

Políticas invisibles

I

María Zambrano afirmaba, en su ensayo *Los intelectuales y el drama de España*, que la historia existía porque “el hombre era una criatura necesitada de verse y de ser vista”.¹ La filósofa española sugería, también, que era precisamente la política, entre todas las actividades humanas, la que permitía una mayor visibilidad al sujeto: la que nos “daba a la luz”. Por algo la política moderna, desde el siglo XVIII, está asociada a la metáfora de las *lucis*: la razón ilumina y una política racional, es decir, ilustrada, se basa en la transparencia, en la posibilidad de que las tensiones entre la sociedad y el Estado sean tan visibles como en un teatro. La apertura del “espacio público”, al decir de Jürgen Habermas, o la creación del “reino de la crítica”, en palabras de Reinhart Koselleck, son las premisas de cualquier experiencia política moderna. Sin esa “región más transparente”, iluminada, donde la ciudadanía se ve y es vista; sin ese juego de lámparas y espejos en el que los actores políticos se reconocen y son reconocidos, es inconcebible ya no una Democracia, sino algo anterior a ella, una República.

En Cuba ninguna política es plenamente visible. No es visible la política del gobierno ni la de la oposición; no es visible la política de las organizaciones no gubernamentales ni la del exilio; no es visible la política de la Iglesia ni la del Ejército; no es visible, siquiera, la política de alguna corporación estatal, como el Partido Comunista, la Universidad de La Habana, los sindicatos o la UNEAC, ni la de una minoría étnica, sexual, religiosa o genérica. Esto no quiere decir, en modo alguno, que dichas políticas no existan o no se practiquen. Suceden, sí, pero se verifican a puertas cerradas, a la sombra, en los espacios corporativos de instituciones cada día más ensimismadas. Es decir, se trata de pequeñas políticas secretas, incomunicadas entre sí, que no confluyen en una esfera pública, abierta, donde

Rafael Rojas

¹ MARÍA ZAMBRANO, *Senderos*. Barcelona: Anthropos, 1986, p. 11.

la ciudadanía pueda relacionarse con ellas y donde ellas mismas puedan dialogar y competir entre sí.

El gobierno de Fidel Castro es la primera institución que promueve esa invisibilidad. De hecho, habría que preguntarse si eso que llamamos gobierno es una institución que construye la política nacional del país o un organismo estrictamente administrativo, fragmentado en cuatro cuerpos (el Consejo de Estado, el Consejo de Ministros, el Partido Comunista y la Asamblea del Poder Popular), cuyo encargo es ejecutar esa política nacional que ha sido construída en otro lugar, oculto e intangible, que es el círculo de confianza de Fidel Castro: la verdadera élite del poder. Roland Barthes decía que en los Estados Unidos el sexo estaba en todas partes menos en el sexo. De modo similar se podría decir que en Cuba la política está en todas partes menos en la política.

Es evidente que el Partido Comunista de Cuba no es una institución gramsciana o, tan siquiera, leninista, donde se concibe y debate ideológicamente la política nacional. Es evidente, también, que la Asamblea del Poder Popular no es el espacio donde se delibera y legisla esa política. Ambos cuerpos, al igual que los Consejos de Estado y de Ministros, son cajas de resonancia de un único centro de poder: la cada vez más reducida élite castrista. Sólo que ese poder no es el “ejecutivo” que podría equipararse al de un Presidente que, como ha visto Guillermo O’Donnell en el presidencialismo latinoamericano, *delega* su autoridad a las instituciones del Estado para que éstas abran ciertos espacios democráticos en su interior.² El poder de Fidel Castro no se distribuye o se delega a través de instituciones, sino de personas, ya que está concebido como un premio a la lealtad. De ahí que estos cuatro cuerpos del Estado cumplan funciones más administrativas que políticas. La pregunta es, entonces, ¿de dónde viene la política oficial? ¿dónde surge? ¿dónde se discute? ¿dónde se traza? o, mejor ¿dónde está el gobierno? Y la única respuesta accesible es una evocación de Milan Kundera: el gobierno y su política están siempre en otra parte.

