

Entregamos a continuación dos de las contribuciones presentadas en el encuentro del Instituto de Estudios Cubanos, que tuvo lugar este verano en Miami, y que son una buena muestra del rigor y la amplitud que caracterizan la línea de trabajo de esta institución. El IEC cumplió recientemente 25 años de labor. En ellos se ha ganado el reconocimiento de la mayor parte de los intelectuales cubanos de dentro y de fuera de la isla, y ha sembrado, en medio de grandes incomprensiones e incluso de virulentos ataques, la semilla del entendimiento que continúa germinando, pese a todo. La revista ENCUENTRO DE LA CULTURA CUBANA se siente deudora del IEC y honrada por la colaboración que, estamos seguros, no ha hecho más que comenzar entre nosotros.

Cuba: discursos sobre la identidad

Enrique Paterson

I. LA REFLEXIÓN Y LA PREGUNTA SOBRE LA IDENTIDAD

La reflexión sobre la identidad es una enfermedad de pueblos jóvenes, los pueblos de antigua tradición no se preguntan lo obvio; *primero*, porque las identidades de los pueblos, siendo fáciles de percibir, son difíciles de definir; *segundo*, porque la identidad –ya establecida– de una nación no se desintegra, incluso, cuando desaparecen sus estructuras nacionales y su organización estatal (Polonia es un caso típico). Se inquiere o reflexiona sobre la misma, a mi juicio, en los casos en que la sociedad –habiendo recorrido un trecho breve– considera a éste una dimensión suficiente que hace posible –en la reflexión o en la pregunta– fijar ciertas constantes, ciertos rasgos estables, en momentos en que está sometida a violentos o acelerados cambios.

El resultado de la reflexión, o la respuesta a la pregunta, no es tan importante como *quién hace la pregunta y por qué*; como de igual modo, quién no se la hace, no es por eso menos ajeno, gestor y/o participante de la identidad. Para éste último, por el contrario, ella se da por sentado.

Dicho en otras palabras: el *nadador*, (en lugar de ponerse a explicar la esencia y características del nado) sencillamente, nada.

La pregunta, además, está *localizada y fechada*. Para que un grupo social se haga la pregunta, tiene que existir o haber existido alguna vez en un determinado territorio (este evento, por ejemplo, ubica a Miami y a la Isla como los términos que enmarcan la reflexión). Nadie que no haya vivido algún tiempo en la zona ártica, se preguntará la esencia del lugar; sin embargo, es raro que la pregunta venga de un esquimal. La pregunta o la reflexión sobre “la” identidad, en realidad se refiere a “mi” identidad en ese territorio.

II. LA HISTORIA DE LA PREGUNTA

En Cuba, esta reflexión toma cuerpo teórico a principios del siglo XIX, en la primera etapa reformista (Francisco de Arango y Parreño y José Antonio Saco). Luego, en la República, a fines de los años veinte (Fernando Ortiz y Alejo Carpentier, entre otros). Bajo el régimen castrista, en distintas etapas del período revolucionario; y en el exilio, a partir del impacto del éxodo del Mariel hasta la fecha.

LA SACAROCRACIA, LOS CRIOLLOS Y LA IDENTIDAD

A principios del siglo XIX Cuba entró en un proceso de acelerados cambios. La élite criolla había logrado afianzarse económicamente a la vez que mantenía un equilibrio étnico; aproximadamente el 43% de población blanca y 57% negra (el 36% eran esclavos), según el censo de 1817. La fuerza, la represión y el poder económico equilibraban el desbalance numérico del 14%, garantizando de ese modo el predominio de la población blanca.

El intento de convertir la isla en una economía de plantación que sustituyera a Haití como principal productor azucarero –a la vez que imponía un significativo aumento de la importación de esclavos– conducía a un dramático desbalance étnico a favor de la población negra del país.

La sacarocracia cubana, que ya tenía una identidad establecida, pensándose dueña (lo cual es cierto) y hacedora (verdad a medias) del país, inicia la primera reflexión sobre la identidad.

En el momento en que abogan por aumentar la trata de esclavos, tratan a la vez de prefijar, en perspectiva, qué medidas se tomarían para evitar que la necesaria preponderancia numérica del negro pusiera en peligro la identidad de la sacarocracia en el futuro.

El primer ideólogo importante de esta corriente de pensamiento fue Francisco de Arango y Parreño, Conde de la Graciosa, que en su *Discurso sobre la agricultura de La Habana y modos de fomentarla*, publicado en Madrid en 1793, conceptualiza el problema de la élite criolla y de su identidad en los términos de dos culturas y razas que entran en contacto y en conflicto:

“Dirán algunos que la diferencia entre *negros* y *esclavos* separará sus intereses, y será para nosotros en cualquier caso una barrera respetable. *Todos son negros: poco mas o poco menos tienen las mismas quejas y el mismo motivo para vivir disgustados de nosotros. (...) Prevengámonos de este lance ya que por nuestra desgracia no podemos excusarnos del servicio de estos hombres, ... cuidemos de combinar las miras*

políticas y militares examinando en negocio del modo que se explica en el proyecto.” (las cursivas son mías)

La agudeza sociológica de Arango es deslumbrante, descarta que la diferencia entre negros y esclavos sea una condición suficiente para que el negro libre deje de identificarse con el esclavo, “todos son negros”: el elemento cultural y racial prima –según Arango– sobre el clasista. Los esclavos son sometidos a la esclavitud; los negros libres al *apartheid*. Los negros libres –solidarios con los esclavos, por poner en peligro la estabilidad de la élite criolla– no deben tener acceso y participación en la vida socio-política, por eso pide Arango que se eliminen los dos batallones de milicias de negros y mulatos libertos que “acostumbrados al trabajo, a la frugalidad y a la subordinación, son sin disputa alguna, los mejores soldados del mundo” (idem). Teme que estos soldados, una vez licenciados, se conviertan en elementos subversivos. El discurso de Arango apunta a eliminar toda posibilidad de que los negros libres adquieran autoestima, pues la misma los conduciría a no aceptar el asignado papel de ser “la más desgraciada porción de toda la especie humana” (idem).

Sin dudas, Arango es el ideólogo que introduce el “miedo al negro” como categoría política y sociológica que marcará la conducta de la élite cubana, y el primero que propone medidas para eliminar paulatinamente al negro como futuro grupo social de peso mediante el estímulo de la inmigración blanca. La posición de Arango tiene dos momentos que pueden ser rastreados como una conducta constante de la élite cubana: **a)** los negros deben ser *usados* cuando sean necesarios (como esclavos, mambises, cortadores de caña, domésticos, sindicalistas, milicianos, deportistas, héroes nacionales del trabajo, etc.); **b)** de algún modo deben ser *eliminados* al pasar esta necesidad.

Es evidente que en Arango existe una idea clara del horizonte problemático donde, a su juicio, se revela nuestra identidad: los términos de la confluencia de dos culturas, dos razas y –sólo en último término– dos clases (esclavistas y esclavos), más allá de la relación clasista, interpreta la identidad de la élite como algo *diferente y en contra* de lo que el negro representa en el país. El dilema (yo diría que agónico) de la sacarocracia es que necesita a los negros y, a la vez, percibe su identidad en peligro por la presencia de éstos.

