.W: Tenemos que hablar sobre el asunto con sinceridad. Tenemos que ser honestos con nosotros mismos,

tenemos que llegar a saber por qué las cosas son como son, para que eso nos ayude a cambiarlas. No estamos atrapados para siempre en esa situación. Esto tiene que ver con el papel de los líderes.

Creo que tenemos una profunda crisis de liderazgo negro en nuestras comunidades. Probablemente los mejores líderes se encuentran en el nivel de la base, lo que los hace relativamente invisibles. Pero en cuanto al liderazgo regional y nacional, no tenemos suficientes líderes que digan la verdad y no tengan miedo. Parte de la popularidad de Louis Farrakhan tiene menos que ver con el contenido de su mensaje que con su imagen: la de un negro libre que dice lo que piensa audazmente y sin temor, que está dispuesto a pagar las consecuencias.

H.L.G: *Y eso les encanta a los negros.*

C.W: Eso les encanta a los seres humanos. Hay algo en la audacia, la valentía, en decir lo que uno piensa, que tiene que ver con la libertad. (...)

El problema es que necesitamos mucho más contenido moral. Necesitamos análisis más agudos de la riqueza, el poder y la influencia. Necesitamos ser capaces de entender el papel del poder empresarial y de los grandes bancos, tanto global como nacionalmente. Pero también necesitamos vincular la audacia y la valentía con un sentimiento de humildad, para estar siempre abiertos a otras voces y no asumir que tenemos un monopolio de la verdad. Si contáramos con una nueva camada de líderes –y creo que eso podría suceder en los próximos cinco o seis años– entonces la Norteamérica negra sería diferente. La Norteamérica negra avanzaría. Y cuando la Norteamérica negra avanza, los Estados Unidos avanzan.

Históricamente, cuando enfrentamos la cuestión racial de frente, como hicieron los abolicionistas, como hiciera la CIO¹ cuando organizamos a los trabajadores semicalificados y no calificados blancos y negros en los sesenta, nacieron los movimientos feminista, lesbiano y otros, porque también se sintieron libres para decir la verdad sobre sí mismos y decir la verdad sobre el sufrimiento que les causaba el patriarcado, el heterosexismo, la homofobia y otras cosas por el estilo. Generalmente, han sido los voceros y los líderes negros los que han servido de catalizadores.

H.L.G: *La Poor People's Campaign² tenía que ver con la economía, tenía que ver con las clases. Pero nadie se habría atrevido a usar la palabra clase en esa época. ¿Qué pasó?*

C.W: Bueno, en primer lugar, el hermano Martin fue asesinado, y se necesitaba un líder con credibilidad y legitimidad para mantener unida esa alianza multirracial,

especialmente en un momento en que diversos grupos estaba acentuando su identidad racial. Estaba la reacción blanca, que es política de identidad, y estaba el movimiento del poder negro, que es política de identidad. Ambos se enfrentaban. King intentaba crear una alianza multirracial en torno al tema de las clases y la desigualdad económica. De modo que lo que pasó fue, por un lado, el momento y el contexto, y por el otro, la pérdida de un gran líder. Si el hermano Martin hubiera vivido, aun así hubiera sido difícil, pero tenía mejores oportunidades que el hermano Ralph Abernathy, por más talentoso que este fuera.

H.L.G: *Y entonces, lo que sucedió fue que Richard Nixon introdujo la acción afirmativa. ¿Quién se benefició de la acción afirmativa?*

C.W: Algunos dirían que fue la clase media negra, pero la realidad es que fue más allá de la clase media. Trabajadores manuales negros, desde policías hasta bomberos, pasando por algunos trabajadores de la construcción y otros, se beneficiaron con el establecimiento de esos planes. El problema es que la acción afirmativa nunca llega a enfrentar el problema del poder empresarial sobre el trabajo, para terminar con la desindustrialización y la marginación de los trabajadores pobres. Eso siguió ocurriendo mientras la acción afirmativa continuaba y se expandía una nueva clase media negra. Así fue como terminamos con esta paradoja que mencionaste antes: una clase media negra mayor, una clase obrera industrial negra devastada y un aumento de los pobres y muy pobres entre los negros. Considero que la acción afirmativa es necesaria. Pero es una estrategia muy débil. (...) No fue una movida sustantiva, aunque sí muy importante. Fue una concesión que el *establishment* de los negocios y de la educación les hicieron a las diversas fuerzas que criticaban y resistían en los sesenta: fue una concesión. Durante un tiempo, mientras la estabilidad fue frágil, hasta las elites de derecha la apoyaron. En sus inicios, Pete Wilson, Bob Dole, George Bush, estaban todos a favor de la acción afirmativa (...)

H.L.G: *¿Sería posible no regular los mercados, sino aumentar la red de seguridad social (me refiero al estado de bienestar), de manera que los mercados flotaran como lo hacen ahora, pero las personas no cayeran en picada si el mercado afectaba su vida?*

C.W: Sería agradable. Hay algunos ejemplos, como Suecia y otros países, que han sido capaces de reducir sus tasas de pobreza creando redes sociales fuertes en el marco de un sistema capitalista. El problema es que en los Estados Unidos el Estado nación siempre ha sido muy

débil con respecto a los grandes mercados, los grandes negocios. Hemos sido un estado de bienestar muy débil comparado con los Estados naciones europeos. Por tanto, habría que introducir significativas regulaciones, o una intervención gubernamental, para convencer a las corporaciones de que pagaran los impuestos que deben pagar. Y después para convencer a los cabilderos de que la mayoría de los impuestos no debe emplearse en el acápite militar del presupuesto, sino en el acápite social.

Así que se trata de una batalla con muchos frentes, queramos o no reconocerlo. Pero tienes razón. Es sin duda posible un tipo de capitalismo regulado que elimine lo peor de la pobreza que se experimenta hoy en los Estados Unidos. Es una posibilidad. Es muy improbable dado el poder de que disfrutaban los intereses creados en este momento, pero es sin duda posible, y sin duda es algo por lo que vale la pena luchar. En ese sentido sería posible humanizar el capitalismo, no hay dudas.

H.L.G: *¿Qué podemos hacer cada uno de nosotros para ayudar a quienes se encuentran atrapados en los bordes inferiores de lo que pudiéramos llamar la curva de las clases?*

C.W: Creo que tenemos que hablar muy claramente acerca de algunas de las fuentes de la miseria social en las ciudades y en el campo. Esto se aplica a toda la pobreza, con independencia del color de la piel.

Hablar claramente quiere decir utilizar la posición, el estatus, la autoridad con que se cuente para enfatizar que el sufrimiento es mucho mayor y más significativo que los logros que se puedan alcanzar personal o individualmente. En ese sentido, se trata de quitarnos las luminarias a los profesores que hemos triunfado y que, por tanto, reforzamos el sueño americano de que cualquiera puede triunfar si trabaja duro, y decir explícitamente que eso no es cierto, que tuvimos la posibilidad de trabajar duro como otros muchos. Tuvimos la posibilidad de cultivar nuestra inteligencia. Son muchos los que tienen una gran inteligencia. Tuvimos suerte porque en nuestro caso se combinó el trabajo duro y la lucha por un lado, y la apertura de las instituciones por el otro.

H.L.G: *La acción afirmativa.*

C.W: De un lado acción afirmativa, del otro algunos miembros de la elite que estaban dispuestos a abrir esas instituciones. (...) Es muy importante, porque se trata de un trabajo de equipo interracial, pero aun así tenemos que hablar con mucha claridad acerca de por qué son tantos los que la pasan tan mal. Y como profesores, como personas preocupadas no sólo por educar, sino también por enseñar a cuestionar crítica y amorosamente el *status quo*



para cambiarlo de manera fundamental, nuestro trabajo se vincula a las dificultades y las angustias de los habitantes de los guettos.

Pero se vincula de modo que no se nos perciba como mesías con poder suficiente para redimir al pueblo. Lo que hacemos es, en el reino de las ideas, darle forma a un clima de opiniones, y en nuestras vidas, tratar de ser ejemplo de la libertad y la compasión que instamos a otros a abrazar.

H.L.G: *¿Cómo respondes cuando al final de una de tus conferencias te preguntan qué estás haciendo por la comunidad negra? ¿Qué hacen las mujeres y los hombres que imparten Estudios Afronorteamericanos en Harvard por la comunidad negra? En última instancia, ¿qué haces en Harvard?*

C.W: Por supuesto que no estaríamos en Harvard si no fuera por la gente de la comunidad que se ha sacrificado y ha sufrido tanto. Así que la presencia tuya y mía en Harvard constituye un testimonio de la tremenda lucha llevada a cabo por nuestra gente en la calle, en las cuerdas, en las iglesias, en las mezquitas, en las sinagogas, en los templos.

Al mismo tiempo, reconocemos que somos individuos que elegimos libremente. Tenemos una vida, y queremos producir un impacto y vivir con decoro y dignidad de la manera que elegimos. Por tanto, ninguna comunidad le dicta a un individuo cómo vivir su vida. Se puede criticar, se puede tratar de influir, pero cada cual elige libremente. No podemos luchar por la libertad sin tener libertad de opción en términos de dónde queremos vivir, etc., pero al mismo tiempo estamos sujetos al examen de los demás y debemos rendir cuentas de nuestros actos.

Lo que me gusta es el espíritu que inspira tu pregunta, porque de una u otra manera todos estamos obligados a rendir cuentas. Esto debería ser cierto para quienes se toman con seriedad la vida del espíritu. Tomamos en cuenta los diversos argumentos que se dan. Algunas veces son *ad hominem*, a veces no. Pero hay que enfrentarlos de alguna manera. De eso es de lo que se trata un proceso democrático, una vida democrática.

Además hay que pelear en la vida del espíritu igual que en las calles, en los tribunales, en el Congreso y en la Casa Blanca. Todos estos son lugares de confrontación. Hay varias armas: armas intelectuales, armas espirituales, armas políticas, armas económicas. Estamos en un campo de batalla y silban las balas: algunas son simbólicas, otras son literales, y la vida del espíritu es un campo muy importante donde se libra también esa batalla. Tu obra, la de William Julius Wilson, la de bell hooks, la de muchas otras personas, desempeña un papel fundamental en ese enfrentamiento.

Pero para estar en ese campo de batalla hay que armarse, hay que prepararse, hay que tener una disciplina, hay que leer, hay que escribir, hay que conversar, hay que dar charlas, hay que dar clases... Lo mismo es cierto de quienes trabajan con la pluma, con la escultura; lo mismo es cierto de los ingenieros, los físicos, los químicos, etc. Por eso es que no hay ningún modelo o paradigma que dicte lo que deben decir o hacer los negros (...)

H.L.G: *¿Sientes culpa por tu éxito?*

C.W: Para mí el éxito es algo sumamente relativo. En el fondo soy un cristiano, lo que significa que, en última instancia, esos títulos no tienen mucho valor para mí. Lo que es fundamental es la calidad de la vida que se vive y la riqueza de espíritu que se posee. Si se es incapaz de pasarla bien y sonreír y relacionarse con las personas sin

tener en cuenta su raza y su clase, el éxito no es más que mucho ruido y pocas nueces.

No sólo eso, sino que la vida es una cosa tan misteriosa que un día uno está arriba y otro está abajo...

H.L.G: *¿Cómo transformar la culpa del “sobreviviente” –que tiene buena parte de la nueva clase media negra, la generación que se benefició de la acción afirmativa– en ese compromiso de servir que describes tan bien en tu último libro?*

C.W: Si intentas siempre hacer algo por una causa que te trasciende –relacionada con servir a otros– es muy difícil que te sientas culpable. Hay que hacerlo sin resentimientos. Hay que hacerlo sin condescendencia, sin paternalismo, sin arrogancia. Pero si se intenta continuamente emprender ese tipo de acción, la culpa del sobreviviente se convierte en un factor marginal y se evoluciona constantemente.

H.L.G: *Julian Bond me dijo ayer que el Joint Center³ acaba de realizar un estudio que aún no es público que muestra que en 1996 votaron un millón más de hombres negros que en 1992. ¿A qué lo atribuyes?*

C.W: Es algo que está sucediendo en la parte masculina de la Norteamérica negra. Su parte femenina, por supuesto, ha desarrollado un movimiento mujerista muy vibrante, que está redefiniendo el papel de las mujeres y criticando el patriarcado. Los hombres negros han tenido que hacer un enorme esfuerzo para adaptarse a él.

Creo que es resultado de un debate. La Million Man March⁴ desempeñó un papel muy importante, porque nos indujo a reflexionar sobre la situación angustiosa del hombre negro. Se estuviera o no de acuerdo con la marcha, se estuviera o no de acuerdo con el ministro Louis Farrakhan, hay que admitir que la marcha que él convocó generó este discurso tremendo, este diálogo tremendo, esta tremenda introspección.

Uno de sus resultados ha sido un incremento del voluntariado de los hombres negros, y de su participación en iglesias y servicios sociales, no sólo en las urnas. Creo que debemos aprovechar ese impulso. La cuestión reside en cómo traducir ese imaginario en algo con más posibilidades transformadoras en términos institucionales y estructurales. Eso es un reto. Pero no se puede hablar de cambios institucionales sin hablar de cómo se siente la gente acerca de sí misma, de si confían los unos en los otros, de si están dispuestos a trabajar juntos, porque mientras no confiemos los unos en los otros, ni nos respetemos los unos a los otros, podremos tener los mejores análisis del mundo y no lograremos traducirlos en acciones.



H.L.G: *¿Las iglesias desempeñan un papel en este proceso?*

C.W: Un papel fundamental. Si las iglesias no actúan, buena parte de la comunidad no actuará. La iglesia negra sigue siendo una institución muy importante en la comunidad negra. El 55% de los negros asiste a los servicios religiosos, y más del 75% se relaciona con ella. ¿Cómo podemos hablar de la comunidad negra sin hablar de la iglesia negra? Cuando la iglesia negra duerme, buena parte de la comunidad también duerme. Si la iglesia negra se inclina hacia la derecha, buena parte de la comunidad ne-

gra se inclina hacia la derecha. Si se inclina hacia la izquierda, esto tiene repercusiones. Por supuesto, todo lo anterior se relaciona con los diferentes temas: el trabajo, el patriarcado, la homofobia... Algunas iglesias pueden moverse hacia la derecha en un tema, hacia la izquierda en otro, como hace la Iglesia Católica. Puede ser progresista en cuestiones laborales y retrógrada en lo que toca a las mujeres. Este es el paradigma para muchas iglesias. Hay aquí un papel fundamental para personas como yo: los cristianos que todavía creemos profundamente en el potencial progresista de la iglesia negra, que amamos profundamente no sólo a quienes se sientan en los bancos, sino que creemos que la prédica del Evangelio puede cambiar la vida de las personas.

H.L.G: *¿Pero pueden realmente cambiar las vidas inmersas en la cultura gangsteril posmoderna que daña a tantos y que es un reflejo de las tribulaciones y las dificultades que experimenta la comunidad afronorte-americana?*

C.W: Hay que tener en cuenta que cuando hablamos de la mentalidad gangsteril en los Estados Unidos es mejor comenzar por la Casa Blanca, los ayuntamientos, las escuelas, las mezquitas, las iglesias, las sinagogas, antes de llegar a los gangsters. Porque todos forman parte de un continuo. Son diferentes niveles de corrupción, de robo, de no violar el oncenio mandamiento: no dejarás que te cojan con las manos en la masa. Es algo típicamente norteamericano que recorre toda la sociedad desde las elites hasta el último escalón, pasando por las clases medias.

H.L.G: *Y que tiene una larga historia.*

C.W: Tiene una historia que se remonta a Adán. Pero el problema es que cuando son las personas en situación de desventaja las que tienen una mentalidad gangsteril, el efecto es más devastador, porque es mucho menos regulado. En ese sentido, creo que no sólo la iglesias, sino unas comunidades fuertes, unos sindicatos fuertes, unas familias fuertes pueden producir personas mucho más virtuosas de las que se suele encontrar en una cultura gangsteril. Pero no pueden hacerlo solas. Son necesarios empleos con salario mínimo. Es necesaria la salud pública. Son necesarias las guarderías infantiles. Es necesario que haya buenas escuelas. Es necesario que en la vida de cada quien haya un sentimiento de alegría y éxtasis, sea personal o comunitario. Sin embargo, las iglesias pueden hacer una contribución. No hay duda. Históricamente, las iglesias negras han hecho una contribución fundamental que consiste en dar sustento a la cordura y la alegría de los negros. Nunca han podido hacerlo solas, con una economía en el estado en que se encuentra en la actualidad,

con un papel del Estado nación como el actual, pero sin dudas pueden desempeñar un papel.

H.L.G: *Dada la renuencia a cambiar de cualquier sistema que se percibe a sí mismo como funcional y rentable, me preocupa mucho que las dos naciones existentes en el seno de la comunidad negra estén destinadas a seguir siendo dos naciones. Dos naciones definidas por la clase. ¿Te sientes optimista?*

C.W: No, no soy optimista, pero nunca he sido optimista ni sobre la humanidad ni sobre los Estados Unidos. La evidencia nunca es abrumadora cuando se trata de que las fuerzas del bien se conviertan en las preponderantes. Pero soy un prisionero de la esperanza, que es algo muy distinto. Creo que existen señales de esperanza y que la evidencia no es probatoria en ningún sentido. Tenemos que dar un salto, con ayuda de la fe, para trascender la evidencia y tratar de energizarnos unos a otros y sacar lo mejor de cada uno. Eso es lo que es ser prisionero de la esperanza.

H.L.G: *¿Cuáles son las señales de esperanza que ves?*

C.W: Veo muchas personas buenas y decentes, deseos de luchar, de servir. Lo veo en el nivel local, en el nivel regional. Veo nuevas organizaciones. Nuevos partidos. Partidos del trabajo. Hay personas progresistas en el Partido Demócrata que tratan de lidiar con los republicráticos como el presidente Clinton. Personas que no se entregan a la desesperación, aunque se dan cuenta de cuán desesperante es la situación. Personas que tienen el valor de amar, de servir, de luchar.

Hay millones de personas así en el país. Ellas son señales de esperanza. Lamentablemente no tienen el mismo nivel de organización que la Norteamérica empresarial. No son tan poderosas ni efectivas como las grandes finanzas para conseguir el logro de sus objetivos, pero son sin dudas señales de esperanza. Mientras existan, valdrá la pena (...)

Notas:

1 Una de las dos grandes organizaciones sindicales de los Estados Unidos que forma parte de la AFL-CIO.

2 Ver nota 2, p. 4, en este mismo número.

3 Joint Center for Political and Economic Studies: institución estadounidense sin fines de lucro que lleva a cabo investigaciones de interés para la comunidad afronorteamericana.

4 La Million Man March (Marcha de un millón de hombres) fue una marcha política convocada por el líder de la Nación del Islam, Louis Farrakhan, en Washington, el 16 de octubre de 1995. La marcha incluía esfuerzos para registrar a los afronorteamericanos como votantes, así como para incrementar su participación en el voluntariado y las actividades comunitarias.

Katrina afectó a los pobres



Figura histórica del Black Panther Party (Partido de las Panteras Negras – PPN) y del Black Liberation Army (Ejército Negro de Liberación – ENL), Ashanti Alston sigue luchando por la transformación de la sociedad estadounidense y por la liberación de su comunidad de la opresión económica y del racismo. En entrevista concedida a la Red Voltaire, este militante menciona las formas actuales de lucha y expresa su admiración por los movimientos árabes de resistencia.

R.V: Para empezar, ¿puede hablarnos de su experiencia en el seno del PPN?

A.A: Me llamo Ashanti Alston. Soy un exmiembro del Partido de las Panteras Negras. También fui un soldado del Ejército Negro de Liberación, una extensión del PPN. Actualmente tengo sesentitrés años. Comencé esta lucha revolucionaria durante la adolescencia temprana, a los catorce años. En 1967, participé en una serie de rebeliones de la comunidad negra de los Estados Unidos, ya cansado de ver que no había manera de poner coto a la opresión racista de la que era víctima. Todo eso me convirtió en una persona políticamente consciente. Así que comencé a leer a Malcolm X¹ y a seguir con atención sus discursos. Entre 1969 y 1978, mis amigos y yo teníamos en mente algunos proyectos para el PPN.

Lo nuevo era que el PPN quería la liberación total de los afronorteamericanos y comprendía que esta no sería posible sin que hubiese en los Estados Unidos una revolución que destruyera todas las bases capitalistas del país. Por eso seguíamos con atención los sufrimientos de los demás oprimidos, así como los otros movimientos contestatarios dentro y fuera de los Estados Unidos, en todo el mundo.

Mi ciudad natal, una pequeña ciudad de Georgia, estaba verdaderamente dividida por el racismo. Pero logramos

reunir a algunos adolescentes y establecer una sección de las Panteras Negras para organizar a la comunidad negra alrededor de comidas gratuitas. Queríamos lograr que la historia de los negros se estudiara en la enseñanza media. Y, además, queríamos lograr una presencia ante la gente de nuestra comunidad, para que pudiera empezar a levantarse contra las brutalidades policíacas y las demás formas de racismo. No había pasado ni un año cuando mi mejor amigo y yo fuimos víctimas de una maniobra en la que nos acusaban del asesinato de un policía. Así que nos encerraron y tuvimos que luchar durante cuatro años para demostrar nuestra inocencia.

R.V: En aquella época los derechos civiles que reclamaban los negros ya habían sido obtenidos desde 1965, poco antes de la creación del Partido. ¿Qué más le aportaba el PPN a la comunidad negra?

A.A: El movimiento por los derechos civiles [la Conferencia de Líderes Cristianos del Sur (SCLC) de Martin Luther King] tenía problemas y estaba desunida. Eso permitió el nacimiento del movimiento del Black Power (Poder Negro).² Nosotros teníamos una comprensión más clara de la opresión económica que sufría la comunidad negra y de lo que había que hacer para liberarla; o sea, de la necesidad de controlar la economía y la política de nuestra comunidad.

El Poder Negro formaba parte del movimiento negro que existía en todo el país. Empezamos a estudiar en particular los análisis marxistas y el concepto de lucha de clases. Por primera vez comprendimos que había una clase dirigente que gobernaba a todos en este país. Muchos de nosotros comprendimos que no queríamos ser libres en el seno de la sociedad estadounidense tal y como esta existía, sino que queríamos un modelo de sociedad socialista. Para nosotros se hacía cada vez más evidente que el verdadero poder en este país residía en los bancos y en

las multinacionales, más allá de la Casa Blanca y el Pentágono. La lucha era, por consiguiente, más complicada de lo que parecía. Es por eso que durante aquel período de la lucha aprendimos mucho de otros militantes del mundo.

R.V: *G. W. Bush declaró recientemente que él se inspiraba en Gandhi y en Martin Luther King. Afirmó que la Casa Blanca estaba por la “filosofía de la no violencia”. ¿Cómo es posible que un neoconservador belicista diga hoy esas cosas?*

A.A: Es posible oír ese tipo de cosas cuando se vive en una sociedad fascista. Cuando vivimos en una sociedad

que va aún más allá de lo que se describe en 1984, la novela de George Orwell, un presidente como George W. Bush puede decir que es partidario de la no violencia, aunque represente la peor maquinaria de guerra que haya existido nunca en el mundo. Lo más triste es que George W. Bush y la clase dirigente en su conjunto tengan servicios de relaciones públicas en los medios masivos de difusión que, por su parte, tratan actualmente de convencer a millones de personas de que lo que los Estados Unidos hacen en el mundo es justo. Pueden convencer diciendo que es divinamente justo, invocando a Dios, o mejor, manipulando la religión. Es por eso que muchísima gente se moviliza en todo el mundo para luchar contra ese imperio. Aunque mucha gente no lo sepa, hay medios de prensa alternativos que son capaces de encontrar las palabras justas y atraer a la gente a su causa.

R.V: *¿Por qué los políticos lograron desviar un movimiento como el Black Panther Party?*

A.A: Ellos tienen recursos, pero no sólo con la atracción del poder logran convencer a la gente. Tienen además los medios necesarios para corromper a mucha gente que lucha en nuestra comunidad, y convencerlos de trabajar para ellos. Por ejemplo, están los llamados “líderes de la comunidad negra”, que en realidad han sido comprados por el sistema financiero y político. A cambio de ello, esos supuestos líderes elaboran políticas que parecen militantes, pero que no hacen más que servir al sistema, porque evitan que se hable de los problemas de fondo, de los que tienen que ver con la economía y el capitalismo.

En realidad llevan a la gente a convertirse en parte integral del sistema. Hoy por hoy tenemos falsos líderes en la política y en el mundo de los negocios, al igual que en el mundo del deporte y del espectáculo, que han sido formados para que nos convenzan de mantenernos dentro del sistema, sin importar que sea un sistema decadente.

R.V: *Usted, un exactivista de las Panteras Negras, no tiene acceso a los medios de prensa de su propio país. ¿Qué sucede con la comunidad negra en general?*

A.A: Sin dudas hoy resulta más difícil que en aquella época, porque no hay muchos medios negros independientes. Una de las razones que me hacen decir que hoy resulta más difícil es que el sistema autoriza a la gente a protestar, pero al mismo tiempo logra convencer a la gente de que los disidentes, como nosotros, somos enfermos mentales.

R.V: *Hoy se califica a las Panteras Negras de movimiento terrorista.*



Siempre existe resistencia
en los Estados Unidos, pero no se
oye hablar de ella por causa del
poder de los medios masivos
de comunicación. Incluso
a quienes viven en los propios
Estados Unidos les resulta difícil
enterarse de que hay gente que
lucha en su país

A.A: Sí. Y cuando la gente empieza a creer la propaganda de que nuestras voces son de terroristas y que eso no los ayuda, siguen de largo.

Los medios ejercen un control tan grande sobre las emociones que ahogan nuestras voces: estas no logran tener un impacto significativo. Lo único que podemos hacer es persistir ya que, a pesar de todo, siempre habrá gente receptiva a nuestro mensaje. Es lo único que podemos hacer para derribar el sistema.

Por su lado, ellos hacen todo lo posible para que no podamos expresarnos más que a través de sus medios. Tratan de convencer cada día a más gente de unirse al sistema. Su mensaje es: “No traten de construir sus propios medios. Si quieren ser la voz de su pueblo, júnanse a los medios masivos!”

R.V: Además del PPN, en los Estados Unidos de los años sesenta hubo numerosos movimientos de oposición, en la contracultura de la Norteamérica blanca (el rock, la beat generation, los hippies...) así como en la de la negra (el free jazz, el Poder Negro...). ¿Qué queda de aquella revolución política y cultural?

A.A: Una de las cosas que escribió Frantz Fanon³ en su libro *Los condenados de la tierra* es que “toda generación debe crear su propia forma de resistencia. Y esta tomará la forma particular de esa generación”. Hoy en día la revolución se desarrolla, por ejemplo, mediante el hip hop. Esos artistas han encontrado la forma de seguir transmitiendo los sueños de la comunidad negra, su voluntad de luchar por ser libre. Con el hip hop en particular, hay una generación de jóvenes adolescentes que se educa a sí misma, que aprende la historia de la lucha de los negros. Ese estilo musical habla del PPN y del ENL. Esos jóve-

nes saben todo eso, sobre todo la historia de los presos políticos.

Lo que sucede actualmente es algo particular. Aunque las formas de resistencia que conocimos fueron derrotadas, está llegando ahora el momento de una nueva forma de resistencia que no podrán destruir. Aunque quizás sea un combate permanente para el hip hop, que tiene que luchar contra el *gangsta rap*,⁴ según mi punto de vista.

R.V: Claro. Pero sigue existiendo el problema de los medios dominantes y de la televisión, que, en ese caso en particular, promueve más bien el *gangsta rap* debido a sus valores capitalistas. La separación mediante el espectáculo se ha convertido en algo comúnmente admitido. Eso era menos evidente en los años sesenta.

A.A: Durante los años sesenta sucedían tantas cosas a la vez: la música, la cultura negra, las artes y el baile.⁵ Todo era una forma de resistencia al racismo y a la opresión, cualquiera que fuese. La resistencia era tan masiva que el sistema no tenía manera de incorporarla. Eso inspiró a muchísima gente. Cuando me uní al PPN, en mi adolescencia, se encendía la radio y se oía música en la que había gente que hablaba de revolución. No era como hoy, porque ahora el sistema aprendió a incorporar esa dimensión.

R.V: Hoy se sabe que el FBI se ensañó con el PPN, ensañamiento que se extendió a los movimientos radicales mediante el Counter Intelligence Program (Cointelpro).⁶ Sabiendo que todos los movimientos de oposición fueron siempre objeto de una vigilancia muy cercana, que en el mejor de los casos fueron desacreditados y, en el peor, eliminados, ¿puede decirse que los Estados Unidos son realmente una democracia?

A.A: Yo iría aún más lejos: los Estados Unidos nunca han sido una democracia. Se fundaron mediante el exterminio de los pueblos indios que vivían en el continente. Fueron a África a secuestrar a millones de negros para convertirlos en esclavos, etc. Si recordamos que todo eso fue la base de lo que serían los Estados Unidos, no queda más remedio que reconocer que este país jamás podrá ser una democracia. En esas circunstancias, este país no puede ser más que una sociedad clasista basada sobre la opresión racial, aunque se hayan mantenido las apariencias de la democracia para servir a los intereses de la clase dominante. Por eso sigue existiendo tanta oposición entre blancos y negros, entre ricos y pobres, entre hombres y mujeres.

Se usó y se abusó desde el principio de la palabra democracia para dar la impresión de que los Estados Unidos son un país humanitario. Pero esta sociedad siempre ha

estado corrompida. Así que tenemos que tener cuidado de no creer en su propaganda. Quienes están ubicados en los peldaños más bajos de la escala social no han vivido nunca la experiencia de la democracia. Y aunque hayan tenido derecho a participar en ella, nunca ha sido más que para mantener el estado de cosas.

R.V: *¿Se puede considerar la Ley Patriótica⁷ una continuación del Cointelpro?*

A.A: La Ley es sin dudas su continuación ya que el Cointelpro no estaba dirigido únicamente a contrarrestar el movimiento negro, sino a todos los que se resistían a la opresión en territorio estadounidense. ¡La Ley Patriótica es exactamente lo mismo! Para muchos de nosotros, los que nos mantenemos aún en la lucha en la comunidad negra y estábamos ya presentes en los años setenta, resulta evidente que la Ley Patriótica es una continuación. Pero quienes no ven el vínculo que existe entre esos dos programas consideran que la Ley Patriótica es una nueva forma de opresión.