Supongo que la invisibilidad de la política oficial en Cuba está relacionada con la génesis del totalitarismo. Como todo régimen totalitario comunista, la Revolución Cubana se propuso clausurar el espacio público y suprimir la política en tanto esfera de derechos. Si el pueblo había llegado al gobierno, entonces ya no eran necesarios el Congreso, ni la prensa, ni las libertades públicas, ni el *habeas corpus*, ni la autonomía universitaria, ni la separación de poderes, ni los partidos... Es decir, todos aquellos mecanismos de representación que garantizaban el vínculo entre el pueblo y el gobierno eran desechables desde el instante en que ese pueblo y ese gobierno se acoplaban herméticamente, desde el momento en que la Nación y el Estado, la sociedad civil y la sociedad política se fundían para siempre. Era, por tanto, el fin de la política y, sobre todo, el fin de lo político. Los líderes creían saber adónde iba el país

² GUILLERMO O’DONNELL, *Delegative democracy?* Notre Dame: Ind. University of Notre Dame, The Helen Kellogg Institute for International Studies, 1992, p. 16.

y, lo que es más ambicioso, creían saber adónde iba el mundo, mientras la población aceptaba tácitamente aquella certeza. A partir de entonces todo era cuestión de mantener el rumbo y, si la nave se desviaba, corregir a tiempo.

En efecto, hubo varias correcciones del rumbo. En los 60 las élites del poder parecían aspirar a un socialismo más o menos autónomo. En los 70 giraron a la derecha —o a la izquierda, ya no se sabe bien— e implantaron el modelo soviético. A mediados de los 80, dieron otro golpe de timón y se encaminaron, nuevamente, hacia el guevarismo. Y, por último, en los 90, parecen dar otro giro hacia lo que esas élites consideran, ahora sí, “la derecha” y que es nada más y nada menos que el llamado “socialismo de mercado”, refundición china de la vieja idea leninista de la NEP o “Capitalismo de Estado”.

Estas oscilaciones que han sido las variantes de cambio de la política castrista, en casi 40 años, no fueron construcciones públicas, visibles, de la ciudadanía cubana, sino decisiones de la siempre secreta razón de Estado, que se le ocultaban a la gran mayoría de la población hasta el momento justo en que eran adoptadas. Y más aún: no pocos miembros de la *nomenklatura* insular han sido sorprendidos y, a la vez, decantados, por la Ofensiva Revolucionaria en 1968, por el Congreso Nacional de Educación y Cultura en 1971, por la Rectificación en 1986 y por el reajuste económico de 1994. En estas cuatro décadas, la clase política cubana ha debido entrenarse en una suerte de adivinación beisbolística: quien no sabe por dónde viene la bola se queda al campo.

El secreto, más allá de la instrumentación política y policíaca que alcanza en todo orden totalitario, ha sido uno de los principios básicos de eso que don Daniel Cosío Villegas habría llamado “el estilo personal de gobernar” de Fidel Castro. Asiduo lector de Curzio Malaparte, Fidel creó el grupo moncadista con una red de células de diez miembros, que no se comunicaban entre sí, y cuyos líderes sólo entraban en contacto a través del propio Fidel o de alguno de sus colaboradores cercanos. Más tarde, en una carta a Melba Hernández, desde el presidio, le recomendaba: “mano derecha con todo el mundo, después tendremos tiempo de aplastar a todas las cucarachas juntas”. Sin dudas, Fidel alcanzó una temprana asimilación de aquel consejo que le daba Maquiavelo al Príncipe de Florencia: “el buen político es el que sabe ocultar sus fines”.

En el Ejército Rebelde, que es el verdadero embrión del Estado Revolucionario, el debate político estaba prohibido. Y ya una vez en el poder, Fidel mantuvo celosamente este principio ocultista, llegando al extremo de destruir a los propios miembros del gobierno revolucionario que se atrevían a formular en público sus ideas, aún cuando éstas, en la mayoría de los casos, no iban en contra del Jefe Máximo de la Revolución. En gran medida, la rotación de las élites dentro de la *nomenklatura* cubana se ha organizado alrededor de ese *interdicto* que marca la política secreta. ¿Cuántos políticos no han perdido la confianza de Fidel desde el momento en que, con el ánimo de ser creativos y eficaces, rompen la Ley del Silencio y suben al escenario por iniciativa propia o se vuelven excesivamente protagónicos?

Desde Hubert Matos hasta Carlos Aldana, todo aquél que insista demasiado en preguntar o afirmar cuál es el rumbo cae tarde o temprano. El rumbo,

el itinerario providencial que conducirá la nave del país a su destino, es el eje de esa razón secreta de Estado que sólo puede ser patrimonio del líder. ¡Silencio, el Rey sabe lo que hace! ¡No sé cómo, pero Fidel va a encontrar la manera de sacarnos adelante! ¡Deja que se entere! ¡Viva el Rey, Muera el Mal Gobierno! Todo un mar de consignas que nos transporta al imaginario político del antiguo régimen. Hegel, quien le transmitió algo de su absolutismo prusiano a Marx, a Lenin y a Stalin, era el más calificado para comprender y expresar en una frase el orden totalitario: “en una política despótica –decía– sólo una persona es enteramente libre: el déspota”.