La disyuntiva se resuelve a través de un proyecto de “ingeniería social” tendiente a eliminar a los negros en el tiempo, mediante una política migratoria dirigida a ese fin y una política social que les restrinja derechos y oportunidades. Las formas que adopta esta doble actitud de la élite a lo largo de los siglos XIX y XX –convocar a los negros o excluirlos– son varias, pero en todas, de un modo u otro, el problema de la identidad se plantea con referencia a, y muchas veces en contra de, el negro.

En tal esquema caben las actitudes de la élite cubana del siglo XIX en muchas de sus variantes. Por ejemplo, en la segunda etapa reformista, Arango se une a Saco abogando por la supresión de la trata de esclavos. La coincidencia con Saco es una consecuencia lógica de su planteamiento anterior, a favor de la misma. La política de trata irrestricta puso a la población blanca en minoría.

Para 1846 había, aproximadamente, un 47% contra el 53% de la población negra; y ya, para 1867 había en la isla alrededor de un 58% de población blanca, y un 42% de población negra. La cual se reduce aún más como efecto de las dos guerras de independencia hechas sobre la espalda de este sector de la población. La disminución que se aprecia antes de las guerras de independencia, es consecuencia de una política tendiente a eliminar paulatinamente a los negros del paisaje demográfico del país, es por eso que ya desde 1832 Arango, junto a Saco, pide que se impida la entrada de más negros africanos a la isla. Desde 1826 Arango está convencido de que “Cuba no puede tener completa seguridad si no es *blanqueando* a sus negros” y propone: “quiero que... al propio tiempo... que se piense en destruir la esclavitud... se trate de lo que no se ha pensado, que es borrar su memoria” (*Obras* 1952, II, 306-307). El único modo de borrarla era desapareciendo a los negros del mapa, y/o blanquéandolos.

No será la élite criolla la encargada de blanquear al país, por ello es necesario alentar la inmigración blanca –los canarios– para que se encarguen de esa labor. Arango se presenta así como un precursor de la teoría del mestizaje, visto no como la síntesis de culturas diferentes que generaría una cultura nueva, sino como la difusión de una en la otra. En esto pues, no existen diferencias entre Arango y Saco. En Saco hay un desarrollo de las primeras posiciones de Arango, por eso éste las suscribe.

De hecho no existe una diferenciación ideológica de principio entre los ideólogos reformistas que están a favor de la trata y luego en contra, los abolicionistas y los anexionistas; a todos los une un hilo conductor: el miedo al negro y la pretensión de eliminarlos o mantenerlos al margen, aunque sean libres.

Los delmontinos –abolicionistas– comparten la misma posición de Saco en cuanto a la inmigración, y ello explica su oposición a la trata y a la esclavitud; responden al momento (b) del pensamiento de Arango, el cual establece la necesidad de eliminar a los negros de algún modo, pasada ya su utilidad. Lo específico de los delmontinos es que a tono con la política abolicionista que Inglaterra le impone a España, son abanderados del abolicionismo y opuestos a la trata desde el manto de una posición paternalista, típica de los miembros más avanzados de la élite cubana, aún vigente en muchos de ellos hasta nuestros días.

El paternalismo criollo hacia los negros, una actitud muy a tono con la ideología del Despotismo Ilustrado, está en *no* asumir respecto al negro una actitud moderna, lo que implicaría tratarlo como a un igual. Por el contrario, radica en la magnanimidad de –por su “superioridad”– hacerles saber que se les trata “como si fueran iguales”, debido a una “bondad” inherente de la cual el negro debe estar eternamente agradecido. Se trata de favores, no de derechos. De condescendencia, no de respeto. La respuesta que se espera del negro es la sumisión; de lo contrario, es un “malagradecido”. La otra variante –que diferencia el patrón español del anglosajón– es considerarlo igual, “a pesar de” ser negros, si éste es portador de alguna cualidad que, por naturaleza, es “propia de los blancos”. Tal *igualdad por salvedad*, propia del “paternalismo ilustrado” de los delmontinos, se aprecia con claridad en su actitud hacia el esclavo poeta Francisco Manzano. Domingo del Monte encabeza una colecta

para liberar a Manzano por que ha nacido con “el don divino” de la poesía. Si Dios le dio a Manzano una cualidad, al parecer, propia de los blancos –la poesía– era justo darle la libertad. Manzano –como negro– no merece ser libre, pero sí por un atributo que lo salva, el de poeta. Sucede lo mismo con el personaje héroe del poema *Espejo de Paciencia*, Salvador Golomón, “negro valiente”, que se merece la libertad por “valiente”, no por negro.

Según cálculos de Del Monte si en 1832 se eliminaba la trata, la esclavitud y los negros desaparecerían –por causa de las condiciones de vida que sufrían los esclavos– en veinte años. Contrario a la tradición anglosajona, la élite cubana podría estar dispuesta a acoger a un negro en particular (Manzano o Salvador Golomón), pero nunca como grupo social que, en su conjunto, lo destinaban a desaparecer por la vía del *blanqueamiento* paulatino o de la muerte.

El sector anexionista de la sacarocracia ve la anexión a Estados Unidos desde el prisma de la todavía inevitable necesidad del negro en el país, de modo que se mantiene en el primer punto de vista de Arango respecto a la introducción masiva de esclavos en la isla. A la vez, la necesidad de mantener la negrada a raya, les hace pensar en la anexión que les permitiría conservar el sistema al estilo de los esclavistas del sur norteamericano.

Pareciera que los independentistas, por sus tendencias políticas, estaban al margen del patrón conceptualizado por Arango. No del todo. La nacionalidad cubana era, más que todo, un “proyecto”; y la élite que se planteó el proyecto independentista –imaginario que culminaría la identidad del país– nunca pensó al unísono el abolicionismo, la igualdad de derechos entre la población negra y blanca y la independencia. Que estos proyectos no corrían parejos lo demuestra la actitud de Carlos Manuel de Céspedes en el tercer cuarto del siglo XIX. Céspedes, en el momento que inicia la guerra de independencia contra España, le da la libertad a sus esclavos. El acto, más que altruista, es práctico. La libertad es la premisa y la condición emocional para la incorporación de los negros a la tropa. Los negros fueron siempre necesarios para cortar algo: cañas o cabezas en los campos de caña o de batalla. La actitud de Céspedes cae en el momento (a) de la actitud de Arango: La necesidad de los negros para integrar las tropas.

No se han analizado en profundidad todos los rodeos de la élite independentista del 68 para declarar, sin cortapisas, la abolición de la esclavitud, ni las maniobras en el seno del gobierno y la asamblea para impedir el ascenso de los negros en los grados militares.

No se destaca, tampoco, la existencia en el siglo XIX de una clase media negra apta para ejercer funciones ciudadanas. Estos negros podían ser miembros del Ejército Libertador y, no sin muchas trabas, alcanzar altos grados; pero su presencia es nula en la Asamblea de Guáimaro: la fuerza de sus brazos sigue siendo necesaria, lo que es casi impensable es admitir su voz.

Los términos en que Arango se plantea la identidad llegan hasta José Martí, que la aborda más en su sentido político, ético e instrumental, como indispensable para aunar voluntades en aras de la independencia, –¿actitud (a) de Arango?– que en su dimensión cultural y sociológica.