El sistema recurre a su fuerza represiva para tratar de acabar con toda forma de resistencia. Probablemente por eso es que se produjo, en enero del 2007, el arresto de ocho exmiembros del PPN de los años setenta. ¡Los arrestados ya eran abuelos! Creemos que la intención era enviarle un mensaje muy preciso a la joven generación: “¡Antes de pensar en hacer algo parecido a lo que las Panteras Negras trataron de hacer con el ENL, miren primero lo que les puede pasar!” Eso es fascismo. “¡Nosotros reprimimos incluso antes de que ustedes hayan pensado en resistir!” No dejaremos que eso suceda, sea cual sea el nombre que tenga el programa.

R.V: *Los movimientos de protesta de los años sesenta, tanto culturales como políticos, se desarrollaron en un contexto particular: el de la guerra de Vietnam. Hoy en día, los Estados Unidos parecen estar atravesando una situación de crisis parecida, con Afganistán e Irak. Pero, ¿cuáles son las fuerzas disidentes en el terreno?*

A.A: Uno de los movimientos más visibles en los Estados Unidos es el movimiento contra la guerra en Irak. En realidad, los integrantes de ese movimiento para poner fin a la guerra provienen principalmente de la comunidad blanca y no reconocen la guerra desatada contra los ciudadanos de las clases pobres en el interior mismo de los Estados Unidos, porque eso trae de nuevo a colación la cuestión del racismo. A pesar de eso, ese movimiento sigue aglutinando personas. Hubo momentos en que siete millones de personas salieron a las calles para protestar contra la guerra. Pero, a la vez, los sectores más desposeídos de la sociedad sienten que se libra una guerra contra

ellos. Si los que protestan quieren dar prueba de verdadera honestidad intelectual, deben reconocerlo.

R.V: *Aparte de la oposición a la guerra, ¿realiza ese movimiento una verdadera crítica de las causas de guerras como esa?*

A.A: Yo diría que muchos de los que están contra la guerra son lo que yo llamaría liberales. No hacen críticas ni análisis lo suficientemente profundos sobre el sistema. Sólo están contra la guerra, no contra el capitalismo que creó las condiciones para esa guerra. Muchos de ellos no están preparados para hacerlo. Es más seguro pronunciarse solamente contra la guerra en Irak, en vez de poner en tela de juicio los fundamentos mismos de los Estados Unidos, el imperio que ha dado pie a esa guerra.



R.V: *Entonces, ¿las ideas del movimiento antiguerra son equivalentes a las del Partido Demócrata?*

A.A: No están muy lejos del Partido Demócrata, pero tampoco lo están de los republicanos, en el sentido de que ambos quieren que se mantenga el sistema. Sin embargo, el movimiento antiguerra tiene la posibilidad potencial de inclinarse a la izquierda y de convertirse en un movimiento realmente revolucionario. Sus dirigentes tendrían que cambiar. La mayoría de los que lo dirigen no son verdaderamente críticos de la sociedad clasista, basada sobre la discriminación racial.

R.V: *¿Hay otros movimientos contestatarios en los Estados Unidos?*

A.A: Siempre existe resistencia en los Estados Unidos, pero no se oye hablar de ella por causa del poder de los medios masivos de comunicación. Incluso a quienes viven en los propios Estados Unidos les resulta difícil enterarse de que hay gente que lucha en su país. He tenido a menudo la oportunidad de hablar en universidades o en mi comunidad. La mayoría de los oyentes están mal informados sobre las diferentes formas de resistencia que están ocurriendo, incluso los propios activistas. Así que me imagino lo que pasa fuera de los Estados Unidos. ¡Todos deben pensar que estamos completamente sometidos al imperio!

R.V: *El programa del PPN trató de ser popular y pragmático, para responder a las necesidades y a las difíciles condiciones de vida de la comunidad negra en los años sesenta y setenta.⁸ Treinta años después, ¿puede decirse que la situación de los ghettos negros estadounidenses ha cambiado?*

A.A: Las condiciones de los ghettos son desgraciadamente peores de lo que fueron en los años sesenta. ¡Absolutamente peores! Hoy vemos los resultados de la “gentrificación”⁹ y la tasa de encarcelamiento. Son dos cosas que están relacionadas.

La “gentrificación” es obra mancomunada de los bancos y los políticos, que se unen para renovar las zonas que habitan las comunidades pobres en función de los intereses de la clase media y de las clases altas. Ese proceso está destruyendo nuestra comunidad y nos expulsa a otros lugares con los mismos problemas de precariedad. En ese sentido, están dividiendo a nuestra comunidad y destruyéndola más rápidamente que en el pasado, ya que también proveen armas y droga. Eso ha permitido que las figuras del *gansta rap*, deportistas de alto nivel y estrellas del espectáculo inciten a los jóvenes a recurrir a cualquier medio con tal de hacerse ricos rápidamente. Por eso es que un artista como *50 Cent* se ha hecho tan popular. Pero lo que sucede es que muchos de esos jóvenes acaban en prisión.

Así entran a un sistema de trabajo forzado no remunerado, esa nueva forma de esclavitud que se desarrolla en prisión.¹⁰ Los problemas de hoy son diferentes a los de antes, porque las consecuencias desastrosas de ese modo de vida precario aparecieron muy rápidamente. El VIH sigue siendo un grave problema, al igual que la maternidad precoz. Las escuelas siguen destruyendo la mente de los jóvenes, que se ven obligados a asistir a ellas aunque no reciben allí educación alguna sino que, por el contrario, se les embrutece. Todos los métodos que utilizamos nosotros en los sesenta y los setenta deben ser revisados, repensados, para retomar nuestra lucha revolucionaria con más creatividad.

R.V: *Usted menciona un punto importante y desconocido en el extranjero: el del trabajo forzado en las prisiones estadounidenses. Usted mismo pasó varios años en prisión por causa de su lucha revolucionaria en el seno del PPN. Supongo que habrá seguido la evolución de las condiciones de vida en prisión desde aquella época. ¿Cómo son actualmente?*

A.A: Yo estuve en prisión desde mediados de los años setenta hasta mediados de los ochenta. Era la época del fin de un gran movimiento revolucionario existente en las



propias prisiones. Comenzó con el asesinato de George Jackson en la prisión de San Quintín, en agosto de 1971. George era uno de los más importantes líderes de aquel movimiento y lo mataron.

A mediados de los setenta pude comprobar el debilitamiento de la conciencia revolucionaria de la mayoría de los presos y un aumento en la cantidad de jóvenes que llegaba a las prisiones, algunos de los cuales eran miembros de pandillas. Estaban condenados a penas más largas. Lo que el sistema carcelario estaba haciendo era lo mismo que estaba pasando afuera: les daban más bienes

materiales a los presos. Bienes que los ayudaban a desviar su atención de la opresión. Ahora tienen televisión con todos los canales, radio, artículos para comprar en las tiendas de las cárceles. Se hizo para evitar que la gente piense de forma revolucionaria. Es el mismo fenómeno que se producía en las calles.

R.V: *En su opinión, ¿cuál es la primera prioridad de los excluidos de hoy? ¿Los derechos sociales?*

A.A: En mi opinión, la opresión lleva a la gente a luchar por sus derechos, pero eso se fundamenta siempre en la idea de cierta generosidad por parte del opresor y de que es posible convencerlo de que haga algo que vaya en el sentido de la justicia. ¡Yo rechazo esa visión de las cosas! Para mí, lo más importante para los oprimidos es cuidar unos de otros, buscar la manera de trabajar juntos para construir un movimiento revolucionario. En ese caso, la búsqueda de los derechos resultará un elemento muy secundario.

Tenemos que rechazar la ideología del sistema, la ideología del supuesto derecho y luchar con más vigor, convencidos de que podemos triunfar.

R.V: *Durante el huracán Katrina, lo único que el gobierno fue capaz de hacer para enfrentar el desastre fue enviar al ejército, en vez de verdadera ayuda para prestar auxilio a los afectados. Nueva Orleans sigue siendo hoy una ciudad devastada. ¿Qué enseñanza saca usted de la impotencia y del inmovilismo del gobierno estadounidense durante esa catástrofe?*

A.A: Creo que es el ejemplo perfecto de lo que estaba explicando hace un instante. El huracán Katrina no sólo nos reveló el inmovilismo y la impotencia del gobierno, sino que nos enseñó que el gobierno no tiene intención de ayudar a los de abajo. Katrina no afectó solamente a los negros, aunque la mayoría eran negros, sino sobre todo a los pobres. No podemos tener fe en este gobierno ni en sus fuerzas militares para solucionar nuestros problemas. Lo que se debería extraer como lección es que nos necesitamos unos a otros, que no necesitamos a ningún gobierno, a ninguna autoridad.

Durante Katrina la gente tuvo que ocuparse de sí misma y sobrevivir por sí misma. Durante el desastre, e incluso después, hubo exmiembros de las Panteras Negras en el lugar de los hechos para ayudar a la gente a defender su barrio, a construir clínicas de emergencia, a organizar la distribución de alimentos y, más en general, a cuidar de sí mismos, porque era evidente que el gobierno no iba a venir a ayudarnos. También tuvieron que enfrentarse a las fuerzas militares que utilizaban sus armas contra la comunidad negra.

R.V: *Usted es uno de los teóricos del anarquismo negro,¹¹ que acaba de mencionar. ¿En qué se diferencia este del anarquismo que conocemos?*

A.A: El anarquismo negro es muy sensible a las formas de autoridad y de opresión en las que un solo grupo tiene el poder de gobernar las vidas de los demás. En ese sentido, tenemos bases comunes con los demás anarquismos. La diferencia es que nos concentramos especialmente en la situación de los negros en los Estados Unidos y en el resto del mundo.

En los Estados Unidos, somos particularmente conscientes de que queremos poner fin a las acciones de la clase dirigente, pero lo estamos sobre todo de que nos dirigimos a la clase obrera, tanto negra como blanca. El anarquismo negro le concede un primer plano a la cultura negra: el jazz, el hip hop, las artes y la danza en general. Tenemos que utilizar esa fuerza para crear una sociedad más igualitaria en la que podamos reconocer que nos necesitamos unos a otros, porque mientras menos nos oprimamos entre nosotros, más capaces seremos de constituir una fuerza a favor del cambio.

R.V: *Todos los movimientos contestatarios que lograron cambiar la sociedad estadounidense tenían una base religiosa. ¿Puede existir en los Estados Unidos un movimiento de ese tipo sin bases religiosas?*

A.A: Personalmente, yo pienso que no puede existir un movimiento sin una dimensión espiritual, incluyendo los movimientos seculares. Pienso que hay que saber que Malcolm X y Martin Luther King —el real, no el que nos presenta G. W. Bush— eran verdaderos revolucionarios. Eso quiere decir que tener convicciones espirituales o religiosas no es ni reaccionario ni negativo. Es una forma de analizar la realidad.

Lo mismo sucede con los zapatistas, que se apoyan en la Teología de la liberación. Ellos recurrieron a esa dimensión para entender lo que les estaba sucediendo y reunir las bases de su propia comunidad para que pudieran vivir y luchar. Nosotros tendremos que aprender a lidiar con el problema de las diferencias de ideologías y creencias. Lo que debemos tener en común es la práctica y ciertos valores, como pronunciarnos contra el capitalismo y contra el racismo, por ejemplo.

Yo diría, por otra parte, que está la religión del opresor y la del oprimido. Hoy, cuando llegué a mi casa, antes de que usted llamara, estaba leyendo un libro sobre el cristianismo negro, que utiliza la Biblia para liberarse, no para ver en ella una interpretación esclavista y de aceptación del sometimiento.

Hoy en día no debemos condenar el Islam porque no estemos de acuerdo con la religión en sí misma, sino que

debemos preguntarnos cómo puede convertirse en un medio de resistencia contra el imperio. Y ver todo lo que hace el movimiento musulmán, ese movimiento en cuyo seno las mujeres luchan por hacerse escuchar más; ese movimiento en el que la gente busca la religión como referencia para crear un modelo social diferente al capitalismo. Muchas cosas están sucediendo y nosotros las criticamos y las condenamos sin comprenderlas realmente.

R.V: El PPN siempre dio muestras de simpatía por los demás movimientos de liberación del mundo entero, como el FLN de Argelia, o la OLP de Yaser Arafat. ¿Qué piensa usted de los movimientos árabes musulmanes, como Hamas y Hezbollah?

A.A: Es interesante que me lo pregunte. Lo que muchos de nosotros, en el seno del PPN, estamos comenzando a saber sobre Hamas y Hezbollah es que han trabajado durante años para desarrollarse y salvar a su pueblo. Han creado lo que aquí llamamos programas de subsistencia. Es lo mismo que hicimos nosotros con el PPN. La gente está sorprendida de la fuerza que tienen Hezbollah y Hamas. Pero es porque esos movimientos se mantienen al tanto de las necesidades de la población.

Y eso fue una de las cosas más importantes que en su momento hicieron posible la existencia del PPN con sus programas de subsistencia: los desayunos gratuitos, la distribución de ropa y el entrenamiento en el uso de armas de fuego para poder defenderse de la brutalidad policial. Fue así como la gente empezó a apoyarnos y a identificarse con nosotros. Eso mismo es lo que sucede con Hezbollah y Hamas. ¡El problema es que hay gente que los rechaza por su religión! Volviendo al ejemplo del PPN, nosotros nos identificábamos con las teorías marxistas, socialistas y maoístas, y los medios lo utilizaron para empujar a la gente a rechazarnos. La gente debe saber que esos dos movimientos árabes han encontrado una vía de resistencia, y que lo hacen lo mejor que pueden.

R.V: Estamos de acuerdo en que Hamas y Hezbollah han adoptado un modo de acción comparable al del PPN. Al igual que a este último, los califican de “movimientos terroristas”, cuando en realidad garantizan la autodefensa de la población, ayudan mediante programas sociales y aspiran a la liberación de su pueblo. Entonces, ¿qué es lo realmente nuevo desde la época del PPN?

A.A: Pienso que hay muchas similitudes, en el sentido de que son movimientos que luchan para liberar a su pueblo, que también entendieron la importancia de los programas de ayuda social para unir a su pueblo y para crear una fuerza social capaz de sobrevivir y de liberarse de la opresión nacional e internacional. De la misma manera,

cuentan con jóvenes dispuestos a sacrificar sus vidas por esa causa. En más de un sentido, me parece que tenemos muchas cosas en común.

No sé cuál es exactamente su visión de la sociedad ideal que quisieran construir, pero apoyo en ellos la voluntad de emancipación. La necesitan mucho. No importa lo que haya alrededor. No importa que los cambios surjan en medio de la lucha. Al igual que otros movimientos, no se trata de grupos monolíticos: hay diferentes opiniones e ideas diferentes, y tendrán que reflexionar y luchar para tratar de encontrar las mejores ideas, mientras tratan de consolidarse como comunidad de resistencia.

R.V: Pero Hezbollah logró resistir y ganar la guerra que Israel desató contra El Líbano durante el verano del 2006. ¿Por qué al PPN le resultó más difícil luchar contra su propio sistema, mientras que Hezbollah logró ganarle a Israel?

A.A: Buena pregunta. Sin dudas porque el PPN era muy joven. Y el tipo de lucha que estábamos librando era algo muy nuevo para nosotros. No teníamos experiencia, aunque tratábamos de aprender todo lo que podíamos. Por eso establecimos lazos con otros movimientos, desde la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) pasando por los movimientos africanos, hasta el Frente de Liberación Nacional de Vietnam. Queríamos aprender lo más rápido posible. Pero al mismo tiempo, el sistema también elaboraba estrategias lo más rápido posible para destruirnos. Ellos tenían experiencia. Ya habían destruido movimientos revolucionarios durante generaciones en todo el mundo.

Sin embargo, se quedaron estupefactos ante el nacimiento de una revolución en su propio territorio. Así que inventaron el Cointelpro. Y como no teníamos experiencia, las tácticas que utilizaron para dividirnos dieron resultado. Sin hablar de los medios de comunicación, que trabajan para apoderarse de los corazones y las mentes de la comunidad negra y blanca con mensajes del tipo “Aléjense de esa gente. No los apoyen. ¡Son terroristas!”

La situación de Hamas y de Hezbollah es diferente, porque pueden luchar de varias formas, han tenido altas y bajas durante dos décadas. Pienso que eso los ayuda, en



cierto sentido, a ser capaces de desarrollar una forma innovadora de organización. Nosotros no fuimos capaces de hacerlo. Pero los éxitos de Hezbollah y Hamas nos enseñan muchas cosas. Estamos reflexionando sobre lo que tenemos que hacer para volver a crear un movimiento con esa determinación.

Notas:

1 Alex Haley y Malcolm X: *The Autobiography of Malcolm X*, Research & Education Association, 1966.

2 La paternidad de este concepto pertenece a Robert F. William, escritor y dirigente negro de la National Association for the Advancement of Colored People (NAACP). Pero los primeros en utilizarlo públicamente como lema fueron Willie Ricks y Stockely Carmichael, organizadores y voceros del Student Nonviolent Coordinating Committee (SNCC). Stockely Carmichael era conocido como militante del movimiento por los derechos civiles, pero poco a poco se fue separando del movimiento de Martin Luther King para incorporarse al Partido de las Panteras Negras y se convirtió en su primer ministro honorífico. Como reflejo del desacuerdo que existía en el seno del movimiento negro sobre las vías a seguir—violencia o no violencia—y los objetivos a alcanzar—integración o separatismo—para lograr la liberación de la comunidad negra, la ambigüedad del lema fue motivo de polémica. Su traducción exacta vendría siendo: “poder (socioeconómico) para los negros”. Pero los racistas de todos los pelajes podían interpretarlo como “El poder para los negros”. Fue esa una

de las razones por las que Martin Luther King se negó siempre a convertirlo en lema del movimiento por los derechos civiles.

3 Obra de referencia para los Panteras Negras de aquella época y los anticolonialistas hasta nuestros días.

4 Subgénero de la música rap en que las letras le conceden mucha importancia a las historias de gánsters y drogas.

5 Christiane Saint-Jean-Paulin: *La Contre-culture. États-Unis années 60, Naissance de nouvelles utopies*, Éditions Autrement.

6 Programa de contrainteligencia aplicado en los Estados Unidos entre 1956 y 1971, dirigido contra organizaciones que se consideraban radicales, y encaminado a desbaratar y eliminar esos movimientos y a sus líderes.

7 Ley del Congreso estadounidense promulgada por el presidente G. W. Bush en octubre del 2001. Su objetivo es restringir una serie de derechos constitucionales con el propósito de ampliar el poder represivo del Estado sin la intervención del poder judicial.

8 Los programas del Black Panther Party, redactados en octubre de 1966 por los dos fundadores del partido: Huey P. Newton y Bobby Seale. Ver Tom Van Eersel: “Lo que queremos, en qué creemos, en 10 puntos”, en *Panthères noires: Histoire du Black Panther Party*.

9 Barrios deteriorados que son renovados, las propiedades se encarecen y los antiguos habitantes se tienen que mudar.

10 Más de un millón de negros se encuentran en las prisiones estadounidenses por motivos diversos. En la práctica, están obligados a realizar trabajos forzados. Esa mano de obra se ha hecho indispensable para el funcionamiento de la economía estadounidense.

11 Para más información sobre el anarquismo negro, consultar el sitio web de Ashanti Alston, www.anarchistpanthers.net.



Martin Luther King hoy*

Mi primera reacción cuando me pidieron que participara en este panel fue la de que no era yo la persona indicada: ni soy especialista en el pensamiento de Martin Luther King ni provengo de ninguna de las tradiciones que pudieran legitimar mi intervención en él.

Quiero empezar por explicarles, entonces, por qué al final acepté hacerlo: entendí que podía ser útil la visión de una persona que se asoma al vasto campo del pensamiento de King y del mundo con el cual se relaciona y comienza a encontrar conexiones y relaciones con tradiciones de las que sí provengo: el pensamiento y la acción de José Martí, el desafío y la praxis de la Revolución cubana, el movimiento de la Educación popular latinoamericana inspirado en el pensamiento de Paulo Freire.

De más está decirles que si rescribiera esta intervención a la luz de las preguntas que ya me ha planteado la participación en este seminario, sería distinta. No obstante, quiero compartirla hoy con ustedes tal como está, porque si el legado de Martin Luhter King va a ser relevante ante los desafíos del mundo actual, será porque muchos hombre y mujeres provenientes de muchas tradiciones y disciplinas, de muchos lugares e intereses, de muchos países, colores y credos, seamos capaces de leer esos desafíos y el contenido fundamental del legado de esperanza de King y de Martí, de Ghandi y el Che, de Haydée Santamaría y Amílcar Cabral, de Manuela Sáenz y de Marcos.

El legado de esperanza de Martin Luther King

Se nos ha pedido que hablemos aquí sobre cómo nos interpela hoy, hacia un futuro que se hace cada vez más

presente —el siglo XXI, el tercer milenio— el legado del Dr. Martin Luther King, Jr. Como muchos de los que tenemos edad para eso, oí hablar de Martin Luther King por primera vez en los tiempos tremendos de la década del sesenta, esos tiempos llenos de acontecimientos e impresiones: era la primera década de la Revolución cubana, eran los tiempos en que los dos sistemas en los que se basaba el equilibrio bipolar del mundo fueron puestos en cuestionamiento por el pensamiento y la acción de tantos a los que no les bastaban las realidades geopolíticas. Conocí, entonces, por primera vez, de Martin Luther King, cuando me sumaba al torrente de un mundo donde la idea de que se podía, mediante la acción humana concertada, conseguir los cambios que queríamos, era compartida por miles y miles de personas, desde Alabama hasta Argentina, desde México hasta París. En aquellos tiempos, repito, nunca se me hubiera ocurrido que llegaría un momento en el cual la simple frase “Yo tengo un sueño” sería profundamente subversiva. En aquellos tiempos de soñar era inimaginable que esa afirmación estaría tan a contracorriente de estos nuestros tiempos actuales y los que vienen, los más materialistas probablemente que ha conocido la humanidad.

Ese desafío, entonces, nos plantea el tercer milenio: la señal de los tiempos parece ser que no se puede soñar, que es imposible imaginar algo diferente de lo existente, que se han naturalizado tanto las relaciones sociales realmente existentes, que los poderes ciegos que rigen la economía y las relaciones entre las personas, los pueblos y las naciones son tan gigantescos y férreos, que la posibilidad de soñar nos está negada. De modo que un ser humano que se pare y nos interpele diciendo “Yo tengo un sueño” está ejerciendo ya una conmovedora y necesaria

* Ponencia presentada en el seminario “El legado de esperanza del Dr. Martin Luther King, Jr. ante los desafíos del tercer milenio”, organizado por el Centro Memorial Dr. Martin Luther King, Jr. en abril de 1996.

labor profética, no sólo para su época, sino sobre todo para el futuro.

Y de repente, al pensar en esto, entendí cómo se emparenta el Dr. Martin Luther King, Jr. con un cubano, José Martí, que dijo hace ya más de un siglo, cuando la resignación de su pueblo a la opresión colonial parecía tan



natural como la sujeción y la humillación del pueblo negro de los Estados Unidos hace cinco décadas, que el único hombre práctico era aquel cuyos sueños de hoy serían la realidad de mañana. Tan necesaria nos resulta —e insisto, hoy más que nunca, cuando se quiere negar su existencia misma, cuando es objeto de burla y escarnio— la raza de los soñadores.

No obstante, nunca me felicitaré demasiado de haber tratado de asumir seriamente la tarea que me pidieron, porque me di a leer un libro que reúne lo fundamental de los escritos, discursos y sermones de Martin Luther King, recogidos en un volumen que lleva el hermoso y justo título de *Un testamento de esperanza*. Y esa lectura me hizo pensar en cuatro rasgos del legado de Martin Luther King que me parecen especialmente relevantes e inspiradores para ayudarnos a comprender mejor y asumir las tareas que nos esperan en el futuro inmediato y mediano, en ese siglo XXI que ya está a las puertas. Son los siguientes, y son los que quiero compartir hoy con ustedes:

Saber leer las señales escondidas de los tiempos

Martin Luther King supo ver las respuestas tremendas que se incubaron durante largo tiempo en el alma del pueblo negro de los Estados Unidos, y prever la maduración de esa fuerza. Los primeros indicios de la resistencia a seguir aceptando un régimen de exclusión no fueron para

él signos aislados e individuales, sino que supo hacer a partir de ellos una lectura de la realidad y de lo que ella le demandaba.

Fue singular e irrepetible precisamente porque se ubicó en el centro de ese sentimiento compartido y en la corriente de una forma de oposición enraizada en la tradición del pueblo negro de los Estados Unidos. La no violencia activa como método, la ligazón profunda con la iglesia negra norteamericana, formaban parte de una tradición en la que supo insertar su actividad. No en balde, además de todas las razones de la fuerza del amor que tan bien supo explicar, dijo también: “...pocas o ninguna revolución violenta ha triunfado a menos que la minoría que opta por la violencia haya tenido la simpatía y el apoyo de la mayoría no activamente involucrada. Castro puede haber luchado con sólo unos pocos cubanos en las montañas, pero nunca podría haber derrotado al régimen de Batista si no hubiera contado con la simpatía de la vasta mayoría del pueblo cubano.” Afirmación, por cierto, que denota una comprensión de la verdadera Revolución cubana muy superior a la que tenían en la época muchos observadores de la realidad de la Isla.

El surgimiento de importantes organizaciones y movimientos alentados por la tenaz consecución de mayores niveles educativos en sectores de dicha comunidad negra, que veían en la educación una herramienta eficaz para golpear unas relaciones raciales marcadas por la sujeción de un grupo de norteamericanos por otros; una tradición de resistencia al interior de buena parte de las iglesias negras norteamericanas, que si bien no siempre encontraba formas de acción, esperaba y confiaba en la llegada de un profeta, de un Moisés, y que buscaba en la Biblia como metáfora de su vida la opresión y posterior liberación del pueblo hebreo; y el valor personal de hombres y mujeres negros que comenzaban a decir no, con actos personales o luchas por vías legales contra la segregación, fueron las letras que el joven pastor negro vio escritas en la pared. Parece sencillo, pero preguntémonos cuántas veces por acomodo o timidez aceptamos que lo que existe es lo que siempre será, o volvemos el rostro para no ver lo que se anuncia, porque intuimos que nos exigirá abandonar rutinas, comodidades o certidumbres. Y sin embargo, estos tiempos, cuando se nos llega a decir que acabó la historia, que lo que es será siempre, están necesitados como pocos de palabras proféticas. La de Martin Luther King en su tiempo nos puede servir de inspiración y aliento.

Saber actuar en consecuencia y con consecuencia

Esa palabra me parece de la mayor importancia en la vida de Martin Luther King: consecuencia. Optó por actuar en consecuencia con lo que vio y entendió hasta cuan-

do le resultaba doloroso, hasta cuando ser consecuente significaba no sólo poner en peligro su vida, sino ser malinterpretado por sus compañeros, poner en la línea su prestigio. Nunca es más cercano y entrañable, nunca más revolucionario, que cuando invitado por Clergy and Laity Concerned (Clérigos y laicos preocupados), un año exacto antes de su asesinato, comienza su alocución expresando su angustia. Perdonarán que les haga una cita un tanto larga de ese discurso, pero ella expresa mejor que cualquier análisis su consecuencia no de superhombre sino de ser humano cercano e íntimo y la calidad del verdadero profeta, esto es, uno de entre nosotros que opta por ser consecuente. Cito:

Vengo a esta magnífica mansión de culto esta noche porque mi conciencia no me deja otra opción... Las recientes declaraciones del comité ejecutivo [de Clergy and Laity Concerned] expresan los sentimientos de mi corazón, y concuerdo totalmente con sus primeras palabras: “Llega un momento cuando el silencio se convierte en traición”... La verdad de esas palabras es indudable, pero la misión a la cual nos convoca es extremadamente difícil... Aun cuando presionados por las exigencias de su verdad interna, los hombres no asumen con facilidad la tarea de

oponerse a la política de su gobierno, especialmente en tiempo de guerra. Ni se mueve el espíritu humano sin gran dificultad contra toda la apatía del pensamiento conformista que se alberga en nuestro propio seno y en el mundo que nos rodea. Y además, cuando los temas a analizar se prestan a tanta perplejidad como a menudo sucede en relación con este terrible conflicto, siempre estamos a punto de resultar mesmerizados por la incertidumbre; pero tenemos que marchar adelante.

La consecuencia simple, humana, que comparte su miedo pero marcha adelante, porque en buena conciencia esa es la única alternativa, es un legado vivo para cada uno de nosotros en estos tiempos también de incertidumbre acerca de la sobrevivencia misma de la raza humana.

Saber ser radical

De nuevo según la comprensión martiana de la palabra –radical es el que va a la raíz– Martin Luther King fue radical en su definición del amor; radical en saber que el movimiento en el cual participaba y del cual era uno de los inspiradores tenía que ir hasta el final, radical en la definición de los males que buscaba sanar, radical en el proceso de ampliar su visión del mundo hasta ver la interconexión de la raza humana, radical en su identificación de los medios y los fines, radical en el combate contra el racismo y también contra el sectarismo.

Permítanme de nuevo citar sus palabras para ilustrar lo que quiero decir: “Cuando les digo que cuestionen a toda la sociedad, lo que quiero decir en última instancia es comprender que el problema del racismo, el problema de la explotación económica y el problema de la guerra están todos relacionados. Son tres males que se encuentran interrelacionados”. Y también: “En realidad [la cuestión] se reduce a lo siguiente: toda la vida está interrelacionada. Estamos todos atrapados en una inescapable red de mutualidad, insertos en un único destino. Lo que afecta a alguien directamente, nos afecta a todos indirectamente. Estamos obligados a vivir juntos debido a la estructura interrelacionada de la realidad”.