En efecto, Fidel Castro es la única persona con plenos derechos políticos en Cuba. Él es libre de comunicarse con la sociedad, de manera directa o a través de los medios de difusión, por el tiempo que estime necesario; es libre de recibir a políticos y comerciantes extranjeros y hacer negocios con ellos; libre de pensar y hablar en público sobre el futuro de su nación; libre, incluso, de tener veleidades burguesas, de vivir en el mundo del *jet-set*, de ser frívolo, revisionista, heterodoxo y hasta de criticar a la Revolución. Fidel Castro es, de hecho, el único que puede ser contrarrevolucionario o anticomunista en Cuba sin perder, por eso que sería una muestra de su ideología personal, los derechos elementales como hombre.

Mucho más podríamos hablar de ese ocultismo que está en la raíz de la política cubana; hablar, por ejemplo, de la tremenda manipulación de aquella frase de Martí “en silencio ha tenido que ser porque hay cosas que para lograrlas han de andar ocultas”, de la fusión institucional de lo policíaco y lo político, del mutismo que rodeó a la reforma constitucional de 1992, del silencio en torno a la transición al comunismo entre 1959 y 1961 o de otro silencio muy similar que vivimos en nuestros días: el silencio que envuelve el actual proceso de reconversión al capitalismo. Pero más que esta tecnología del secreto, nos interesa observar cómo la invisibilidad política se transmite del Estado a la sociedad civil y de la política oficial a otras políticas marginales o resistentes, como son las políticas de la intelectualidad, de la disidencia interna y del exilio.

Quisiera empezar por los intelectuales. Noto en el lenguaje reciente de algunos políticos de la isla cierta promoción del modelo de letrado aséptico, neutral, oblicuo, que no se contamina con los problemas públicos del país. Y noto, también, que esa promoción es asimilada, pasivamente, por la gran mayoría de los intelectuales que residen en la isla. Es natural, nadie quiere meterse en problemas. De esa manera se ha llegado a un nuevo pacto entre los intelectuales y el poder: antes, en los 70 y todavía en los 80, el intelectual, si quería sobrevivir, debía dar testimonio de su adhesión política al gobierno; hoy, hasta esa adhesión se ha vuelto peligrosa porque entraña cierto grado de politización, y el intelectual, para recibir el beneplácito del poder, sólo tiene que encerrarse en su torre de marfil, a solas con una obra previamente despojada de todo mensaje político, por muy alegórico que éste pueda ser.

Se consuma, entonces, otra paradoja regresiva más del comunismo cubano: la república de las letras deja de ser regida por el intelectual comprometido u

orgánico y pasa a ser gobernada, nuevamente, por el intelectual tradicional o “letrado en su despacho” del que hablaba Gramsci.³ Baste, para persuadirnos de lo anterior, el dato de que José Lezama Lima es, hoy por hoy, un símbolo del poder y que su idea secreta de la cultura cubana se ha incorporado asombrosamente a la retórica oficial.

Con la disidencia interna sucede algo parecido, pero en una versión más cruda. Tan sólo el hecho de que esas pequeñas organizaciones políticas de oposición se vean obligadas a autodenominarse *disidentes* –calificación que se usaba para designar a los intelectuales críticos en Europa del Este– y que, en muchos casos, deban insertarse en instituciones no partidarias, como las comisiones de derechos humanos y las asociaciones de abogados, economistas, médicos y periodistas independientes, nos ilustra sobre el ocultamiento de lo político. La razón de esto es muy simple: en Cuba la oposición pública y organizada, es decir, la existencia de asociaciones políticas independientes del Estado, es ilegal o, en todo caso, no está contemplada por la Constitución de 1976, ni por su reforma de 1992. De modo que la oposición tiene dos caminos: o actúa de manera clandestina –lo cual no es muy recomendable en un orden totalitario– o intenta camuflarse en la sociedad civil, bajo el manto de las asociaciones cívicas u organizaciones no gubernamentales, entre las que resaltan, por su intrínseca politicidad, los grupos de derechos humanos.

