

# ¿Por qué la policía es racista?

Manuel Cuesta Morúa  
Historiador y politólogo  
La Habana, Cuba



Como decía César Vallejo de algunos escritores, redactó este texto sudando. Con esa expresión casi metafórica, Vallejo insinuaba que existían personas que exponían sus ideas desde la pasión, olvidando

las reglas aceptadas de la escritura correcta. Era tan vivo, ardiente y sensible el tema sobre el que escribían, que no se detenían ante el diccionario o los manuales de gramática para arreglar la frase según los cánones estableci-

dos por su lengua particular.

Sin embargo, voy a tratar de no atenerme enteramente al sentido de la expresión, porque me parece importante la claridad expositiva en un tema tan visceral como el racismo en Cuba. Me quedo, eso sí, con la pasión, sin perder la racionalidad, que parece ser el único ángulo desde el que aparece con claridad un problema que todavía se tiende a negar.

El título es inequívoco. No pregunto si la policía es racista, sino por qué lo es. Doy por sentado que el programa para enfrentar el «delito» en Cuba tiene claras pautas racistas y se estructura para el control institucional de un sector que, cultural y sociológicamente, se percibe como contrario al modelo de integración propuesto por el Estado, concebida sobre la base de la limpieza cultural y no desde el autoreconocimiento de una identidad asumida e incorporada, pese al discurso del gobierno en sentido contrario.

Aunque lo parezca, este texto no es político. Al preguntar el por qué de este hecho, intento hacer una indagación cultural y sociológica que se prolonga a un tiempo muy anterior al último medio siglo en que se institucionalizó políticamente el racismo, desde la constitución y de modo culturalmente indirecto.

¿Hasta dónde llegar mirando atrás? Hasta España, en el siglo XIX, con Rafael Salillas, importante médico criminólogo, quien en 1888 escribió un libro que hizo época: *La vida penal en España*, fundamental en la obra de Fernando Ortiz. Salillas, autor básico en el estudio de la picaresca española y de la obra de Cervantes, consideraba a ambas como precursoras de la etnología criminal. Estuvo en Ceuta, adonde fueron llevados en calidad de presos miembros de la entonces proscrita secta abakuá, a los que interrogó.

El trabajo de Salillas se explica por una visión sociológica, que yo comparto, según la

cual el hampa constituye el estrato social donde lo humano, lo terriblemente humano, se manifiesta al desnudo; por lo cual sirve para comprender no al hampa en sí misma, sino «desde ella al resto de la sociedad y la cultura»<sup>1</sup>, tal y como bien expresa el cubano Roberto González Echevarría, profesor de la Universidad de Yale (E.E.U.U.).

Ortiz asume esta perspectiva y la aplica a su estudio de lo que llamó el *Hampa afro-cubana*, publicado en 1906 y en el que se puede leer esta frase: «Si en Cuba hubiera una verdadera colonia penitenciaria, el problema (el aislamiento del brujo) estaría casi resuelto, pues en ellas los brujos podrían ser dedicados a trabajos especiales, aislados de las demás categorías»<sup>2</sup>.

En el caso cubano, como también en el brasileño, está visión anidó un «prejuicio», que el propio González Echevarría fue capaz de expresar, al referirse, en el siglo XXI, a los negros que Ortiz estudió en el siglo XX. Asumiendo el lenguaje del primer Ortiz, sin una crítica juiciosa, Echevarría llama a aquellos «submundo afrocubano»<sup>3</sup>.

Para comprender a Ortiz habría que describir la trayectoria de Salillas y sus implicaciones en Cuba, siguiendo la ruta de Cesare Lombroso, el famoso criminalista italiano del siglo XIX a quien se debe la invención del término «antropología criminal».

¿Qué había hecho Lombroso? En *Los palimpsestos de las prisiones* (1894), Lombroso presentó tatuajes y *graffitis* recopilados durante cuatro años en cárceles italianas, e iba tras ellos no como escritura exótica, sino como archivo ambulante y medio de comunicación en cautiverio. Este proceso convierte al tatuaje y al graffiti en lenguajes secretos.

El tatuaje es indicio y lenguaje que el referido Salillas rastrea en los diferentes presidios de la España del siglo XIX. Y ello lleva al concepto de prevenir, no de curar, y al con-

siguiente desarrollo de la «policía científica», que encubre a la antropología criminal y buscaba eliminar todo tipo de sociedades secretas, concebidas como cuna de la delincuencia. Y vista en retrospectiva, esta antropología criminal fue la antesala del fascismo de los años 20 en Italia.

