

# El intelectual negro y la identidad recuperada

Manuel Cuesta Morúa  
Historiador y politólogo  
La Habana, Cuba

**E**l tema del intelectual negro no ha tenido el tratamiento sistemático que merece como expresión autoreferencial y ejemplo en el proceso de recuperación de identidad. Hablo de Cuba.

Me explico. En el debate sobre la identidad no se analiza ni se incluye debidamente el ejercicio del pensamiento como proceso, al mismo tiempo, de definición identitaria. Sobre todo en Estados Unidos, Brasil, el Caribe y, claro, en África, hay una literatura copiosa desde la intelectualidad negra sobre temas de raza, cultura y género, que expresa el fenómeno de negros y negras pensando sobre su condición histórica, social, cultural y política desde esa condición racial. En menor medida también en Cuba. Inés María Martiato lo ha hecho cabalmente en sus trabajos sobre el teatro y en temas de género. Lo mismo han hecho Roberto Zurbano en temas genéricos de identidad, básicamente en la literatura, e Ileana Faguaga en materias antropológicas e históricas.

Este es un proceso de recuperación de identidad como raza y cultura, al que le es inmanente un proceso intelectual. Inevitablemente los estudios culturales y sociales están academizados. En ellos se trata de decodificar e interpretar el mundo de los símbolos y la vida real detrás de las estructuras aparentes; algo que no puede hacerse muy lejos del saber racionalizado. Pero falta por analizar, al menos aquí, el tema del negro que se recupera —o no— intelectualmente.

Puede sobreentenderse que un negro o una negra dedicados a los estudios humanísticos y culturales recuperan su identidad a través del proceso intelectual, por el simple hecho de que su mundo analítico se relaciona con su raza. Pero no es necesariamente así. En no pocas ocasiones el análisis está intrínsecamente limitado, como manifestación de una identidad intelectual en trance dramático de recuperación. ¿Cómo opera ese proceso?, ¿qué lo define?, ¿qué significa?, ¿cuáles son sus límites y

condiciones?, ¿contra qué se recupera y para qué lo hace?, ¿cuáles son los impactos psicológicos de la identidad recuperada? Estas preguntas tienen la pertinencia demandada por la necesidad de analizar, a su vez, quién es el sujeto y cuál es su lugar cuando tiene por profesión analizar el mundo de los demás. En otras palabras, el intelectual negro debería saber quién es, al mismo tiempo que investiga quiénes son los otros y cuáles son las condiciones de esos otros idénticos que analiza.

A diferencia de los estudios científicos, los estudios culturales tienen una finalidad subjetiva, independientemente de su pretensión de objetividad. Esa finalidad estriba en elevar a determinados sujetos de su condición preterida, de su subalternidad, como le gustaría decir a ciertos académicos. ¿Un negro o negra estudiosos pueden cumplir bien esta tarea sin haberse autorecuperado a través de su itinerario intelectual?

El tema de la recuperación de identidad intelectual es genérico. Tiene que ver con el intelectual en general y básicamente se define a partir de un criterio: sus relaciones con el poder. Un intelectual que mantiene un vínculo con sus orígenes clericales tendrá, por lo común, una relación cooperativa con el poder. Será su consejero, le dará legitimidad y lustre, y alimentará la cooptación que aquel siempre intenta con los que piensan y manipulan el saber y las palabras.

El intelectual moderno es lo contrario. No se puede hablar propiamente del intelectual antes de su irrupción moderna. Su ruptura con el clero es lo que determina su primera condición de origen: la función crítica. Razón explicativa de esta otra: el intelectual sostiene una relación demoledora con el poder y cuestiona constantemente su base de legitimidad. Puede ser cooptado por él, pero a condición de no abandonar su fundamento crítico. Es verdad que un intelectual crítico cooptado por el

poder está siempre en situación de desequilibrio; en los casos más exitosos, se convierte en el *clown* del reino al que se le tolera la crítica porque, además, es ingeniosa. Pero el intelectual moderno que asume seriamente su papel recupera su identidad con todos sus impactos culturales, psicológicos, epistemológicos, sobre la ampliación de los instrumentos y recursos analíticos y conceptuales. Y sabida es la significación que tiene el intelectual moderno en el tipo, naturaleza y modelo de sociedad.

La recuperación de identidades es un tópico que de la modernidad pasa a la posmodernidad como rasgo diferencial, junto a la rica explosión de las diferencias que coloca sobre el escenario cultural. Tiene por consiguiente una relación directa con la diversidad cultural, la implica, la determina y le da coherencia. Sin recuperación de identidades no hay diversidad genuina; por eso, en las sociedades plurales, cuya pluralidad pasa por la raza, la etnia y la cultura, la identidad intelectual recuperada se convierte en un tema básico, al lado de la recuperación del resto de las identidades.