Martí discute o evade el problema en su artículo “Mi raza”:

“En Cuba no hay temor alguno a la guerra de razas. Hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro. Cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro. (...) En la vida diaria de defensa, de lealtad, de hermandad, de astucia, al lado de cada blanco, hubo siempre un negro. (...) Los derechos públicos, concedidos ya de pura astucia por el gobierno español e iniciados en las costumbres antes de la independencia de la isla, no podrán ya ser negados...”

El humanismo martiano se destaca en sus palabras. “Hombre” es más que raza, y es cierto; como también es cierto que esta humanidad es abstracta y sin contenido si no se concreta en culturas y especificidades socio-históricas donde la raza está incluida. Ni Saco ni Arango desdeñaban la pertenencia de los negros al género humano, están hablando de hombres concretos en situaciones sociales y culturales concretas a los cuales la élite domina y explota, y donde la raza forma parte del sistema de justificación de la situación. El humanismo martiano, por lo general, no resuelve la comprensión a esa instancia, más bien lo enmascara. La segunda instancia martiana es la apelación a la necesidad: “cubano” es más que raza. La humanidad y la nacionalidad eliminan las diferencias. El intento de reconocer la identidad sobre la base de abstracciones que eliminan las diferencias, en aras de un objetivo común –si leemos el desarrollo posterior de la historia cubana– es esencialmente peligroso. “Los partidos políticos –dice Martí en el mismo artículo– son agregados de preocupaciones, de aspiraciones, de intereses y de caracteres... La semejanza especial se busca y se halla, por sobre las diferencias de *detalle*” (La cursiva es mía).

Precisamente, lo que diferencia a negros y blancos a fines del siglo XIX cubano, eliminada la esclavitud después de la primera guerra de independencia, no era un problema de “detalle”, al contrario eran problemas serios de segregación y discriminación, de acceso a la propiedad, de derechos civiles y políticos, de valoración cultural, los cuales no pueden soslayarse en aras de una “humanidad” o “cubanidad” entendida al margen de esos problemas. Contrario a Saco y Arango, Martí es más político y hombre de letras que sociólogo. Arango y Saco, como sociólogos, están muy por encima de Martí. Los planteamientos de los dos primeros son crudos, objetivos, brutales. La solución racista, que esos problemas sufren en el pensamiento de tales autores, no elimina los términos reales del planteamiento. El humanismo martiano, tratando de rechazar la solución racista de Saco y Arango, elimina el problema en sí. Sin dudas, hay un avance en Martí, en el sentido de que no elimina, al menos, a los negros como cubanos, no obstante los elimina como negros, como sujetos con una historia y problemas sociales específicos. Ese “detalle” hace que el horizonte del pensamiento martiano no rebase –a su pesar– el espacio de la ideología racista de la élite cubana; y aparece con él, uno de los rasgos típicos de esa ideología en el siglo XX cubano: el discurso de la negación. La mejor forma de resolver el problema desde esta perspectiva, es no hablar de él. Es imposible que un grupo social afectado no abogue y luche en pro de sus reivindicaciones; desde los esque-

mas del discurso de la negación –al adoptar los negros la actitud reivindicativa– sobre éstos, más que sobre la sociedad, caerá el calificativo de racistas.

Martí elimina lo más sustancioso, a saber: el universo específico que crea la confluencia de dos culturas que, en interacción, generan algo nuevo, y –lo que es más importante– elimina la agenda de los negros como grupo social específico. Al respecto no hay dudas de que el apóstol tenía una visión más clara de lo “humano” que de lo “cubano”. ¿Podía, además, tenerla? ¿Es que en el imaginario martiano de lo cubano podía incluir a lo negro en la misma dimensión que incluía a lo español; es decir, con todos sus “detalles”?

Si la respuesta de Martí responde más al moralista, al político, o a ambos, es irrelevante en éste análisis. Es ética y literariamente bella, políticamente oportuna (de nuevo los negros son necesarios) y, sociológicamente, vacía.

Mediante la afirmación –abstracta– del humanismo, se esfuma el hecho social concreto de que tales hombres son blancos, negros y mulatos y que, como tales, ocupan posiciones sociales más por esos “detalles” del color que por su humanidad. El humanismo, y la frase oportuna, e incluso, las metáforas de auténticas buenas intenciones, trajeron el siguiente resultado: los negros, gracias a la prédica martiana, fueron en masa a la guerra del 95 como *hombres y cubanos* y, cuando advino la república, se les trató de nuevo como a “negros”.

La visión y el enfoque martianos no rebasaron el primer cuarto del siglo xx. Su creencia de que “en Cuba no hay temor alguno a la guerra de razas” se desvaneció con la guerra racial de 1912. Y los “derechos políticos” ya concedidos por España antes de la independencia, no garantizaron la existencia de una sociedad desegregada. Arango y Saco, después de todo, sabían que ni con la independencia, se resolverían los términos de una identidad que, de existir, se definía en los términos de dos polos en extrema tensión.

LA REPÚBLICA Y LA IDENTIDAD

Mientras la sacarocracia cubana del siglo xix se planteaba el problema en tales términos, a nivel social y cultural se desarrollaban procesos de un carácter diferente a los métodos de ingeniería social que proponían. Mientras ellos pensaban a los esclavos como negros desde que llegaban de África, estos no existían en la realidad. Los esclavos venían ya con una identidad establecida; eran congos, mandingas, ibos, yorubas, fulbes o carabalíes cuyas lenguas y culturas eran diferentes. Fue la esclavitud la que mezcló africanos de distintas razas y culturas para convertirlos en negros. La conversión del africano en negro es su proceso de cubanización, un proceso violento y obligado que produjo el “ajjiaco” de estas culturas africanas con los valores occidentales y del cristianismo.

Mientras la sacarocracia, anclada en el criollismo, todavía se sentía ligada a España, ya había negros que, ontológicamente, eran cubanos. El estadio de lo criollo en el blanco (del que muchos aún no han salido) fue un proceso muy largo, mientras que la cubanización del negro, por su carácter obligado y violento fue muy rápida. El negro estaba forzado a asimilar la cultura occidental, a hablar español, a practicar el catolicismo, mientras que el blanco lo que recibe del negro es debido a la influencia que genera el contacto. Los negros son

producto de una mezcla forzada de las culturas africanas con la occidental, son un producto del nuevo mundo, son tan primos de los africanos como de los europeos. Los primeros en constituirse como una entidad étnica y cultural propia en el nuevo mundo, sin apellidos traídos de su lugar de origen, sin la posibilidad de regresar, estaban históricamente obligados a la mezcla y al arraigo.

La evolución de los blancos no se da a igual velocidad. La política de la sacrocracia aceleró la cubanización de los negros, a la vez que ella se mantenía en el estadio de criollez –la conciencia de sí del descendiente de español sin mezclas– que no reconoce al negro y a lo negro como parte de su identidad, reduciéndolos sólo a uno de sus lados, acaso el más débil, el de la africanidad. Los negros, por su naturaleza peculiar, no pueden rechazar lo europeo de lo cual también, culturalmente, forman parte.

En la república, el proceso de cubanización también ya está avanzando entre los blancos de las clases bajas que conviven y se mezclan con los negros. Precisamente, es en ese momento en que se pone en práctica la política migratoria de ingeniería social propuesta por los reformistas del siglo XIX. Cuba se llenó de españoles –los negros antillanos sólo entraban en función de las necesidades de la cosecha azucarera. Si la población blanca más antigua del país transitaba ya por un lento proceso de cubanización, la impronta migratoria del siglo XX la desacelera, por lo que la criollez se constituye en el elemento predominante de la población blanca que, además, concientiza ese estadio como la expresión plena de la cubanidad. Es precisamente en este sector donde se genera la nueva élite económica y gran parte de la clase media y profesional, creando en ellas un coto exclusivo donde la población negra del país casi no puede entrar.