En este sentido, el eco de sus palabras me resuena en la voz de otro profeta de nuestros tiempos, el brasileño Leonardo Boff, que hablando desde la América Latina y la Teología de la liberación hace una crítica profunda de nuestra civilización (y, por cierto, recuerdo que Martin Luther King opuso los términos de civilización y cultura, y habló de su desarrollo asimétrico). Entonces, desde un punto de partida muy semejante, Boff nos dice:

Por proceder de la cultura de la identidad, en la que todo tenía que ser igual, todo tenía que pasar por la



circuncisión blanca, todo tenía que volverse cultura blanca y europea, hicimos de nuestra cultura moderna una cultura de la diferencia (la mujer es diferente al hombre; el blanco, el negro, el indígena, la naturaleza son diferentes). Esta cultura se expandió por el mundo entero. Diseminamos la ciencia, la tecnología. Nuestra cultura dominó, le impuso su identidad a todo el mundo, desestructuró las culturas, las eliminó. Avanzamos mucho al aceptar la diferencia, al aceptar al otro. Pero no basta con aceptar al otro. El otro no está ahí porque yo no consiga eliminarlo, sino porque lo necesito, porque él me complementa. Este es el discurso de la complementariedad. Porque juntos, en esta interrelación, vamos construyendo nuestra existencia. Y no sólo en la

complementariedad, sino también en la reciprocidad, en la apertura a todos los seres de la creación. Estamos ligados a la realidad por todos los lados: hacia adentro, hacia arriba, hacia abajo.

Martin Luther King supo ser también radical al no cegarse culturalmente. Fue a la India y vio a sus pobres y habló desde ellos después siempre. Y en la cárcel conversó con los carceleros y les explicó por qué deberían estar marchando con los negros en reclamo de sus derechos.

Tener la audacia de creer

Martin Luther King tuvo la audacia de seguir creyendo que venceremos. Me pregunto si tendremos nosotros esa audacia, la de creer que a pesar del materialismo y el mercado, la violencia y el prejuicio, la transnacionalización de la riqueza y la privatización del placer, vale la pena seguir apostando a la gente, al amor inteligente y no tonto y sin hueso, a dejar como única herencia una vida comprometida, a asumir la ardua, angustiosa, magnífica tarea de ser en el mundo, con la gente, en nuestro breve tiempo humano, hombres y mujeres de buena voluntad.





Impugnando al capitalismo y al patriarcado (Entrevista con bell hooks)*

Z: Has escrito mucho sobre temas feministas y sobre la opresión racial en los Estados Unidos, y tus análisis siempre son profundos y agudos. Pero dado que eres una intelectual en el sentido elitista de la palabra, ¿te preocupa que las masas de mujeres y hombres afronorteamericanos quizás nunca tengan la oportunidad de saber quién es bell hooks; que quizás no lean tus trabajos que tienen tanto que decir acerca de las luchas en las que participan?

b.h: Creo que soy muy afortunada porque recibo mucha retroalimentación de esas “masas”. Creo que tenemos ideas estereotipadas acerca de los trabajadores. Hay montones de trabajadores negros que leen. De hecho, hace veinte años, mucho antes de que las feministas blancas leyeran mi obra y la aplaudieran, mi público fundamental era negro, particularmente mujeres negras que iban a la biblioteca, sacaban mis libros y me escribían. Mi preocupación consiste en encontrar las maneras de ampliar ese público, en especial de llegar a los jóvenes negros entre las edades de quince y veinticinco años que integran la población de electores y los cuales es menos probable, quizás, que oigan hablar de bell hooks.

Es por eso que escribo para revistas con las que políticamente no me siento muy identificada. Quiero que los negros sepan que hay voces intelectuales negras insurgentes que abordan nuestras necesidades de recomenzar la lucha de liberación.

Z: Hablemos del concepto de patriarcado sobre el que tanto escribes y hablas. El patriarcado implica el dominio de la sociedad por parte de los hombres. Obviamente, el patriarcado antecede al capitalismo. ¿Crees que el

derrocamiento del capitalismo puede ayudar a ponerle fin al patriarcado, y, por tanto, a la opresión de las mujeres?

b.h: Creo que lo que se aprecia en todo el mundo es que se han llevado a cabo luchas increíbles para combatir el capitalismo que no han desembocado en un fin del patriarcado. También creo que cuando estudiamos las sociedades de la antigüedad que no eran capitalistas, vemos sistemas jerárquicos que privilegiaban la masculinidad igual que el patriarcado moderno. Creo que nunca destruiremos el patriarcado sin cuestionar, criticar e impugnar el capitalismo, y no creo que la impugnación del capitalismo por sí sola implique un mundo mejor para las mujeres.

Z: ¿Cómo combinar la lucha contra el patriarcado y contra el capitalismo?

b.h: Creo que, en un sentido estratégico, hay que comenzar en todos los frentes. Por ejemplo, me preocupa mucho que no haya más mujeres negras profundamente comprometidas con una política anticapitalista. Pero hay que entender el papel que desempeña la opresión de género para desalentar a las mujeres negras a pensar que deben estudiar el capitalismo, que deben estudiar y leer a hombres que fueron mis maestros como Walter Rodney, Kwame Nkrumah y Amílcar Cabral.

Me crié en un hogar patriarcal, obrero, negro, sureño donde había una convergencia entre las cuestiones de clase y las de género. Yo estaba muy consciente de cuál era mi clase y también muy consciente de las limitaciones que me imponía el género. No sería la trabajadora comprometida con la libertad que soy hoy, si no hubiera empezado entonces a enfrentarme a la idea sexista del aprendizaje que indica que la política es el reino de los hombres y que el

* Tomada de www.allaboutbell.com (entrevista realizada por Third World Viewpoint, y publicada en *Z Magazine*, en diciembre de 1995).

pensamiento político acerca de la lucha antirracista y anticolonialista es cuestión de hombres.

Estoy muy a favor de la educación de una conciencia crítica que afirma que no se pueden ver esas cosas de manera separada. Hay que ver la manera en que convergen, de modo que cuando comencemos a adoptar una posición contra ella, seamos capaces de adoptar una posición estratégica que nos permita ser un pueblo con autodeterminación que lucha revolucionariamente en todos los frentes.

Z: Hablando de tu desarrollo político, ¿diría que tus análisis se nutren de una crítica marxista de la sociedad capitalista?

b.h: Absolutamente. Creo que el pensamiento marxista —la obra de autores como Gramsci— es fundamental para el desarrollo de una conciencia política. Eso no significa que debemos tomar el sexismo o el racismo presente en esos pensadores y no tenerlo en cuenta. Significa que debemos extraer de su pensamiento los recursos que pueden resultarnos útiles en la lucha. Un análisis de raíz clasista es el inicio de toda mi obra. El hecho es que contra lo que reaccionaba cuando me paré en mi primera clase de estudios femeninos y dije “las mujeres negras siempre han trabajado” era el feminismo blanco burgués. Mi posición implicaba una impugnación de clase a la estructura del feminismo.

Z: Entonces, ¿alentarías a las mujeres a integrarse a organizaciones de lucha contra el sistema capitalista y la opresión de género?

b.h: Totalmente. En mi último libro, *Killing Rage: Ending Racism*, uno de los temas que abordo es hasta qué punto el capitalismo está siendo presentado como la respuesta. Cuando la gente se centra en la obsesión de los medios de comunicación blancos con Louis Farrakhan, en lo que piensan es en cuánto odian esos medios a Farrakhan. Pero en realidad no lo odian. Les encanta. Una de las razones de que les encante es que es totalmente procapitalista. Hay un gran solapamiento entre los valores propugnados por Farrakhan y la Nación del Islam y los valores de la derecha cristiana blanca. Una parte de ese solapamiento es su procapitalismo, su patriarcalismo y su apoyo total a la homofobia.

El procapitalismo de Farrakhan alienta el surgimiento de una especie de falsa conciencia entre los negros. Por ejemplo, en su nuevo libro, *The Ice Opinions*, el rapero Ice-T hace un agudo análisis de clase cuando dice que “la gente no vive en el guetto porque sea negra, sino porque es pobre”. Pero después ofrece el capitalismo como solución. Esto significa que hay una fisura en su compren-

sión del asunto si imagina que enriquecerse en esta sociedad —esto es, adquirir riquezas personales— es una manera de redimir a los negros. Nuestra única esperanza para redimir la vida material de los negros es hacer un llamado a que se redistribuyan las riquezas y los recursos, lo cual no es sólo una crítica al capitalismo, sino un reto increíble al capitalismo.

Z: Lamentas el hecho de que no hay suficientes mujeres en papeles de liderazgo de organizaciones políticas, de izquierda en particular. Pero en términos de las posibilidades de las mujeres de izquierda de organizarse de manera independiente desde una perspectiva feminista, me parece que hay varias razones que lo explican. Una de ellas es que no se percibe que los hombres negros, aunque sexistas, tengan el control de la maquinaria del poder en esta sociedad. ¿Eso hace que a las mujeres negras les resulte problemático tener organizaciones propias, separadas de las de los hombres?

b.h: Hay un punto de tu pregunta con el que no estoy de acuerdo: el de que mi posición política parte del feminismo. Mi posición política parte de la idea de autodeterminación negra. Para participar en una lucha revolucionaria en pro de una autodeterminación colectiva negra, no tengo más remedio que ser feminista, porque el feminismo se convierte en el vehículo mediante el cual, como mujer, me proyecto en el centro de esa lucha. Pero el centro de la lucha no parte del feminismo. Parte de entender la dominación y de una crítica de la dominación en todas sus formas. La realidad es que me parece peligroso creer que el punto de partida es el feminismo.

Creo que necesitamos una visión mucho más elaborada de lo que significa tener una conciencia política radical. Por eso es que subrayo tanto la necesidad de que los afonorteamericanos adopten el lenguaje político del colonialismo. Tenemos una gran deuda con personas como C. L. R. James y los grandes pensadores de la diáspora africana que nos enseñaron a ubicar nuestros asuntos en un contexto político más vasto que incluye el imperialismo, el colonialismo, y nuestro lugar como africanos de la diáspora, de modo que la clase se convierte en un factor central.

Z: En términos de la necesidad de elevar la conciencia política de las mujeres y los hombres negros acerca de los temas de género, ¿qué tipo de programa cree que debería implementarse?

b.h: Considero que necesitamos hombres negros que sean profesores feministas y eduquen a sus alumnos para que adquieran una conciencia crítica. En realidad estoy a favor de una división del trabajo más comunitaria. Si hay

una comunidad donde la gente parece gustar más de los temas de género y poco de los de clase, creo que estratégicamente es necesario insistir en el marco de análisis que les falta y no asumir que la enseñanza debe ser igual en todas partes.

Creo que las mujeres negras son muy vulnerables al consumismo hedonista burgués, porque las mujeres son uno de los blancos fundamentales de los medios de comunicación. Eso hace que el pensamiento crítico acerca del materialismo de nuestras vidas resulte fundamental para lograr que las mujeres negras participen en la lucha revolucionaria. Así que como ves, vuelve a aparecer la clase, y no hemos contado con suficientes mujeres que desempeñen un papel de liderazgo.

Pero también tenemos que saber cómo comenzaron a adquirir algunas de esas mujeres, muchas de las cuales vienen de familias burguesas, una conciencia revolucionaria mayor, e incluso si es cierto que la han adquirido. Muchas veces a las mujeres negras les resulta más fácil hablar de género y no de clase porque muchas de nosotras seguimos apoyando el capitalismo y sintiendo un ansia de lujos. Creo que una cosa es disfrutar de la vida, disfrutar la belleza y las cosas, y otra es sentir que uno está dispuesto a apoyar el asesinato de personas en otros países para tener un buen carro y otros lujos.

Z: Has explicado con tus respuestas la diferencia que existe entre tus posiciones políticas y, digamos, las de las feministas blancas.

b.h: Yo diría “algunas feministas blancas”, porque conozco feministas revolucionarias que son blancas. No se oye hablar mucho de las feministas revolucionarias blancas, porque no están al servicio de la agenda burguesa de mantener el *status quo*. Son una minoría pequeña, pero están ahí y son aliadas útiles en la lucha. Por eso es que trato de no seguir usando los términos monolíticos que usé al inicio en *Ain't I a Woman*, porque cuando escribí ese libro tenía diecisiete años y reflejó cierto grado de ingenuidad política. Ahora estoy mucho más consciente de que es necesario que no agrupemos a todas las pensadoras feministas blancas, porque hay un pequeño grupo de mujeres revolucionarias que son activistas en la lucha y que son nuestras aliadas en muchos más sentidos que las feministas blancas del *mainstream* de las que tanto oímos hablar.

Z: ¿Así que no estás de acuerdo con la idea de que el feminismo es una lucha de las mujeres contra los hombres?

b.h: En *Feminist Theory, from Margin to Center* dije que si se concibe el feminismo como un movimiento encaminado a terminar con el sexismo y con la opresión

sexista, no se está hablando de los hombres. Para mí una mujer no es feminista sólo porque sea una mujer. Es feminista cuando comienza a despojarse de maneras sexistas de pensar y revoluciona su conciencia. Lo mismo se aplica al compañero que participa en la lucha.

Es posible pensar, como ocurre con el caso del racismo, que las mujeres están más interesadas en desarrollar una conciencia feminista, pero ese es el único punto en el que creo que las mujeres tienen un derecho mayor al feminismo que los hombres. Me entristece que hayamos permitido la aparición de estas feministas duras que tratan de actuar como si se tratara de una lucha contra los hombres... pero bueno, esa es la corriente feminista con menos desarrollo político. Esa es la corriente del feminismo de la que más se oye hablar, y no del feminismo revolucionario que afirma que el patriarcado constituye una amenaza mortal para los hombres negros. Cuando vemos esos hombres negros que se matan unos a otros –cuando piensan que su pene es un arma y que un arma es un pene– nos damos cuenta de que necesitan una crítica de la noción de la masculinidad patriarcal para salvar sus vidas. El feminismo como movimiento político tiene que abordar específicamente las necesidades de los hombres en su lucha por revolucionar su conciencia.

Z: En tu primer libro, Ain't I a Woman, emplazabas a Amiri Baraka por sus puntos de vista y sus posiciones políticas sexistas. ¿Crees que ha habido un cambio entre los hombres de la comunidad negra como resultado de que tú y otros hayan sido más explícitos sobre lo que piensan?

b.h: Pienso que hemos sido testigos de grandes cambios entre los hombres negros. Pero una de las dificultades es que los hombres negros gays –pienso en particular en Essex Hemphill, Joseph Bean y Marlon Riggs– que han estado en la primera línea de la crítica al sexismo, no son considerados líderes, como debieran, por nuestra comunidad. Cuando Marlon Riggs hace una película como *Tongues Untied* en la que habla acerca del lugar que ocupa el silencio en la construcción de la masculinidad negra (repito una y otra vez: “el silencio es mi arma, el silencio es mi escudo”) no está hablando sólo del uso del silencio por los gays. Cuando miramos a los hombres negros en general en el marco de relaciones íntimas personales vemos que son incapaces de comunicar sus sentimientos y emociones por las personas que quieren. No conozco de nada que haya hecho un heterosexual negro que aborde esa necesidad de los hombres negros de romper el muro del silencio y de hablar de todos los problemas que afectan su vida con la profundidad que lo hace Marlon en su película. Y sin embargo, aunque se exhibió en PBS (Public Broadcasting Service), muchos negros ven “gay” y



se apartan. Eso es trágico, porque los gays tienen mucho que ofrecer.

Z: ¿La comunidad negra es más homofóbica que la comunidad blanca?

b.h: La retórica nacionalista es totalmente homofóbica, y dado que los negros contemporáneos están involucrados en fantasías escapistas, no políticas, no revolucionarias, de nacionalismo y familia patriarcal, somos más agresivamente homofóbicos que la cultura más general, en la que participan muchos liberales e izquierdistas blancos que no se interesan en el nacionalismo.

Z: Si miramos dónde nos encontramos en los noventa, ¿te sientes optimista? ¿Ves en el horizonte las semillas de una futura regeneración del radicalismo político negro?

b.h: Veo un hambre de respuestas más elaboradas, especialmente entre los jóvenes negros. Desgraciadamente, hasta el momento se trata de un nacionalismo estrecho, de formas estrechas del afrocentrismo lo que está alimentando en lo fundamental esa hambre. Nuestros líderes abrazan fantasías utópicas de liberación, cuando en realidad nuestra liberación debe ser resultado de una lucha concreta en los espacios de trabajo, y no de fantasías acerca de un África antigua, de reyes y de reinas. Y eso no quiere decir que no debamos aprender acerca del África antigua para compensar las carencias de la educación occidental.

La gente olvida que las luchas militantes de los sesenta fueron profundamente anticapitalistas. Hasta Martin Luther King llegó a un punto, antes de su muerte, en *A Tēs-*

tament of Hope, en que afirmó que había que ser antimilitaristas. Hay que hacer una crítica del capitalismo. Eso, de alguna manera, se ha perdido en medio de la confusión, y creo que la adopción de la ética capitalista del individualismo liberal ha sido más culpable de la disminución de la capacidad de lucha por la libertad de los negros que cualquier otro factor.

Por otro lado, cuando doy una charla asisten más hombres negros que nunca antes. Asisten más negros, lo cual me indica que hay un grupo creciente de negros que están listos para adquirir una conciencia crítica mediante la educación que sea más efectiva y revolucionaria. La pregunta es la siguiente: ¿cuántos de nosotros nos alzaremos para ser los intelectuales negros insurgentes y revolucionarios, para ser los maestros, para ser los líderes, para ser quienes hagan algunos sacrificios para difundir ciertas verdades? Tenemos que pensar en el análisis político como un recurso que llevamos a las diversas comunidades negras y que incorporamos a nuestras vidas.

Z: Eres una crítica de la cultura. En estos momentos se están produciendo muchas películas realizadas por negros. ¿Crees que estos filmes están a la altura de las necesidades de los negros en estos momentos?

b.h: Te pongo un ejemplo: muchos negros me dijeron “tienes que ver *Sankofa*”, la película de Haile Gerima. Fui a ver la película y me llevé la impresión de que ese guión basado en la esclavitud es muy parecido a *Lo que el viento se llevó*. Hay momentos en que es una afirmación de la autodeterminación negra, pero es absolutamente sentimental en lo que concierne al género. Aparece una madre negra, sacrificada, que tiene una conciencia revolucionaria y que sale corriendo detrás de su hijo mulato y retrógrado que se odia a sí mismo. Es triste que esa sea la visión que se da en una película que en principio trata de abordar los temas importantes, porque es una visión muy banal.



Creo que vale la pena debatir cuán útiles son las narraciones de ficción de la esclavitud en una cultura en que la gente no conoce su historia real. Me interesa mucho más que los estudiantes lean y conozcan los discursos y los textos de Malcolm X, a que vean la versión confusa y colonizada de su vida de Spike Lee. Mientras la gente no haya estudiado concretamente las enseñanzas de un Malcolm X o un Martin Luther King, es peligroso que la ficción se convierta en la base fundamental del aprendizaje.

Z: Me parece que el nacionalismo todavía nos tiene muy atrapados...

b.h: Muy cierto. Creo que el nacionalismo en estos momentos es una visión del mundo que no es progresista. Creo que el nacionalismo se diferencia de la autodeterminación negra, porque toda visión de autodeterminación que tenga sus raíces en un análisis de clase y en una crítica del sexismo nos vincula con las luchas globales por la liberación, no sólo de los negros sino de todos los pueblos oprimidos.

Creo que el nacionalismo ha minado la lucha revolucionaria de los negros. No es casual que un Malcolm X y un Martin Luther King fueran asesinados en el momento en que empezaban a criticar el nacionalismo como plataforma organizativa, y cuando remplazaban el nacionalismo por una crítica al imperialismo, que nos vincula con las luchas de liberación de tantos pueblos del planeta. Si no adoptamos esa perspectiva global acerca de nuestras realidades sociales, no seremos capaces de volver a crear un movimiento revolucionario a favor de la autodeterminación negra que no sea excluyente y que no asuma algún tipo de nacionalismo patriarcal. Muchas de las naciones africanas han fracasado, precisamente, porque carecían de una visión revolucionaria para poner en práctica los cambios sociales que funcionaran, y no porque no fueran una nación. Por tanto, los negros norteamericanos deben ser muy cautelosos a la hora de abrazar el concepto de nación como fuente de la redención. La redención vendrá de una política radical y de las estrategias mediante las cuales pongamos en práctica esa política radical, y no de la formación de una nación.



Capitalismo: en el comienzo de la segunda etapa de la crisis global*

*La peste ya está aquí,
¿que hacer cuando llega la peste?*

Homero

La recesión se ha instalado en el centro del imperio: el debate ahora gira en torno de su profundidad, duración y alcance mundial. La corte de admiradores derechistas o progresistas del capitalismo global que nos apabulló en los últimos años con sus reiteraciones acerca de la solidez del sistema, está ahora en pleno repliegue táctico; sus integrantes ya no niegan la crisis, pero intentan quitarle dramatismo, acortar sus raíces y amplitud. Algunos ensayan explicaciones anecdóticas. Otros la califican de “crisis cíclica”, es decir pasajera. La mayor parte se refugia en la explicación simplista que reduce el fenómeno a una gran perturbación financiera combinada con un brote pesimista de los consumidores norteamericanos provocado por los deudores morosos que no pagan sus créditos inmobiliarios... y por quienes les otorgaron préstamos de manera demasiado generosa. Según estos últimos, los problemas serán pronto superados gracias a las intervenciones de la Reserva Federal, la Casa Blanca y las autoridades políticas y monetarias de las otras grandes potencias. El mítico estandarte del poder invencible de los amos del sistema todavía flamea en las alturas, aunque se va deshilachando rápido al ritmo de los truenos globales.

Crédito, consumo y deudas

Al circunscribir la crisis al desinfe de la burbuja inmobiliaria norteamericana y sus impactos colaterales en los Estados Unidos y el resto del mundo la “solución” apare-



ce clara: alentar a los consumidores e inversionistas, subir el gasto público e inyectar liquidez en el mercado. Es lo que ahora están haciendo el gobierno de Bush y la Reserva Federal: el primero acaba de impulsar una rebaja de impuestos y un gasto estatal récord para 2009 de más de tres billones de dólares, y en consecuencia un déficit fiscal gigantesco, con lo que la deuda pública superará bien pronto los diez mil millones de dólares. Por supuesto, Bush lo hace desde la derecha: las reducciones fiscales beneficiarán básicamente a los ricos y a la clase media alta, el

* Tomado de *América Latina en Movimiento*, 11 de febrero del 2008.

mayor gasto público privilegiará a las fuerzas armadas, que dispondrán del más alto volumen de fondos de toda la historia norteamericana: el gasto militar total de los Estados Unidos llegó en 2008 a cerca mil doscientos millones de dólares (si sumamos las erogaciones del Departamento de Defensa a las de los demás sectores del Estado). Según el proyecto de presupuesto enviado por Bush al Parlamento, en 2009 dicha cifra será mucho más alta. Por su parte, la Reserva Federal baja más y más la tasas de interés.

Lo que están haciendo ahora es una suerte de repetición, en condiciones infinitamente más graves, de lo que ya hicieron en el 2001: no tienen otro libreto. Pero en aquel momento la deuda pública norteamericana alcanzaba los cinco mil setecientos millones de dólares y ahora ronda los nueve mil doscientos millones, y si a la misma le sumamos las del resto de los sectores públicos y privados se llega a los cincuenta mil millones de dólares (equivalente al Producto Bruto Mundial). A ello es necesario agregar la acumulación de déficits fiscales y comerciales, y un volumen de gastos militares totales que podría llegar a representar en 2009 el 10 % del Producto Interno Bruto norteamericano.

En el 2001 la situación era difícil, pero existían márgenes económicos y políticos que le permitieron al poder (autoatentado terrorista mediante) salir de la recesión acelerando las tendencias dominantes del sistema: hipertrofia especulativa, concentración de ingresos, consumismo (con fuerte caída del ahorro personal), crecimiento de las deudas públicas y privadas y keynesianismo militar. Todos estos aspectos se exacerbaron al extremo en los últimos siete años, las aventuras coloniales en Eurasia terminaron empantanadas (el aparato militar aparece ahora como una pesada maquinaria tan sofisticada y cara como incompetente), mientras que el Estado y la población están abrumados por la deudas.

La recesión estadounidense es más una crisis de deuda que una depresión causada por el enfriamiento del consumo: la primera es el fundamento del segundo. La superdeuda estatal ha llegado a un punto que su expansión ha ingresado en un círculo vicioso que enlaza de manera perversa emisiones de títulos públicos y de dólares cada vez más depreciados. En caso contrario, el Estado debería frenar sus gastos y/o incrementar la recaudación fiscal, lo que hundiría a la economía en una recesión aún más profunda.

Por su parte, la población con ingresos medios y bajos ha sufrido las consecuencias del estancamiento (y del descenso en un importante sector) de los salarios reales. El ingreso familiar promedio es actualmente inferior al del año 2000.

Cuando se lanzó la burbuja inmobiliaria con una avalancha de créditos baratos se estaba al mismo tiempo res-

tringiendo la solvencia a mediano plazo de una gran masa de deudores. La serpiente neoliberal terminó mordiendo su propia cola: a mediados del 2006 el mercado inmobiliario estaba saturado, los precios de las viviendas comenzaron a descender y en el 2007 estalló la morosidad. Lo que siguió es bien conocido.

En los años del auge, el tema del inminente agotamiento del crecimiento de la economía norteamericana sobrecargada de deudas había sido abiertamente ignorado o negado por periodistas, expertos, grandes empresarios y dirigentes políticos de la superpotencia. Los negocios prosperaban. ¿Quién se habría atrevido en ese período a decir que las grandes ganancias eran la base de un próximo desastre? Los pocos que se atrevieron fueron marginados o ridiculizados, calificados de catastrofistas, personas amargadas o amantes de los terremotos.

Pero si la derecha pretende hacer más de lo mismo, el progresismo imperial no va mucho más lejos. Joseph Stiglitz, expresión de ese sector, acaba de proponer una variante “popular” del remedio, orientada también a rehabilitar el consumo incrementando el gasto público y, en consecuencia, el déficit fiscal y la deuda. Según esa propuesta, no serían beneficiados los militares y los ricos, sino los desocupados y los programas de desarrollo de la infraestructura, del sector educativo, de salud, de ahorro de energía y de reducción de la contaminación ambiental.¹ La aspirina progresista (incompatible con el actual sistema de poder estadounidense) y la repetición conservadora no son otra cosa que pequeños parches impotentes ante una realidad que los desborda.

Recesión e inflación

Ahora que la recesión ha llegado al centro de la economía mundial, sus autoridades entran en pánico, perciben que sus acciones son ineficaces o incluso contraproducentes. Medidas antirrecesivas como los recortes fiscales en curso, las drásticas bajas de la tasa de interés o el incremento del gasto público traerán más déficits y deudas, y si llegan a tener algún éxito, aunque sea mediocre, alentarán la inflación; en ambos casos impulsarán la depreciación internacional del dólar. La recesión y la inflación llegan juntas porque la crisis financiera converge con la crisis energética, que hace subir el precio del petróleo arrastrando hacia arriba a un amplio abanico de materias primas. Los costos de producción aumentan no sólo cuando crece la economía mundial y, en consecuencia, la demanda de esos productos, sino también cuando la misma se estanca e incluso cuando decae. Es así porque la extracción petrolera global está llegando a su máximo nivel y, detrás de ella, la de otros recursos energéticos no renovables como el carbón y el uranio, que se encaminan hacia la misma situación a más largo plazo, pero antes de

mediados del siglo XXI.² Y, como sabemos, el remplazo del petróleo por los biocombustibles lleva al rápido encarecimiento generalizado de los precios de la producción agrícola, en especial la de alimentos.

En síntesis, las autoridades norteamericanas saben que si tratan de revertir la recesión reanimando el mercado alentarán la inflación y la caída del dólar, lo que terminará por traer más recesión, pero que si buscan frenar la inflación enfriando la economía profundizarán la recesión: un callejón sin salida.

Algunos expertos, por ahora discretos, empiezan a ilusionarse con la posibilidad de un estancamiento prolongado pero ordenado, sin estallidos sociales ni crisis institucionales graves. El modelo sería el Japón de los años noventa. Olvidan que se trataba de una potencia de segundo orden, que dispuso en ese momento de dos tablas de salvación externas que suavizaron su aterrizaje: en primer lugar, las burbujas de prosperidad de Asia Oriental, que le dieron aire hasta la crisis de 1997, y, sobre todo, los Estados Unidos, su principal cliente comercial, cuyo mercado absorbió exportaciones e inversiones japonesas. Pero los Estados Unidos son demasiado grandes, no existe una tabla de salvación externa a su medida, el resto del mundo venía amortiguando sus desajustes fiscales y comerciales acumulando montañas de papeles dolarizados que cada día valen menos. Esa capacidad está casi agotada.

La ilusión del desacople

En la última reunión de Davos se discutió mucho acerca del posible “desacople” entre los Estados Unidos y las otras potencias industriales, que tomarían de ese modo distancia del naufragio de su hermano mayor.

Hasta hoy, la globalización era presentada por la propaganda neoliberal como una trama de la que nadie podía escapar. Ahora, sin mayores explicaciones, se afirma lo contrario: la red global permitiría, al parecer, salir del desastre a una amplia variedad de países, dirigentes y comunicadores de algunas economías desarrolladas. Incluso en numerosos países periféricos los medios de comunicación locales tratan de tranquilizar a sus poblaciones explicándoles que gracias al nivel de sus reservas (dolarizadas), la naturaleza de sus exportaciones, su ubicación geográfica u otra bendición del destino, esa nación no será afectada por la recesión estadounidense (o lo será muy poco).

Pero resulta que –para desgracia de los neoliberales– los neoliberales tenían razón: las interdependencias económicas mundiales son tan densas que, como estamos comprobando a diario, no hay manera de desconectar los sacudones estadounidenses (bancarios, bursátiles, etc.) del funcionamiento financiero internacional. La burbuja

inmobiliaria norteamericana fue la vanguardia de una variada serie de burbujas similares en distintos lugares del planeta: países como España, Inglaterra, Holanda, Australia, Irlanda, Nueva Zelanda fueron parte activa de la fiesta. En España ya comenzó el desinflat. Recientemente Carlos March, cabeza de uno de los grupos financieros decisivos de ese país, declaró que “la crisis inmobiliaria [española] va a durar mucho tiempo, al menos tres años”.³ Además, numerosos bancos europeos y asiáticos son golpeados por la desvalorización de títulos norteamericanos apoyados en deudas hipotecarias de alto riesgo que compraron a manos llenas en pleno auge especulativo. La recesión estadounidense ya afecta a Japón, estrechamente asociado a la superpotencia en los niveles comercial, financiero, político-militar, etc. Japón y los Estados Unidos compran el grueso de las exportaciones industriales de China, columna vertebral de su prosperidad económica, que por otra parte acumula más de mil cuatrocientos millones de dólares y papeles dolarizados en sus reservas y es atravesada por varias burbujas (bursátil, inmobiliaria, etc.).⁴

Mucho más fuertes aún son las interconexiones entre la Unión Europea y los Estados Unidos... lo que no le impidió al presidente del Eurogrupo, Jean-Claude Juncker, declarar (a comienzos de febrero de 2008 y sin que se le viera un solo músculo de la cara) que “en Europa no hay riesgo de recesión al contrario que en los Estados Unidos”.⁵

Estas interrelaciones planetarias del capitalismo han sido a veces explicadas en términos de “estafa” de la superpotencia al resto del mundo, que durante un largo período le ha estado suministrando bienes y capitales a cambios de papeles de valor decreciente. Ello le permitió al imperio consumir y hacer guerras muy por encima de sus posibilidades productivas. Es lo que acaba de afirmar George Soros:⁶ lo que durante muchos años era presentado como un argumento “antimperialista”, “desde la izquierda”, ha sido ahora asumido por el personaje-paradigma de la especulación financiera mundial. Según él, la actual crisis, “la más grave desde el fin de la Segunda Guerra Mundial”, marcaría el fin del reinado del dólar, la recesión en el mundo desarrollado y el ascenso de naciones como China, India y algunos países exportadores de petróleo. En síntesis, los Estados Unidos, y posiblemente una parte de Europa, habrían llegado a su ocaso, pero el capitalismo global quedaría a salvo gracias a la inyección de sangre joven proveniente de la periferia... lo que les permitiría a Soros y sus colegas continuar de manera renovada sus ingeniosos negocios.