Los disidentes cubanos han seguido, por lo general, la segunda opción. Es notable cómo algunos de sus líderes (Gustavo Arcos, Elizardo Sánchez, Osvaldo Payá, Vladimiro Roca) hacen todo lo posible por no presentarse como opositores políticos, sino como activistas sociales o agentes humanitarios y, cuando mucho, como reformistas fuera del gobierno que buscan un marco de diálogo donde hacer sus recomendaciones al poder. Aún así, es muy poco lo que logra la disidencia con esta infiltración en la sociedad civil. Logra, eso sí, sobrevivir a duras penas, entre una cárcel y otra, mientras la recepción de su política sólo se alcanza en ciertas capitales de la opinión pública mundial (Miami, Nueva York, Madrid, París) y, naturalmente, en la Seguridad del Estado que vigila y castiga cada uno de sus pasos. Los disidentes cubanos, hay que admitirlo, son una presencia fantasmal para la ciudadanía de la isla.

Y por último, entre los actores políticos ya constituídos, están las organizaciones y partidos del exilio. La invisibilidad de estas instituciones me parece aún más profunda que la de la propia disidencia. Los partidos (el Demócrata Cristiano, la Coordinadora Socialdemócrata, la Unión Liberal) han debido concentrarse, lógicamente, en responder a las demandas políticas de la emigración. El espacio de competencia de estas instituciones se ha ido restringiendo a Miami y a Madrid, que es donde residen los dos núcleos más politizados del exilio. Mientras que las fundaciones, alianzas y grupos de presión, como la Fundación Nacional Cubano-Americana, la Plataforma Democrática,

³ Ver el texto “La formación de los intelectuales” de los *Cuadernos de la cárcel* en Antonio Gramsci, *Antología*. México: Siglo XXI, 1977, pp. 388-396.

la Fundación Hispano-Cubana o el Cuban Committee for Democracy, se orientan, cada día más, hacia el horizonte de los gobiernos de Estados Unidos, América Latina y Europa para promover, desde allí, políticas internacionales que favorezcan la transición democrática en Cuba.

¿Qué sabe, entonces, el pueblo de la isla del nuevo espectro político del exilio? Sospecho que muy poco. La principal fuente de información es la radio de Miami. No es improbable que el *rating* de Radio Martí supere al de las estaciones más populares de La Habana. Pero debido al desdoblamiento moral que genera el sistema cubano y debido, también, al tono estridente y exaltado de muchas de las emisoras de Miami, la audición de noticiarios y programas centralmente políticos, de estos medios en Cuba, se ha vuelto una experiencia vergonzante, folklórica, cuando no clandestina, que no parece favorecer la formación de nuevos actores políticos, ni logra hacer más accesible la experiencia histórica del exilio a la ciudadanía de la isla.

II

Estamos, pues, frente a un país que carece virtualmente del territorio de lo político. Lo cual no es algo tan extraño si se toma en cuenta que ésa es una de las condiciones de todo régimen comunista. Pero esta especificidad enmarca el posible cambio democrático de Cuba en una referencia histórica muy delimitada. La transición cubana no se da “desde un gobierno autoritario”, como en los casos latinoamericanos y europeos que estudiaron Guillermo A. O’Donnell, Philippe C. Schmitter, Laurence Whitehead, Adam Przeworsky y otros autores.⁴ La transición a la democracia en Cuba parte de un orden totalitario comunista, que es algo diferente a una dictadura militar como la argentina o la chilena, diferente a un sistema presidencialista y de partido-gobierno como el mexicano y diferente, también, a las llamadas “democracias populares” de los ex-satélites soviéticos.⁵

La diferencia sustancial entre regímenes autoritarios y totalitarios reside en que los primeros toleran –por medio de garantías legales mínimas para las asociaciones políticas independientes– una oposición controlada. En este sentido, el orden totalitario cubano es, o fue, una mezcla perfecta de dos ideologías originalmente contradictorias: el comunismo y el nacionalismo. Es decir, se trata, en todo caso, de un nacionalismo comunista o de un comunismo nacionalista. De ahí que, a mi juicio, los paralelos históricos haya que ir a buscarlos

⁴ GUILLERMO O’DONNELL, PHILIPPE C. SCHMITTER, LAURENCE WHITEHEAD, *Transiciones desde un gobierno autoritario*. México: Paidós, 1988, 4 vols. Ninguno de los autores reunidos en estos cuatro volúmenes trató el caso de Cuba. Abraham F. Lowenthal excluía “las experiencias revolucionarias de Cuba y Nicaragua de la fúnebre colección de diversos tipos de gobiernos autoritarios que constituían el paisaje político de América Latina” (p. 31); pero no explicaba por qué. Sin embargo, dado el margen de libertades públicas que concedió el gobierno sandinista, es posible considerar ese régimen como autoritario.