Los negros, aunque en minoría, se convierten en un vector cualitativo de cubanía, son los que mantienen la cualidad, el carácter, en un mundo que cambia y que introduce, además, a chinos, judíos y libaneses. Productos ellos mismos de una síntesis, siguen sintetizándose con todo lo que llega. Habiendo dejado atrás el estadio de la criollez; su desarrollo está en enriquecer su cubanía, no en hacerla. No ha habido un grupo social que haya desarrollado una batalla más larga y exitosa preservando el carácter de una nación. Pero su mayor hazaña y aporte ha sido la permanencia contra viento y marea, y la propuesta de vivir la cubanía como la concreción y el desarrollo de un permanente enriquecimiento cultural. Siempre apostando por la apertura y la asimilación sin perder el carácter, por la creación.

La manifestación más importante de la cultura cubana –por la huella que ha dejado en la forma que tiene el cubano de percibir y valorar la realidad– es la música popular. Los negros la ocuparon, teniéndolo todo en contra, para darle, incluso imponerle, un perfil al país.

Mientras la élite criolla miraba a los negros y a su herencia como algo que, si no puede eliminarse, debe de estar en la periferia, éstos llevaban a cabo la “evangelización” cubana del país. Para los negros nunca ha sido importante si son mayoría o minoría, ni cuál es nuestra identidad. No es un problema como tal en la percepción que tienen de Cuba. Su presencia no es importante por

la dimensión numérica, sino por la *cualidad* y el *perfil* que le dan al país. La actitud del negro hacia el recién llegado ha sido la misma que se adopta en un toque de rumba: “incorpórate y baila”, un leitmotiv presente en toda nuestra música popular, la actitud de *apartar* o *mantenerse aparte*, o de *incorporar e incorporarse*, es lo que distingue al criollo del cubano.

No es hasta el siglo XX, y ya en marcha el proceso de blanqueamiento del país, que la élite intelectual vuelve a plantearse el problema de la identidad. Fernando Ortiz es quien encabeza dicha tendencia. Desde el planteamiento de Arango ha transcurrido mucho tiempo pero el programa social que propuso –blanquear al país– está vigente y hasta ha ocurrido, en 1912, una guerra racial.

El primer Ortiz no se aparta del esquema de Arango y de su valoración negativa de los negros como elementos nocivos al país. Pero hay en Ortiz una actitud distinta, mientras que en el análisis y la preocupación de Arango es hacia adentro (el destino del polo blanco), el de Ortiz es hacia afuera (el polo negro). Los negros son para Arango sólo una preocupación, la referencia de la hostilidad y del peligro, pero no se molesta en estudiarlos. Ortiz ya sabe que esa “mancha” étnica no desaparecerá, que están ahí, de modo que es mejor estudiarlos con pasión de entomólogo, para prevenirse de los males sociales que portan. Según él, son la causa fundamental del delito y la inmoralidad social. Precisamente, el acto de saltar de la actitud del rechazo, al *rechazo mediado por el estudio*, aunque prejuiciado, es un salto cualitativo de enorme dimensión cultural y teórica, un “viaje a la semilla”. El salto, además, conlleva el riesgo del naufragio, del no regreso, del colonizador conquistado.

Que Ortiz comienza el estudio del “otro polo” a partir del cual Arango pensaba la “identidad” cubana, permeado de los prejuicios que ya veíamos en la concepción de Arango y subsiguientes, se hace evidente en el prólogo y en el capítulo I de su libro *Los Negros Brujos* (La Habana, 1917), a Ortiz le interesa el estudio de los bajos fondos, de “La mala vida cubana”. Aunque reconoce que en todas las capitales existe el hampa, cree que en Cuba “La raza negra es la que bajo muchos aspectos ha conseguido marcar característicamente la mala vida cubana, comunicándole sus supersticiones, sus organizaciones, sus lenguajes, sus danzas, etc. , y son hijos legítimos suyos la brujería y el ñañiguismo, que tanto significan en el hampa cubana”. (Ob. Citada p. 19. Ed. Universal, Miami, 1973). La filiación lombrosiana de Ortiz refuerza los prejuicios presentes en la élite cubana respecto al componente negro del país. Según Ortiz, los negros –por naturaleza– están dotados de una “impulsividad brutal” (p. 13 idem) que conducía a que “En sus amores eran los negros sumamente lascivos, sus matrimonios llegaban hasta la poligamia, la prostitución no merecía su repugnancia, sus familias carecían de cohesión, su religión los llevaba a los sacrificios humanos, a la violación de sepulturas, a la antropofagia y a las más brutales supersticiones; la vida del ser humano les inspiraba escaso respeto, y escaso era también el que de ellos obtenía la propiedad ajena”. Desde esta perspectiva, el conflicto no era entre esclavos y esclavistas, más bien entre civilización y barbarie. Además, el enfoque no distingue que entre los esclavos vinieron personas de distinto nivel de educación y desarrollo, analfabetos y le-

trados en la lengua yoruba (que se escribe desde el siglo XVII) o en árabe, aristócratas y plebeyos. Todos, por negros, son salvajes. (“Todos son negros” –decía Arango). Las religiones de los negros, en realidad variadas, se reducen al fenómeno de la “brujería”, desde la acepción católica del término. El delincuente, en general –según Ortiz– aunque tenga “cultura”, adolece de una “primitividad moral” irreductible. Los negros, por su “impulsividad brutal”, son portadores de esta “primitividad moral” que hace que “en la actualidad, cuando ya algunas generaciones de individuos de color han vivido en el medio civilizado, cuéntanse también hampones negros... relativamente civilizados intelectualmente (que) conservan todavía rasgos de su moral africana, que los precipita a la criminalidad”. (ob. cit. p. 21).

El negro tiene que dejar de ser, tiene que borrar toda reminiscencia con la cultura africana y asumir el patrón criollo-europeo para ser *civilizado*. Sin embargo, su civilización será siempre sospechosa, pues los rasgos africanos, lo determinan como delincuente, como un bárbaro. La opción del negro es imitar y “blanquearse”, cualquier otro proceso cultural que implique sintetizar lo afro con lo hispano o europeo, significa incivilización. El negro, en Cuba, es en sí mismo esa síntesis; más que asimilarse se ha recreado y reconstituido uniendo esos dos elementos. Esa síntesis –pos su componente afro– es descalificada por Ortiz, y por ella, el negro está desterrado del paisaje “civilizado” del país, haciéndolo siempre un elemento sospechoso. Tal especificidad, lo ubica como factor del delito, en la versión maniquea de Ortiz. Es mejor –en aras de un propósito nacional– no hablar de esos “detalles” en la visión humanista de Martí.

La esclavitud en Ortiz no es vista como un acto inmoral en sí, sino porque –permitiendo el contacto de los blancos con los africanos– las clases espiritualmente más bajas de los primeros, se hicieron más inmorales en contacto con los segundos; de modo que las clases más altas –las más beneficiadas–del sistema esclavista aparecen, en esta concepción, como morales.