Pero la realidad es menos simple: el mercado norteamericano ha sido el espacio decisivo para la colocación de mercancías y excedentes de capitales del resto del mundo. Gracias a su capacidad de absorción (apuntala-

da por el conjunto del capitalismo global) las burguesías de Europa, Asia y de otros continentes pudieron realizar operaciones especulativas, inversiones productivas y exportaciones sin las cuales su prosperidad habría sido imposible. A partir de la crisis crónica de sobreproducción mundial (con centro en las naciones desarrolladas) iniciada a fines de los años sesenta, la economía estadounidense, crecientemente parasitaria, fue el principal sostén de la demanda global. Las clases dirigentes de China, India, Japón o Europa no fueron estafadas ni coaccionadas para que le cedieran bienes y capitales a la superpotencia, sólo estaban sosteniendo a su principal cliente con créditos y precios accesibles.

Se trata de una trama internacional muy compleja en cuya cúspide se encuentran las élites dirigentes de los Estados Unidos y numerosos países ricos y pobres, mientras que en la base se agolpan los excluidos y trabajadores superexplotados de la periferia y una creciente masa de empobrecidos de las naciones industrializadas. El resquebrajamiento de ese pilar central hace ahora tambalear al sistema mundial.

El discurso acerca del ascenso del capitalismo periférico en tanto futuro líder del mundo aparece como el componente tragicómico de la ilusión del desacople. Los dirigentes chinos, por ejemplo, proseguirían su enriquecimiento vertiginoso (tal vez un poco más suave), aunque no se sabe muy bien como lo harían si se hunden los mercados norteamericano y japonés.

India y Brasil marcharían por un camino similar con sus burguesías transnacionalizadas, tal vez haciendo negocios Sur-Sur, y tras ellos una variada serie de países subdesarrollados. La sombra de la recesión cubriría a las llamadas economías desarrolladas (*grosso modo* encuadradas en la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico), que representaron en el 2007 casi el 70 % de las importaciones mundiales, mientras numerosos países del resto del mundo, vaya uno a saber gracias a qué milagro, se salvarían del desastre. No olvidemos que los más dinámicos y grandes de esos países basan su crecimiento en la expansión de sus exportaciones... preferentemente dirigidas hacia las naciones ricas.

La fábula no sólo es inconsistente desde el ángulo del comercio internacional; lo es también (mucho más) cuando enfocamos la composición y comportamiento de estas burguesías periféricas, transnacionalizadas, hundidas hasta el cuello en las burbujas financieras globales, buena parte de ellas atrapadas por la cultura del corto plazo (el estilo de vida de los especuladores), educadas en la rapiña y la superexplotación de sus propios países. Mundializan sus excedentes financieros ante la “estrechez relativa” de sus mercados locales e incluso regionales (desde el punto de vista de sus expectativas de altas ganancias), o bien empujados por la “necesidad” de extender sus intereses al

interior de tramas empresarias globales de las que forman parte, o incluso, a veces, ante la posibilidad de abastecer a las clases privilegiadas de sus propios países a partir de firmas o marcas extranjeras “de prestigio”. Tres ejemplos recientes llegados desde China ilustran bien esta realidad: el primero de ellos se refiere a la suspensión el martes 22 de enero del 2008 de la cotización de la acción del Bank of China (el segundo banco de China) en la bolsa de Shanghai cuando este informó haber perdido unos ocho mil millones de dólares en sus títulos ligados a préstamos hipotecarios norteamericanos de riesgo (*subprimes*). El segundo es la compra realizada por Aluminium Corp. of China (Chinalco) de una participación en la empresa minera anglo-australiana Río Tinto por una suma próxima a los catorce mil millones de dólares.⁷ El tercer ejemplo es la reciente “adquisición de lujo” por parte del grupo Longhai, de la ciudad de Qingdao, del viñedo francés de Chateau Latour-Laguens. La empresa china aprovechó la marca francesa para rebautizar “Latour-Laguens International Wine Co” a su rama importadora de bebidas que vende a los nuevos ricos de su mercado interno vinos australianos, italianos y sudafricanos.⁸

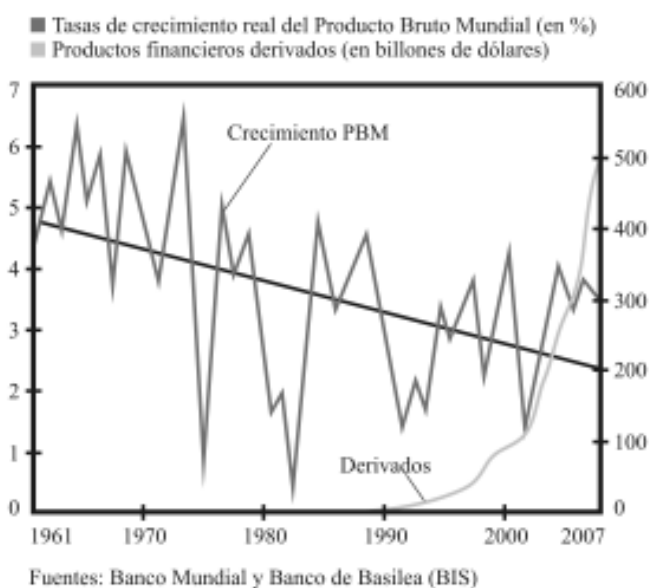
Estas burguesías son la antítesis viviente de lo que los optimistas del desacople y de la recomposición periférica del capitalismo pueden imaginar como clases dirigentes medianamente estables y portadoras de proyectos productivos y comerciales autónomos (“nacionales”) de largo plazo.

Hipertrofia financiera global y desaceleración productiva

Para entender lo que está ocurriendo es necesario reflexionar acerca del período de “más de sesenta años de duración” que nos propone George Soros, aunque no debería ser visto como un único ciclo ascendente del crédito, sino más bien como la sucesión de dos períodos, uno ascendente entre el fin de la Segunda Guerra Mundial (aproximadamente) y el final de los años sesenta o el comienzo de los setenta, y otro descendente desde ese punto de inflexión hasta la actualidad.

La era de oro del mundo capitalista reconstituido con centro en el imperio norteamericano y el dólar como moneda universal, basada en la intervención económica del Estado, que combinaba según los casos keynesianismo civil y militar tal vez dio sus primeros pasos hacia 1939 en los Estados Unidos. En ese momento, el keynesianismo militar logró allí el despegue, que se transformó en una prolongada prosperidad que se está acabando ahora. El inicio también puede localizarse hacia finales de los años cuarenta, cuando los capitalismo reconstituido de Europa Occidental y Japón se incorporaron a la ola norteamericana.

El dinamismo productivo del sistema comenzó a decaer globalmente a fines de los años sesenta, y luego se expresó como una crisis de sobreproducción crónica que se prolonga hasta hoy.⁹ Una de sus manifestaciones más evidentes fue la declinación en el largo plazo de la tasa de crecimiento de la economía mundial, en la cual el rol negativo principal fue protagonizado por las naciones de alto desarrollo. La economía global creció a una tasa anual promedio de 4,9 % entre 1950 y 1973; 3,4 % entre 1974 y 1979; 3,3 % en la década de los ochenta; y 2,3 % en la de los noventa. La década actual, que comenzó con un pequeño enfriamiento, continuó con la expansión burbujeante de la era Bush para concluir con una recesión (o estancamiento) que anuncia ser prolongada. La desaceleración económica internacional engendró una vía de escape para las rentabilidades productivas en baja: la expansión financiera. Un buen ejemplo de ello es la contraposición entre la reducción de la tasa de crecimiento de la economía mundial y el crecimiento veloz de los negocios con productos financieros derivados que ingresaron en el período de la especulación desenfrenada hacia comienzos de la década actual. Según el Banco de Basilea, a mediados del año 2000 los derivados representaban aproximadamente el doble del Producto Bruto Mundial, hacia mediados del 2006 eran ocho veces superiores, y diez veces un año después: sumaban unos quinientos diez mil millones de dólares. Si a esta cifra le agregamos el resto del empapelamiento (acciones, deudas públicas, etc.) nos estaríamos aproximando al billón de dólares (veinte veces el Producto Bruto Mundial).



Nos encontramos ahora en el espacio de saturación de la hipertrofia especulativa que podrá tal vez prolongarse un poco más, pero que de manera irresistible va ingresando en una zona de múltiples turbulencias donde algunas

burbujas se desinflan y otras se expanden rápidamente en medio de un desorden financiero generalizado. Debemos tener presente que lo que se está tambaleando es el mayor globo financiero de la historia del capitalismo.

El segundo acto

La primera etapa de la larga crisis-decadencia global iniciada hace casi cuarenta años concluyó cuando la expansión financiera agotó su rol amortiguador para convertirse en lo contrario. Si antes era el pilar del consumismo y de la supervivencia concentradora de las grandes empresas, ahora constituye el centro de la recesión.

El punto de inicio del nuevo período suele ser situado en el 2007, cuando estalló la burbuja inmobiliaria norteamericana, aunque con una visión más amplia deberíamos ubicarlo en el 2001, en el momento en que la amenaza de recesión en los Estados Unidos fue “eludida” gracias a la loca fuga hacia adelante de las peores tendencias del sistema: militarismo, especulación, concentración de ingresos, corrupción institucional. Ese hecho sobredeterminó la marcha del mundo, no en la dirección que pretendían los halcones de la Casa Blanca (instalación del dominio imperial por muchas décadas) sino en sentido opuesto: se aceleró la decadencia. Al comienzo predominó una apariencia engañosa de prosperidad impuesta por la maquinaria mediática occidental: las economías desarrolladas tenían altas tasas de crecimiento; China, India y otras “naciones emergentes” expandían como nunca sus estructuras capitalistas... pero la base del *boom* era una especulación financiera sin frenos y con una esperanza de vida muy acotada. Para entender mejor lo que ahora está ocurriendo debe ampliarse el espacio de la crisis financiera para incluir “otras crisis” que convergen con ella. En primer lugar, la crisis energética, que está expresando el fin de la era del petróleo barato (el comienzo del estancamiento de la extracción seguido a más largo plazo por su descenso) introduciendo un sólido bloqueo inflacionario a las políticas antirrecesivas.

Dicha crisis debe ser incluida en la bicentenaria historia del capitalismo industrial (basado en los recursos energéticos no renovables) cuyo funcionamiento expansivo hubiera sido imposible si no se independizaba de los límites y ritmos de la reproducción de los recursos energéticos renovables, abaratando y sometiendo a su dinámica las nuevas fuentes de energía que aparecían como reservas infinitamente grandes, siempre disponibles. Eso fue posible gracias a una serie de proezas tecnológicas, trágicas a largo plazo, que conformaron un mecanismo de depredación que no se podía prolongar indefinidamente.

El estallido de la crisis energética coloca ahora al capitalismo ante un callejón sin salida, por lo menos a mediano plazo, tiempo más que suficiente como para que el

desorden depresivo del sistema termine por producir daños irreversibles que impidan su recomposición bajo condiciones civilizadas. Esto significa que la futura supervivencia de la civilización burguesa debe ser asociada con el ascenso de formas de barbarie nunca antes vistas. El parche de los biocombustibles como remplazante a escala planetaria esclarece bien esta afirmación con sus secuelas de destrucción del recurso agrícola básico, la tierra cultivable, y de encarecimiento de los alimentos con los que compite en la ocupación de ese recurso.

Este proceso depredador en su etapa de gran aceleración y control general del planeta experimenta actualmente un enorme salto cualitativo al convertirse en motor del fenómeno de cambio climático que amenaza a la humanidad. Su mitigación está obligada a recorrer el mismo sendero que el de la solución de la crisis energética: la reducción y rediseño del consumo de energía a gran escala, lo que implica la transformación radical del sistema productivo, ahora impulsado por la lógica de la rentabilidad capitalista (el poscapitalismo ridiculizado en la era neoliberal entra en escena).

Otra crisis decisiva es la del centro del mundo, esto es, los Estados Unidos. La declinación del imperio no es sólo económica o institucional, sino también militar. Su complejo industrial-militar en la cúspide de su despliegue económico y tecnológico demuestra su incompetencia en el terreno concreto de la guerra, de manera directa en Irak y Afganistán e indirecta en la reciente invasión israelí a El Líbano. Esta crisis de la tecnología y del despilfarro militar modernos puede ser enfocada como el más reciente eslabón de una secuencia iniciada hacia fines del siglo XIX de militarización de la ciencia y la tecnología y de concentración industrial en el objetivo bélico, que atravesó dos guerras mundiales calientes y una fría hasta llegar a la degradación actual.

El hecho sorprendente es la convergencia histórica de todas las crisis señaladas, que aparece como el encuentro de varios ciclos de diferente duración, si pensamos en un ciclo de los recursos energéticos no renovables (desde el carbón hasta el petróleo, que despegó a fines del siglo XVIII) cuyo punto de inflexión hacia abajo coincide con puntos similares en los otros ciclos: el financiero y el militar-industrial, nacidos a fines del siglo XIX. Pero la reflexión se simplifica cuando visualizamos tres ciclos paralelos que despegan aproximadamente en el mismo momento, si en el caso de la energía nos limitamos al del petróleo. En este último caso, podemos referirnos a componentes de un solo ciclo de algo más de un siglo de antigüedad marcado por el desarrollo cada vez más rápido e intenso del parasitismo (principalmente financiero y militar) y de la depredación del ecosistema.

febrero del 2008



Notas:

1 Joseph Stiglitz: "How to Stop the Downturn", *New York Times*, 23 de enero del 2008.

2 Según dos estudios recientes del Energy Watch Group, la cima de la producción económicamente viable de carbón, de mantenerse el actual ritmo de crecimiento de la extracción, se produciría en torno al año 2025 (Energy Watch Group: "Coal: Resources and Future Production", marzo del 2007) y la del uranio diez años más tarde (Energy Watch Group: "Uranium Resources and Nuclear Energy", diciembre del 2006). En este último caso, a partir de esa primera cima los incrementos en la producción (siguiendo el ritmo actual) podrían prolongarse tres décadas más, pero con un ascenso exponencial de los costos.

3 "Según sus cuentas, tomando en consideración que en estos momentos se están construyendo en cualquiera de sus fases alrededor de un millón trescientas mil viviendas en España, y que la demanda se sitúa entre trescientas mil y cuatrocientas mil unidades, lo lógico es que ese stock de viviendas no se liquide hasta pasados tres años. Carlos March, admitió, durante la presentación de los resultados del banco, que la situación es 'preocupante', por lo que no será fácil recuperar niveles de actividad 'aceptables'. El representante de una de las fortunas mayores e históricas del país ha sido tajante con la actual crisis, que vive en sus propias carnes. Corporación Financiera Alba, el brazo inversionista cotizado de la familia March, acumula una caída en bolsa del 33% en los últimos ocho meses". *Cotizalia*, 5 de febrero del 2008.

4 "Los precios de los inmuebles en China crecen imparable, situándose por encima del 8 % interanual. De nada han servido las medidas dispuestas por el gobierno del país para intentar detener la escalada de precios... El incremento de un 8,2 % se convierte en un 10 % en las ciudades donde la especulación inmobiliaria se hace más notoria, y la tendencia se está generalizando por todo el país... Quienes verdaderamente están haciendo su agosto de esta situación son los bancos y entidades financieras que conceden los créditos hipotecarios. Tal es el auge de las hipotecas que incluso se ha comenzado a popularizar una expresión entre los ciudadanos chinos: 'esclavos de las hipotecas'". Programa Inmobiliario, "Se infla la burbuja inmobiliaria en China", 3 de octubre del 2007, <http://www.programainmobiliario.tv/detalle.php?id=264>.

5 "No habrá recesión en Europa", *www.adnmundo.com*, 4 de febrero del 2008.

6 Según Soros nos encontraríamos ante "el fin de una era de expansión del crédito fundada en el dólar como moneda de reserva internacional... un *boom* que ha durado más de sesenta años (y que) le ha permitido a los Estados Unidos absorber el ahorro del resto del mundo y consumir más de lo que producía". George Soros: "The Worst Market Crisis in 60 years", *Financial Times*, 22 de enero del 2008.

7 "Why Chinalco's Buying Into Rio Tinto", *Business Week*, 5 de febrero del 2008.

8 "Viñedos de Francia para los nuevos ricos de China", *ClarínEco*, 10 de febrero del 2008.

9 Jorge Beinstein: "La larga crisis de la economía global", *Correidor*, Buenos Aires, 2000.

“Porque esta vez no se trata de cambiar un presidente...”*

Diálogo con Fernando Lugo

En los días venideros / cada cual tendrá su sitio; / aquellos que
derramaron / su vida por conseguirlos / y su juventud volcaron /
sobre los anchos caminos. / Esos llevan en la frente / duro metal
encendido / simientes de sembradura / relentes de sol invicto.

Elvio Romero (poeta paraguayo)

Paraguay atraviesa actualmente una encrucijada cuyo resultado marcará las perspectivas populares no sólo en ese país, sino en toda la América Latina. Por primera vez en sesenta años resulta seriamente amenazada la hegemonía del Partido Colorado, por una fuerza electoral encabezada por el exobispo Fernando Lugo.

Caminando entre los sectores populares con la naturalidad de quien los ha acompañado durante años, Fernando Lugo se encuentra, sin embargo, en el ojo de un huracán. Nacido en 1951, en una comunidad rural, vivió desde pequeño la represión de la dictadura. Su padre estuvo preso más de veinte veces. Tres de sus hermanos fueron torturados y expulsados del Paraguay. A los diecinueve años entró al seminario, y se identificó en su trayectoria en la Iglesia con la perspectiva que aporta la Teología de la liberación. En 1983 fue expulsado del Paraguay, por sus “sermones subversivos”. Después de un tiempo en Roma, regresó en 1987, y en 1994 fue ordenado obispo. Durante diez años fue obispo en San Pedro, una de las regiones más pobres del Paraguay y más castigadas por la represión. A finales del 2006, Lugo renunció al sacerdocio y aceptó la candidatura para presidente, después de recibir más de cien mil firmas que pedían que contribuyera con su prestigio a lograr la unidad de las fuerzas paraguayas opositoras al Partido Colorado. La confianza la ganó como sacerdote primero, y después como obispo, acompañando las resistencias de los secto-

res golpeados del Paraguay, que son los que más esperanza colocan en su candidatura.

Realizamos este diálogo en el marco de un seminario nacional convocado por la juventud de Tekojoja, la fuerza creada recientemente alrededor de su figura, cuando todas las encuestas lo colocan en primer término para la presidencia del Paraguay. Al llegar al seminario, los muchachos y muchachas se agolpan a su alrededor para una foto, una palabra, un abrazo.

C.K: ¿Quién es Fernando Lugo?

F.L: Fernando Lugo es un ciudadano paraguayo que ama mucho su tierra, su cultura, sus raíces; es formado en la Iglesia Católica y tiene una profunda sensibilidad social. Me golpea mucho la exclusión y la inequidad social en nuestro país. Creo que eso es, en realidad, lo que a mí más me golpea.

C.K: ¿Cómo fue el proceso por el cual aceptó dejar el cargo de Obispo y dedicarse a la acción política?

F.L: Hay un proceso de discernimiento, de conversaciones, que llega a un punto en diciembre del año 2006, cuando me hacen llegar más de cien mil firmas de todos los sectores: artistas, intelectuales, campesinos, obreros, pidiéndome que renunciara al ejercicio pastoral para que pudiera aglutinar a diversos sectores sociales y encabezar

* Caminos publica esta entrevista que apareciera en el fraterno *Punto Final* de Chile y que fuera realizada poco antes de la elección de Fernando Lugo como presidente de Paraguay. Su contenido no se agota en aquella elección, sino que nos asoma a los planes y sueños de ese sufrido pueblo americano a partir de la victoria electoral.



una unidad social y política para cambiar la situación del país.

Después de finalizada la dictadura de Stroessner (1954-1989) todas las estructuras de control de las instituciones políticas, jurídicas, militares, legislativas, quedaron en manos de sus continuadores. El modelo de acumulación que por largos años sustentó a la dictadura, basado en el esquema agroexportador, en las grandes contrataciones del Estado, y fundamentalmente en el dinero que ingresó en las grandes construcciones de Itaipú y Yacyretá, se agotó en la década del ochenta.

Sin embargo, la crisis profunda fue siendo sorteada por la violencia política ejercida contra el pueblo, y por ajustes de cuentas entre las principales facciones del poder: los ganaderos —organizados en la Asociación Rural del Paraguay—, la Unión Industrial Paraguaya (UIP), CADELPA (los agroexportadores), entrelazados con los narcotraficantes y grupos que han hecho de la política el camino de los negocios.

Es por ello que la posibilidad de que se concrete lo que en todas las encuestas aparece como un triunfo seguro está amenazada por varios factores. No sólo porque el Partido Colorado es un especialista en “megafraudes”, sino también por la guerra sucia que han venido desarrollando contra las fuerzas opositoras.

C.K: ¿Cómo piensa desafiar al aparato corrupto que hoy controla mayoritariamente las estructuras políticas del Paraguay?

F.L: Nosotros somos conscientes de que no será fácil, pero tampoco será imposible. Acá el obstáculo más grande será la confrontación, por un lado, con una estructura electoral de fraude de sesenta años, muy perfeccionada; y por otro lado, una estructura estatal identificada con el Partido Colorado. Por eso decimos que la ciudadanía va a ser la protagonista, el sujeto de este cambio real que estamos generando, sobre todo con los grupos sociales, campesinos, rurales, y también con la clase política opositora del país.

Lo que nosotros queremos es que, si Lugo llega al gobierno, el pueblo tenga el poder, sea el protagonista, elabore el programa. Yo me coloco a disposición de ese pueblo. Siempre decimos que el enemigo, el adversario, no va a ser Blanca Ovelar (candidata del Partido Colorado), o Lino Oviedo (candidato de un sector militar). Nuestro enemigo será la corrupción. Tendremos que vencer a la pobreza, a la ignorancia... Pero el 20 de abril, el día de las elecciones, el gran desafío será poder romper sesenta años del aparato de fraude electoral más escandaloso del continente. Hoy estamos seguros de que eso pasará. Porque el control electoral y la mayoría del pueblo paraguayo lo van a garantizar.

C.K: La fuerza electoral que lo lleva como candidato está compuesta por una franja política muy amplia que va desde una parte significativa de los movimientos populares, hasta el tradicional (y conservador) Partido Liberal Radical. Esto genera lógicas desconfianzas entre los sectores que, aun apoyando al candidato, saben que en el caso de que triunfe, habrá también una gran disputa al interior del espacio que hoy lo apoya. ¿Cómo caracteriza a las fuerzas que integran la Alianza?

F.L: La Alianza Patriótica para el Cambio aglutina a nueve partidos políticos y veinte movimientos sociales, campesinos, sindicales, de barrios, de mujeres. Apostamos por el Paraguay. Es nuestra gran prenda de unidad. En nuestra caminata nos encontramos con todas las banderas. Todos nos unimos bajo los colores de nuestra bandera. El rojo que simboliza la justicia, el blanco que simboliza la paz, el azul de la libertad. La Alianza nuclea lo que

es el Paraguay, incluyendo a una franja colorada que también la integra. Nos hemos unido de diferentes ideologías, tendencias, líderes de distintas extracciones, poniendo en primer lugar el país. Prometemos que no habrá persecuciones. No habrá exclusión ni ideológica, ni religiosa, ni étnica. Queremos que se cumpla el principio constitucional de que todos somos iguales ante la ley. Si tiene que haber privilegiados serán para los más olvidados.

La Alianza Patriótica para el Cambio se hizo para favorecer a los más pobres del país, y en primer lugar están los indígenas, los sin tierra, sin techo, sin educación, sin salud. Ellos nos piden, nos exigen, nos gritan del norte al sur del país el cambio real del Paraguay. Como dice la canción chilena: “esta vez no se trata de cambiar un presidente, se trata de hacer un Paraguay diferente”.

Nuestro sueño es que el Paraguay abra sus brazos, levante vuelo, y pueda acoger, si no a todos, para ser realistas, a la gran mayoría de los paraguayos que hoy viven deambulando por el mundo, casi buscando como los indígenas esa tierra sin mal, y que puedan encontrarla en su propia tierra. El Paraguay va a cambiar, ha empezado a cambiar con la colaboración de todos, sin excluidos.

C.K: ¿Qué lugar tienen los movimientos populares en el proyecto de la Alianza Patriótica para el Cambio?

F.L: Los movimientos populares yo creo que llevan la delantera. Si bien acá está el partido de oposición más grande del país, el Partido Liberal, las fuerzas sociales, campesinas, sindicales, barriales, hacen un gran contrapeso.

El movimiento Tekojoja nace cuando los movimientos sociales se dan cuenta de que sus grandes reivindicaciones, desde el punto de vista social, no son atendidas, no avanzan. Cuando los sin tierra ven que su lucha social está siendo criminalizada, en el momento en que se procesa a más de cuatro mil campesinos... Eso va debilitando la lucha social. Estos grupos comienzan a pensar en formar un movimiento político. En Tekojoja, la gran mayoría son líderes sociales, jóvenes, estudiantes, artistas y políticos que no surgen de los partidos tradicionales. Estamos convencidos de que los movimientos populares hoy tienen un gran protagonismo político. Un gran paso que están dando es pensar políticamente los problemas sociales, y responder también políticamente a los problemas sociales. Ese protagonismo es el que marca la diferencia y la identidad de la Alianza.

C.K: ¿Qué cambios espera poder realizar desde el gobierno?

F.L: La visión nuestra es cambiar la historia. Es poner un corte a más de sesenta años de un partido hegemónico, que no representa los principios ni siquiera de su par-

tido. Porque hay muchos colorados que están también en la Alianza Patriótica para el Cambio, porque sienten que esta política actual no los representa.

¿Qué va a cambiar? Se va a terminar el robo al erario público. Nosotros no vamos a robar, como escandalosamente se hacía en nuestro país. La manera más rápida de hacer fortuna hoy en Paraguay es hacer política.

¿Qué otras cosas van a cambiar? Estarán los mejores hombres en la administración pública. La fama que tenemos ganada de ser los primeros en corrupción, ojalá que la cambiemos y seamos los primeros en honestidad, en transparencia en la gestión pública sobre todo.

En la Alianza Patriótica para el cambio hay seis ejes que ocupan el mismo nivel de importancia: el primero es la reforma agraria, el segundo es la reactivación económica, el tercero es la recuperación de la institucionalidad de la República, cuarto la justicia independiente, el plan de emergencia nacional y el tema de la recuperación de la soberanía, especialmente de la soberanía energética. Los seis ejes están al mismo nivel. Los seis ejes programáticos recogidos en todo el país tienen el mismo peso, la misma importancia.

Vamos a una reforma agraria que nunca se ha hecho. Hay un programa de reforma agraria elaborado por los propios campesinos. No se trata sólo de distribuir algunas tierras. Reforma agraria es posibilitar que la ciudadanía, que las trescientas mil familias sin tierra, puedan tener la posibilidad de una vida digna, con tierra, crédito, asistencia técnica, cultivo adecuado, mercado justo, y con todos los servicios.

¿De dónde saldrá la plata? De las mismas reservas del Estado. El Estado paraguayo tiene una reserva de dos mil quinientos millones de dólares en este momento. El programa de reforma agraria presentado por el movimiento campesino requiere ciento cincuenta millones de dólares.

Otro tema importante es que vamos a apoyar a las pequeñas empresas formadas de manera cooperativa. Tenemos la energía suficiente como para hacer un país industrial.

Queremos que las instituciones públicas recuperen su institucionalidad. Es difícil cambiar sesenta años en los que las instituciones públicas eran de un solo color y de un solo partido. Volverán a ser de todos los paraguayos. Lo mismo la recuperación de la soberanía nacional, la soberanía territorial. Decíamos en estos días, a propósito de lo sucedido en el conflicto entre Ecuador y Colombia, que nadie, absolutamente nadie, por ningún motivo, puede violentar y forzar la soberanía territorial de otro país. El principio de autodeterminación de los pueblos es un principio inviolable, que lo hemos respetado, lo seguiremos respetando y lo haremos respetar en Paraguay.

No se puede construir una nueva sociedad sobre el silencio y el olvido. Solamente con la justicia. En nuestro

plan de gobierno proponemos una justicia soberana, independiente y autónoma. Hoy no la tenemos. Así como están las cosas hoy en Paraguay, la justicia no es ninguna garantía. En esta transición, más de cien campesinos fueron matados. Se han judicializado las luchas sociales y campesinas.

Creemos nosotros que la justicia tiene que ser soberana e independiente, y la manera de hacerlo es que no sea resultado de un pacto político de los partidos para elegir a los miembros de la corte. Que estén los más idóneos, los más capaces. Yo creo que los organismos internacionales están dispuestos a ayudarnos para que podamos avanzar en esto. La justicia tiene que ser igual para todos.

C.K: Un tema fundamental dentro de esta propuesta, es la recuperación de la soberanía energética; y esto plantea la necesidad de reconsiderar los tratados de Yacyretá y de Itaipú. ¿Qué están proponiendo al respecto?