Salillas siguió a Lombroso. Y en su texto fundamental de 1898: *Hampa* (antropología picaresca), se puede rastrear a Lombroso y se sientan las bases de la antropología afrorománica que inició Ortiz en Cuba. Así la antropología deriva hacia el lenguaje como fuente para penetrar la criminalidad. El concepto eje es la «degeneración», que describe la última etapa (el delincuente) después del hombre progresivo, el civilizado y el hombre retrasado, que era el «salvaje» en esa visión.

Por eso Ortiz estudia primero a los negros brujos (ñañigos, término despectivo de los abakuá) con su lenguaje secreto. Y la diferencia que sigue es importante: mientras Lombroso sigue la frenología, que nos dice que los delincuentes responden a un tipo humano anatómico (tamaños específicos de la cabeza y del cerebro, grado de inteligencia, orejas y dientes peculiares...) y a los ambientes sociales.

Salillas y Ortiz estudian el lenguaje, que era la otra pata de la criminología de Lombroso, más el ambiente social. De este modo nace la antropología literaria, que daría paso más tarde a la antropología cultural, en la tradición latina. Y mientras Salillas estudia a los pícaros del *Lazarillo de Tormes*, texto anónimo del siglo XVI español, y a los guapos de Sevilla, Ortiz se abre paso entre las sociedades secretas de La Habana, concretamente del municipio de Regla, inaugurando para siempre, sin pretenderlo, una antropología criminal fundada en los rasgos culturales de los negros. A partir de entonces, todo lenguaje que no se entienda, oculto o secreto, es

culturalmente sospechoso de criminalidad. Lombroso está siempre presente, no obstante, porque establece rasgos específicos que encasillan al criminal. Tipo anatómico o tipo cultural funcionan del mismo modo para clasificar determinadas categorías sociales o culturales dentro de una fatalidad criminal.

La protesta contra este tipo de criminología, que al finalizar el siglo XIX iba perdiendo influencia, provino de un escritor polaco-británico, Joseph Conrad, de una manera y con una argumentación que viene siendo retomada por sociólogos importantes en este siglo XXI, como el noruego Nils Christie. Escuchemos a Conrad: y cito *in extenso*: «Lombroso es un burro... ¿Has visto alguna vez a un idiota semejante? Para él, el delincuente es el preso. Simple, ¿no? ¿Y qué hay de los que lo encerraron —de los que lo forzaron a estar allí. Eso. Que lo forzaron a entrar allí. ¿Y qué es el delito? ¿Lo sabe acaso ese imbécil, que se ha abierto camino en este mundo de tontos hartados mirando orejas y dientes de un montón de pobres diablos y desgraciados? ¿Las orejas (el color de la piel digo yo) y los dientes señalan al delincuente? ¿De veras? ¿Y qué hay de la ley que lo señala aún más —ese instrumento que lo marca a fuego y que inventaron los sobrealimentados para protegerse de los hambrientos?»<sup>4</sup>.

Las limitaciones de esta criminología quedaron expuestas con el paso del tiempo. Y el lenguaje de los reales y supuestos marginales, que era leído como envoltura semántica del delito, volvió a ser lo que siempre había sido: indicador del estado de la lengua en determinadas épocas. Ortiz salta de la criminología a la cultura.

Este desarrollo se produjo también en Brasil, donde un eminente antropólogo, Nina Rodrigues, originalmente médico, empezó sus andanzas por la antropología criminal en la

vía de Lombroso y en 1894 escribió *La responsabilidad penal de los negros*, conectando con las limitaciones racistas de la época. Pero como Ortiz, zarpó hacia otras tierras más promisorias y es responsable, en Brasil, de la fuerte impronta del sincretismo que llevó a incorporar, en fecha bastante tempranas, la conciencia de lo africano en la conformación de la nación. Suerte que no tuvo Ortiz en Cuba, donde la nación pretendió y sigue pretendiendo ser producto del Estado, no de la cultura; con consecuencias disfuncionales que se hacen sentir hasta hoy y merecen un estudio serio.

Si los creadores del «prejuicio» abandonaron el mal camino, no se percataron de que habían fundado un paradigma, un arquetipo, una referencia, un dogma, una *caracterización*, que penetró en la sociedad y la atrapó, como el fuego a la paja, hasta nuestros días. En el caso del brasileño, la conversión, el abandono del camino, provino de la conmoción que a fines del siglo XIX ocurrió en Bahía, ciudad-Estado, por causa de una ola de violencia que sacudió a los cultos de origen africano y que, para asombro y disgusto de la prensa, revelaba la presencia de muchos blancos participando en los sacrificios y prácticas vedadas por la iglesia católica. La pregunta oculta de Nina Rodrigues podía haber sido: ¿hay tipos humanos criminales?