Ya en este libro, Ortiz tropieza con fenómenos nuevos que su enfoque no le permite valorar en su real dimensión; de hecho, tratando de explicar la naturaleza del hampa cubana, se tropieza con la transculturación y el sincretismo, nociones que aún no formaban parte de su sistema de conceptos. Analizando los factores étnicos del fenómeno delictivo, Ortiz dice que todas las razas aportaron a este fenómeno sus respectivos vicios “formando un estrato común a todas por la *fusión* de sus diversas psicologías, estrato que constituía y constituye el núcleo de la mala vida. Para llegar a esto fue preciso que algunos estratos sociales *resultaran accesibles a la vez a blancos y negros especialmente, en que ambas razas, desde varios puntos de vista, vivieran en un ambiente común favorable a la fusión, o, lo que es lo mismo, que las psiquis del blanco y del negro en ciertas capas sociales tuvieran unas mismas exigencias intelectuales, emotivas, etc., que fueran, en fin homogéneas*” (p. 16 ídem) (Cursivas mías)

Se destacan dos elementos importantes en el análisis de Ortiz:

1. La existencia de una “fusión” en el nivel “psicológico” (léase cultural), de un “estrato común” entre los negros y ciertos sectores blancos, rompiendo con eso la dicotomía entre la identidad excluyente de los criollos y la sinté-

tica del negro. Ortiz observa, descubre esta fusión, pero –como buen criollo– no la acepta reduciéndola sólo al mundo de “la mala vida”, y en ella le otorga al negro un carácter cualitativamente determinante en el proceso, pues ha sido su raza “la que en muchos aspectos ha conseguido marcar característicamente la mala vida cubana” (p. 19 ídem)

2. La afirmación de que la fusión es posible si para ambas existía un “ambiente común favorable a la fusión”, elemento que hará estallar, con el tiempo, la estructura conceptual racipositivista, que presenta al negro como portador cuasi-natural de las fuentes del delito, como elemento nocivo a la cultura del país. El elemento del “ambiente común” conduce a intelegir un tercer camino para conceptualizar la identidad como unidad de elementos en tensión, más que excluyentes; unidad *tensa* que, aunque no menos problemática, es totalmente diferente a los polos excluyentes de Arango y Saco, o a la identidad abstracta de Martí.

Por ahora, sin embargo, el concepto de la “mala vida” sirve así para definir y signar como negativos todos los aspectos de la vida social y cultural donde los negros hayan marcado su influencia. Desde esa perspectiva –dada la síntesis peculiar que los caracteriza– a la élite no le queda otra alternativa que el aislamiento en un país donde, día a día, la cultura popular adquiere el sello propio de la síntesis negra, a pesar de ser éstos poblacionalmente minoritarios.

Cabe preguntarse:

- a) si esta presencia negra está sólo en la esfera del bajo mundo, o en la mayoría de las manifestaciones populares de nuestra cultura,
- b) si es un fenómeno limitado y congelado en la historia o si, por el contrario, es vivo y dinámico; es decir, aún transcurriendo.

Ortiz –cuya honestidad científica no está en duda– se hizo, al parecer, estas preguntas y, desde ese momento, su obra adquiere una perspectiva completamente diferente, el giro del naufragio, la seducción que implica el no regreso, la paradoja del evangelizador evangelizado. Lo negativo pasa a ser positivo, pero ya estamos en presencia del segundo Ortiz.

La pregunta pertinente es ¿cómo Ortiz llega a este punto, donde su visión sobre lo negro da un giro de ciento ochenta grados, considerándolos ahora como un elemento imprescindible de nuestra civilización, y no como señales de una atávica barbarie? Más allá de su honestidad intelectual y del transcurso del tiempo, que permite leer el proceso etnocultural cubano, habría que decir que en Ortiz –contrario a Arango y compañía– hay, al principio de su estudio, prejuicios respecto a los negros, pero no intereses materiales, como en aquellos; tales intereses justifican más a Arango y Saco que a la élite posterior que –carente del criticismo propio de la modernidad– sólo actúa bajo las representaciones de prejuicios, una muestra evidente de barbarie. Por otro lado, coincide con un momento en que la cultura europea, en busca de vitalidad, comienza a ser seducida e influida por los estilos del arte africano. Y, por último; la experiencia del fascismo, que mostró cuán bárbara podía mostrarse la civilización europea.

Ortiz ve al negro como elemento que propicia la formación de una peculiar civilización en el mundo occidental, siendo Cuba –junto a Estados Unidos

y Brasil— uno de sus focos más importantes, por su capacidad de irradiación y universalidad. No es que el blanco no aportara a la cultura cubana elementos de tanto peso como África, es que el negro en sí es, en su existencia diaria, la síntesis de ambas culturas, mientras que el criollo puede mantenerse por mucho tiempo sin permearse de la cultura negra. La propuesta cultural del blanco en sus inicios fue unipolar. La del negro fue sintética, abarcadora; creando acá no sólo la mezcla o la universalidad de lo africano, sino también la síntesis de ésta con lo europeo y cualquier agregado subsiguiente. Los negros, en mayoría o minoría, se convierten en un vector de cubanía, son los que mantienen la *calidad* en un universo abierto y cambiante que introduce nuevos vectores culturales como chinos, judíos, libaneses, etc.

En Ortiz, en esta etapa, hay una transmutación de presupuestos. La permanencia de las creencias africanas, ya no es vista como elementos bárbaros, ahora se percibe en el sentido de las “religiones populares” —como Hegel consideraba a la religión de la Grecia Clásica— no son instituciones muertas, son elementos dinámicos que forman parte de la cotidianidad y de la trascendencia del colectivo que las practica, un “espíritu” que es la base de auténticas producciones culturales, el alma de una civilización. No hay civilización sin una peculiar mitología, los negros le brindaron a Cuba, con el sincretismo, una mitología viva, propia, y en desarrollo. La existencia y el carácter de una civilización están en sus producciones culturales, y en la capacidad de influir en otras. Los negros en Cuba lograron ambas cosas: por un lado crearon, con la música, el núcleo de la cultura nacional; música que, por otra parte, ha influido en el mundo dando a conocer a Cuba, introduciéndose y dejando sus sellos en otras culturas.

En su trabajo “La música sagrada de los negros yorubas en Cuba” (Revista *Ultra*, La Habana, julio 1937) Ortiz destaca esta especificidad, “los negros —dice— tienen su propia música”, además, “es necesario decirlo una y otra vez, pues todavía la vaciedad presuntuosa suele afirmar que los negros no tienen música, sino ruidos, ignorando quienes tal dicen la trama mélica de los ritmos que brotan de los tambores, y la exquisitez de sus melodías...” Ortiz achaca este desdén a la “supervivencia de una vieja postura de blancos coloniales...” que, “en su afán de justificar la subyugación por la supuesta inferioridad del esclavo, quisieron ver en los fervores musicales del negro, no sólo un entretenimiento infantil, desprovisto de valor estético, sino hasta una tara, propia de razas calificadas como deficientes y destinadas a la dominación ajena”. Como se ve, Ortiz ha cruzado el puente, el segundo Ortiz critica al primero. Pero es más, negar el valor, calidad y aporte de esa música es “muy lamentable en Cuba, donde *tantos sienten* la embrujadora ritmación negra en las venas y donde *tantos componen música negroide sin desearlo, o al menos sin decirlo, a veces sin comprenderlo y, casi siempre, hasta renegando*” (Cursivas mías)

Las afirmaciones de Ortiz son fuertes y, porque implican actitudes presentes en nuestra cultura, son trasladables al proceso histórico y político. Los negros creando algo propio —su música— le han dado algo propio al país, algo que “tanto sienten” y, a partir de tal patrón, muchos “componen música ne-

groide sin desearlo”. La presencia y determinación negra es tan fuerte, que los cubanos no negros, incluso sin desearlo, se expresan como negros. Lo que Ortiz está señalando es un proceso de colonización inversa, una conquista cultural pacífica que se da en contra e incluso al margen de la voluntad del conquistado que produce arte bajo el signo y con los códigos del conquistador.