F.L: Los tratados de Itaipú y Yacyretá son tratados leoninos, injustos, que no benefician casi a Paraguay. El Paraguay exigirá la renegociación de los mismos para disponer libremente de nuestros excedentes hidroeléctricos y recibir un justo precio por ellos. Exigirá acceso técnico, sin costo adicional, a la totalidad de la energía que le corresponde de Itaipú y de Yacyretá –según establecen los tratados respectivos– y la eliminación de todas las deudas espurias. Vamos a discutir que el precio de la energía sea el precio del mercado y no el precio de costo, como se hace hasta ahora. La Alianza demandará, además, la reducción de las tasas de interés usurarias, la cogestión efectiva en la administración de los entes binacionales y la transparencia en la gestión, con libre acceso a la información pública y el control por parte de los entes de fiscalización pública de los países involucrados.

Impulsaremos la construcción de redes de transmisión de gran porte para asegurar el suministro interno del país, estimular el uso productivo de nuestra hidroelectricidad y posibilitar que Paraguay sea el centro de interconexión eléctrica del Mercosur, exportando su hidroelectricidad a precios de mercado.

De todas formas, yo pienso que este tema no puede ser visto sólo desde el punto de vista económico, sino que es necesario también incluir en el debate la cuestión ambiental. ¿Cómo garantizar que el desarrollo económico no se haga en detrimento del medio ambiente? En Paraguay, sólo a partir de 1996 las leyes contemplan delitos sobre el medio ambiente. El desafío es cómo garantizar el respeto al medio ambiente, que es un gran tema planetario.

Cuando Paraguay busca su camino para romper con décadas de opresión, corresponde una mirada crítica de

parte de los pueblos latinoamericanos hacia nuestra propia historia; para ayudar a pensar los nuevos desafíos. Corresponde asumir la deuda histórica como paso fundamental para avanzar hacia la integración latinoamericana. Tan sólo para hacer memoria, traemos este fragmento que recuerda la guerra de la Triple Alianza.

Acosta Ñu fue una de las más terribles batallas de la historia militar del mundo. De un lado estaban los brasileños con veinte mil hombres. Del otro, en medio de un círculo, los paraguayos con tres mil quinientos soldados de nueve a quince años, ¡no faltando niños de seis, siete y ocho años! Junto a los tres mil quinientos paraguayos, combatían quinientos veteranos comandados por el General Bernardino Caballero. Esa batalla, librada el 16 de agosto de 1869, fue necesaria para que el Mariscal Francisco Solano López continuase su retirada del cuartel general de Ascurra y siguiese con seguridad hacia Cerro Corá, mientras los “niños combatientes” retardarían a las tropas brasileñas... Acosta Ñu es el símbolo más terrible de la crueldad de esa guerra: los niños de seis a ocho años, en el calor de la batalla, aterrados, se agarraban de las piernas de los soldados brasileños, llorando, pidiendo que no los matasen. Y eran degollados en el acto. Escondidas en las selvas próximas, las madres observaban el desarrollo de la lucha. No pocas empuñaron las lanzas y llegaron a comandar grupos de niños en la resistencia.¹

La Guerra de la Triple Alianza duró cinco años. Cuando comenzó, el Paraguay tenía aproximadamente ochocientos mil habitantes. Al terminar, sólo había en el Paraguay ciento noventa y cuatro mil habitantes. De estos, catorce mil eran hombres y ciento ochenta mil mujeres. O sea, la población masculina fue prácticamente exterminada: de los catorce mil hombres que quedaron de la población inicial de ochocientos mil habitantes, por lo menos el setenta por ciento eran niños de menos de diez años. Al término de la guerra se entregó a los países vencedores más de la tercera parte de las tierras. Paraguay perdió ciento cuarenta mil kilómetros cuadrados de su territorio.

El imperialismo inglés, propiciador de esta guerra, logró así mantener su dominación en Sudamérica, y desintegró al país que en ese momento estaba más avanzado económicamente, con una estructura industrial en rápido desarrollo, con un estado soberano frente al colonialismo español, con prácticas de una justicia distributiva, a través de las “estancias de la patria”. Un país donde se había abolido el analfabetismo. Concluye el autor de este estudio sobre la Guerra del Paraguay: “Mataron al Paraguay literalmente, exterminaron al 96,50 % de su po-

blación masculina. En la destrucción del Paraguay se mató el nacimiento de una gran esperanza de liberación económica de la América del Sur. Se consolidó el dominio extranjero del capital expoliador; se echaron por tierra la audacia y la voluntad indomable de resistir”.

Es a ese país al que se refiere el imaginario popular paraguayo cuando piensa en recuperar su lugar en la América Latina.

C.K: La relación de Paraguay con Brasil, Argentina y Uruguay, están marcadas por la deuda histórica que significó en nuestro continente la Guerra de la Triple Alianza. ¿Qué significa esta carga histórica, de cara a la integración de nuestros pueblos?

F.L: Creo que hay una relectura y una reinterpretación de la historia. Hay un reconocimiento de una deuda histórica con Paraguay, y creemos que en justicia Paraguay debería volver a ocupar el lugar que ocupaba en ese entonces: el país más desarrollado, el país más unido, el país que tenía un proyecto económico diferenciado. Creemos que Paraguay tiene el potencial humano, económico y las riquezas naturales para volver a ocupar ese mismo sitio que tenía antes de la Guerra de la Triple Alianza. El reconocimiento que los países vecinos puedan hacer de esta deuda histórica es simplemente lo que en justicia corresponde al país.

Haremos un gobierno abierto al continente y al mundo. Abierto a las nuevas tendencias, pero con nuestra identidad bien marcada. Abiertos al MERCOSUR, a una integración con más equidad social, con más simetría. Abiertos a las otras regiones del continente. El Paraguay, sus hombres, sus mujeres, nos han enseñado mucho en estos últimos meses. Nos enseñaron que tenemos fortalecida una identidad propia, y sobre todo que el Paraguay no se arrodillará delante de nadie. Recuperaremos nuestra dignidad como nación. Nuestras pequeñas grandes diferencias, las conversaremos con los vecinos, con amistad, solidaridad, de igual a igual.

Nos uniremos con alegría a los gobiernos progresistas de la América Latina. Tenemos mucho que aprender de nuestros hermanos, de los países vecinos. Vamos a visitar Argentina, Brasil. Estuvimos en Uruguay. Es mucho lo que tenemos que aprender de Bolivia. Es un país que creativamente va haciendo camino y camino nuevo.

C.K: ¿Qué significaría un triunfo de Fernando Lugo en el escenario político latinoamericano?

F.L: Paraguay va a cambiar de imagen. En primer lugar no va a ser el país más corrupto de Latinoamérica. Va a ser el país más honesto. Con una administración transparente, un gobierno de credibilidad y legitimidad, un go-

bierno pluralista, popular, con participación ciudadana. Esto le va a permitir recobrar el sitio que le corresponda a este país. Un sitio de preponderancia. Un sitio que lo ponga en igualdad de condiciones para conversar con todos los otros países, de igual a igual; y de ser protagonista en el proceso de integración latinoamericana.

Tenemos el elemento de desarrollo de la integración que no se debe descartar, que es justamente la energía. Paraguay es el único país que tiene reservas de energía, y que tiene sobras de energía en la región, y creo que eso nos da el potencial de poder renegociar con los países vecinos, y al mismo tiempo de ser escuchados en el concierto de las naciones, como el país que pueda aglutinar, que pueda unir, y que pueda tener un espacio preponderante en el desarrollo y la integración del continente.

Una joven militante de Tekojoja, en el encuentro, expresaba que todavía existe miedo entre los jóvenes para participar.

C.K: ¿Cómo se da esa batalla entre el miedo y la esperanza en los sectores populares?

F.L: Hay distintos miedos aquí. Como en la Alianza hay sectores tan diversos, lo que hace más rica la experiencia, hay miedo a qué intereses prevalecerán. El gobierno va a ser bastante equilibrado en un primer tiempo, llevando en cuenta las prioridades de todos los sectores. Pero sobre todo, en los campesinos, el miedo que existe es que sus reivindicaciones no sean cumplidas, y que hay un aparato represor fuerte, como el que en San Pedro en el año 2005 judicializó la lucha agraria, con cuatro mil campesinos procesados, y ranchos quemados. Ese es el gran miedo. Creo que la gobernabilidad se tiene que asegurar a través de un gran pacto social en el que estén involucrados los más diversos sectores.

Es cierto que hay un gran miedo. Pero también hay una gran esperanza puesta en marcha. A esa esperanza no vamos a defraudar. Creemos que será un proceso posiblemente difícil, largo, pero prometimos a la ciudadanía no renunciar al derecho de todos los paraguayos, y este derecho está en el centro de nuestras preocupaciones.



Notas:

1 Julio José Chiavenato: *Genocidio americano. La guerra del Paraguay*, Carlos Schauman Editor, Asunción, 1984.



La mezquita, núcleo del Islam

*...vuelve tu rostro hacia Masyid Al-Harâm
(la Mezquita Inviolable de Dios).
Y dondequiera que os halléis,
volved vuestros rostros hacia ella.*

Corán, sura 2, aleya 144

El Islam es, desde sus orígenes, un código moral; una religión que constituye también, en su unidad de fe, una unidad cultural, y sintetiza un nuevo modo de vida. Dentro del mundo islamizado sólo un recinto sirve como punto de reunión masiva de la *umma* (comunidad de musulmanes) los viernes al mediodía: la mezquita. Esta es el símbolo arquitectónico del Islam, ha acompañado a la religión durante toda su historia y, en las últimas décadas, ha cobrado un protagonismo extraordinario en la ascendente ola islámica.

Etimológicamente, la palabra mezquita proviene del árabe *masyid*, lugar donde el musulmán se postra a rezar. En su origen el vocablo designaba todos los sitios de adoración, aunque con el tiempo quedó la mezquita como sitio por excelencia para alabar a Alá.

La casa del profeta Mahoma en Medina, completada en el año 632 de n.e., se convirtió en el primer lugar de rezo comunitario, la primera mezquita del Islam. Con posterioridad, en las áreas en que el Islam se impuso, la arquitectura de las mezquitas se fue adaptando a las características geográficas e histórico-culturales de cada región, ramificándose así en distintos estilos regionales. Determinado por las condiciones climáticas del lugar, el tipo de suelo y materiales para construir y la tradición constructiva precedente, el aspecto físico de las mezquitas varió según la región. De igual modo, durante la expansión se tuvieron que utilizar como mezquitas edificaciones ya existentes, a las que se les agregaron cúpulas, minaretes, *iwan*es, como es el caso de la iglesia de Santa Sofía, en Estambul, convertida en mezquita en 1453 por el sultán Mehmed II e inaugurada como museo en 1935. Junto a esa habilidad para la adaptación, también se expresó el desarrollo de cierta autonomía local en el arte arquitectónico

—facilitado por las formas de gobierno abasida¹ que alcanzó su cenit con la decadencia del poder de este y el surgimiento de diferentes poderes y dinastías locales.

Sin dejar de mantener elementos constantes en su construcción,² las mezquitas evolucionaron arquitectónicamente con el paso del tiempo y las sucesivas revoluciones tecnológicas y descubrimientos científicos. El arquitecto y profesor británico Martin Frishman, quien habla en sus investigaciones de diferentes niveles o etapas en la evolución arquitectónica de las mezquitas que se mantienen comunes a todas las regiones, afirma:

...En la temprana etapa formativa la forma de las mezquitas originales era la de una sala hipóstila con un patio abierto rodeado de columnatas —diseño que nació en el corazón de las tierras árabes y se desarrolló hasta la mitad del período abasida en los siglos X y XI. La segunda etapa fue el surgimiento de diversos estilos regionales que permanecieron dominantes en sus respectivas áreas geográficas. La tercera etapa que se sobrepuso con la segunda y no tuvo conflicto con el regionalismo, es la que puede ser llamada “estilo monumental”, caracterizado por el uso de la escala monumental.³

En rápido paseo por la historia podemos comprobar que desde la casa de Mahoma dedicada al rezo (pobre construcción hipóstila⁴ hecha de troncos de palmera y techo de hojarasca), hasta las mezquitas diseñadas por el gran arquitecto Sinan, inspirado en el impresionante estilo imperial otomano,⁵ se hace evidente el constante avance de la tecnología. Por otro lado, los estilos varían visiblemente en África y Asia. Tanto las mezquitas de arcilla, típicas del sur del Sahara, como la del Viernes de Kano,

Nigeria, son tan características en África como las de adobe con sus pináculos, contrafuertes y travesaños. En la zona centroasiática predomina el diseño clásico de la mezquita-madrassa iraní, formado por cuatro *iwan*es que bordean el patio exhibiendo sus *muqarnas*⁶ y resaltado por minaretes cilíndricos. En Asia, las mezquitas casi no se distinguen de las construcciones tradicionales disfrazadas bajo un sistema de tejados superpuestos como la mezquita de Tao-chou en China o la de Shah Hamadán en Cachemira, inspirada en la arquitectura budista. Otra diferencia se observa entre la base cuadrada o rectangular de los minaretes de la región del Magreb y la cilíndrica de la zona oriental de Asia.

A partir de los años cincuenta proliferó la construcción de mezquitas en todo el mundo, comisionadas por una variedad de “clientes”. En la década siguiente aumentaron los proyectos de construcción subvencionados por el Estado, como principal cliente en la “industria constructiva religiosa”. Estas mezquitas suelen ser grandes, con capacidad para más de veinte mil fieles, y simbolizan la unidad nacional. Otro grupo de “clientes” es el de instituciones como fundaciones religiosas, universidades, hospitales y aeropuertos; sus mezquitas dependen del número de personas de la institución particular, pero el diseño enfatiza la importancia y tamaño de la misma. A este “cliente” se deben las mezquitas de Jodishapur University, en Irán, y King Khalid International Airport, en Arabia Saudita. Sin embargo, el grupo más fuerte de “clientes” es el de las comunidades musulmanas en los países de mayoría no musulmana, por la masividad de las migraciones en el último medio siglo. Ejemplos como Taric Islamic Centre, en Canadá, e ISNA Mosque, en los Estados Unidos, señalan el incremento del número de musulmanes en la parte norte del continente americano.⁷

Por otro lado, el hecho de que la mayoría de los países islámicos haya alcanzado su independencia ha puesto en discusión el elemento “tradicional” frente al fenómeno de la “occidentalización” y ha destapado una interrogante: ¿cómo adaptar la “modernidad” a la arquitectura religiosa sin que esta pierda sus valores autóctonos? Como respuesta se han mantenido y reglamentado para todas las mezquitas los elementos más arraigados de la tradición arquitectónica islámica y se han añadido tecnologías contemporáneas como el uso del aire acondicionado para eliminar los patios en las zonas de clima cálido, los altoparlantes para hacer más audible el sermón en los mayores espacios actuales que satisfacen la necesidad de rezo de una comunidad en aumento y para realizar el *adhán* (llamado a la oración), y se han elaborado medidas de seguridad para incrementar la protección a “los jefes de estado u otros dignatarios seculares”.⁸

Paralelamente al desarrollo de esta rica historia artística y esta diversidad arquitectónica que va desde los diseños

más simples de hojarasca y barro hasta los monumentales complejos sociorreligiosos de Sinan, y desde estilos predominantemente asiáticos hasta típicamente africanos, la mezquita ha organizado al interior de sus muros, desde los primeros momentos, todas las actividades fundamentales que afectan la vida diaria de la comunidad musulmana. Con el tiempo, las funciones sociales que comenzaron a desempeñar las convirtieron en la institución religiosa central del mundo islamizado. Como dijera H. Leibich Salam: “Es el templo del Islam que necesariamente se encuentra allí donde el Islam se ha impuesto... Es el foro del Islam”.⁹

A partir de los años cincuenta
proliferó la construcción de
mezquitas en todo el mundo,
comisionadas por una variedad
de “clientes”



En la casa de Mahoma, la primera mezquita, se reunía la asamblea para orar, presidida por el Profeta. Este pronunciaba sus sermones, que no sólo contenían llamados a la sumisión a Alá, sino también regulaciones que afectaban la vida social de sus seguidores. Los delegados de otras partes de Arabia llamaban a la puerta para quedarse, los prisioneros eran encerrados, los asuntos importantes eran discutidos y la justicia administrada.¹⁰

Más tarde, con la expansión del Islam, los centros religiosos que se establecieron en los territorios conquistados constituyeron centros administrativos de los musulmanes. Según algunos autores, en la mayoría de los casos surgió al lado de la mezquita la *dar al-imará*, la casa de gobierno, donde residía el califa o su representante. “La *dar al-imará*... acabará por concentrar las funciones de lo que podríamos llamar ministerios.”¹¹ Esta tradición originada en tiempos de Omar fue mantenida por todos los gobernadores de las tierras arábigas hasta el siglo X.

En el terreno de la educación, entendida como un deber nacional, la mezquita ha desempeñado un importante papel por el carácter religioso-tradicional de esos estudios. La *madrasa*, siempre a la sombra de la mezquita, es la institución que se ha encargado de educar al musulmán, no sólo dándole conocimientos religiosos, sino, además, preparándolo moral y éticamente para la vida.

Pero el servicio más importante que brinda la mezquita a la *umma* es el de proporcionar un espacio para realizar la oración. Los cinco llamados diarios para la oración a Alá (*salat*) han contribuido a reglamentar los horarios de negocios, oficinas, escuelas, entre otros, en la mayoría de las ciudades musulmanas. Además, la realización de la ablución (*wudu*, ritual para limpiar el cuerpo) antes del rezo, ha obligado a construir sofisticados sistemas de acueductos para llevar el agua a todas las mezquitas, incluso las rurales.¹² Igualmente, alrededor de las mezquitas congregacionales (que, además, se sitúan por lo general en el centro de la ciudad islámica) y aprovechando la masividad del rezo comunitario de los viernes, comenzó a disponerse el comercio distribuido entre los *zocos* (mercados). Los fieles discutían los contratos y negocios dentro de los templos religiosos, negocios que según el poder de los contratantes trascendían el simple trueque de los orígenes.¹³

La oración comunal de los viernes al mediodía (*Salatu I-Jumuah*) es para los musulmanes la más importante de sus obligaciones. Los musulmanes la consideran inviolable, entre otras cosas, porque sustituye el servicio de esa hora y porque su ejecución resulta veintisiete veces mejor que cumplida en soledad. Además, debe rezarse en una asamblea dirigida por un *imam*¹⁴ desde el *mimbar*, asamblea que propicia que los musulmanes estructuren y confirmen sus lazos religiosos y su solidaridad social respecto a los fundamentos de la fe.¹⁵

En este servicio el *imam* pronuncia un sermón (*jutbah*) que en sus orígenes tenía carácter de alocución política y se recitaba de memoria. Después de la Segunda Guerra Mundial se reformó su estructura por el interés de las nuevas élites que asumieron el control político. “Como resultado, el sermón (...) es ahora una amalgama de conceptos islámicos tradicionales con las políticas de las élites gobernantes contemporáneas y un canal de comunicación del Estado”.¹⁶

Durante la *jutbah*, el *imam* suele pedir el bienestar general de los musulmanes, se recita y explica algún pasaje del Corán con fines de exhortación moral y amonestación, se exponen temas de interés general para la *umma* como los programas de gobierno y noticias del ámbito internacional, e incluso se incluyen temas que conciernen a la vida cotidiana.

“Hoy día el propio acontecimiento es el hecho de que un jefe político determinado tome la palabra en la oración

del viernes”¹⁷ para reflexionar y debatir sobre la actualidad política. En esos casos, la esencia del sermón del viernes puede rebasar los límites de lo sagrado y tomar partido ante los peligros que afectan a la nación. Ello politiza el contenido de la *jutbah* y la convierte, en determinadas circunstancias, en un llamado a la unidad nacional, lo que, a su vez, transforma las mezquitas en “centros organizativos de la resistencia confesional”.¹⁸

Un hecho que puso en evidencia este doble papel desempeñado por las mezquitas ocurrió durante el proceso revolucionario de Irán a fines de la década de los setenta. En ese convulso período, sólo las mezquitas se encontraban fuera del campo de acción de los instrumentos de represión del shah y eran aprovechadas por la oposición como espacio de reunión en el que se pasaban grabaciones en cassettes del Ayatollah Khomeini denunciando el entreguismo y la corrupción del gobierno pronorteamericano del shah, e invitando a un levantamiento contra la monarquía. Cimentada ya la Revolución en el poder, las mezquitas mantuvieron su múltiple propósito:

...el nuevo régimen utilizó prioritariamente a las mezquitas como centro difusor de valores y de socialización. Al convertirse en centros administrativos casi institucionales (distribución de las mercancías racionadas, vigilancia de la población), han perdido en parte su carácter sagrado, pero encuadran con eficacia a la nación. Al mismo tiempo, la oración de los viernes organizada en lugares profanos abre una brecha de islamización en un mundo que antes sólo miraba a Occidente.¹⁹

Otro momento en que las mezquitas fueron escenario de denuncia fue en agosto del 2004, cuando el clérigo chiíta Muqtada al-Sader se atrincheró, junto a milicianos armados, en la Mezquita de Alí, en la ciudad iraquí de Najaf, para enfrentar a las tropas de ocupación, y desde el *mimbar* de la mezquita calificó, en varias ocasiones, a los Estados Unidos de enemigo público de Irak.

Igualmente, grupos de filiación islámica como Hamas en Palestina y Hezbollah en El Líbano han hecho de las mezquitas una vía para llegar a las grandes masas que no reciben ningún tipo de asistencia gubernamental. Este vacío es llenado por la religión, que distribuye alimentos y medicamentos, y asegura la educación elemental, entre otras acciones.

Lamentablemente, las mezquitas son víctimas de los atentados terroristas de determinados grupos extremistas, como consecuencia de conflictos interconfesionales o producto de la agresión militar directa de una potencia extranjera. En cualquier circunstancia, se mal aprovecha este espacio de los viernes para realizar crímenes que ocasionan numerosas víctimas y perjudican irreparable-

mente las edificaciones, con lo que, además, se afectan patrimonios nacionales que son muestra evidente de la cultura de los pueblos musulmanes.

La historia ha demostrado que la mezquita, en su amplia gama de funciones, no es exclusivamente un sitio

para rezar, ni es el único lugar que existe para realizar el rezo, sino que constituye a la par un punto de reunión para intercambiar las noticias de la localidad, un refugio, un centro para la educación religiosa y un lugar para el desarrollo del comercio.



Notas:

1 Dinastía árabe que reinó en Bagdad entre los siglos VIII y XIII.

2 Algunos elementos comunes a todas las mezquitas en su interior son la *qibla* o pared de la *qibla* (que indica la dirección de la Caaba, en La Meca, hacia donde los musulmanes deben rezar), el *mirab* (nicho que indica la pared de la *qibla*), el *mimbar* (púlpito donde se para el *imam* a pronunciar el sermón), la fuente (para realizar la ablución), patios abiertos o cerrados. Desde el exterior, estas se distinguen por los minaretes o alminares (torres desde donde se llama a la oración) y la presencia de cúpulas e *iwan*es (habitación abovedada, con uno de sus lados abiertos, utilizada como salón de rezo). Dichos segmentos componentes son piezas indisolubles de las instituciones y son las que le dan el carácter propio de mezquita, diferente a cualquier otro centro religioso.

3 Martin Frishman, Hasan-Uddin Khan et. al: *The Mosque. History, Architectural Development and Regional Diversity*, Thames and Hudson Ltd., Londres, 1994, p. 12.

4 Salón sostenido por filas de columnas.

5 Las mezquitas se caracterizaron por el uso de grandes sistemas superpuestos de cúpulas que les daba un ambiente único. A la vez, constituían grandes complejos dedicados a obras caritativas y culturales con *madrasas* (escuela islámica), hospitales, hospicios, comedores para pobres, mercados y albergues caravaneros, como la Mezquita de Solimán el Magnífico o la Mezquita Azul de Ahmed I, ambas en Estambul.

6 Estalactitas de carácter ornamental que decoran las cúpulas o saledizos de un edificio.

7 Martin Frishman, Hasan-Uddin Khan et.al: "An Overview of Contemporary Mosques", en op. cit., pp. 243-269.

8 *Ibidem*.

9 Hayat Salam Leibich: *El arte islámico: cuenca mediterránea*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1987, p. 11.

10 Umberto Scerrato: *Islam*, Mas-ivars editores, Verona, 1972, p. 19.

11 *Ibidem*, p. 21.

12 R. B. Serjeant: *La ciudad islámica*, Ediciones del Serbal, S.A., Barcelona, 1982, pp. 51-59.

13 *Ibidem*, pp. 127-128.

14 Persona que se sitúa delante de los creyentes durante los servicios religiosos, en la mezquita, para indicar los movimientos rituales y el momento en que deben hacerse. Para los chiítas es un descendiente de Alí y Fátima y a la vez de Mahoma.

15 Hammudah Abdalati: *Luces sobre el Islam*, Editorial Planeta chilena S. A, Santiago de Chile, 1990, pp. 71-72.

16 Bruce M. Borthwick: "The Islamic Sermon as a Channel of Political Communication", en *Middle East Journal* 3, pp. 300-301.

17 Yann Richard: *El Islam shií*, Ediciones Ballatera, Barcelona, 1996, p. 234.

18 Tariq Alí: *El choque de los fundamentalismos. Cruzadas, yihad y modernidad*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2006, p. 18.

19 Yann Richard: op. cit., p. 238.



La Iglesia Católica en Santiago de Cuba en el tránsito de la colonia a la república

El siglo XIX es un período crítico para la Iglesia Católica en la América hispana. La ruptura del poder colonial español, el desarrollo de las nuevas naciones republicanas, la extensión del pensamiento liberal, el proceso de secularización,¹ el pluralismo religioso y el anticlericalismo la obligan a iniciar una vigorosa renovación y ajustarse a las nuevas circunstancias con apoyo en sus fuerzas y medios, así como a relacionarse cada vez más directamente con Roma, sin la mediación del Real Patronato.

En el caso cubano, al concluir el poder colonial español se inicia el proceso de adaptación de la Iglesia Católica a las nuevas condiciones, que se despliega en toda su intensidad desde fines del siglo XIX hasta las primeras décadas del XX, con sus particularidades en la arquidiócesis de Santiago de Cuba.

La actitud asumida por el episcopado y el clero durante las guerras de independencia facilitaron o retrasaron, en las diferentes regiones del país, el reacomodo de la Iglesia a la Cuba poscolonial. En el Oriente, el fragor independentista y la identificación de una parte del clero nativo con estos ideales le imprimen a la institución eclesiástica fuerzas que no estaban a tono con la balanza insular.

El presente trabajo pretende acercarse a un proceso particular que mucho puede aportar a la comprensión del tránsito de la colonia a la república en nuestra región.

En el transcurso de la guerra iniciada en 1895, la identidad Iglesia-Estado alcanzó su expresión más reaccionaria. El episcopado de Cuba mantuvo una posición homogénea con la Santa Sede, y la alta jerarquía católica española estuvo en contra del proceso independentista cubano.

El obispo de La Habana, Manuel Santander y Frutos, transfirió voluntariamente las iglesias de su diócesis al ejército, e instó al clero y a los creyentes a luchar contra los insurrectos. En reiteradas ocasiones les manifestó a

las tropas españolas que la guerra que llevaban a cabo era una “causa justa” y “santa”, a la vez que calificaba a los mambises de “bárbaros”.

En su opinión, la bendición de Dios estaba del lado de las fuerzas españolas.²

Por otra parte, el Arzobispo de Santiago de Cuba, Francisco Sáenz de Urturi y Crespo, tanto en sus cartas pastorales y sermones como con sus actos, no ocultaba su postura en contra de la independencia de Cuba. Autorizó el uso de la Catedral para que se cantara el *Te Deum* por las victorias de las armas españolas y celebró la supuesta muerte de Antonio Maceo en un momento en que este se encontraba en plena capacidad combativa.³ No obstante, al declinar el poder colonial español, no se manifestó públicamente a favor de los intereses exmetropolitanos, como lo hiciera su homólogo Santander.⁴

El Patronato, la Santa Sede, y la abrumadora composición peninsular de la alta jerarquía católica insular decidieron la postura política de la Iglesia en Cuba ante un proceso trascendental para el pueblo. Los sentimientos ibéricos pesaron más que los ideales patrióticos e independentistas de los cubanos, creyentes y no creyentes. Fe y política marcharon juntas en contra de la nacionalidad cubana. Sin embargo, el clero no siempre coincidió en intereses y posturas a lo largo de la isla de Cuba. Sus orígenes, la relación con los núcleos poblacionales y su identidad o no con la causa independentista marcaron su posición en el conflicto bélico.

Lo más representativo de un clero nativo diezmado y marginado emergió, desde la guerra de 1868, para matizar la postura católica.⁵ Muchos de sus miembros prestaron su apoyo a la causa independentista, historia en la que valdría la pena detenerse en otro momento. Figuras como Desiderio Mesnier de Cisneros, Braulio Odio Pécora, Ramón Ventín, José Joaquín Carbó y Serrano y Francisco de Paula Barnada y Aguilar fueron mejores sacerdotes al separarse de la instrumentalización de la religión que ope-

raba a favor del poder colonial, y colaborar o ser partícipes directos en una de las causas más nobles del pueblo cubano.⁶

Santander y Urturi, máximos representantes de la Iglesia Católica en Cuba y sobrevivientes del régimen colonial español, defendieron la Iglesia desde posiciones romanas, aunque con ribetes ibéricos. El Obispo de La Habana, en un inicio, se opuso a la intervención norteamericana, al ver el peligro de la suplantación religiosa o el límite a los privilegios eclesiales;⁷ desconocía la política del gobierno de los Estados Unidos de no enfrentarse directamente a la Iglesia Católica para evitar una posible pérdida de los votos de los electores católicos.⁸ A los pocos meses, el Obispo modificó su opinión: el gobierno de Leonardo Wood eliminaba las dificultades creadas por su antecesor Brooke a la administración eclesiástica en los cementerios y el matrimonio. Santander elogió entonces a los que tanto había criticado.

Mientras Santander quería permanecer en su mitra e intentaba amoldarse a los cambios, aspiración imposible de concretar debido a su compromiso con el pasado colonial, su imprudencia y el descontento en parte del clero habanero,⁹ el clero en Cuba era predominantemente español y durante años marginó al componente nativo. Le asignaba los puestos más distantes y de menor importancia. Tanto ese factor como la existencia de una estructura administrativa en el obispado de La Habana (más allá del término del poder colonial español) compuesta por familiares y allegados del Obispo que imposibilitaban cualquier tipo de comunicación con ese dignatario eclesiástico a no ser que fuera de conveniencia personal, y la postura política del mismo, contribuyeron al aumento del rechazo al clero extranjero. En Santiago de Cuba un Urturi desalentado hacía todo lo posible por retirarse del arzobispado.