⁵ Ver la distinción entre un régimen totalitario y otro autoritario que ofrece Juan Linz en su clásico artículo “Totalitarian and Authoritarian Regimes”, en Fred I. Greenstein and Nelson W. Polsby, *Handbook of Political Science*. Reading Mass, Addison-Wesley, 1975, Vol. 3, pp. 175-411.

en otros comunismos nacionales, como el ruso y el chino. No creo que hoy el régimen cubano siga respondiendo a ese tipo ideal del totalitarismo comunista, pero, al menos, alguna vez estuvo muy cerca de él. Aunque admito, también, que es muy probable que, de acuerdo con la tipología de Juan Linz y Alfred Stepan, en estos momentos el sistema político de la isla ya sea “post-totalitario”, con fuertes rasgos “sultanísticos”, y que en los próximos años evolucione hacia un mero autoritarismo”.⁶

Sin embargo, hay un proceso en dos tiempos que es afín a las transiciones democráticas desde regímenes autoritarios y totalitarios, que ha sido señalado por Guy Hermet, Juan Linz y, más recientemente, por Ernest Gellner en su libro *Condiciones de la libertad. La sociedad civil y sus rivales*.⁷ En la primera fase de la transición (por ejemplo, Polonia y Argentina a fines de los 70 o México y Rusia a fines de los 80) se percibe la emergencia de una nueva sociedad civil, integrada por sujetos sociales que se desenmarcan económica y políticamente del Estado. *Solidaridad* en Polonia, las madres de la Plaza de Mayo en Argentina, el *Barzón* en México, los intelectuales y periodistas de la *Glasnost* en Rusia son algunos casos de movimientos sociales que testifican el desbordamiento institucional del Estado e inscriben un proceso de autonomización de la sociedad civil.

Ya en la segunda fase de la transición estos sujetos son más o menos desplazados por nuevos actores políticos, organizados en forma de partidos u otro tipo de asociaciones, que son los que alcanzan, finalmente, la normalidad democrática. En los sistemas autoritarios, muchos de esos partidos ya existían (el PAN en México, los radicales, peronistas y justicialistas en Argentina, la Democracia Cristiana en Chile), aunque pueden surgir partidos nuevos, como el PRD mexicano. En cambio, en las transiciones desde regímenes totalitarios la formación de un sistema de partidos es más lenta, ya que los actores políticos deben desprenderse de la vieja *nomenklatura* y de la nueva sociedad civil. Así, en Rusia, por ejemplo, no es hasta ahora –más de diez años después de iniciada la *Perestroika*– que la práctica electoral va articulando las primeras cinco instituciones políticas que participan en una compatibilidad democrática, esto es, el Partido Comunista de la Federación Rusa de Zyuganov, Nuestra Casa Rusia de Chernomirdin, el Partido Liberal Democrático de Zhirinovsky, el grupo Yabloko (Manzana) de Yablinsky y Opción de Rusia de Gaidar.

De modo que, tal vez, la diferencia sustancial entre ambas transiciones reside en que los regímenes totalitarios experimentan más lentamente la primera fase, es decir, el momento de constitución de una nueva ciudadanía, de una sociedad civil emergente. E incluso, esa primera fase llega a encaramarse sobre la segunda, como sucede en Rusia, ya que algunas de las que hoy actúan

⁶ JUAN LINZ and ALFRED STEPAN, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Postcommunist Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.

⁷ ERNEST GELLNER, *Condiciones de la libertad. La sociedad civil y sus rivales*. Barcelona: Paidós, 1996, pp. 171-177.

como instituciones políticas responden más al modelo organizativo de una asociación civil u organismo no gubernamental, que al de un partido.

Es muy posible que ese protagonismo que experimentó la sociedad civil en los países ex-comunistas haya favorecido el uso enfático, vehemente, que hoy hace la izquierda postmoderna de este concepto. Al decir de Ernest Gellner, la sociedad civil “ha renacido como un *slogan*” que no pocas veces arrastra esa carga semántica difusa que antes tenía la noción de “pueblo” o la de “clase obrera”. Cierta zona de la izquierda post-comunista, que reconstruye no pocas imágenes del anarquismo romántico, ve en la “sociedad civil” la utopía de una vida política sin partidos y sin reglas o, lo que a mi juicio es lo mismo, de una vida política sin democracia. Caso emblemático de ese uso exaltado del *slogan* “sociedad civil” es el que hace, desde la selva Lacandona, el SubComandante Marcos, guerrillero postmoderno.