El caso anterior, por involuntario a la vez que subyugante, se refiere a un sujeto que rechaza su conciencia, un caso típico de enajenación. Cuando la creación es con conciencia pero “sin decirlo”, se trata no sólo de prejuicios contra el negro, más bien de desprecio hacia sí mismo. Sin poder crear de otra manera son incapaces de reconocer el sello de la misma (de nuevo las actitudes de Arango); se usa lo negro pero se rechaza. Por último, si crean “sin comprenderlo”, se trata del total atrapamiento, y si se hace “renegando”, es como saber y no querer ser lo que se es.

Nadie en la historia de Cuba había hablado tan fuerte como Ortiz respecto de las contradicciones y contrasentidos de la conciencia –¿cubana?, ¿criolla?– de las élites empeñadas en negar el proceso de “evangelización” negra del país. La conquista cultural comienza en épocas tempranas, al respecto Ortiz señala en el mismo artículo: “Hoy de nuevo los valores artísticos y emotivos de nuestra música amulata se van imponiendo por el exterior, repitiéndose ese curioso fenómeno que se da en cada siglo y, en el XIX, hasta en cada generación. Así ocurrió con el baile de la chacona, el guineo, el parucumbe y otros, en el siglo XVI; luego con el tango, con la danza cubana y con la habanera; después con el danzón y el son; ahora con la llamada rumba”. De más está decir que el proceso se mantiene hasta nuestros días. Por otra parte, en su artículo, “Saba, Samba y Bop” (Mensuario de Arte, Literatura, Historia y Cultura, La Habana, Ministerio de Educación, mayo 1950, Año I, n° 6, pp. 4-22) Ortiz destaca que la música de los negros no sólo es auténtica y original sino que “en cuanto a los ritmos, lejos de ser bárbara, es actualmente la más ‘sofisticada’, o sea, la más intelectualmente avanzada”.

En la misma dirección, hace un análisis y cita investigaciones de autores reconocidos en sus respectivos países que señalan el origen afrocubano del tango, la influencia de la rumba en la samba brasilera, y de la percusión cubana y de músicos cubanos en la evolución del jazz. En Cuba, Brasil y Estados Unidos, Ortiz destaca el factor negro en el surgimiento de sus expresiones artísticas clásicas, y por ello, universales; y en todas, la presencia e influencia afrocubana es un elemento apreciable. El elemento afro-sintético, es lo que permite los vasos comunicantes más allá de las fronteras de hispanico y anglosajón. Tal universalidad ha permitido la conexión y unidad de complejos culturales que, a primera vista, parecen excluyentes.

El negro en el nuevo mundo, y en Cuba, ha realizado una hazaña cultural sin precedentes. Es cierto que su situación desventajosa no le permitió cultivar el pensamiento abstracto. Pero los criollos que se dedicaron a esas tareas son un eco apagado, ecléctico y retrasado de lo que se hacía en Europa. La copiaban, pero no influían en ella ni, de algún modo, la conquistaban. No así los productos culturales de los negros.

La concepción de Ortiz sobre la cubanía se expresa en forma lapidaria en el trabajo “Factores humanos de la cubanidad” donde afirma: “La cubanía fue brotada desde abajo y no llovida desde arriba”. El elemento germinal (“de abajo”) y el estéril “de arriba”(no hace llover), es una contradicción de la cultura y la sociedad cubana donde pueden rastrearse las causas del actual descalabro nacional. El conflicto no es sólo político, es cultural. El totalitarismo sería la última expresión criolla de imponer una idea restringida de la cubanía como modelo sociopolítico, a la vez que impide que ésta “brote”; nunca “ha llovido café”.

En la historia ha habido diferentes interpretaciones de la identidad –cubanía desde el punto de vista de Ortiz. Sus esquemas serían los siguientes:

1. La identidad criolla, exclusiva y excluyente, del siglo XVIII y XIX conceptualizada por Arango y Saco. Alrededor de la misma se generan proyectos políticos tales como el reformismo, el abolicionismo blanco, el anexionismo y el independentismo del 68 en sus inicios.
2. La identidad como abstracción que elimina las diferencias (Martí) y que, en definitiva, se disuelve en la práctica, en la primera, fuente del independentismo del 95.
3. La identidad como concreción y síntesis de culturas diferentes –el sincretismo– donde lo negro representa el elemento portador y ofertador de la síntesis (Ortiz). Que no ha tenido real expresión política, pero que se manipula por el régimen actual.

Todas estas teorizaciones tienen aún presencia en nuestra conciencia social y en el comportamiento de determinados grupos sociales. Incluso la posición de la cubanía abstracta, surgida en el discurso político martiano, de uso corriente a ambos lados del Estrecho de la Florida, se usa indistintamente a la de Ortiz –que es su negación– a menudo en el mismo discurso. A su vez, la concepción orticiana aún no ha sido sometida a crítica.

Es característico en la república, contrario a la situación del siglo XIX, la enajenación entre el sector de la élite intelectual criolla que se plantea el problema y la élite económica y política que se mantiene en los patrones de la sacrocracia reformista del siglo XIX. Así, mientras el proyecto autonomista tiene una realización práctica, la visión orticiana queda recluida al mundo de las ideas que maneja cierta élite, sin influir en la práctica social. Esto se aprecia, incluso en los gobiernos surgidos a partir de la Constitución de 1940. La herencia española se expone a voz en cuello, la africana se ubica en la trastienda. A escala económico, social y cultural, los negros, los primeros cubanos –según Ortiz– son los únicos para los cuales, a priori, la isla es hostil. Los únicos que no pueden acceder libremente a las ventajas del desarrollo económico y social.

Es interesante el contrapunteo entre el concepto de Fernando Ortiz sobre las bases de nuestra identidad, y la versión oficial de la misma. Mientras que Ortiz se refiere a un proceso que integra a los distintos componentes culturales y étnicos; la élite en el poder, a lo largo de todo el período republicano no asume ese discurso y propaga la idea de la identidad en la figura del culto a un individuo: Martí. Las raíces de la canonización de Martí por parte de la ideología oficial, elevando su figura como el ideal de la identidad nacional, y

proponiéndole a la nación el ideal martiano como un *telos* al que debe llegarse, o al que ya se ha llegado, forman parte de un proceso de enmascaramiento. No discuto lo relevante y determinante de Martí en el último intento independentista en el siglo pasado, en parte también frustrado, ni su papel como abogado y mártir de nuestras luchas por la independencia política; no obstante, llamo la atención acerca del desbalance entre la propagación de los ideales y la figura martiana y la práctica excluyente de la élite difusora de la imagen; entre el papel de Martí como héroe de la independencia y sus ideales como fundamento de nuestra identidad y el silencio casi absoluto acerca de quienes fueron los que mayoritariamente lucharon por esa independencia.