La actitud asumida por el Arzobispo ante los últimos acontecimientos nacionales y la situación de la Iglesia Católica no fue tan agresiva y optimista como la de Santander. Las características sociorreligiosas del Oriente del país, el peso del movimiento independentista en esa región, el desenlace de la contienda y la personalidad de Urturi fueron decisivas en la posición asumida.

Santiago de Cuba, escenario principal de la Guerra hispano-cubana-norteamericana, se convirtió en una pesadilla tanto para los que permanecieron como para los que tuvieron que emigrar de la ciudad. Durante dos meses, Urturi vivió sin víveres ni agua, alimentándose sólo de arroz. Al terminar el enfrentamiento bélico veía una urbe con aspecto dantesco: casas saqueadas con las puertas abiertas y montones de ropas, muebles, utensilios, basura, animales muertos en las calles que exhalaban un hedor insoportable, una población aquejada por la hambruna y un aumento pavoroso de las defunciones, junto a

la permanencia durante días de muchos cadáveres en sus moradas por irregularidades en el servicio funerario.¹⁰

El fraile franciscano enfermó,¹¹ su médico le prohibió predicar, y peor aún, cuando salía a la calle le chiflaban y le decían antigualla española, o le viraban la cara. Llegó a temer venganzas personales contra él y el clero, sucesos que jamás llegaron a producirse.¹² El desprecio de la población insular a aquellas figuras que habían sido parte del poder colonial español y que tanto dañaron los sentimientos patrios se hizo sentir en aquellos días de alegría por la victoria y dolor por las pérdidas.

Ante esas circunstancias, el Arzobispo debió desconcertarse, sobre todo debido a la carencia de los medios económicos indispensables para solventar las necesidades propias y de sus subordinados, y a la disminución del sacerdocio catedralicio y de la ciudad tras su retirada del país.¹³ Por si fuera poco, fue tildado de antiespañol por la prensa ibérica, porque había permanecido en la Isla.¹⁴ Por otra parte, se sentía presionado psicológicamente por los periódicos y el clero nativo. Existía un consenso a escala social de la necesidad de que fuera un cubano el que estuviera al frente de la Iglesia en el Oriente, dado que ya no dirigían los españoles el destino del país.¹⁵

En febrero de 1899, Urturi reconoció que su permanencia en Cuba resultaba insostenible. En misiva dirigida al Cardenal M. Rampolla, Secretario de la Santa Sede, manifestó que en la nueva situación política del país un prelado español estaba “con las manos atadas para buscar recursos”, que había perdido la fe en su misión, y que en sus diócesanos veía ante todo a los enemigos de su patria, a los que la habían conducido al triste estado en que se encontraba.

El rencor era recíproco, de lo que se mostró consciente cuando escribió: “Mis diócesanos se hallan casi en el mismo sentido para conmigo. Para mis diócesanos soy ante todo español”.¹⁶

A mediados de 1898, una vez designado el Delegado Apostólico para Cuba y Puerto Rico, la Santa Sede estableció una correspondencia permanente con él. Temía un vacío del poder eclesiástico en la mayor de Las Antillas, y estaba preocupada por la repercusión en el contexto isleño de la desvirtualización de la misión espiritual de una Iglesia comprometida y lacerada por el Patronato y su ruptura. Tanto Roma como Plácido Luis Chapelle no quisieron precipitar la dimisión del Arzobispo del Oriente cubano, y dilataron la situación hasta poder evaluar la situación crítica que atravesaba la institución.

El enviado de León XIII era miembro del episcopado norteamericano, aspecto que favorecía su comunicación con el gobierno interventor, y tenía muy claro cuál era su misión: debía lograr que las relaciones Iglesia-Estado no fueran tan tirantes y conservar la mayor cantidad de privilegios o atenuar su carencia.

Las prioridades de Chapelle se dirigían al reconocimiento del nuevo estatus jurídico de la Iglesia Católica, la devolución o retribución de un grupo de bienes secularizados en manos del Estado, la administración de los cementerios y el reconocimiento del matrimonio religioso frente al civil. Sería imposible cumplir su cometido si no lograba la estabilidad funcional de la institución, asegurada con un episcopado sólido.

El primer dilema se le presentó en Santiago de Cuba, donde debía designarse a un cubano. La silla arzobispal caería en manos del Canónigo Penitenciario de la Catedral, de sesentitrés años de edad, Francisco de Paula Barnada y Aguilar. Sáenz de Urturi había consultado a Roma y Chapelle respaldó su proposición,¹⁷ concretada a inicios de abril de 1899 al dimitir el último Arzobispo colonial.¹⁸

Barnada fungiría como administrador apostólico de la arquidiócesis hasta tomar posesión de la mitra el 31 de julio de 1899,¹⁹ convirtiéndose así en el primer cubano en obtener tan alta magistratura. Resulta llamativo que su nombre no apareciera en las solicitudes que diversas personalidades dirigieron a la Santa Sede durante el segundo semestre de 1898 para ocupar los puestos que quedaran vacantes en el episcopado en Cuba.²⁰ De cualquier modo, él era para el Vaticano la persona idónea para asumir la alta responsabilidad, aunque no se debe descartar el peso de la acusación que cayó sobre su persona en 1876 por desafecto a España, y su condición de cubano y santiaguero, que pudieron haber preocupado al Pontífice y al clero foráneo.²¹

Barnada era conocido y reconocido en la Iglesia en Cuba. Desde que en 1853 María Clarét y Clarát le confiriera la tonsura clerical, hasta que en 1888 ganara por oposición la dignidad de Penitenciario de la Catedral oriental, se doctoró en Teología en Salamanca y fungió como profesor de latín, francés, inglés, filosofía, teología e historia. Impartió gramática castellana y latina en los seminarios de San Carlos y San Ambrosio de La Habana, San Basilio de Santiago de Cuba y en el Instituto de Segunda Enseñanza de esa ciudad. Se desempeñó como vocal del tribunal de exámenes de la isla, y como juez del tribunal de grados de La Habana. A su nivel académico unía el conocimiento de las particularidades de la Iglesia en el país. En Occidente fungió como cura en Guanabacoa y párroco interino en Santo Ángel, La Habana, y San Carlos, Matanzas. Este último curato era uno de los más importantes de la diócesis, porque a pesar de su población numerosa la ciudad sólo contaba con una parroquia.

En 1888 regresó a su ciudad natal, al ganar por oposición la dignidad de Penitenciario de la Catedral de Santiago de Cuba, cargo que ocupó hasta 1899. Precisamente durante ese período ocurrió un hecho significativo que causó un gran impacto en la población. El 7 de diciembre de 1898, a los dos años de la muerte de Antonio Maceo,

se celebraron honras fúnebres por el alma del General en la basílica metropolitana, acto religioso al que asistieron los generales cubanos Julio Sanguily, Silverio Sánchez, Quintín Banderas y todo aquel que pudo ocupar un puesto en la Catedral. El elogio fúnebre estuvo a cargo de Francisco de Paula Barnada y Aguilar, quien “enumeró las virtudes del hijo insigne de Santiago”.²²

El acontecimiento, engalanado con salvas de fusilería del ejército cubano, fue el primer paso oficial y público del clero catedralicio para amoldarse a los nuevos tiempos. Las celebraciones cívico-religiosas necesitaban una nueva tonalidad: la patriótica, la cubana, ya no la hispana. Por otra parte, constituyó, sin lugar a dudas, un nuevo antecedente a favor de Francisco de Paula, destello de la posible y aspirada cubanización del clero católico. Por esa razón no sorprendió al pueblo santiaguero que transcurridos algunos meses fuera elevado a la dignidad de Arzobispo.

El 27 de abril de 1899 la capital oriental despertó con un repique de campanas que anunciaban que el Papa León XIII había ratificado a Barnada al frente de la arquidiócesis. El clero y los feligreses que aspiraban a una Iglesia con mayor representatividad de nacionales, y aquellos que veían en el hecho una disminución del poder extranjero en Cuba, recibieron con agrado la designación.

A la llegada de Barnada el 24 de julio de 1899 procedente de Nueva Orleans, donde días antes había sido consagrado por el Delegado Apostólico, la muchedumbre lo acompañó desde el muelle hasta la basílica; mayor aún fue la procesión del domingo 30 de julio, acto religioso en el que participaron los generales del Ejército Libertador Francisco Sánchez Echevarría, Silverio Sánchez Figueras, Quintín Banderas y Matías Vega, junto a una multitud de miembros del ejército cubano. A lo largo del recorrido, desde el templo de Santo Tomás hasta la Catedral, los vecinos adornaban las casas con hojas de palmas, bandas de telas de color azul y rojo y la bandera de la estrella solitaria; cerrando la procesión, una orquesta entonaba los bellos acordes del Himno de Bayamo.

Los miembros del Cabildo de la Catedral, inmersos en los preparativos, le dieron un tono *sui generis* a la entrada y salida del Arzobispo a la basílica. El músico y compositor Felipe Guerra compuso un himno en honor del prelado, que entonó un coro, y cuya estrofa versaba así:

Tras un tiempo de luto y de llanto.
En que el pueblo de Cuba se hallaba
Y llorando los hierros besaba.
Que aherrojaban al genio inmortal.
Aparece cual célica aurora
Un cubano que su honra enaltece
Y en su mano ondulante se mece
Su estandarte cual lábaro real.²³



La condición de cubano y santiaguero del nuevo Arzobispo posibilitó que la población se sumara masivamente a las actividades religiosas. Esa asistencia se convirtió en una expresión de cubanía y patriotismo a escasos meses de iniciada la intervención norteamericana.

El ascenso del Penitenciario de la Catedral y su aceptación popular marcaron la diferencia dentro de la Iglesia Católica entre el Occidente y el Centro-Oriente del país. En Cuba, el mayoritario clero español en su mayoría, todavía en 1899 ocupaba los principales puestos de la dirección eclesiástica, con excepción de Santiago de Cuba, ciudad en la que se iniciaba un proceso de cubanización mucho más acelerado.

El Arzobispo comenzó a reorganizar la vida eclesiástica con la designación para ocupar las plazas vacantes del escaso clero cubano y de otros comprometidos o respetuosos con el proceso de construcción nacional, labor que se extendió hasta 1900. Figuras como Braulio Odio Pécora, Desiderio Mesnier de Cisneros y Joaquín Carbó y Serrano desempeñaron una labor meritoria en la reconstrucción institucional. Las parroquiales mayores de San Salvador de Bayamo y Trinidad, las vicarías de Guantánamo y de Palma Soriano, y las parroquias de Dolores, Santo Tomás y Santa Lucía en la ciudad santiaguera, así como el gobierno del arzobispado, se vieron beneficiadas con esos nombramientos.²⁴

El 12 de junio de 1900 la Sagrada Congregación del Concilio Vaticano le concedió oficialmente a Barnada la facultad para cubrir las plazas vacantes.²⁵ Diez días después, quedaba reestructurado el Cabildo Catedralicio, cuyos anteriores miembros habían abandonado el país casi en su totalidad. De los nueve capitulares, sólo tres provenían del antiguo Cabildo Catedralicio colonial, incluyendo al Arzobispo.

La nueva dirección de la Catedral santiaguera y el gobierno del arzobispado heredaron una arquidiócesis en crisis económica, institucional e ideológica, con un grupo de bienes en litigio y prácticamente sin sustento. Tenían menos del 50 % de las parroquias y los sacerdotes existentes en 1895,²⁶ y debían enfrentar la indiferencia social hacia el catolicismo y la vida sacerdotal, que obstaculizaba la formación y renovación del sacerdocio nativo.²⁷ No era tarea fácil adaptarse en estas condiciones a una república inexistente, llamada a moldearse bajo la intervención de los Estados Unidos.

A esa crítica situación no sólo se enfrentaba el nuevo Cabildo metropolitano de Santiago de Cuba, sino toda la jerarquía de la Iglesia Católica en Cuba. Desde mediados de 1898 se vio abocada a enfrentar diversos obstáculos, entre los que figuraban las transformaciones liberales del gobierno interventor: la separación entre la Iglesia y el Estado, el establecimiento del matrimonio civil como único válido, la autorización con posterioridad del matrimo-

nio religioso a todas las confesiones y la enseñanza laica. La asimilación de dichos cambios era necesaria, pero la reacción eclesiástica de Occidente y Oriente fue diferente, si bien para ambas regiones constituía un acto extremadamente complejo.

Al finalizar la Guerra hispano-cubano-norteamericana el Obispo de La Habana dirigió un informe, con fecha 3 de septiembre de 1898, a la Comisión de Evacuación del Personal Militar y del Gobierno Español de la Isla en la que expresaba su preocupación por el porvenir de la Iglesia Católica ante el cese del gobierno colonial, y solicitaba respeto y reconocimiento hacia la institución.²⁸ Transcurridos algunos meses, la reacción era más exaltada, al establecerse la Orden militar 66 del 31 de mayo que traía consigo la pauta de la separación Iglesia-Estado. Se instituía el matrimonio civil como único válido, lo que afectaba los privilegios católicos en cuanto al matrimonio, aunque las partes contratantes podían cumplir con los preceptos de la religión que profesaran. Se iniciaba así una ofensiva contra el exclusivismo en materia religiosa que había mantenido y heredado la Iglesia en Cuba del despotismo español.²⁹

La protesta de la jerarquía eclesiástica y el clero contra el decreto del Gobernador militar John Ruther Brooke no se hizo esperar. En una carta pastoral del 9 de junio de 1899, el Obispo de La Habana exponía que se había equivocado sobre el respeto que le profesaba el nuevo gobernador de Cuba, que se dedicaba a “despojar a la Iglesia de sus legítimos derechos”.³⁰

La prensa periódica, fundamentalmente la católica, mantuvo su crítica tanto al matrimonio civil como única opción válida, como al divorcio, durante las primeras décadas del siglo XX.³¹ Los disímiles argumentos sobre el matrimonio giraron en torno a un razonamiento único, sustentado en la naturaleza de las formas del vínculo. El matrimonio canónico poseía mayor fuerza por su origen sacramental y su indisolubilidad, mientras que el civil era básicamente un contrato, un acuerdo de voluntades.

Para los funcionarios de la Iglesia Católica, todo lazo matrimonial que excluyese la unión sacramental era insuficiente. El nuevo vínculo se establecía por voluntad temporal; se dejaba margen al divorcio, que conllevaba la disolución de la familia.

La preocupación de los párrocos era tal que comenzaron a predicar en la misa y en las conversaciones particulares sobre su disposición a casar sin exigencia alguna de derecho. Recibirían sólo lo que les quisieran dar voluntariamente. Su objetivo era evitar el matrimonio civil mediante el reconocimiento del canónico en la vida pública, como si en pocos meses pudiera borrarse la despreocupación de siglos.

La reacción del clero, en su sentido más amplio, no era una mera desobediencia a las autoridades constituidas.



Era la reacción típica de los representantes de una institución que se percataban de que este no era un hecho aislado, sino el primer paso hacia la disminución o pérdida de sus privilegios. La jerarquía eclesiástica se resistía a entender el hecho de que no combatía a un gobierno liberal que se pronunciaba por echar abajo el Real Patronato, sino a uno que proclamaba la separación Iglesia-Estado y su correspondiente libertad de cultos, según los principios emanados de la Ilustración.

En junio de 1899 se les informó a los curas párrocos que debían aceptar esa disposición y cooperar con el gobierno constituido. Se les instruyó al respecto el día 16 del propio mes en Santiago de Cuba. Lo interesante es que el Obispo de La Habana les pidió que obedecieran, para evitar así conflictos con las autoridades y perjuicios a los interesados.³² A los fieles se les hizo un llamado a que cumplieran sus “deberes de ciudadanos”, y a los párrocos se les instruyó que permitieran y defendieran “los derechos civiles de las familias”.³³

Resulta indudable que la jerarquía de la Iglesia en Oriente, sobre todo por su componente nativo, tenía una mayor disposición a insertarse en la nueva realidad. De la misma manera, estaba presta a desenvolverse como ciudadanos de una república inexistente, pero latente en la aspiración y el quehacer del cubano de entonces, y de aquellos que representaban sus intereses y luchaban por materializarlos.

Con la designación de Leonardo Wood en 1900 como Gobernador Militar de Cuba, la problemática del matrimonio adquirió una nueva tonalidad. El Delegado Apostólico Plácido Luis Chapelle consiguió que el gobierno le otorgara efectos civiles al matrimonio religioso, lo cual trajo consigo una modificación de las formas del matrimonio. Se beneficiaba no sólo la Iglesia Católica, sino también el resto de las confesiones con la implementación de una ceremonia solemne con un sacerdote o ministro debidamente ordenado.³⁴ No obstante, la celebración de los matrimonios católicos continuó siendo una costumbre para un sector poblacional no tan minoritario.

En el último semestre de 1900, en el momento en el que se reestructuraba el Cabildo Catedralicio y se reorganizaba el clero en la arquidiócesis de Santiago de Cuba con un escaso pero importante componente nativo, aumentaron en varias decenas las uniones sacramentales.³⁵ Un tanto despejado el horizonte para la Iglesia, su preocupación se trasladó hacia el aumento del protestantismo y sus legalizadas uniones matrimoniales. De cualquier manera, la situación más compleja era en materia educativa.

El establecimiento de la enseñanza laica en los planteles públicos, uno de los elementos característicos del pensamiento liberal, constituyó el valladar más complejo para la institución. La educación católica se vio desterrada de esos centros y también de muchas escuelas privadas. La

Iglesia ya no podía velar, en opinión generalizada de su clero, por la pureza de la fe y las costumbres, o examinar los libros de textos y las explicaciones del profesorado para determinar si se transmitía adecuadamente la educación, en consonancia con sus intereses.

Esa fue una de las primeras inquietudes de Francisco de Paula Barnada y Aguilar al llegar al arzobispado. Les expuso el problema a los padres católicos y los párrocos. La catequesis parroquial era la vía idónea para transmitir la instrucción religiosa que no se recibía en los colegios. No obstante, semanas después, en octubre de 1899, el dignatario eclesiástico reconocía su insuficiencia y hacía un llamado a la comunidad católica a respaldar económicamente la apertura del nuevo curso en el Colegio del Seminario de San Basilio.³⁶

La concepción educativa de Barnada contemplaba un centro docente católico de nuevo tipo, en el que se debía dar “a la ciencia lo que es de la ciencia y a la fe lo que es de la fe”,³⁷ con ese fin pondría en práctica su amplia experiencia docente.

Es significativo el hecho de que se estableciera como primer requisito para acceder a algunas becas gratuitas el ser cubano. Se le concedía importancia al conocimiento de la historia patria por parte de los aspirantes. El nuevo uniforme era azul y blanco, los mismos colores de la bandera de los mambises en la manigua.³⁸ Es cierto que se trataba de un centro docente católico que beneficiaba en lo fundamental a las familias adineradas, a las que podían solventar los estudios de sus hijos. Pero había un nuevo matiz de cubanía, significativo si recordamos que sólo habían transcurrido diez meses del inicio de la intervención. Y aunque se sostuvo en gran medida gracias al sector español residente en Santiago, la Iglesia se esforzó tempranamente por fortalecer sus relaciones con el nativo, tendencia que comenzó a desarrollarse en el resto del país a partir de la segunda década del siglo XX. De cualquier manera, los colegios católicos que se crearon en aquellos primeros años se enfrascaron en una competencia con las escuelas públicas para demostrar su “eficacia y superioridad”, ante la pérdida de privilegios y la imposibilidad de controlar la expansión de los nuevos centros de enseñanzas.³⁹

Una vez establecida la república, la jerarquía católica, decidida a elevar la calidad de su enseñanza, envió seminaristas a los Estados Unidos. Aprovechó la afluencia de las congregaciones de corte educativo para impulsar los colegios católicos. A lo largo de todo el país las congregaciones organizaron su llegada y establecimiento, y reconocieron los derechos que muchas de ellas tenían sobre determinados bienes en litigio que habían poseído en tiempos de España.

Resulta necesario investigar con detenimiento las relaciones del Arzobispo y el Cabildo Catedralicio con el Es-



tado a lo largo de ese período. Se puede acotar que Barnada fue recibido en sus numerosas visitas pastorales por cubanos y españoles, comerciantes, alcaldes, jueces, oficiales mambises y norteamericanos, y por una numerosa población. Visitó diversos centros públicos y privados. Su condición de cubano era resaltada, sobre todo cuando lo salían a recibir en sus visitas con las notas del Himno de Bayamo.⁴⁰

El pensamiento liberal, el anticlericalismo y el pluralismo religioso no impidieron que el cubano Francisco de Paula Barnada y Aguilar fuera asumido como la figura de más alto rango de la Iglesia Católica en el país. Tanto él como muchos miembros de su clero fueron respetados por una amplia y diversa población, en la que se incluían los masones.⁴¹

La existencia de un clero en el Oriente de tendencia nacionalista matizó la composición de la jerarquía eclesiástica en Cuba y aumentó el respaldo popular a la institución. Sin embargo, eso no significa que ese nacionalismo eclesiástico lograra transformar la Iglesia Católica en Cuba. La composición heterogénea, predominantemente hispana y conservadora del clero católico y su jerarquía, con su orientación hacia lo foráneo, constituía un difícil obstáculo, a pocos meses de la caída del poder colonial español y frente a una población que rechazaba el ejercicio del sacerdocio.

Si bien Barnada dirigió provisionalmente la jerarquía eclesiástica del Occidente, los problemas fundamentales de esos años se habían decidido antes de su administración, siempre bajo la orientación o consulta pontificia, y con una participación casi nula del clero de la isla. La estructura piramidal e internacional de la institución obligaba a la jerarquía a acatar las decisiones de la Santa Sede.

Una de las mayores polémicas de la Iglesia Católica en su paso hacia la república, que trasciende hasta la actualidad, es la de los bienes eclesiásticos.⁴² Barnada participó en condición de Arzobispo de Santiago de Cuba y Administrador Eclesiástico de la Diócesis de La Habana en la firma de acuerdos o tratados que disminuyeron su figura⁴³ frente a una opinión pública nacional que era capaz de acuñar de antipatriótica cualquier acción que dañara los intereses cubanos. No obstante, en el tránsito de la colonia a la república, la dirección eclesiástica en Santiago de Cuba salvó los ideales más nobles del clero nativo, contribución que aportó un pequeño grano a la formación de la nación cubana.

Muchas interrogantes se pueden desprender del análisis de esos años. Sería muy valioso dilucidar la evolución de la institución y del Cabildo Catedralicio en Santiago a partir de la segunda década del siglo XX, en un momento en que había concluido la adaptación de la Iglesia Católica a las nuevas condiciones y el reloj biológico marcaba la necesidad de una renovación generacional.

Notas:

1 Ver Rigoberto Segreo: *Conventos y secularización en el siglo XIX cubano*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1998, p. 19.

2 Ver *Boletín Eclesiástico de La Habana*, 23 de junio de 1895 y 30 de noviembre de 1896.

3 Manuel P. Maza: *Entre la ideología y la compasión. Guerra y paz en Cuba 1895-1903*, Instituto Pedro Francisco Bonó, Santo Domingo, 1997, p. 311.

4 El Obispo de La Habana expresaba públicamente su oposición a los independentistas cubanos y defendía el poder colonial español. En el *Boletín Eclesiástico de La Habana* se pueden encontrar sus opiniones, que van más allá del término de la Guerra hispano-cubana-norteamericana (ver, a modo de ejemplo, las cartas pastorales del 22 de julio y el 24 de octubre de 1898). Urturi, sin embargo, quien vivió el desenlace de la guerra del 95 y el bombardeo a Santiago de Cuba, expresaba con reservas su preferencia por el poder colonial, en su correspondencia con la Santa Sede. (Ver Manuel P. Maza: op. cit., pp. 511-514). En mi revisión del periódico *El Católico*, órgano de la Iglesia Católica en el arzobispado de Santiago de Cuba, así como de la deteriorada prensa santiaguera de la época, no encontré expresiones del Arzobispo que coincidieran con las del Obispo de La Habana. La crítica que recibía era producto de su condición de español, su permanencia en Cuba al frente de la arquidiócesis y sus visitas al Club San Carlos. No desecho la posibilidad de que Urturi se manifestara por otras vías, pero resulta muy poco probable, dadas las circunstancias político-militares del Oriente del país en esos años, así como la depresión en la que se sumió al serle diagnosticada una afección cardíaca.

5 A inicios del siglo XIX el clero estaba compuesto en su mayoría por hombres nacidos en Cuba, vinculados estrechamente a la población insular. Respondían más a los intereses nativos que a los peninsulares. En el contexto de la ofensiva de la burguesía ibérica, España se trazó como objetivo desplazar a los criollos del dominio de la isla y neutralizarlos como fuerza política, sobre todo mediante la supresión de los conventos, que eran las instituciones eclesiásticas más independientes, y la transformación del clero en un cuerpo al servicio del poder colonial. Estas medidas, conocidas como el proceso de secularización, se iniciaron el 25 de octubre de 1820 con la Ley de Monacales. Entre 1843 y 1854, al producirse la reconciliación de la monarquía con la Iglesia y la aristocracia feudal en España y la consiguiente paralización del proceso de desamortización, se inició una política encaminada a resarcir a la Iglesia de los daños causados. Esta política se vio impulsada por el Concordato firmado con Roma en 1851. A la vez que sancionaba la supeditación económica de la Iglesia al Estado, el Concordato abría las puertas a una reforma eclesiástica en Cuba con el propósito de fortalecer las posiciones de la Iglesia como sostén del poder colonial. La reforma eclesiástica de 1852 vino a subsanar los efectos negativos de la secularización para los intereses coloniales y esclavistas y cerró el ciclo de transformaciones de una Iglesia controlada por los criollos y al servicio de estos en una Iglesia mayoritariamente peninsular. Su contenido fundamental fue la creación de una superestructura religiosa dominada por un clero de origen español, desarraigado de la población de la Isla y dependiente del Estado, que suplantó a la desaparecida Iglesia criolla. Esto no significó la extinción absoluta del clero criollo, pero condicionó en la Iglesia un comportamiento político dominante a favor del estatus colonial manifestado durante las guerras de independencia. Ver Rigoberto Segreo: op. cit., p. 19.

6 Desiderio Mesnier de Cisneros obtuvo los grados de coronel bajo las órdenes del General Calixto García; Braulio Odio Pécora,

canónigo, párroco de Manatí durante la Guerra de los Diez Años, participó en la Guerra Grande con los grados de General de Brigada; José Joaquín Carbó y Serrano, canónigo, fue perseguido por ayudar a un sacerdote vinculado al movimiento independentista durante la Guerra del 95; Francisco de Paula Barnada y Aguilar, acusado en octubre de 1876 de desafecto a España por negarse a predicar en la novena de la Virgen del Pilar, y Ramón Ventín, párroco de San Juan y Martínez, quien con ochentidós años de edad se fue a la manigua con su familia para prestar auxilio espiritual, y que murió en el campo insurrecto el 30 de septiembre de 1896. Ver Antonio López de Queralta: *La Iglesia y la independencia de Cuba*, Cátedra Monseñor Enrique Pérez Serantes, 19 de mayo del 2004.

7 El peligro real para el catolicismo no radicaba en que el protestantismo absorbiera sus feligreses y lograra suplantarlo, puesto que este último se estableció fundamentalmente en las zonas rurales y en pequeños poblados en los que la Iglesia Católica no contaba con mucha presencia, sino en que constituía para esa masa de creyentes una nueva opción religiosa que no tenía compromisos con la política colonialista.

8 Herminio Portell Vilá: *Historia de Cuba en sus relaciones con Estados Unidos y España*, Editorial Jesús Montero, La Habana, t. V, 1941, p. 96.

10 Ver Emilio Bacardí: *Crónicas de Santiago de Cuba*, Tipografía Arroyo Hermanos, Santiago de Cuba, t. X, 1903, p. 120; y “Carta de Francisco Sáenz de Urturi a Rampolla, Archivos del Vaticano”, en Manuel P. Maza: op. cit., p. 320.

11 La enfermedad del Arzobispo fue la razón esgrimida oficialmente para su salida definitiva de Cuba en abril de 1899, aunque ya en reiteradas misivas a la Santa Sede se solicitaba su retirada del país. Ver las actas resúmenes del Cabildo Catedralicio de Santiago de Cuba, 1898-1909, p. 197, en el Archivo del Museo Arquidiocesano Enrique Pérez Serantes.

12 Ver en Manuel P. Maza: op. cit, p. 504, la carta del Obispo de Santiago de Cuba Francisco Sáenz de Urturi y Crespo al Cardenal Mariano Rampolla de Tindaro, Secretario de la Santa Sede, fechada el 25 de febrero de 1899.

13 El 17 de julio de 1898, Urturi convocó a reunión al Cabildo Catedralicio. De los quince miembros asistieron once; de los cuatro ausentes dos se hallaban en la ciudad y otros dos se encontraban de viaje. Transcurrido algo más de un mes, el 31 de agosto, seis de los presentes partieron rumbo a España. A ello se sumaban las veintiocho hermanas de la caridad, así como la decisión del Padre Antolín Martínez de quitar su casa de misión en la Iglesia de San Francisco y embarcar para la península. Ver Emilio Bacardí: op. cit., pp. 120 y 166; Ramón Suárez Polcarí: *Historia de la Iglesia Católica en Cuba*, Ediciones Universal, Miami, 2003, t. II, pp. 206-207.

14 En una nota que acompañaba la carta enviada el 25 de febrero de 1899 por Sáenz de Urturi, Arzobispo de Santiago de Cuba, al Cardenal M. Rampolla, manifestaba: “La prensa en España me ha tildado con la fea nota de antiespañol y amante de los enemigos de España, si pues continúo al frente de esta Diócesis, la idea tomará cuerpo y al escribirse la historia quedaría mi nombre mal parado...”. Ver Manuel P. Maza: op. cit., p. 513.