De la *Trilogía de los Negros* que escribió Ortiz, el volumen más influyente en Cuba, en la élite, desde el punto de vista cultural, ha sido *Hampa afro-cubana* (1906). Ni *Los negros esclavos* (1916) ni *Los negros curros* (1986) han ejercido la influencia de aquel primer texto sobre el modo de pensar de los cubanos, en posición de definir los caminos del poder. Cierto es que la transculturación ha sido el concepto más feliz que ha recorrido nuestro pensamiento cultural, pero este concepto no ha podido barrer el influjo del pri-

mero, menos conocido o popularizado.

*Hampa afro-cubana* refleja los escritos que publicó Ortiz hacia 1904 en los *Archivos de Psiquiatría*, revista fundada por Lombroso. En ese primer libro, Ortiz hace referencia al crimen de la niña blanca Zoila, supuestamente a manos de un brujo negro, el congo Bocú, lo que le permite describir y exponer «científicamente» qué es un *delito negro*.

El crimen sobrevino en 1904 y pasmó a la sociedad habanera. Aunque nunca se pudo demostrar la supuesta autoría conga, sirvió para insertarlo en un ritual que explicaba el crimen como reparación de un daño hecho en tiempos de la esclavitud. Se decía entonces que, siguiendo algún rito africano de la fecundidad, la mujer estéril que comiera el corazón de una niña blanca podría concebir hijos. De ahí la necesidad que veía Ortiz en prohibir la brujería, como modo de desafricanizar Cuba. Lo mismo que pretendió Nina Rodrigues para el Brasil.

Ortiz y Nina evolucionaron y abandonaron toda pretensión científica de explicar el *delito negro*. Pero la cultura, entendida como las significaciones simbólicas dominantes que sirven de base crítica a la convivencia social (este concepto incluye a la cultura en su sentido estético o artístico, viéndola como símbolo y síntoma) invirtió los términos y dijo que, si bien Lombroso no tenía razón, es decir: que no se puede justificar científicamente el *delito negro*, sí se puede afirmar que el *negro-es-para-el-delito*.

Por eso cuando Ortiz concibe e introduce el término afrocubano, por el cual es considerado el tercer descubridor de Cuba, después de Cristóbal Colón y Alejandro von Humboldt, la cultura dominante dice que no, que en Cuba sólo existe el cubano (más que negro, más que blanco, más que mulato, al decir de José Martí), escamoteando, confinan-

do y dándole la mayor visibilidad al afrocubano en la cárcel y en la marginalidad social. El *negro-para-el-delito* sustituye al *delito negro* en la imaginación y simbología nacionales. Y nadie ha logrado sacarlo de ahí, provocando el regreso del *delito negro*.

El ñáñigo es el matón por excelencia. En 1908, Rafael Roche, inspector de policía de La Habana, catapultó a los abakuás a la categoría de matones por antonomasia. Roche le dio impulso a la antropología criminal o a la criminología literaria que intenta reconocer el crimen por el tatuaje y el lenguaje. ¿Qué significa ñáñigo? Según Ortiz, *ñaña* más *ngo*, una voz conga, significa leopardo misterioso, maldito, mágico<sup>5</sup>.

La mala reputación de los abakuás venía de la época de la abolición de la esclavitud, en que fueron hechos responsables de diversidad de crímenes. Y fue el propio Roche quien desprestigió al ñáñiguismo, por haber sido él mismo iniciado en el misterio de los abakuás y querer violarlo a costa de sus ecobios o hermanos de culto. Muchos informantes de la época achacaban la ola de horror desatada en torno a los ñáñigos a la entrada de blancos dentro de las potencias, el primero de los cuales fue el legendario Andrés Petit, en 1857.

Esta petrificación del negro dentro del delito o de las situaciones delictuosas cuenta hoy con el mejor aliado: los fundamentos de la cultura. Uso el término cultura en su acepción antropológica: las significaciones simbólicas dominantes que sirven de base crítica a la convivencia social. Traducido al cubano esto significa: los «prejuicios», que son el armazón dentro de nuestra cabeza de las pautas que rigen nuestra conducta y visión de los demás; reproducidos constantemente, como el comején en una madera podrida, y que pasan de generación en generación. En el nivel cultural, no hay manera de evitar que las personas se lleven la mano a la cartera cuando ven venir

a la *negrada*, como dijo alguna vez un altísimo funcionario cubano, o a un hato de negros como le escuché decir a una negra un día cualquiera en La Habana.