Pero, además, existe en el pensamiento de Martí una indistinción entre los conceptos de identidad, soberanía e independencia, siendo este último el centro de toda su actividad política. El primero, apunta hacia las raíces culturales que determinan la singularidad de un pueblo; los otros, al ejercicio de la voluntad popular y a la no subordinación ante intereses extranjeros, la indistinción o reducción de estas nociones a una unidad forzada tiene consecuencias fatales si se llevan a la práctica política como ocurre en la Cuba actual.

Los reformistas del siglo XIX, conscientes en algún modo de lo específico del problema de la identidad eran, en general, opuestos a la independencia. Martí, fervoroso luchador por la independencia, no había concientizado el problema de nuestra identidad. Por lo que, “el miedo al negro” no se convierte en un lastre para los objetivos de su acción política; y por lo mismo, lo negro es sólo un elemento referencial en su obra, entendido como una cuestión, llamémosle, de “detalle”.

La combinación de ambas actitudes, en la época republicana, determina un patrón de comportamiento que, en la práctica, asume los parámetros del enfoque reformista y, en el discurso, el enmascaramiento de la visión martiana.

LA REVOLUCIÓN Y LA IDENTIDAD

A pesar de la ruptura que la Revolución cubana significa respecto al estado anterior, no se observa una clara ruptura de principio respecto a las nociones que, sobre la identidad, profesa la nueva élite en el poder. Las nociones sobre la identidad han sido esencialmente las mismas. Las de Martí, sobre todo, en el discurso y en algunos momentos de su práctica. La facción revolucionaria en el poder es el resultado de una escisión en el seno de la élite anterior, y arrastra con ella la cosmovisión de la misma, su patrón de comportamiento. La promesa revolucionaria de restaurar el proceso constitucional de 1940 y de llevar a vías de hecho los preceptos constitucionales, pendientes de legislación –algo muy importante– si no eran postulados directamente conectados con el discurso de la identidad nacional, estaban indirectamente relacionados; era de suponer que una sociedad abierta, democrática haría aflorar los distintos intereses y visiones, que, en un proceso democrático pueden legitimarse; lo cual era una premisa para que los negros alcanzaran la voz. Sin embargo, después del triunfo, el proyecto revolucionario adopta, sobre el tema de la identidad, la parte más endeble del discurso martiano, cercenando la visión plura-

lista y democrática –no ausentes en el discurso martiano pero no es este aspecto– que había prometido.

No sólo se adoptó el aspecto reduccionista del discurso martiano, sino que se llevó a la práctica con una consecuencia pertinaz. Se eliminaron por decreto las manifestaciones exteriores de la discriminación racial (hoteles, playas, clubes) sin que con ello se atacara o se sometieran a crítica los valores eurocéntricos en que se fundamentaban. Atacaron los síntomas más que a la enfermedad. Pudiera decirse que, en el nivel de la conciencia cotidiana, seguían funcionando –sin crítica– las representaciones del primer Ortíz. El modelo del discurso martiano sirvió de base para decretar la igualdad: “revolucionario es más que negro, más que blanco, más que mulato”. A la vez, es el poder, en la figura del líder criollo totalmente absolutista –y por lo mismo más cercano a la mentalidad del plantador criollo que cualquier otro gobernante o régimen anteriores– quien define constantemente qué se entiende por “ser revolucionario”. Los negros son considerados iguales siempre y cuando todos los “detalles” para ellos importantes se sacrifiquen en aras de la unidad política alrededor de un partido y un líder auto-impuesto. Eliminando los factores externos de la discriminación, el régimen eliminó también las sociedades negras que, con todas sus limitaciones, eran un elemento que, en un régimen de auténtica democracia, tenían un potencial de organización con una base suficiente para desarrollar un movimiento de derechos civiles. Con un movimiento de este corte, los negros habrían podido lograr mucho más que lo que hicieron esas medidas revolucionarias. Mucho más que eso, habrían logrado como derechos lo que el régimen les ofrecía como prebendas.

Las medidas en sí, no tuvieron consecuencia jurídica alguna. De hecho en toda la historia jurídica del país no se legislaron criterios que permitieran medir y probar, ante las leyes, la discriminación de facto. El régimen, además, estaba imposibilitado de crearlas, pues su razón de ser está en sobredimensionar la discriminación –la política y de clase en este caso– sin eliminar la racial. Nunca una élite cubana en el poder eliminó de un plumazo y de la manera más sutil e inteligente la voz de los negros. Por vez primera en la historia republicana, los negros dejaron de estar organizados. Las sociedades de descendientes de españoles, hebreos y árabes no fueron suprimidas. ¿Por qué?

Acaso por ser los negros el único grupo social que objetivamente, a lo largo de toda la historia de Cuba, ha tenido una agenda de derechos civiles, sólo realizables –o sólo se pueden luchar por ellos– en un régimen de auténtica democracia. Además, es un grupo social que, interesado en el avance económico y social de sus miembros como grupo y como individuos, prefiere la economía abierta a la economía cerrada. La contradicción entre los negros y la antigua élite se expresaba, por una parte, por la pobreza que les limitaba el ejercicio de sus derechos civiles y el disfrute de beneficios sociales como la salud y la educación; y, por otra, por su apartamiento, eliminación como grupo, del ejercicio del poder político. Con la nueva élite la contradicción se basa en la ausencia total de participación como grupo en el ejercicio del poder político, y por la existencia de una economía cerrada que, a pesar de su capacitación profesio-

nal, los mantiene en el mismo *status* anterior. Habría que agregar los efectos de la memoria histórica que hacen que el sistema económico y político del totalitarismo rememore los métodos del régimen de plantación esclavista.

La exigua clase media negra, que lideraba a las sociedades, también comenzó a tomar el camino del exilio. Esta clase estaba, en el momento del triunfo revolucionario, alentando movimientos de derechos civiles y económicos en la misma dirección que lo haría el movimiento de derechos civiles norteamericano de aquel tiempo. Es de suponer que el movimiento cubano, con una tradición que venía desde el siglo XIX, hubiera resultado exitoso en un régimen de verdadero clima democrático.

La revolución, con sus medidas, apeló a los negros en el primer momento y las clases bajas negras respondieron. La apelación se debió al temor de que la alianza de la facción de la antigua élite con Estados Unidos pusiera en peligro a la naciente revolución. Así se buscó el apoyo negro, como Céspedes en su momento, de los que –careciendo de otro imaginario que no fuera Cubano tenían nada más que perder, momento (a) de la actitud de Arango. A la vez que les ponían un tapabocas a los “detalles” de los negros, con el pretexto de que se habían eliminado la discriminación, los utilizaban como carne de cañón. Lo que los negros pensaban adquirir mediante la lucha política, antesala de un proyecto económico y cultural de larga dimensión, se les otorgó –mínimamente– como un regalo del que tenían que estar agradecidos, y del que se esperaba una fidelidad. De nuevo se quedaban sin voz.