Curiosamente, en Cuba, último país comunista de Occidente, santuario de la izquierda, esta lectura postmoderna de la “sociedad civil” no ha tenido mucho éxito. Primero, porque ninguna de las tres acepciones fundamentales de “sociedad civil” que conoce la historia de la filosofía política, es decir, la acepción liberal de Locke, la romántica de Hegel y la socialista de Gramsci, logró traspasar el dogma marxista-leninista, que sigue siendo la ideología central del Estado cubano. Y segundo, porque en Cuba la postmodernidad es entendida, a pies juntillas, como lo que Frederic Jameson llamó “la lógica cultural del capitalismo tardío”, es decir, como un discurso ligado a la “reacción”, el neoliberalismo, la contrarrevolución, en una palabra, la “derecha”.⁸

Sin embargo, es posible observar una tímida aproximación a la idea de “sociedad civil” en algunos sectores intelectuales y políticos de la Cuba de los 90. En términos generales, percibo tres interpretaciones del concepto de “sociedad civil”: la de algunos seglares, teólogos y jóvenes laicos de la Iglesia, como Monseñor Carlos Manuel de Céspedes, Dagoberto Valdés, Luis Enrique Estrella y Orlando Márquez; la que proponen los textos de intelectuales y académicos reformistas, vinculados, principalmente, al Ministerio de Cultura, la UNEAC y el antiguo CEA, como Rafael Hernández, Haroldo Dilla y Hugo Azcuy; y, por último, la interpretación oficial del Partido Comunista, que aparece explícitamente en el Informe al V Pleno del Buró Político, leído por Raúl Castro en la primavera de 1996.

⁸ Para la interpretación cristiana de la “sociedad civil” ver Carlos Manuel de Céspedes, “¿Puede afirmarse que el pueblo cubano es católico?”, en *Temas*, N° 4, 1995, La Habana, pp. 13-23; Dagoberto Valdés, “Sociedad Civil. Nuevo nombre de un socialismo con rostro humano”, en *Vital*, Año 3, N° 16, 1996, Pinar del Río, y el ensayo de Orlando Márquez en *Encuentro*, N° 2, Invierno, 1996, Madrid, pp. 68-80. Para la interpretación de los académicos reformistas ver los ensayos de Rafael Hernández “Mirar a Cuba” en *La Gaceta de Cuba*, N° 3, 1993, y “La sociedad civil y sus alrededores” en *La Gaceta de Cuba*, N° 1, 1994, pp. 21-31, “Cuba: ¿cuál es la democracia deseable?” de Haroldo Dilla en *La democracia en Cuba y el diferendo con los Estados Unidos*. La Habana: Centro de Estudios sobre América, 1995, pp. 169-190 y de Hugo Azcuy su excelente texto “Revolución y derechos” en *Cuadernos de Nuestra América*. Vol. XII, N° 23, enero-junio, 1995, La Habana, pp. 145-156 y el ensayo “Estado y sociedad civil en Cuba”, que resume el enfoque reformista, en *Temas*, N° 4, 1995, La Habana, pp. 105-110. Finalmente, para la interpretación oficial ver *Granma*, 27 de marzo de 1996.

La primera es una interpretación de la “sociedad civil” basada en la doctrina social de la Iglesia y, sobre todo, en lo que a ésta aporta la Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II. Sus defensores insisten en la necesidad de que en Cuba surja una moral cívica, comunitaria, a partir de cuerpos intermedios (asociaciones familiares, sociales o culturales) que establezcan una comunicación diáfana y, a la vez, tensa con el Estado. En la versión de Dagoberto Valdés esas “instituciones intermedias” serían las “piedras vivas” con que construir un modelo solidario, centrado en el valor cívico de la fraternidad; modelo que él llama, siguiendo a Alexander Dubcek aunque sin citarlo, “socialismo con rostro humano”. En cambio, la idea de “sociedad civil” que aparece en los textos de Carlos Manuel de Céspedes y Orlando Márquez, más que al “social-cristianismo” podría acercarse a una “democracia cristiana”, sobre todo, por la reivindicación que ambos hacen de la República de 1940.

Estos tres autores sugieren que en el momento actual, la Iglesia cubana podría ser una institución promotora de esa nueva “sociedad civil”. Sugerencia que no sólo responde a la opinión personal de dichos intelectuales, sino que ya forma parte de toda una estrategia institucional, como se observa en las propuestas de la II y III Semana Social Católica, que organizó la Comisión Episcopal de Justicia y Paz, entre 1996 y 1997. La cuarta propuesta de línea de acción, aprobada en mayo de 1997, señala, por ejemplo, que la Iglesia trabajará por “reconstruir la sociedad civil como escuela de libertad y responsabilidad, promoviendo y apoyando asociaciones intermedias, y abriendo espacios eclesiales alternativos donde se puedan practicar aquéllas”.