15 El Arzobispo de Santiago de Cuba, Sáenz de Urturi y Crespo, y el Delegado Apostólico Plácido Luis Chapelle expusieron en varias comunicaciones con la Santa Sede los criterios desfavorables de la prensa oriental sobre el Arzobispo, y citaron los periódicos *La Independencia* y *El Santiaguero*. Destacaba Urturi: “frecuentemente y en todos los tonos, ya embozada, ya claramente, se preguntan los periódicos, cómo y por qué continúa aquí el Arzobispo, siendo español, cuando todos los demás organismos españoles han desa-

parecido...” También envió a Roma un ejemplar de un volante que había circulado por la ciudad con la propuesta de algunos candidatos cubanos para el futuro gobierno de la isla, que incluían al obispado de La Habana y al arzobispado de Santiago de Cuba. Por otra parte, relataba que cuando salía a la calle observaba desprecio en los rostros, y que las familias que visitaba no le reciprocaban atención. Ver las cartas de Sáenz de Urturi y Crespo a M. Rampolla, 28 de noviembre de 1898 y 25 de febrero de 1899, y de Plácido Luis Chapelle a M. Rampolla, 25 de febrero, en Manuel P. Maza: op. cit., pp. 330, 507-512 y 504-524.

16 Ver Carta de Sáenz de Urturi y Crespo al Cardenal Mariano Rampolla, 25 de febrero de 1899, en Manuel P. Maza: op. cit., p. 506.

17 Antes de la llegada del Delegado Apostólico a Cuba, la Santa Sede analizó los posibles candidatos a ocupar la mitra. La propuesta de los sectores nacionales era el doctor Luis Antonio Mustelier, miembro del Cabildo Catedralicio oriental. Incluso por la Ciudad de Santiago de Cuba había circulado un volante con su propuesta. La cantera de clérigos cubanos con una alta preparación y experiencia en su ministerio era muy escasa; además de Mustelier, sólo quedaba Barnada. Los vínculos de Mustelier con dirigentes del movimiento independentista como Máximo Gómez, su postura pública en la defensa a ultranza de los intereses nacionales, así como la utilización de la amenaza y la coacción en diversas misivas enviadas a la Santa Sede para lograr su nombramiento debieron influir en que su candidatura fuera rechazada por la jerarquía eclesiástica. Una investigación de esta polémica figura resulta necesaria, porque, por una parte, mantuvo estrechas relaciones con el Generalísimo e intentaron juntos que el clero nativo ocupara la dirección de la Iglesia Católica en Cuba, una aspiración legítima; y por la otra, en sus comunicaciones personales lo mismo critica al Delegado Apostólico que busca su aceptación cuando desea que lo favorezcan con puestos eclesiásticos. El temor de la Santa Sede a un cisma en Cuba era algo latente, aun cuando el clero había manifestado su adhesión a Roma. En sus comunicaciones con el Secretario del Pontífice, Urturi recomendó a Barnada, apoyado por Chapelle, lo cual influyó en su designación oficial. Ver: Manuel P. Maza: op. cit. En cuanto a Mustelier, existen diversas misivas suyas o sobre su persona en el Archivo Nacional, Fondo de Máximo Gómez, legajo 22. También puede consultarse Yoana Hernández: “La Iglesia Católica en Cuba ante la transición política”, en *La sociedad cubana en los albores de la República*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2002, pp. 213-253. (El autor logró consultar la correspondencia de Mustelier con Máximo Gómez en el Archivo Nacional, gracias a la sugerencia de los investigadores del Instituto de Historia, Yoel Cordoví Núñez y Yoana Hernández Suárez).

18 Fondo del gobierno del arzobispado, caja 3, n. 84, Archivo del Museo Arquidiocesano Enrique Pérez Serantes.

19 Ibid., caja 3, n. 1.

20 Solicitudes realizadas por Lino Boza y familia, Ernesto Leuona, Manuel González, Francisco David y José Gorrín, entre otros.

21 Sobre la acusación a Barnada ver Antonio López de Queralta: op. cit.

22 Emilio Bacardí: op. cit., t. X, p. 200.

23 “La entrada solemne del Arzobispo (ED)”, en *El Católico*, no. 18, 13 de agosto de 1899.

24 En el proceso de reorganización, el clero debió asumir varias responsabilidades debido a su escasa membresía. Era usual en aquellos años el traslado hacia otros puestos por imperativos administrativos. El Cabildo Catedralicio estaba integrado en 1900 por nueve capitulares—incluyendo el arzobispo—de los quince con los que

contaba al término del poder colonial. De ellos, cuatro estuvieron vinculados o simpatizaron en público con el movimiento independentista. Desiderio Mesnier de Cisneros fungiría en la república como director del periódico *El Católico*; Braulio Odio Pécora, canónigo, a inicios del siglo XX era el párroco de la Iglesia de Santo Tomás; José Joaquín Carbó y Serrano fungió durante la intervención como Fiscal General Eclesiástico; y Francisco de Paula Barnada y Aguilar fue Arzobispo hasta su muerte en 1913. Se mantuvieron sólo dos figuras del antiguo Cabildo, sin incluir al Arzobispo: el deán Mariano de Juan y Gutiérrez y el chantre Bernabé Gutiérrez y Gutiérrez. El resto de los miembros eran el tesorero Antonio Barnada y Aguilar, hermano y secretario personal del Arzobispo y en 1909 presidente del Cabildo; el canónigo penitenciario Federico Bestard y López Chávez, quien en 1908 fungiría como administrador de colegio del Seminario de San Basilio, y el canónigo José Francisco Merced y Villa. Ver Emilio Bacardí: op. cit., t. X; *El Católico*, 1899, 1901, 1904, 1909-1913; fondo del gobierno del arzobispado, cajas 1 y 3, y actas resúmenes del Cabildo Catedralicio de Santiago de Cuba, 1898-1909, pp. 179-309, en Archivo del Museo Arquidiocesano Enrique Pérez Serantes.

25 Fondo del gobierno del arzobispado, caja 3, documento 2, Archivo del Museo Arquidiocesano Emilio Pérez Serantes.

26 Ver Manuel P. Maza: op. cit., pp. 515-521.

27 Al cabo de un año, el 27 de octubre de 1901, *El Católico* publicó un artículo de Tirso Sánchez en el que se develaba la falta de vocaciones clericales. Como durante cuarenta años muy pocos habían sido los cubanos que aspiraban al sacerdocio, el artículo expresaba: "...hoy nos encontramos casi sin sacerdotes, pues los pocos que hay á pesar que se multiplican y no perdonan trabajos en los ministerios no bastan para atender debidamente al pueblo cubano". Sánchez consideraba que en ese resultado influían los padres y maestros, quienes los "... disuaden de seguir la carrera del sacerdocio cuando los ven inclinados á ella".

28 El documento fue enviado con copias textuales al Cardenal Secretario de Estado de su Santidad y a la Comisión de Paz de París. Consta de tres partes que son, a su vez, los puntos que el prelado quería defender: sobre la existencia de la Iglesia en el nuevo orden de cosas que ha de establecerse, propiedades de la misma comprendiendo bajo este nombre todos los bienes inmuebles y derechos reales que en la actualidad posee, y bienes y derechos reales que hasta ahora ha percibido el Estado español por virtud de pactos entre las autoridades eclesiásticas y civiles (frutos de las leyes de desamortización). Tomado de Ramón Suárez Polcari: op. cit. t. II, pp. 186-187.

29 Durante muchos años, los que profesaban otras religiones, o creencias tenían que vivir en concubinato, al imposibilitárseles la legalización de su unión matrimonial. A partir de 1889 fue que lograron registrarse al admitirse el matrimonio civil para los que no profesaran la religión católica, una vez que se extendió la mayor de las Antillas el Código Civil español de 1888. Al establecerse el gobierno de ocupación militar hubo atisbos de disminución de los privilegios eclesiásticos. El 12 de mayo de 1899, mediante una orden militar, se prohibieron las procesiones y cortejos fúnebres en todo el país, y siete meses antes, en Santiago de Cuba habían sido suprimidos los capellanes de los cementerios, de la cárcel, y del hospital, y se le solicitó al Arzobispo santiaguero el franqueo en el correo. Ver *Gaceta de La Habana*, 13 de mayo de 1899; E. Díaz Guijarro y A. Martínez Ruiz: *Interpretación al Código Civil*, Imprenta y Encuadernación de Andrés P. Cardenal, Bilbao, 1900, t. I, pp. 262-268; y Manuel P. Maza: op. cit., pp. 511-512.

30 Manuel P. Maza: op. cit., p. 369.

31 La Iglesia Católica en tiempos de la colonia ostentaba el monopolio del matrimonio y no se reconocía a las demás confesiones religiosas la legitimidad de sus actos matrimoniales. Al aprobarse el civil, la prensa, fundamentalmente católica, se pronunció en su contra. En Santiago, *El Católico* expuso argumentos similares. Estas posiciones fueron corroboradas por J. A. González Lanuza, Secretario de Justicia e Instrucción, durante el gobierno interventor de John R. Brooke en carta enviada a John R. Brooke, Gobernador Militar de Cuba, el 16 de septiembre de 1899. En el período republicano se mantuvo la crítica de la Iglesia Católica al divorcio, aprobado el 29 de julio de 1918. Ver John R. Brooke: *Orders on Proclamations. Havana, the Adjutant General's Office, 1899-1908*, t. II, pp. 15-22; *El Católico*, 19 de junio de 1899; 6 de agosto de 1899; 10, 17 y 24 de septiembre de 1899; y 15 de octubre de 1899.

32 Carta de Manuel Santander y Frutos, Obispo de La Habana, a Mariano Rampolla, Secretario de la Santa Sede, 11 de julio de 1899 (Archivos del Vaticano), en Manuel P. Maza, op. cit. p. 371.

33 "Circular del gobierno eclesiástico", *El Católico*, 19 de junio de 1898, Archivo del Museo Arquidiocesano Enrique Pérez Serantes.

34 Orden Militar 307 del 8 de agosto de 1900, reafirmada por la Orden Militar 140 del 28 de mayo de 1901, *Gaceta de La Habana*, 9 de agosto de 1900 y 29 de mayo de 1901.

35 En 1900 se celebraron en las cuatro iglesias de la ciudad ciento sesentidós matrimonios. En ello debió influir la presencia de clérigos cubanos al frente de estas, así como el impacto social de la designación de un Arzobispo cubano y santiaguero, independiente de la estabilidad política que se había alcanzado. En 1898 y 1899 las uniones matrimoniales sólo habían alcanzado una centena. *El Católico*, 27 de enero de 1901; Archivo de la Catedral de Santiago de Cuba, Libros de matrimonios 1898-1899.

36 Según el Padre Joan Rovira, el Seminario siguió funcionando durante las guerras de independencia, y el 16 de octubre de 1898 el Arzobispo, Francisco Sáenz de Urturi y Crespo, inauguró el curso 1898-1899. Una vez que Barnada decidió inaugurar el nuevo curso en 1899, escogió esa misma fecha, el 16 de octubre, según consta en un comunicado fechado el 8 de ese mes y publicado en *El Católico* del 15 de octubre de 1899 en un artículo titulado "Seminario San Basilio". Para el primer caso ver J. Rovira y Olga Portuondo: *El Colegio Seminario San Basilio Magno*, Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 2000, p. 150.

37 Ibid.

38 F. Barnada Aguilar: "Colegio Seminario de San Basilio El Magno", *El Católico*, 15 de octubre de 1899.

39 *Boletín Eclesiástico de La Habana*, 30 de enero de 1906.

40 Entre estas visitas pastorales pueden citarse a modo de ejemplo las realizadas a Puerto Príncipe en diciembre de 1900, a Nuevitas en enero de 1901, a Guantánamo en abril de 1901, a Caimanera y Jamaica —regiones que durante dieciocho años no habían recibido estas visitas— y a Matanzas, perteneciente al obispado de La Habana. Ver Archivo del Museo Arquidiocesano Enrique Pérez Serantes, fondo del gobierno del arzobispado, caja 1, documentos 13, 14, 33 y 41; y *El Católico* de diciembre de 1900 y enero-abril de 1901.

41 La revista masónica y literaria *Oriente Masónico* señalaba el 15 de septiembre de 1905 que los masones respetaban a algunos "nobles sacerdotes católicos" como los "...Barnadas, los Arteagas, los Junqueras, los Quiroga, los Coletas, los Miuras, los otros tantos con que se honra la Iglesia Católica... y sólo pronuncian sus nombres para enaltecerlos, aunque en el fondo combatan sus creencias".

42 Al término del poder colonial español el Obispo de La Habana y el Arzobispo de Santiago de Cuba oficializaron su reclamación al gobierno interventor —en un momento extremadamente crítico

desde el punto de vista económico para Cuba— de que se devolviera a la Iglesia o se la compensara económicamente por un grupo de bienes otrora eclesiásticos secularizados en su mayoría en 1842. Las comisiones investigadoras creadas en esos años las valoraron y entre 1901 y 1902 se firmaron los tratados correspondientes. No fue hasta la segunda intervención que se le pagó a la Iglesia, ante la negativa del primer gobierno republicano de hacerlo. Una parte significativa de ese dinero fue a parar a manos de los abogados, y el resto fue administrado por la Santa Sede y la arquidiócesis de Nueva York. Los obispos cubanos sólo recibieron alguno de los intereses devengados.

43 En el momento en que se celebraban las negociaciones sobre los bienes eclesiásticos, diversos periódicos del país criticaron la actitud asumida por Barnada al ser uno de los representantes de la Iglesia Católica que participaba en los tratados concertados con el gobierno interventor, pues existía cierto consenso entre algunos clérigos nativos y figuras independentistas como Máximo Gómez de que la solución de esta problemática debía producirse una vez

establecida la república y por el gobierno que la representara. Para muchos de sus contemporáneos, la cubanía de este eclesiástico resultaba contradictoria con su participación en las negociaciones. Por otra parte, la Iglesia Católica necesitaba un resorte económico que la ayudara a salir de la situación crítica en la cual estaba inmersa, amén del temor de que un gobierno republicano pudiera afectarla. En las recopilaciones documentales de M. Cuadrado Melo: *Obispado de La Habana. Su historia a través de los siglos*, La Habana, 1970, conservada en los arzobispados de La Habana y Santiago de Cuba se aprecian algunas de las contradicciones que se dieron al interior del clero por la problemática de los bienes eclesiásticos. También pueden verse en periódicos de la época como *La Nación*, *La Discusión*, *El Diario de la Marina*, *Havana Post*, *El Mundo*, *La Correspondencia* (de Cienfuegos), *La Independencia*, *Oriente Masónico* (de Santiago de Cuba); y en revistas como *Cuba y América*. No obstante, es necesario para un análisis más profundo el estudio del pensamiento del clero cubano, y el de Barnada en específico durante esos años.



Nuestra ceguera blanca*

De Alberto Guerra me habló por primera vez un amigo hace tres años. En su opinión era uno de nuestros narradores jóvenes más talentosos, y yo no debía dejar de leer su libro *Blasfemia del escriba* (Letras Cubanas, 2002). Casi todos los cuentos incluidos en el volumen han sido premiados. Alberto es el único escritor cubano que ha obtenido el premio Gaceta de Cuba en dos ocasiones consecutivas. Su cuento “Disparos en el aula” aparece en la antología *Cuentos históricos de la piedra del átomo* (Editorial Páginas de Espuma, España, 2003), que incluye a escritores tan reconocidos como Juan Rulfo y Jorge Luis Borges. Pero lo mejor, según mi amigo, era el hecho de que Alberto Guerra es negro.

En el momento me molestó la aclaración. En ocasiones he pensado que a algunas personas negras les gusta auto-marginarse, se disgustan si los discriminan, y, si no lo hacen, también. Crecí con la idea de que vivo en una sociedad donde no se hace distinción entre las personas por la religión, el sexo o el color de la piel. Todos tenemos las mismas oportunidades. Lo demuestra precisamente el hecho de que Alberto Guerra estudió una carrera universitaria y es un escritor reconocido. Pero quedan muchos que dicen: “el negro para sobresalir tiene que ser mejor que el blanco, que ser blanco es una carrera, que seguimos siendo discriminados o como mínimo ignorados”. Me alegró que Alberto Guerra no describiera a los personajes de la mayoría de sus cuentos, que además me parecieran excelentes. Tres de ellos fueron adaptados para la televisión: “Pequeñas maniobras”, “Disparos en el aula” y “Corazón partido bajo otra circunstancia”. En los tres casos los actores escogidos para dar vida a los personajes creados por Alberto fueron blancos.

Supongo que los directores de televisión conocían a Alberto Guerra antes de las filmaciones. Sin embargo,

ninguno pensó en actores negros. Nadie imaginó personas negras en esos roles. Ni siquiera yo, yo que había visto a Alberto antes de leer su libro, yo que además soy negra. ¿Por qué no me pasó por la mente que el protagonista de “Pequeñas maniobras” fuera negro, o el profesor de “Disparos en el aula”, aun después de saber que Alberto impartió clases de Historia; o el narrador en “Corazón partido bajo otra circunstancia”, que también es un escritor? Me sentía avergonzada, mientras él nos contaba en su taller literario cómo tuvo que negociar la presencia de actores negros en las adaptaciones de sus cuentos. Lo logró: en “Pequeñas maniobras”, que se desarrolla en una terminal de ómnibus, aparece un hombre negro con un portafolio, un loco y una recepcionista gorda y escandalosa. Los actores que encarnaron a los protagonistas eran blancos. Para que hubiese alumnos negros en “Disparos en el aula” fue preciso que llevara integrantes de su taller literario. ¿Habrá crisis de actores negros en el ICRT? En cuanto a “Corazón partido bajo otras circunstancias”, no hubo un solo actor o actriz de nuestra raza.

Cuando leemos una historia, si el autor no describe a los personajes físicamente, gozamos de libertad para crearlos en nuestra imaginación de acuerdo a nuestros códigos estéticos y culturales. Alberto respeta esa libertad, sólo menciona características físicas cuando tienen un peso ineludible en el cuento. ¿Cómo es posible que yo, una mujer negra, también haya pensado sólo en personas blancas? No imaginé seres especialmente altos o atractivos, eran sólo personas comunes y corrientes, es decir, blancas. Si eso me ocurre a mí, mujer negra, repito, no puedo culpar a los directores y asistentes de televisión, a quienes no sé por qué también imagino blancos. ¿Por qué tengo que realizar un esfuerzo tan grande para visualizar un director de televisión o de periódico negro, un policía negro, un gerente negro?

* Este artículo, publicado originalmente en la revista electrónica *Esquife*, fue cedido gentilmente por su autora a *Caminos*.

Mi madre cuenta que en una ocasión, cuando yo tenía cuatro o cinco años, regresó a casa y nos encontró a mi padre y a mí disgustados. Quiso saber qué había ocurrido y él le contó que yo le había dicho: “Tú eres negro y yo no quiero negros aquí”. Entonces él me preguntó de qué color yo era, y le respondí: “Yo soy carmelita”. Mi papá le preguntó a mi madre dónde me habían enseñado eso. La anécdota ha pasado a formar parte de la colección familiar de recuerdos divertidos. Pero la pregunta quedó sin responder a través de los años. Mi madre no pudo y yo tampoco. Incluso ahora no puedo. ¿Dónde aprendí eso? ¿Dónde los niños aprenden esas cosas?

Quizás la pregunta sea: ¿quiénes fueron mis primeros héroes y heroínas, quiénes han sido los policías, los personajes positivos en las películas, y quiénes los delincuentes? ¿Quiénes fueron los príncipes y las princesas de mis fantasías infantiles? Blancanieves era blanca, Caperucita era blanca, Cenicienta era blanca. Claro, no puedo esperar que en países europeos, donde aún deben quedar personas que nunca han visto un negro, se escribiera un cuento protagonizado por alguien de mi raza. El rey Arturo y Robin Hood tenían que ser blancos. Un negro no cabe en una historia de corsarios y piratas o en una intriga en las cortes europeas, a no ser como esclavo traído de África. El mismo rol que nos toca en todas las telenovelas que reflejan la Cuba de los siglos XVIII y XIX. Cuando jugaba con mis amiguitas trataba de imitar a las actrices de la televisión y a las princesas de los cuentos de hadas, me ponía una toalla en la cabeza y la movía como si fuera pelo lacio. Nunca jugué a ser Oshún o Yemayá. Nadie me contó nunca una leyenda africana. En la escuela seguro me leyeron algún cuento donde el protagonista era un negro, pero no logro recordar ninguno.

¿Y qué sucede en las telenovelas que se desarrollan en la Cuba de los setenta, los ochenta, los noventa y el siglo veintiuno, esa Cuba posterior al triunfo de la Revolución, donde todos tenemos los mismos derechos y oportunidades? ¿Por qué siempre son protagonizadas por personas de piel blanca? Los negros están, por supuesto, son los personajes secundarios o los delincuentes, con un poco de suerte, los deportistas. Digo con un poco de suerte porque en el serial *Deporte y amor*, ninguna de las jugadoras de voleibol era negra.

En 1996 fui modelo de la casa de modas La Maison. Recuerdo que a todas las mulatas les estiraban bien el pelo con torniquete y les ponían lentes azules. El resultado era que parecían trigueñas. A las negras les hacían el desriz, yo estaba pelada a rape. Un estilista me dijo una vez que mi cara era tan linda que el pelo estaba de más; sin embargo, a las muchachas blancas de caras muy lindas también no les sobraba el pelo. Había sólo cuatro negras en La Maison en aquel momento, incluida yo; nunca coincidíamos en el mismo desfile de la noche, quizás no

se presentaban muchas jóvenes de nuestra raza a las convocatorias para ser modelo en aquel momento. No sé si luego hubo más muchachas negras en el cuerpo de maniqués de La Maison, sólo estuve tres meses allí, no tengo la estatura adecuada para esa profesión, apenas mido 1,65. Había otras chicas de la misma estatura, pero fueron más afortunadas y pudieron permanecer en la casa de modas. Eran blancas.

En el año 1997 asistí a un desfile de ropa infantil en la Feria Habana Modas, ahora llamada FIMAE, y entre más de diez niños no había un sólo negro o negra. Casi brinqué del asiento de alegría cuando vi aparecer una mulatita color cartucho, de pelo ondeado. Pero me asaltó una gran preocupación al final del desfile: ¿será que los negros no tenemos infancia?

Un amigo mío diseña ropas para niñas y adolescentes, tiene su propio grupo de modelos. Todas son blancas, rubias o trigueñas, pero blancas. Mi amigo dice que no quiere negras porque hay que hacerles desriz o trencitas. Ese amigo, a quien quiero mucho, es negro.

Mientras escribo recuerdo la telenovela *Salir de noche* que reflejaba la vida de las modelos, sus sueños, sus frustraciones, la competencia. Me llamaba la atención que ninguna de las actrices que encarnó una modelo, ninguna de las extras, era negra. Sólo cuando escenificaban un desfile, o durante la presentación o el final de la novela aparecía una, creo que Laura Marlén, por un par de segundos.

Laura Marlén era la ídolo de todas las modelos negras en los noventa, la prueba de que sí se podía llegar. No recuerdo muchas cosas de mi vida en el año 1995, pero nunca voy a olvidar que ella ganó el concurso Miss Model de Turquía ese año. Nunca voy a olvidar sus proporciones: 90 centímetros de busto, 60 de cintura, 90 de cadera: perfecta, con 1,76 de estatura. Ella era la sensación en los desfiles del Cubamodas 96, pero casi todos los elogios eran hacia su pelo. Se le movía como el de las blancas.

A lo largo de mi vida, las frases más halagadoras que he escuchado hacia la belleza negra, incluso en boca de gente de mi raza, son: “qué linda, lo único que tiene de negra es el color”, “qué bonita esa muchacha, tiene facciones de blanca”. O peor: “para ser negra es muy linda”. Nos consideran y tristemente nos consideramos más bellos mientras menos negros somos, a medida que nos acercamos más a la raza blanca: la piel un poquito más clara, el pelo menos rizado, la nariz menos ancha. Los que poseen esas características se apresuran a abandonar el barco, a evitar sentirse incluidos en el término negro. Los que no pueden excluirse al menos tienen la esperanza de que sus hijos escapen, la eterna esperanza negra de “adelantar”. Adelantar no es estudiar una carrera universitaria, superarse, elevar el nivel cultural, sino casarse con un blanco o una blanca y que el niño o la niña sean mula-

ticos de pelo bueno, para no tener que pasarles el peine caliente o hacerles desriz. Mi hermana, negra como yo, aunque generalmente aceptada como mulata porque su piel no es tan oscura y se hace un desriz de muy buena calidad, tuvo su hija con un hombre que, como decimos aquí, pasa por blanco. Durante el embarazo mi hermana rezaba, y no exagero, para que la niña sacara el pelo del padre. Hace poco, mi amigo negro diseñador se encontró a mi madre y le preguntó por mi hermana y la niña. Mi mamá, abuela al fin, estaba preparada para darle una disertación de los progresos de la niña, lo grande que está, lo inteligente que es, lo bien que come. Pero mi amigo no estaba interesado en nada de esto, su única pregunta fue: ¿Por fin cómo sacó el pelo? Una de las mayores preocupaciones en la vida de una mujer negra es el pelo. Si no lo pierde a causa de un producto de mala calidad que se lo tumba en su afán de estirarlo, tiene que dedicarle una buena parte de sus recursos al desriz, la crema, el acondicionador. Sufre una vez cada quince días o menos incluso, pasándose el peine caliente desde la raíz del pelo, tratando de no quemarse el cráneo o las orejas y después reza para que un aguacero no destruya el resultado de tanto sacrificio. El desriz es a prueba de lluvia, pero no es compatible con la decoloración. Una puede pasar toda su vida intentando encontrar la peluquera y el producto ideal para estirarle el pelo como a la Tierra Prometida. Mucha gente me dice que no se trata de renegar de la raza, es que el pelo estirado es más cómodo de peinar. Y tienen razón, si usted quiera peinarse como las mujeres blancas necesita un cabello lacio o que al menos lo parezca. Me pregunto qué peinados llevaría la gente en Africa antes de la llegada del hombre blanco. He visto revistas donde aparecen mujeres africanas luciendo peinados y formas de trenzar nuestro cabello crudo que son verdaderas obras de arte. Pienso que ellas simplemente han conservado tradiciones y las han enriquecido, así se peinaban nuestros ancestros libres, o dejaban su pelo crudo crecer libremente. Sin embargo, tras siglos de dominación blanca, hemos aprendido a considerar nuestro cabello como un defecto que se debe ocultar. Después de terminada la esclavitud, e incluso en una sociedad como la nuestra donde negros y blancos gozan de los mismos derechos, el negro sigue sintiendo que su meta es igualar al blanco. En el mundo existen industrias dedicadas a la elaboración de productos que “mejoran” el cabello del negro. La mayoría de las cantantes o actrices negras de éxito lucen su cabello lacio en las revistas y la televisión. Siempre que vemos una propaganda de champú o acondicionador para nuestro cabello, aparece allí la imagen de una mulatica, con apariencia de trigueña un poco tostada por el sol, facciones bien finas, cabello casi lacio. Una sabe que el producto es para negras porque afuera dice “para cabellos crespos químicamente tratados”, porque se sobrentiende que una

debe, necesita, estirarse el pelo. ¿Pero cómo llega una a ese convencimiento?

Cuando decidí dejarme crecer el pelo en el año 2001 las personas me preguntaban qué me iba a hacer: ¿peine, desriz de potasa o el de la tienda? Con la mayor inocencia yo respondía que no iba a estirármelo, a todo el mundo le parecía una broma o una excentricidad de mi parte.

La idea de que alguien no quiera estirarse las pasas resulta inconcebible y realmente son pocos los que se atreven a hacerlo, sobre todo los más jóvenes. Lo más interesante es que muchas de las personas que hoy critican a aquellas que no se desrizan el pelo (pienso ahora en mi madre) llevaron el afro en los años setenta, cuando Angela Davis lo impuso como protesta contra la discriminación y como muestra de su orgullo por pertenecer a nuestra raza. Mis padres estuvieron entre los que llevaron esa moda, pero actualmente les parece horrible que una negra no se estire el pelo. Peor, para ellos cualquier negro o negra joven que usa los dreadlocks, o ese mismo afro que ellos llevaron en su momento, es delincuente o jinetero. No son los únicos que piensan así: cualquier negro que vaya por la Habana Vieja con ese tipo de peinados tiene más posibilidades de ser detenido por la policía que uno que se corte el pelo de forma convencional. Otros quedan apenas justificados por el hecho de ser artistas, si son suficientemente conocidos. El afro o “espeldrúm” cómo le decían aquí, fue para la mayoría una moda pasajera en la que no se involucraron ideológicamente, tal vez porque pensaban que aquí el negro no tenía nada por qué protestar. En contraste con la situación del negro en otros países, el de aquí tenía la posibilidad de ir a las universidades, ser ingeniero, doctor, participar en elecciones e incluso ser elegido. Las personas negras fueron regresando a los procedimientos usuales para estirar el pelo y, una vez más, a llevar los peinados de las revistas de moda, lucidos por personas blancas. Hace meses mi madre vio una foto de Angela Davis en el periódico, todavía con su afro y me dijo: “Ella puede darse ese lujo porque no tiene el pelo tan malo, si tuviera la pasa bien dura, la historia sería otra”. ¿Quién ha visto una negra con la pasa bien dura sin estirar en la portada de una revista de modas, en un anuncio de champú, protagonizando una telenovela o como locutora en la televisión?

Cuando por fin mi pelo creció, muchas amistades decían que no lo tenía tan malo. He escuchado esa expresión toda mi vida y durante mucho tiempo encontré normal que las personas se refirieran a nuestro pelo como “malo” o “menos malo”. Pero cuando uno escucha la palabra “malo” en cualquier contexto, enseguida le viene a la mente algo negativo, todo lo contrario de agradable o bonito. Desde que somos niños oímos decir sin ofendernos que nuestro cabello es malo, y de hecho las personas al decirlo no intentan lastimarnos: simplemente no parece



haber otra forma para describir nuestro pelo. Aunque usted no reaccione con violencia cuando le dicen que su pelo es malo, o no se sienta herido conscientemente, en su interior usted desea corregir la deficiencia. Más aun si todas las personas a su alrededor lo hacen, si las protagonistas de los muñequitos y las aventuras son blancas. Si las muñecas con las que usted juega son blancas. En mi época las había también mulaticas, aunque con el pelo lacio. En realidad eran una versión más oscura de las muñecas blancas, porque ninguna tenía facciones toscas. Todas las que tiene mi sobrina ahora, más de diez, son blancas. Hace dos años recorrí varias tiendas buscando una muñeca negra por encargo de mi madre que practica la santería. No tuve más remedio que comprar una de trapo, de esas artesanales que venden en la Habana Vieja, porque en las tiendas sólo había muñecas blancas. Mi sobrina no va a tener que hacerse desriz, porque sacó el pelo “bastante bueno”, mi hermana termina de estirárselo con una crema especial cuando la peina. Yo sí traté de pasarme el peine lo antes posible, se lo pedí a mi madre por primera vez a los nueve años, mi hermana tenía doce y ya se lo pasaban cada quince días. Tuve que esperar hasta los once, era una tortura y temía que me fuera a quemar una oreja. Luego mi mamá me ponía los rolos y yo pasaba toda la noche pensando en cómo me iba a quedar el pelo cuando me lo soltara.