Visto así, se simplifica el proceso de doble institucionalización actual del racismo en la policía. Como hábito cultural, la tendencia natural a interpelar a un negro en la calle es vista como normal y banalizada por la sociedad; como diseño institucional, la profilaxis programada del posible delito se llama *caracterización policial* en la criminología científica cubana, que como toda criminología basada en la ciencia intenta siempre prevenir ante la posibilidad de un hecho delictuoso.

He realizado mi trabajo antropológico para asegurarme bien, antes de afirmar, como afirmo, que en Cuba el racismo está institucionalizado a través de la policía. Y no sólo ahí, en los espacios de castigo y penalización.

El trabajo de campo lo realicé en el 2005, cuando me hice detener en tres ocasiones por la Policía Nacional Revolucionaria (PNR), encargada del orden ciudadano, no por el Departamento de Seguridad del Estado (DSE). Decir que me hice detener no significa que cometí algún delito. Significa que me negué a convalidar una práctica policial que no tiene respaldo legal y consiste en pedirle el carné de identidad a cualquier ciudadano en la calle, sin que éste haya cometido delito o sea sospechoso de haberlo cometido.

El procedimiento es simple: un policía te pide el carné de identidad tras una pequeña observación a distancia (mientras más subjetiva mejor), que le dice que probablemente usted viene o se encamina a cometer un delito. El pedido puede ser respetuoso o arrogante, pero la diferencia sólo importa aquí para distinguir el tratamiento como posible delincuente, obligado a demostrar que no lo es. Tras este lance, viene la reacción: negarse a entregar el carné de identidad, al mismo tiem-

po que se preguntan las razones de por qué de semejante interrupción policial de la marcha y se explican las razones de por qué no se está obligado a entregar el carné sin previa especificación de causas. El resultado de este proceso es variado, pero casi siempre oscila entre estas tres posibilidades: el policía le deja continuar la marcha, convencido de que usted no es un posible delincuente, porque conoce de leyes (posibilidad remota que no te permite obtener mucha información de campo); o el policía se molesta y le conduce a la estación por desacato con un Decreto-Ley desconectado del Derecho (la posibilidad más común, en la que uno obtiene información por observación visual, al llegar a la estación de policía y ver que la mayoría de los detenidos son negros); o el policía intercambia con el interpelado, aunque lo conduzca o no a la estación, y eso depende de otras circunstancias, pero se le puede extraer entonces, mediante observación-participante, como apuntó Bronislaw Malinowski, famoso antropólogo polaco-británico, la información concreta sobre las razones de la interpelección. Y éstas siempre terminan en la famosa *caracterización*.

¿Qué es la *caracterización*? No he podido conseguir un texto donde se explique qué se entiende por *caracterización policial*. Pero el texto no es fundamental, porque a efectos puramente antropológicos el lenguaje oral es tan o más importante que cualquier cosa escrita. Sobre todo en Cuba, donde la institucionalización no responde a las referencias escritas en un texto legislado, sino a las actitudes incorporadas al margen o a pesar de la ley. En este sentido, aunque con consecuencias opuestas, Cuba es como Gran Bretaña, que no requiere de constitución escrita para regular la convivencia general.

De manera que a partir de preguntas a

otros detenidos, de escuchar la radio transmisión interpolicial, de la observación meramente visual y de la confesión de parte podríamos definir la *caracterización policial* así: persona de tez negra o cercana, básicamente hombre, de entre 18 y 40 años (aunque dice el mito que a los negros no se le ve la edad), de caminar estrafalario tipo andaluz, es decir: mucho vaivén en los brazos y ligeramente inclinado hacia los lados; con mochila y casi siempre en compañía de otros (sin son negros, peor), y que gusta de andar en la calle a altas horas de la noche por lugares en penumbra o en tumultos festivos.

Esta *caracterización* que nada tiene que ver con los índices de peligrosidad recogidos en el Código Penal. Dice su artículo 72: *Se considera estado peligroso la especial proclividad en que se halla una persona para cometer delitos, demostrada por la conducta que observa en contradicción manifiesta con las normas de la moral socialista.* Y continúa el artículo 73.1: *El estado peligroso se aprecia cuando en el sujeto concurre alguno de los índices de peligrosidad siguientes: La embriaguez habitual y la dipsomanía; la narcomanía y la conducta antisocial.* Para rematar, el artículo 73.2, señala: *Se considera en estado peligroso por conducta antisocial al que quebranta habitualmente las reglas de convivencia social mediante actos de violencia, o por otros actos provocadores viola derechos de los demás o por su comportamiento en general daña las reglas de convivencia o perturba el orden de la comunidad o vive, como un parásito social, del trabajo ajeno o practica vicios seriamente reprobables<sup>6</sup>.*

Al margen del sexismo y de la visión de la sociedad típicamente colonial que reflejan estos artículos, se nos está ofreciendo, sobre todo en los llamados índices de peligrosidad (que tendrían a más de uno en la elite preso ahora mismo) una *caracterización*



*penal* que no guarda ninguna relación con la *caracterización policial* con la que actúa la policía diariamente en las calles.