La interpretación de la “sociedad civil” que ofrecen algunos académicos de la isla que, presumiblemente, reflejan en sus textos la postura del sector reformista del Partido, se aproxima a una acepción marxista heterodoxa y, a veces, declaradamente gramsciana de este concepto. En el ensayo “La sociedad civil y sus alrededores”, por ejemplo, Rafael Hernández retoma la idea hegeliano-marxista de que el “Estado político no es más que la expresión oficial de la sociedad civil” y a partir de ella concluye que los aparatos políticos del Estado cubano, si bien no anulan la relativa autonomía de la sociedad civil, son la cristalización institucional de ésta. A la manera del joven Marx y de Gramsci —quienes, a su vez, partieron de Hegel— este autor imagina la sociedad civil como un conjunto de grupos sociales (intelectuales, campesinos, jóvenes, mujeres...) cuya sociabilidad, por ser amorfa o institucionalmente precaria, sólo logra realizarse a través de las llamadas “organizaciones políticas y de masas”.

Haroldo Dilla, un poco más precavido, reconoce que la “distinción entre sociedad civil y Estado es difícil de realizar en el sistema cubano, ya que el Estado ha permeado fuertemente a casi todas las organizaciones existentes, lo que otorga a éstas un carácter ambivalente”. Sin embargo, su idea de que la *participación dentro* de las instituciones del Estado puede generar una lógica de “abajo hacia arriba” se mantiene atada a la percepción rígidamente vertical, hegeliana, marxista y gramsciana, de los nexos entre la sociedad civil y la sociedad política. Por este camino va también el enfoque de Hugo Azcuy, quien expone con asombrosa claridad cómo la “modificación de la integración societal”

y el “nuevo pluralismo” afectan las “relaciones entre el Estado y la sociedad civil” en Cuba; relaciones que, a su juicio, admiten una “independencia relativa” de ésta última, gracias a que ambas esferas “no se perciben como irreconciliablemente conflictuales”. De modo que, en resumen, la interpretación de los académicos reformistas se basa en el reconocimiento de la “sociedad civil” como un espacio de relativa autonomía, cuyos vínculos no pueden prescindir totalmente de una jerárquica conexión con el Estado.

A partir de esta lectura, el Partido Comunista, por medio del Centro de Estudios sobre América (CEA), intentó, entre 1994 y 1995, aplicar una estrategia institucional que fomentara el surgimiento de organizaciones no gubernamentales, que centralizara toda la información relacionada con éstas y que, incluso, les ofreciera un servicio de asesoría y consultoría a las ONGs ya constituidas. En su versión más radical, esta estrategia llegó a contemplar la reconstitución del propio CEA como una organización no gubernamental o, lo que es lo mismo, como una entidad académica real o formalmente autónoma del Partido. Además de las ventajas prácticas de este proyecto, por lo que se refiere a un mayor acceso a las fuentes externas de financiamiento, dicha propuesta sentaba el precedente de un aparato político del Estado que querría desregularse y saltar hacia la esfera de la “sociedad civil”.

La burocracia del Partido no vio con buenos ojos esta tendencia y su reacción permitió constatar cuál es la idea de “sociedad civil” que predomina en el centro del poder. En el Informe al V Pleno del Buró Político, del 27 de marzo de 1996, Raúl Castro lo expresa de manera tajante: “para nosotros la sociedad civil socialista cubana está compuesta por nuestras potentes organizaciones de masas (CTC, CDR, FMC, ANAP, FEU, FEEM e inclusive los pioneros), las sociales, que como es sabido agrupan entre otros a combatientes de la Revolución, a economistas, juristas, periodistas, artistas, escritores, etc., así como otras ONGs que actúan dentro de la legalidad y no pretenden socavar el sistema económico, político y social libremente escogido por nuestro pueblo, a la vez que aún cuando tienen su personalidad propia e incluso su lenguaje específico, junto al Estado revolucionario persiguen el objetivo común de construir el socialismo”.

De modo que, según esta lectura típicamente totalitaria, la “sociedad civil” está formada por todas las corporaciones estatales, subordinadas al Partido, y aquellas organizaciones no gubernamentales que comparten la ideología política del poder. Es decir, la totalización es perfectamente circular: la “sociedad civil” es el Estado y el Estado es la “sociedad civil”. Ni la Iglesia, ni la disidencia, ni las asociaciones plenamente autónomas forman parte de esa definición de “sociedad civil” que ofrece el Partido Comunista de Cuba. Como se ve, tal interpretación no admite, siquiera, el relativo deslinde entre lo “civil” y lo “político”, que a partir de una lectura seria de Marx y Gramsci, concebían los académicos del CEA.