Mientras duraba el efecto del peine la gente me decía mulatica, las pocas veces que alguien me dijo negra cuando chiquita era para ofenderme, o al menos ese era el resultado.

En realidad a casi ninguno de nosotros le dicen negro. Nosotros somos los de color. Existe el miedo de que nos ofendamos si se nos llama negros. Si es necesario recurrir a un eufemismo para hablar de nosotros es porque en la mente de las personas negro es todavía un término peyorativo, una palabra que implica inferioridad. Mis amistades se refieren a mí como mulatica o jabaíta, todo menos negra. Pero con el tiempo yo he empezado a preguntarme por qué debe molestarme que me digan negra si los blancos no se avergüenzan de su color. ¿Por qué hay que disfrazar tanto la palabra, darle vueltas, buscar sinónimos que llegan a ser ridículos? Si nosotros somos los de color, entonces los demás (incluyo a todos aquellos mulatos, jabaos o personas de piel menos oscura que se apresuran a aclarar que no son negros, o sea, de color) son los pálidos o transparentes. Cuando yo insisto en que soy negra mis amistades me dicen: “Sí, pero tú eres una negra fina”. Se supone, además, que debo sentirme complacida con esa afirmación. ¿Qué significa ser una negra fina, la excepción dentro una generalidad de negros vulgares y chusma? Puede parecer que esa acotación la hacen personas blancas. Tal vez a nadie se le ocurre que un negro haga semejante distinción entre personas de su propia raza. Pero sí, muchas veces es alguien tan negro o negra como yo, quien lo dice sin percatarse de la carga racista que lleva el comentario. Peor aun, en la televisión vemos chistes en los que aparecemos reflejados como mal hablados, ignorantes y hasta ladrones. Los actores que hacen esos chistes son negros, y nosotros, los negros de este lado de la pantalla, nos reímos. Y tristemente me incluyo.

Lo que tiene que ver con las personas negras aún es cuestión de risa. Esa era la expresión del editor de un periódico al que le entregué un artículo sobre el tema. Pero a medida que fue avanzando en la lectura se le borró la risa del rostro. Yo tenía mis esperanzas cifradas en el hecho de que ese editor era negro, no jabao, ni mulato, sino negro. El año antes había intentado publicar el artículo en mi propio periódico, me dijeron que no era oportuno. Esas fueron también las palabras de ese editor negro: “no es oportuno”. Es un tema delicado y debe esperar. Sigo esperando que ese momento oportuno llegue. Seguimos esperando por nuestras heroínas y héroes negros, nuestros personajes protagónicos, nuestro cabello crudo y nuestras narices ñatas en un anuncio de champú o acondicionador. Entre tanto unas corren a desrizarse el pelo, muchos aspiran a “adelantar”. Otros se dan baja de la raza, porque con esos truenos, quién quiere ser negro. Por eso le pido a Alberto Guerra que mientras ese esperado momento oportuno no llegue, por favor describa físicamente a los personajes de sus cuentos, sobre todo cuando sean negros. Le puedo asegurar que si son blancos, no será necesario.

1968:

una mirada retrospectiva

No es habitual en el espacio de debate organizado por la revista *Temas* la celebración de efemérides. La sección “Controversia” y los dos volúmenes de *Ultimo Jueves*, el segundo de reciente publicación, indican que la brújula apunta hacia tópicos de presente confrontación en la sociedad, la cultura y el pensamiento cubanos.

Por supuesto, en su disposición de sujeto intelectual, *Temas* suele también dar cabida a la memoria crítica. Esta es la cita que reunió a más de cien ciudadanos interesados en pensar, a cuarenta años de distancia, un período de tiempo que fue constituyente de una cultura de significaciones y cambios nacionales y globales.

Ciertamente —afirmaba Rafael Hernández, en su papel de moderador— sería inabarcable un inventario de todos los hechos significativos acaecidos en 1968. No obstante, en una iniciativa de exploración que resultó motivadora, antes de presentar el panel y los temas que serían abordados, el público se apresuraba en tejer una suerte de encuesta que, a manera de *puzzle*, relacionaba eventos como: Doctrina McNamara, Mayo francés, *Fuera de juego*, Carlos Marighella y Panteras Negras con una columna paralela donde se exponían, entre otros, conceptos como revolución cultural, obra polémica, Pacto de Varsovia y guerrilla urbana.

La tragedia de Tlatelolco

Abría el panel la profesora mexicana Martagloria Morales, quien dirigió su análisis al impacto que tuvo el movimiento del 68 en la cultura política mexicana. Para ello, en apretados quince minutos, la politóloga situaba al público en el panorama internacional (la hegemonía norteamericana, la Nueva Izquierda opuesta a la URSS y su política internacionalizada a través de los partidos comunistas, la ola revolucionaria en el Tercer Mundo, los



hippies, la revolución sexual, el rock y la minifalda). En tanto México, a punto de ser sede de los Juegos Olímpicos, sentiría el impacto de uno de los momentos más convulso de su historia reciente.

El joven público cubano se sorprendía al escuchar que una de las manifestaciones precedentes a la brutal represión en la Plaza de las Tres Culturas, la noche del 2 de octubre, fue convocada para conmemorar el 26 de julio, demostración de apoyo hacia la Revolución cubana y reflejo de su impronta en el imaginario latinoamericano.

Para Martagloria, Tlatelolco fue un punto de quiebre del sistema. Por una parte, expuso el agotamiento del modelo político autoritario y de su llamado “milagro económico”, por la otra daría paso a los movimientos sociales y a la guerrilla de la década de los setenta. No obstante, ese impulso antisistémico quedaría posteriormente cancelado en “la danza de los millones” de la democracia mexicana, cediendo ante una participación política encauzada en la vía electoral y que ha sido vaciada de contenido sustancialmente democratizador.

Respondiendo a las preguntas del público la profesora mexicana se refirió al 68 como un punto de giro estructurado por elementos de larga duración que señalan, en una trama global de crisis económica y política, la emergencia de nuevos actores sociales: los movimientos negros por los derechos civiles, el movimiento feminista y el movimiento estudiantil. El 68 significó así un rompimiento con el sistema de dominación mundial, que no se presentó sólo ante el mundo capitalista, sino también en el bloque comunista.

La Primavera de Praga

El periodista de Prensa Latina Manuel Yepe, quien en 1968 se desempeñaba como embajador de Cuba en Rumanía, examinaría los controvertidos eventos de la Primavera de Praga y la posición de Cuba ante la entrada de los tanques del Pacto de Varsovia.

Los postulados reformistas de la Primavera fueron mayormente referidos como un intento de liberalización nacional, político y económico, pero —afirmaba el panelista— es preciso no desconocer las mediaciones de los medios de inteligencia occidentales.

Inicialmente expresado por la intelectualidad (Manifiesto de las 2000 palabras) el disenso checoslovaco obtuvo la anuencia de un sector de la clase política y fue presentado como un proceso de reformas destinado a producir un “socialismo con rostro humano”.

Las reformas enfatizaban en la participación popular e incluían enfoques que el modelo eurosoviético clasificaba como instrumentos de la democracia burguesa y, por tanto, tácitamente expresaban una potencial entrada de Checoslovaquia al eje capitalista. En la mañana del 20 de agosto la URSS capitaneó la invasión, el proceso de reformas fue cercenado, se destituyó a los líderes reformistas y se reimplantó el llamado socialismo real.

La noticia impactó a la sociedad cubana. Las emociones fueron diversas y contrapuestas; por una parte, no faltó la identificación con ciertas demandas nacionalistas y democratizadoras, por la otra, se recelaba las grietas contra la unidad del bloque socialista en tanto debilitaba el imprescindible muro de contención ante el imperialismo norteamericano. En palabras de Fidel —ampliamente citadas por Yepe— el gobierno cubano hizo una llamada a la unidad de los países socialistas y apoyó la invasión. Sin embargo, también haría públicas sus convicciones:

Porque lo que no cabría decir aquí es que en Checoslovaquia no se violó la soberanía del Estado checoslovaco, eso sería una ficción y una mentira. (...) La decisión en Checoslovaquia sólo se puede explicar desde un punto de vista político y no desde un punto de vista legal, visos de legalidad no tiene absolutamente ninguno (...) Nos preguntamos si acaso en el futuro las relaciones con los partidos comunistas se basarán en sus posiciones de principios o seguirán estando presididas por (...) la incondicionalidad, el satelitismo y el lacayismo, y se considerarán tan solo amigos aquellos que incondicionalmente aceptan todo y son incapaces de discrepar absolutamente de nada.¹

Con todo, independientemente de las duras críticas, la alineación de Cuba con la decisión soviética significó un

punto de viraje para sus relaciones, agrietadas desde la Crisis de Octubre. La isla comenzaría un proceso de acercamiento a la URSS sellado en el primer lustro de la década del setenta.

La microfracción

Microfracción fue el término con que la dirección de la Revolución cubana designó la maquinación fraccional que un grupo al interior del partido y el Estado llevó a cabo desde 1966 y que en 1968 fuera revelado, juzgado y sentenciado. Este delicado incidente de nuestra historia fue examinado por el reconocido cineasta Manuel Pérez.

A diferencia de Rusia, China o Vietnam, —recordaba el realizador de *Páginas del diario de Mauricio*— la conquista revolucionaria del poder en 1959 no fue dirigida por un partido. Las tres organizaciones fundamentales que desmantelaron el batistato e integraron el poder revolucionario, a saber, el Movimiento 26 de Julio (M-26-7), el Directorio Revolucionario (DR) y el Partido Socialista Popular (PSP) en un principio no compartían métodos y concepciones homogéneos. No fue hasta 1961 cuando la máxima dirección exhortó a que las organizaciones aportaran lo mejor de sí a la unidad revolucionaria.

Las ORI (Organizaciones Revolucionarias Integradas) fueron el primer órgano político de la dirección revolucionaria. A ella el M-26-7, además de los líderes de consistente apoyo popular, aportaba la experiencia adquirida en la conquista del poder, el DR cooperaba con sus cuadros jóvenes y el PSP —con décadas de experiencia partidista y educación en los principios del socialismo— debía jugar un rol esencial en la gestión política y administrativa.

Sin embargo, en un primer momento el proceso de fusión no se dio con el espíritu democrático y abierto que se requería. Un sector del PSP, personificado en Aníbal Escalante como uno de sus dirigentes, pensaba que si la Revolución transitaba desde la posición radical antimperialista hacia una revolución socialista, el poder revolucionario debía reestructurarse con predominio de su partido, por ser este el que supuestamente tenían un conocimiento teórico y práctico sobre la transición al socialismo.

Aníbal Escalante, Secretario Organizador de las ORI, utilizó la influencia de su cargo para colocar en puestos claves, en detrimento de las otras dos organizaciones revolucionarias y de otros combatientes, a individuos que compartían su concepción sobre el socialismo que debía entronizarse en Cuba. Escalante abandonaba así el principio —explícitamente defendido por Fidel— de igualdad de derechos de participación en la política revolucionaria.

La crítica de Fidel al sectarismo (marzo de 1962) truncó la segregación al interior de las ORI. Sin embargo, Aníbal Escalante, quien destituido de su cargo había marchado a la URSS, regresó a Cuba en 1964 para capitanear

un complot opuesto al camino independiente trazado por la Revolución. Recordemos que Cuba –afirmaba el panelista– se mantenía al margen del conflicto sino-soviético y que su internacionalismo en la América Latina objetaba la política soviética de “coexistencia pacífica”. Esta posición “hereje” y soberana fue asumida con recelo por cuadros que proyectaban a la Revolución cubana como copia fiel del socialismo esteuropeo.

Desde 1966 hasta su desmembramiento, el grupo fraccionario ejerció una constante labor proselitista al interior de organismos centrales del Ministerio del Interior, el Estado y el partido y mantenían comunicación con dispositivos políticos y de inteligencia de la RDA y la URSS. El objetivo de la microfracción –afirmaba Manuel Pérez– era forzar, o crear las condiciones para que Cuba fuera presionada, a un cambio de los derroteros de la política interna y externa del gobierno cubano y, por supuesto, era antagónico al pensamiento y la praxis revolucionaria de Fidel y el Che. En enero de 1968 Raúl Castro, en un pleno del Comité Central del Partido Comunista de Cuba, denunció públicamente la manifestación fraccionaria, y sus implicados fueron impugnados políticamente y posteriormente legalmente acusados y condenados según su grado de participación delictiva.

Posteriormente Fidel, en el discurso del 13 de marzo de ese año, apuntaba: “la microfracción como fuerza política carecía de significación; como intención política, sus actos eran de carácter grave; y como corriente dentro del movimiento revolucionario, una corriente francamente reformista, reaccionaria y conservadora”.² De hecho, el fenómeno microfraccional fue una de las primeras manifestaciones de disidencia política por vía pacífica contra la Revolución, aunque es preciso –advertía Manuel Pérez– considerar que entre los procesados (poco menos de cuarenta) no todos compartían las mismas motivaciones; mientras unos perseguían intereses y ambiciones personales, otros fueron impulsados por posiciones ideológicas que deben ser juzgadas en la compleja y universal trama política que envolvió aquella época.

La ofensiva revolucionaria

Es conocido que antes de 1959 la economía cubana se caracterizaba por su base agrícola y que su escaso desarrollo industrial se concentraba en la rama azucarera. Sabemos de la crisis estructural de la economía cubana y de su patológica dependencia al mercado norteamericano, mercado que al triunfar la Revolución desapareció y seguidamente, y hasta el presente, se convirtió en el arma contrarrevolucionaria más agresiva.

Sin embargo, a pesar de su impacto directo y cotidiano, existe carencia y demanda de un saber crítico y sistematizado sobre las diversas estrategias económicas im-

plementadas por la Revolución para mejorar la situación socioeconómica de la sociedad cubana. En tal sentido, tocaba al economista e investigador Omar Everleny Pérez auscultar uno de los eventos más complejos de nuestra historia económica: la ofensiva revolucionaria.

Las demandas sociales incitadas por el proyecto revolucionario exigían una estrategia que acelerara nuestro desarrollo económico. En síntesis, se requería eliminar el modelo monocultivador y monoexportador cubano, diversificar la economía y dar paso a la industrialización. Sin embargo, muy pronto se hacía patente la frustración de la llamada estrategia de industrialización acelerada. Un sinnúmero de factores –mencionaba Everleny– atentaban contra este propósito: falta de personal capacitado, necesidad de materias primas importadas, ausencia de base estadística contable e insuficiencias de la estructura productiva.

A la altura de 1962-63, sobre la base de lo convenido comercialmente con la URSS, se asumió una estrategia basada en la agricultura que reconsideraba la rama azucarera como el elemento clave del desarrollo cubano. Se adoptó una “estrategia de desarrollo desequilibrado” –afirmó el panelista–, es decir, rotundo predominio de un sector llamado a solucionar los problemas inmediatos, y que en el futuro permitiría la deseada diversificación e independencia. Todo esto en un contexto que equívocamente identificaba el socialismo con la estatización de la propiedad, concepción impedida de encontrar otras alternativas a la contenida en la relación propiedad estatal vs propiedad privada. Precisamente, la ofensiva revolucionaria como parte de ese proceso se refiere a la forma en que se implementó de forma expedita la nacionalización estatal o estatización de la propiedad, especialmente en el comercio.

Con el propósito de incrementar el volumen de exportación y equilibrar la balanza de pago, la sociedad cubana fue convocada por la dirección de la Revolución a realizar un esfuerzo laboral. El pueblo llano respondió movilizándose y asumiendo las tareas agrícolas como demostración de su irrestricto apoyo al proyecto revolucionario y a sus líderes. Sin embargo, el grupo social, ya minoritario, de propietarios y trabajadores del sector privado o “por cuenta propia” no se movilizó y continuó su quehacer comercial como mero “observador” del entusiasmo popular. Esta situación, sin dudas, creó malestar, al tiempo que hacía latentes las desigualdades en medio de un contexto de equidad distributiva y gratuidades.

Como indicara el panelista, el anuncio público de la ofensiva fue el discurso de Fidel el 13 de marzo de 1968 en la histórica escalinata de la Universidad de la Habana:

Subsiste todavía una verdadera nata de privilegiados, que medra del trabajo de los demás y vive conside-

rablemente mejor que los demás, viendo trabajar a los demás. Holgazanes, en perfectas condiciones físicas, que montan un timbiriche, un negocito cualquiera, para ganar 50 pesos todos los días, violando la ley y violando la higiene, violándolo todo, mientras ven pasar los camiones de mujeres a trabajar al Cordón de La Habana o a recoger tomate en Güines o en cualquier parte (APLAUSOS).³

Fidel informaba los datos provenientes de una investigación realizada por el PCC y los CDR en varios municipios de la capital, con una muestra seleccionada que no abarcaba a la totalidad del universo existente. El estudio en los bares privados, por ejemplo, revelaba que el 72 % de sus propietarios mantenían una posición contraria al proceso revolucionario y que el 66 % de la clientela que frecuentaba los bares privados eran elementos antisociales. Asimismo se hacía referencia a la dudosa procedencia de los insumos, la falta de higiene y el mal servicio brindado a la población. Finalmente las recomendaciones de la investigación apuntaban categóricamente a la intervención y cierre de todos los negocios privados.

Ciertamente, como apuntaba Fidel, “no se hizo en Cuba una revolución para establecer el derecho al comercio”.⁴ La Revolución cubana, en declarado carácter socialista y en expresión firmemente anticapitalista, abarca procesos, y dimensiones orientados a superar el valor absoluto del mercado. Sin embargo, –concluyó el panelista– es preciso buscar alternativas que solucionen la persistencia de dificultades y molestias relacionadas con la oferta de productos, la calidad de los servicios, la atención al público y el desvío de insumos estatales.

La transición socialista implica, entre otros tantos procesos, un cambio radical en la forma en que nos apropia-

mos del espacio y sentido del mercado. Lo cual –parafraseando al último de los panelista– merece una revalorización de la asignatura cubana de socialización de la propiedad.

Rafael Hernández daba término al debate no sin antes recordar que aquel año fue nombrado en Cuba con el sobrenombre de quien apenas unos meses atrás había muerto en Bolivia. Para aquellos –decía Rafael– que no vivieron el 68, los que conocen al Che por los libros y que a coro quieren ser como él es trascendental comprender cómo todos los eventos a los que se ha hecho referencia fueron vividos por la sociedad cubana marcados por el luto y la vergüenza. La vergüenza de una existencia cotidiana y fútil cuando había que construir el comunismo y faltaba tanto por hacer.

En la medida en que la historia reciente se someta a debate riguroso y público, nuestra cultura de la política revolucionaria se irá despejando de la costra dogmática y burocrática que ha intentado convertir en tabú temas que pertenecen a una sociedad que, precisamente gracias a su pensamiento crítico, alcanza hoy a celebrar, pese a agresiones externas y errores internos, los cincuenta años de su Revolución.

Notas:

1 Fidel Castro: *Análisis de los acontecimientos de Checoslovaquia*, La Habana, Ediciones CDR, n. 16, 23 de agosto de 1968.

2 Fidel Castro: Discurso pronunciado en el acto conmemorativo del XI Aniversario de la Acción del 13 de marzo de 1957, efectuado en la escalinata de la Universidad de La Habana, el 13 de marzo de 1968. Departamento de versiones taquigráficas del gobierno revolucionario. Ver www.cuba.cu/gobierno/discursos/

3 Id.

4 Id.





Caminos quiere cerrar este número con “El nombre político del amor”, un artículo del amigo y fraile dominico brasileño Frei Betto.

¿Por qué el socialismo, teóricamente una alternativa humanitaria al capitalismo, fracasó en Europa y en Asia? El capitalismo tuvo la habilidad de, al privatizar los bienes materiales, socializar los bienes simbólicos. Dentro de la champa de una favela una familia miserable, desprovista de sus derechos básicos como alimentación, salud y educación, puede soñar con el universo onírico de las telenovelas y creer que, mediante la lotería, la suerte, la iglesia que le promete prosperidad, o incluso a través de la ilegalidad, llegará a tener acceso a los bienes superfluos.

El socialismo cometió el error de, al socializar los bienes materiales, privatizar los simbólicos, por eso confundió la crítica constructiva con contrarrevolución, cercenó la autonomía de la sociedad civil al enganchar al partido los sindicatos y los movimientos sociales, cohibió la creatividad artística por el realismo socialista; permitió que la esfera de poder se transformase en una casta de privilegiados distantes de los anhelos populares, y cedió a la paradoja de obtener grandes avances en la carrera espacial sin ser capaz de suprimir debidamente el mercado minorista de géneros de primera necesidad.

Hoy queda Cuba como ejemplo de país socialista. Todos conocemos los desafíos que la Revolución enfrenta

en vísperas de su medio siglo de existencia. Sabemos de los efectos nefastos del bloqueo impuesto por el gobierno de los EE.UU. y de cómo la caída del muro de Berlín deterioró la economía de la isla.

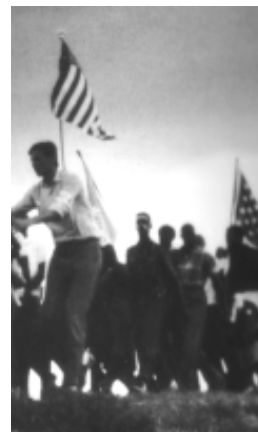
A pesar de todas las dificultades, en estos 49 años la Revolución logró asegurar a 11,2 millones de habitantes los tres derechos básicos: alimentación, salud y educación. Elevó la autoestima de la ciudadanía cubana, que tan bien se expresa en sus victorias en los campos del arte y del deporte, así como en la solidaridad internacional, a través de miles de profesionales de las áreas de la salud y la educación presentes en más de un centenar de países del mundo, generalmente en regiones inhóspitas marcadas por la pobreza y la miseria.

¡El socialismo cubano no tiene el derecho de fracasar! Si sucediera, no será Cuba solamente la que, como símbolo, desaparecerá del mapa, como sucedió con la Unión Soviética. Sería la confirmación de la funesta previsión de Fukuyama, de que “se terminó la historia”; la esperanza —una virtud teologal para nosotros, los cristianos— se acabó; murió la utopía; y venció el capitalismo, venció para unos pocos —20 % de la población mundial que usufructúa sus avances— sobre una montaña de cadáveres y de víctimas.

Los amigos de la Revolución cubana no esperamos de Cuba grandes avances tecnológicos y científicos, servicios turísticos de primera clase, medallas de oro en justas deportivas.

Esperamos más: la acción solidaria de que hablaba Martí; la felicidad de un pueblo construida en base a valores éticos y espirituales; el principio evangélico de compartir los bienes; la creación del hombre y la mujer nuevos, como soñaba el Che, centrados en la posesión, no de los bienes finitos sino de los bienes infinitos, como generosidad, desapego, compañerismo, capacidad de hacer coincidir la felicidad personal con los avatares comunitarios.

En resumen, esperamos que en Cuba el socialismo sea siempre sinónimo de amor, que significa entrega, compromiso, confianza, altruismo, dedicación, fidelidad, alegría, felicidad. Pues el nombre político del amor no es otro que socialismo.



QUIÉNES *escriben* AQUÍ

Henry Louis Gates, Jr. Estadounidense. Profesor de Humanidades de la Universidad de Harvard y jefe de su departamento de Estudios Afronorteamericanos.

Gerald Lenoir. Estadounidense. Activista político por más de cuarenta años, es director y cofundador de *Black Alliance for Just Immigration*.

Amy Goodman. Estadounidense. Una de las voces más críticas del periodismo norteamericano. Le ha dado cobertura permanente en sus trabajos a los movimientos por la paz y los derechos humanos.

Vincent Harding. Estadounidense. Fue uno de los intelectuales y activistas negros cercanos a Martin Luther King. En su obra sobresalen libros como *There Is a River: The Black Struggle for Freedom in America*.

Cornel West. Estadounidense. Es profesor de Religión y director del Centro de Estudios Afronorteamericanos en la Universidad de Princeton. Entre sus numerosos aportes al pensamiento crítico de su país figura el libro *The Ultimate Matrix Collection*, con comentarios sobre la trilogía de la conocida película *The Matrix*.

Mumia Abu Jamal. Estadounidense. Fue jefe de información del *Black Panther Party* en Filadelfia. Desde su injusta encarcelación y condena a muerte en 1982, Mumia se ha mantenido en activo como uno de los presos políticos más lúcidos y críticos del sistema político norteamericano.

bell hooks. Estadounidense. En su extensa obra como investigadora feminista ha trabajado la relación entre temas como raza, género y lucha de clases.

Ashanti Alston. Estadounidense. Es uno de los coordinadores de *Critical Resistance*, una organización de carácter nacional que lucha contra la opresión del sistema carcelario norteamericano.

Jorge Beinstein. Argentino. Es profesor titular de la cátedra libre Globalización y Crisis en la Universidad de Buenos Aires y dirige la revista *Enfoques Alternativos*.

Claudia Korol. Argentina. Amiga y colaboradora habitual de *Caminos*. Coordina en su país el colectivo de educación popular Pañuelos en Rebeldía.

Fernando Lugo. Paraguayo. Obispo católico. Al frente de la Alianza Patriótica para el Cambio ganó las elecciones para la presidencia de Paraguay en abril del 2008.

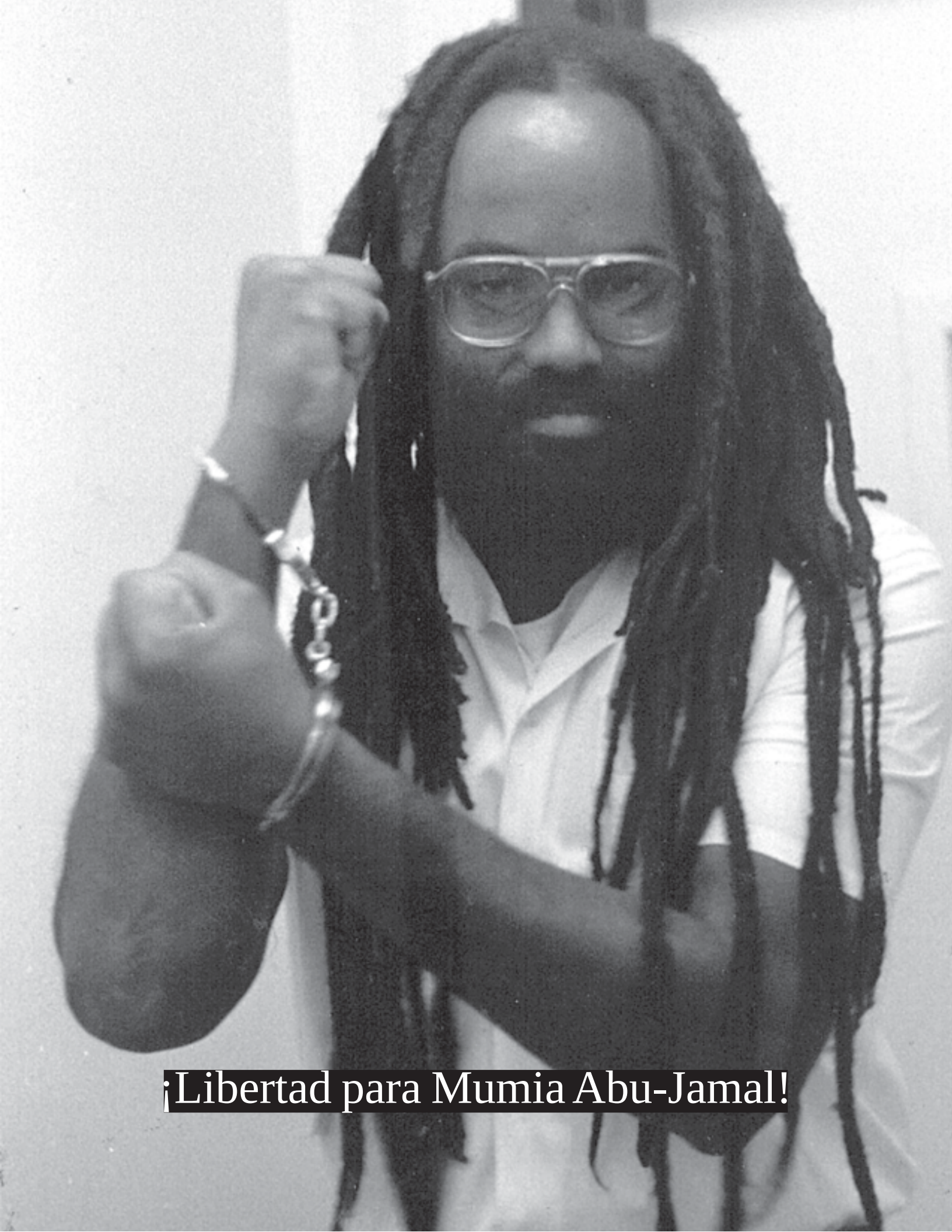
Yusimí Rodríguez. Cubana. Ha participado activamente en debates sobre raza y género. Como escritora obtuvo en el 2006 una mención en el Premio David de literatura.

Hiram Hernández. Cubano. Forma parte del equipo de edición de la hermana revista *Temas*. Se desempeña además como uno de los coordinadores del Taller permanente "Revolución bolchevique, historia de la URSS y Cuba. Análisis crítico socialista desde el siglo XXI".

Yulianela Pérez. Cubana. Trabaja como especialista en el Centro de Estudios sobre África y Medio Oriente. Entre sus ámbitos de investigación están los conflictos entre los Estados Unidos y el Medio Oriente.

Humberto Leyva. Cubano. Ha estudiado desde la historiografía procesos vinculados a la provincia de Santiago de Cuba. Tiene concluida una investigación sobre los litigios económicos entre la Iglesia y los gobiernos interventores a inicios de la república.

Raúl Suárez. Cubano. Diputado a la Asamblea Nacional del Poder Popular por el municipio habanero de Marianao. En la red de librerías del país se encuentra a la venta su libro *Cuando pasares por las aguas. Memorias de un pastor en Revolución*.



¡Libertad para Mumia Abu-Jamal!