Por ejemplo, cuando el homosexual recupera su identidad asume su diferencia y la publica. Sin publicación de la diferencia no puede haber identidad recuperada. No se cumple una primera condición inexorable: autoreconocimiento *en medio de* los otros. El reconocimiento *de los otros*, que es la otra tapa de la ética en su concepción más básica, exige primeramente ese autoreconocimiento como proceso en la recuperación de identidad. Dicho de una manera popular, estamos hablando del auto-respeto como base necesaria del respeto desde los otros. En términos culturales —también sociales y psicológicos— la identidad recuperada equivale a la auto-emancipación.

Por aquí trato de explicar mejor, y culturalmente, la relación específica entre intelectual negro e identidad recuperada. Aproximarme al tema me lo sugiere lo que podría lla-

marse ya el *affaire* Morales. Todo a partir de Esteban Morales Domínguez, el académico negro cubano, respetado en muchos círculos, que saltó a un tipo muy común de popularidad a raíz de un artículo suyo atacando la corrupción en Cuba. En una clásica muestra de que las ideas traen consecuencias, casi siempre malas, el artículo provocó su expulsión del partido comunista y el consiguiente malestar suyo y de muchos de sus amigos y compañeros de fila. En sentido humano, moral e intelectual provocó también cierto malestar cultural en otros entornos, por lo que este tratamiento refleja: la caída irrecuperable del régimen por debajo de su propio límite intelectual. Si esta intolerancia autofágica todavía es instrumentable, la calidad intelectual del debate político desciende a la sima. Y sufren tanto el ambiente moral de la nación como las opciones mínimas de avizorar el regreso del sentido común al ámbito del poder.

El *affaire* Morales tiene, no obstante, otra lectura. Como refirió el escritor mexicano Octavio Paz en las *Trampas de la fe*, Sor Juana Inés de la Cruz dejó sentado que un acontecimiento tiene valor si concita una reflexión mayor. De lo contrario, se convierte en parte del anecdotario común, donde un accidente lamentable tiene el mismo valor de la lluvia que cae: detener por un momento la marcha rutinaria de otros acontecimientos.

Con las diferencias del caso, el *affaire* Morales se asemeja al *affaire* Dreyfus, pero sin Emile Zola. Recordemos brevemente que Alfred Dreyfus fue aquel oficial del Estado Mayor del ejército francés que, a fines de 1894, fue sometido a juicio y expulsado del ejército por presunto espionaje a favor de Alemania. Sin embargo, Dreyfus fue la víctima propiciatoria del antisemitismo que corroía a buena parte de la sociedad francesa de la época. Y lo que asemeja ambos casos no es ni su connota-

ción histórica ni su contenido, sino su impacto político y su fundamento cultural.

La mirada tanto a un judío como a un negro tiende a ser agregada: asocia actos y condición étnica, o color de la piel, en sociedades que expían o descargan sus culpas en grupos específicos. En esas sociedades la pertenencia es un límite que culturalmente establece fronteras no escritas pero muy presentes —por eso son culturales— cuya trasgresión es castigada con particularidad, o sirve propiciatoriamente como límite desde el cual enviar en forma simultánea un triple mensaje ejemplarizante: la intolerancia hacia determinados actos, el rechazo o extrañeza frente al ascenso o participación autónomos de ciertos grupos, y la descarga de la propia responsabilidad.

Lo que queda como resultado cultural es la incompatibilidad cierta entre determinadas pertenencias, la legitimidad de y la cualidad en los roles de participación. Dreyfus era un judío que ascendía en la escala de una sociedad francesa remisa a tolerar a los advenedizos étnicos. Morales es un negro que, pese a sus protestas revolucionarias, pone su capacidad intelectual al servicio de su propia función crítica —constructiva, agregaría él— en una sociedad que no tolera el desbordamiento de los advenedizos emancipados. La pregunta antropológica para ambos, negro y judío en sus respectivas sociedades, podría formularse así: ¿en calidad de qué son ustedes sujetos emancipados?

Si mi enfoque aquí fuera estrictamente político, cosa de la que me abstengo, formularía así el dilema: si es imposible ser inteligente, honesto y castrista al mismo tiempo, es imposible ser inteligente, honesto, castrista y, además, negro. Pongo este dilema en perspectiva cultural. El intelectual negro en Cuba se enfrenta al desafío no solo de ejercer con inteligencia y rigor su capacidad de discernimiento y exposición de su materia, sino también de asumir que

este proceso es similar al de la recuperación de identidades culturales, raciales o de otra índole.