Ya en la década del 70, los negros se quejaban de discriminación y los jóvenes comenzaron a ver con interés el resultado de los movimientos de derechos civiles en Estados Unidos, mientras que el régimen los reprimía desde el momento que empezaron a plantear, aún dentro de la revolución, sus reclamos. El problema preocupó tanto al régimen que en la Plataforma Programática del Primer Congreso del Partido (1975), se plantearon cuotas de presencia negra. Que eran meras cuotas de presencia testimonial se hace evidente porque nunca se ha permitido que los negros expresasen sus problemas y reclamos específicos. Sin embargo, el régimen apeló en un momento determinado, por intereses políticos, al discurso orticiano. Tratando de justificar la presencia de tropas cubanas en África, el gobernante cubano expresó en público que los soldados cubanos no estaban allí por intereses políticos, sino por razones de hermandad ya que “somos un pueblo latino-africano” y que por nuestras venas –dijo– corría sangre africana. Justificar la participación en una guerra, no directamente conectada con los intereses de la nación, por vínculos de sangre no es lógico. No obstante, es la primera vez que una élite cubana en el poder declara públicamente ese otro lado de nuestra identidad, y establece vínculos con África dándole igual nivel de importancia –en aras de apoyar la política exterior soviética– que los vínculos primero con España, antes con Estados Unidos, o posteriormente con la Unión Soviética. Es destacable en este caso el uso del patrón de conducta tradicional, de usar a los negros y a nuestro lado africano, cuando son necesarios para determinados intereses políticos de la élite. Pero en este caso los africanos resultaron, al menos beneficiados, por la influencia que esta

presencia ejerció en la independencia de Namibia, la integridad territorial angoleña y el fin del régimen segregacionista de Suráfrica. Además de restablecerse un contacto que había sido cortado a finales del siglo XIX.

A la luz del discurso y la práctica de la revolución, habría que hacerle algunas preguntas al discurso de Ortiz, más allá del hecho evidente de la desvinculación entre *sustancia* (lo brotado) y *conciencia* (lo llovido), que su obra destaca.

- a) El peligro de confundir la cubanía con la ciudadanía (algo que Ortiz no confunde) puede conducir a un poder autoritario a autoproclamarse el administrador de la cubanía, como pretendió Arango y, de hecho, eliminar los derechos de miles de cubanos como ha ocurrido en el régimen actual y en los anteriores.
- b) La cubanía en el sentido orticiano es una percepción también criolla del proceso de nuestra identidad, que no destaca quien impone la síntesis, y cómo los mecanismos de la imposición están presentes en la síntesis misma.
 - ¿No sería la teoría de la mulatez, una forma más refinada del enmascaramiento que elevándola al *status* del ideal cubano, discrimina al blanco sólo en teoría, y al negro, en la teoría y en la práctica?
- c) ¿Puede definirse la cubanía más allá de indicar los mecanismos de un proceso?

EL EXILIO Y LA IDENTIDAD

La variante ideal de la visión de Arango y Saco, se dio fuera de Cuba. Las clases alta y media, desplazadas por el castrismo, se instalaron en Miami. Debido al hecho de que el grueso de los miembros de estas clases era blanco, y de que la clase media negra exiliada, en su mayoría, se instaló en el norte, se creó el espejismo o el sueño realizado de la sacarocracia criolla: los cubanos eran blancos. El sueño se había realizado, claro que fuera de Cuba. Muchos hijos ¡de cubanos! aún se preguntan si hay negros en Cuba, y hasta los norteamericanos del área se hacen la misma pregunta. Por otra parte, hubo una consolidación de las raíces españolas, producto del contacto familiar, el exilio en España y los viajes.

Para el cubano-americano criollo promedio el racismo es un problema de los americanos que los cubanos no han tenido nunca. Los negros que vinieron al exilio no vivían, sin embargo, en los mismos barrios que los blancos, y antes de las leyes de derechos civiles, sus compatriotas no les alquilaban. La comunidad negra cubana se ubicaba en una zona intermedia, Allapahatta, y en la medida en que dominaban el idioma inglés, se integraban a la comunidad negra americana o, en otras áreas, a otras comunidades latinas, o a ambas. Al parecer, la *unidad tensa* entre ambos grupos, hasta el momento, sólo es posible en Cuba.

Posiblemente ha sido el exilio quien ha introducido en los negros cubano-americanos el problema de la identidad. Los cubanos, negros y blancos, son clasificados en Estados Unidos como hispanos. El criollo, que siempre se ha sentido un hispano de carácter particular, no se siente molesto con la clasificación, aunque sea falsa; el negro cubano sí. La clasificación le tacha parte de su ser, lo diluye. Mientras no es negro en los documentos, sí lo es —con todas sus consecuencias— en la realidad. A modo de corrección, muchos negros cubanos se han clasificado en los documentos, con tal de ser negros, como afroamerica-

nos. La actitud es, además, reactiva. Mientras sus compatriotas no los asumían por la barrera infranqueable del color; del otro lado, la barrera del idioma es transitoria. De eliminarse las sospechas, pertenecen a las dos comunidades.

A partir de la oleada del 80, en el exilio se comenzó a resquebrajar esta concepción criolla de la cubanidad, en la medida en que, entre los nuevos exiliados, había en general matices de colores más variados; muchos se asombraban de lo oscuro que eran estos nuevos cubanos. La oleada de balseros también resquebrajó esta concepción, aunque en general, los balseros negros, en su mayoría sin parientes en el país, van al norte y al oeste. El derrumbe del comunismo y la desintegración de la Unión Soviética hizo pensar a muchos en la caída inminente del castrismo; y de nuevo, el problema de la identidad nacional comenzó a circular en el exilio y en la prensa. Los parámetros teóricos han sido los aquí analizados, haciéndose hincapie más en unos que en otros. También en La Habana. Pero, de modo esquemático, últimamente predomina en el exilio el enfoque martiano, y en La Habana, a nivel de discurso, el orticiano mezclado con el martiano.

El discurso sobre la identidad siempre ha sido un discurso blanco. En cuanto al negro, más que participar del discurso de *qué somos*, parece no interesarle tanto el problema ontológico como el jurídico: poner en blanco y negro los derechos y las reglas del juego.

Desde el punto de vista antropológico, el negro cubano ha sacado un resultado positivo de esta experiencia dolorosa, donde los criollos, tratando de definir la esencia del país, a primera vista, una preocupación lógica y epistemológica, han recurrido a recursos al margen de esta esfera, tales como la segregación, la discriminación o el paternalismo. A través de la experiencia de la esclavitud, la república excluyente y el totalitarismo castrista, los negros se han hecho universales a pesar de Cuba, si se tiene en cuenta la actitud de los negros cubanos ya avanzado el proceso revolucionario, e incluso antes: la aptitud de sentirse en –desde el punto de vista cultural– lo mismo en Madrid, en Lagos o Harlem ha sido el resultado. Experiencia de universalidad que no sé si todos los cubanos están aptos para practicar de manera vital.

Obras consultadas

1. ARANGO Y PARREÑO, FRANCISCO DE, *Discurso sobre la agricultura de La Habana y medio de fomentarla. Obras de Francisco de Arango y Parreño, T. I* Dirección de Cultura, Ministerio de Educación, La Habana, 1952.
2. SACO, JOSÉ ANTONIO, *Papeles sobre Cuba*, Ed. Nacional de Cuba, La Habana, 1962-1963.
3. MARTÍ, JOSÉ, *Obras Completas*, Artículos.
4. ORTIZ, FERNANDO, *Los negros Brujos*, New House Publishers, Miami.
5. *Estudios etnosociológicos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1991.
6. FERMOSELLE, RAFAEL, *Política y color en Cuba*, Ediciones Géminis, Montevideo, 1974.