Ahora bien, ni unos ni otros, es decir, ni la burocracia partidista ni sus intelectuales orgánicos imaginan una “sociedad civil” radicalmente autónoma, cuyo espacio se inscriba, más bien, en una relación de horizontalidad con el

Estado y donde asociaciones independientes, que aunque no persigan fines políticos tampoco compartan la ideología estatal, tengan garantías para existir. Curiosamente, la idea de “sociedad civil” que manejan los intelectuales de la Iglesia, a pesar de que se centra en un tipo de sociabilidad cívica cristiana, es, a mi juicio, la más democrática y la más republicana. Aún así es muy poco lo que puede lograr esta institución si el marco jurídico y constitucional del Estado cubano se mantiene, como parece, dentro de una perspectiva totalitaria.

Las más de 2000 asociaciones no gubernamentales que reconoce el Estado cubano son, por tanto, organismos relativamente oficiales. Pero esto no sería una limitación en su funcionamiento si además de “personalidad jurídica” contaran con “personalidad moral”, es decir, con una identificación pública en tanto sujetos civiles autónomos. Si esas ONGs carecen de las libertades mínimas para actuar en la sociedad, si no tienen acceso a la televisión, la radio y la prensa para promover sus objetivos, si sus miembros y, sobre todo, sus dirigentes son parte de la clase política cubana, si el financiamiento que reciben del exterior está centralizado y administrado, directa o indirectamente, por el gobierno, si sus fines son una extensión ideológica de los fines del poder, entonces, no se trata, propiamente, de organizaciones no gubernamentales, sino de una nueva modalidad corporativa del Estado, que lejos de crear un espacio de sociabilidad alternativa, reproduce las formas invisibles de la política secreta.

Volvemos, pues, a nuestro primer argumento. ¿Cómo hablar de una sociedad civil moderna sin que el derecho de asociación esté plenamente concedido? ¿Cómo reconocer la emergencia de nuevos actores sociales sin un espacio público donde éstos puedan actuar, libremente, a los ojos de la ciudadanía? ¿Ofrece una “sociedad civil inducida desde el Estado” un espacio de sociabilidad para los sujetos de la transición? No tengo respuestas para estas preguntas, pero sospecho que hasta que el gobierno cubano no emprenda una reforma política que restablezca las libertades públicas del país, las prácticas de la sociedad civil seguirán siendo invisibles y los sujetos de la transición no podrán definirse.

No hay dudas de que en Cuba se experimenta un cambio social. La ciudadanía está aprendiendo a vivir al margen del Estado, lo que nos permite hablar, siguiendo a Hannah Arendt, de un proceso de *destotalización*: la sociedad civil comienza a deslindarse de la sociedad política. Ese proceso de destotalización, o de autodestrucción del orden totalitario, ha sido suscitado por los movimientos culturales de los 80, que abrieron no pocas fisuras al discurso del poder, y por el reajuste económico de los 90, que lanza a la calle a los nuevos actores. Aún así, la descomposición de un orden totalitario no implica su redefinición automática en términos del autoritarismo.⁹ Antes de adoptar una modalidad meramente autoritaria (una dictadura militar, un Partido de Estado...) el sistema político cubano puede regodearse varios años en sus herencias comunistas y nacionalistas.

⁹ LARRY DIAMOND, JUAN LINZ, SEYMOUR MARTIN LIPSET, *Politics in Developing Countries. Comparing Experiences with Democracy*. London: Lynne Rienner Publishers, 1995, p. 9.

No creo, pues, que estemos cerca de la primera fase de la transición democrática, es decir, de ese momento en que la emergencia de la sociedad civil restablece la visibilidad de lo político. Para llegar ahí, como señalan Linz y Stepan, no sólo hace falta que se insinúe la nueva “sociedad civil”, sino que exista una “sociedad económica” nacional, una “cultura jurídica” relativamente extendida y, sobre todo, una “sociedad política” plural. Por carecer de estas tres premisas los cubanos no hemos llegado, siquiera, al último borde de un sistema autoritario, no hemos alcanzado todavía la ribera de acá, desde la cual emprenderemos, con vértigo, nuestra difícil e inevitable transición. Decía María Zambrano que la democracia es un puente. Un puente, un gran puente y he ahí que, en Cuba, aún no se le ve.