Para entenderlo mejor. Este desafío se expresa en cuatro sentidos: meramente técnico (rigor y responsabilidad exigibles a quien realiza una función cualquiera), cultural (el *plus* que se demanda a todo negro o negra en el ejercicio de su función), epistemológico (las pautas y el enfoque del conocimiento posible y necesario) y de la naturaleza propia del intelectual (que predetermina su condición primordial de crítico del poder). Estos cuatro sentidos se retroalimentan lógicamente. Y establecen una escala en el proceso de recuperación de identidad desde el ejercicio del pensamiento por los intelectuales negros. Digamos que la identidad está completamente recuperada cuando estos intelectuales satisfacen sin discusión los cuatro sentidos de aquel desafío.

No voy a analizar los dos primeros sentidos. Son evidentes por sí mismos y tienen conexión interna captada por el humor, la profusa producción de frases prejuiciadas y los testimonios de vida de muchos profesionales negros en Cuba. Los sentidos epistemológicos y de la condición primordial del intelectual no son tan evidentes.

La epistemología es la rama del saber que se encarga de las condiciones y el enfoque posibles para llegar a un tipo de conocimiento. Tiene que ver con lo que se conoce como paradigmas del saber y se vincula con la autonomía o no de ese saber dentro de un contexto cultural y político dado. Por ejemplo, la filosofía y cultura chinas no tenían problemas con escrutar el cuerpo humano, como sí lo tuvo el cristianismo durante la Edad Media y los inicios de la modernidad. Ello marcó una diferencia epistemológica fundamental que partía, a su vez, de la concepción diferenciada que ambos mundos tenían sobre el origen del hombre. El proceso y el resultado fueron claros: un mejor y más temprano conocimiento sobre el cuerpo

humano y sus conexiones con la naturaleza por los chinos desembocó en el desarrollo de la acupuntura en China. Y muy importante: la abjuración de la ciencia, que tuvo también su capítulo histórico en China, no justificaba la hoguera o el ostracismo humanos en la imposibilidad del saber mismo, como sí sucedió en Occidente, sino en meras necesidades políticas.

China se cierra al desarrollo de su propio saber y al saber del exterior para cerrarle el paso a la llegada de los «bárbaros». Occidente lo hizo justificándolo en la imposibilidad del saber mismo. Esta es una diferencia fundamental: define los campos, los enfoques y los alcances del conocimiento en una sociedad. Algo que se puede ver claramente en la accidentada historia del psicoanálisis, la sociología y la antropología, sobre todo cultural, en las sociedades totalitarias. En términos epistemológicos, por tanto, el intelectual negro se enfrenta en Cuba a la recuperación o no de su identidad. Si estimáramos el concepto y consideráramos a un físico también como intelectual será más difícil conectar saber e identidad. Pero en lo que toca al conocimiento de su propio lugar en el mundo, en la sociedad y en la cultura, un intelectual negro tiene que recuperarse epistemológicamente, abriendo el campo y redefiniendo el enfoque del conocimiento posible, para aproximarse al entendimiento de su condición racial.

En Cuba la posibilidad de esta aproximación identitaria pasa por dos rupturas casi simultáneas: con el marxismo y con los paradigmas criollos de formación de la nación e identidad cultural cubana. En términos del marxismo hubo una trampa epistemológica que el desarrollo de los estudios culturales en Occidente instituyó, básicamente en los Estados Unidos, intentando fundamentar la compatibilidad entre antropología cultural y teoría de la sociedad explotadora en el capitalismo, que es la piedra angular de la teoría marxista. Más que una estafa intelectual fue

aquella una intención sana, pero desenfocada, que vinculó objeto de estudio con teoría de emancipación según la racionalidad occidental, básicamente europea, y que culminó en esta paradoja: el fin necesario de la emancipación pasa por la petrificación de las culturas propias, es decir: legítima la creencia de que mientras más zúlú fuera un negro sudafricano más libre sería. Esta es la cara peligrosamente racista del multiculturalismo. Todo lo contrario a los fundamentos de la teoría marxista, basada en la mentalidad de progreso, la pedagogía moderna y la consiguiente homogeneización cultural.

Me gustaría insistir en esto desde el siguiente ángulo. La teoría del símbolo no está muy desarrollada en Cuba. Ello no permite entender la cercanía entre mundo religioso, mundo psicológico y mundo social, y sus posibles impactos en los mundos cívico y político. Tampoco contribuyen a entenderla las estrategias de supervivencia de culturas subordinadas o preteridas en contextos de hegemonismo cultural. Por cierto, Carlos Marx, no el marxismo, desarrolló toda su teoría económica a partir de un claro entendimiento del simbolismo en la cultura. Sus conceptos del dinero y del valor no podrían entenderse sin esta base conceptual. Lo que no significa que de Marx pueda derivarse y transferirse una teoría del símbolo general, precisamente porque la teoría del símbolo es inmanente y nace en cada ámbito cultural específico.

Aquí erró el marxismo. Marx ciertamente proporcionó la apertura al error, pero aquel perdió una perspectiva epistemológica clave: toda estructura cultural tiene que ser develada desde sí misma, con sus propias categorías, su propia dinámica y su propia historia. Eso se hace desde la teoría del símbolo, para lo cual hay que romper con el marxismo definitivamente. En la medida en que los intelectuales negros asimilen e incorporen ese nuevo mundo

epistemológico, más cercanos estarán de su objeto y más lejanos del mundo intelectual *políticamente correcto* en Cuba. Equivale a una ruptura. Dicho de un modo más comprensible, era imposible que los antropólogos cubanos Fernando Ortiz y Lydia Cabrera fueran marxistas. Visto desde el punto de vista religioso, hay una extrañeza dentro de segmentos importantes de la cultura cubana con toda la estructura y el pensamiento marxistas. Discurre un proceso de curiosidad ante lo desconocido y disfuncionalidad de lenguajes que impide a un seguidor de Olofin, a un santero o practicante del Palo Monte explicarse sus mundos dentro de una racionalidad tan técnica y ortogénica como la del marxismo, porque en sentido antropológico no se manifiesta en estos mundos religiosos la distancia que, en su propio ámbito cultural, puede establecer el cristianismo con la racionalidad occidental. Estos últimos están conectados, pero con más distancias, más mediaciones y más hipervínculos que buscan su espacio común de visibilidad en el mundo moral y ético. Sin entender la religiosidad de origen africano desde sí misma no se puede entender en Cuba la proyección social, cultural y cívica de los seguidores de esta religión. Menos su proyección política. El negro recupera su identidad intelectual justamente cuando se aproxima a estos fenómenos desde sí mismo. Y no parece casual que el Morales del *affaire* esté atrapado en su propio proceso de recuperación de identidad, entre el enfoque marxista y el enfoque cultural de la racialidad negra en Cuba, entre la teoría probablemente posible del símbolo y la teoría realmente existente del marxismo.

Pero como señalé antes, la ruptura epistemológica es también con los paradigmas culturales de la nación e identidad cubanas. Hoy parece cada vez más claro que pensar la nación cubana sin discutir sus fundamentos culturales solo reproduce, en su versión criolla, el mantra

del poeta inglés Ruyard Kipling: la *carga del hombre blanco*. Como saben bien todos los intelectuales negros cubanos con conciencia racial, el camino hacia la autoemancipación y redefinición de la identidad cubana tiene dos poderosos enemigos: el prejuicio cultural y la hegemonía intelectual y política criolla. Todavía hoy, incluso, esta hegemonía criolla dentro y fuera de Cuba determina qué segmentos «étnicos» son legitimables en el debate público de los temas raciales. La vieja estrategia criolla de cooptar a los negros emancipados. El siglo XIX con la velocidad de Internet.

Por los impactos sociales y políticos de los estudios culturales de la racialidad, el intelectual negro tiene que afrontar por último la condición primordial de todo intelectual: la función de crítico del poder. El intelectual negro está casi obligado a ser volteriano (de Voltaire) en el sentido del pensamiento. En las dos proyecciones del intelectual volteriano: crítico del poder fáctico de la política y crítico del poder fáctico que controla la circulación posible de los paradigmas. Este último de los sentidos, que pone de relieve su condición primordial, conecta obligadamente —por supervivencia antropológica— al intelectual negro con el origen histórico de la clase intelectual. De ahí que la tarea sea tan inmensa como peligrosa. Ella replantea la dimensión individual de los negros y sirve de base al primer requisito de la autoemancipación: el autocontrol de los proce-

dos psicológicos y la afirmación de la propia personalidad. Exige en sí mismo un cambio de percepción de algún modo extraño y doloroso para muchos negros en Cuba: negar la emancipación como instrumento y fase final de su propia liberación, considerándola, en todo caso, como punto de partida histórico; pero sobre todo como una trampa ideológica de las hegemónicas culturales que siempre intentan reconsolidarse a través de la dominación subliminal. Estas hegemónicas intentan hacer ver en todo momento los derechos como concesiones y pretenden legitimarlas como fin en sí mismas y como fase concluyente del proceso cultural.

El error conceptual de la emancipación es exactamente hacer coincidir la emancipación otorgada, que puede ser precisada por una fecha (1880, 1959) con la emancipación cultural, que solo puede ser un proceso fechado el día en que cada hombre y mujer negros tome conciencia de que su identidad comienza a ser recuperada cuando rompe con los paradigmas heredados. Este es el proceso de autoemancipación. Justamente el mismo proceso de autoemancipación que cada negro y negra comienza a construir rompiendo con ese lazo cultural que les ata a sus dominadores: el agradecimiento.

El *affaire* Morales ¿el castigo por la ruptura étnica y religiosa de aquel lazo? pone a la orden del día este asunto en el ámbito vital del pensamiento.