Entonces, una de dos: o todos los órganos que tienen que ver directamente con la prevención del delito están fuera de la ley, o el índice de peligrosidad está escrito, con corrección política, para enmascarar el racismo de la criminología cubana. Porque a menos que negro y dipsómano sean lo mismo, no se explica por qué tenemos en Cuba “presiones negras” y “estaciones de policía negras”. Si nos guiamos por la imagería del racismo popular, negro y borracho son dos maneras distintas de calificar lo mismo.

La *caracterización* tiene sustento cultural, que facilita su férrea aplicación cuando se codifica en diseño institucional como la acción definida para los cuerpos policiales. La planta cultural hace innecesario el papel y la escritura, porque la función del texto es lograr, a través de la lectura, incorporar un saber, una información o un procedimiento que no se domina, al tiempo que sirve como medidor y ajuste del procedimiento permitido. Y esta actitud ya está incorporada en las conductas de los cubanos por el saber cultural, en el sentido de sabiduría que, como sabemos, no requiere de libros.

De más está decir que la *caracterización*

*policial* actúa en términos psicológicos, como profecía autocumplida, donde ocurre exactamente lo que se ve de antemano, y como pensamiento desiderativo, donde los hechos suceden después de haberlos atraído tanto con el pensamiento. Y como son muchos los policías, pues hay muchos negros presos o ahora mismo interpelados en cualquier rincón del país. De aquí el regreso del *delito negro* a través de la *caracterización*: la corporeización criminológica de la profecía autocumplida de la sociedad.

En una entrevista a Nils Christie (Instituto de Sociología de Noruega) para la revista *Temas* (Número 53, 2008) bajo el sugerente título “El delito no existe”, el entrevistado hace una referencia interesante: «Las personas confinadas [en una prisión] resultan siempre el sector más pobre y desfavorecido de la población. Por ejemplo, los negros constituyen la mitad de la población penal en los Estados Unidos. Aunque nunca he entrado en una prisión cubana, estoy absolutamente convencido de que la mayoría de los reclusos son de raza negra»<sup>7</sup>.

En la misma entrevista Christie había revelado: «Me inquieta el aumento de las cifras de población penal. Por ejemplo, en Cuba esta cifra no es pública, pero estimo que tienen una población penal relativamente alta, y eso es lamentable. Las cifras oficiales más elevadas del mundo son las de Estados Unidos... En este momento tienen 750 reclusos por cada 100 000 habitantes, o sea, más de dos millones de personas en prisión»<sup>8</sup>.

Esta comparación es interesante. La constatación del fenómeno en ambos lugares se puede producir con independencia de las estadísticas sociológicas. En un caso, los Estados Unidos, hay transparencia informativa, lo cual permite la precisión sociológica del fenómeno. En el otro, Cuba, hay silencio estadístico, lo que impide tal precisión.

Sin embargo, en ambos países, con modelos divergentes, se presenta la misma realidad cultural del *delito negro* como institucionalización racista de la sociedad. Si en el primer caso el fenómeno es resultado de la marginalización social de la minoría, histórica y culturalmente motivada, reforzada por la desigualdad económica en el punto de partida, en el segundo caso la discriminación es resultado de la marginalización social de la mitad de la población, también histórica y culturalmente motivada, pero reforzada no por la disparidad económica en el punto de partida, sino por los modelos culturales que sirven de base al modelo político.

Después de 1959, la mayoría de los cubanos que se quedó dentro de la Isla arrancaba desde el mismo punto de partida económico: tanto blancos como negros eran pobres o fueron convertido en pobres. Cincuenta años después, sin embargo, el racismo se manifiesta, además, en las diferencias económicas entre sectores raciales que tuvieron, en términos de oportunidad, el mismo punto de partida social, educacional y político.

¿Cuántos burgueses o cuánta clase media se quedó en Cuba después del triunfo de la revolución? La revolución produjo una tabla rasa económica, que convirtió a todos los cubanos en algo así como los primeros habitantes originarios y desnudos de una insula de utopías económicas, sin pasado. Como quienes pierden su casa y todos sus ahorros, además de la cabeza y el saber, después de un huracán categoría cinco.

¿Dónde está, entonces, el origen de esta desigualdad en el resultado? Reitero que en el modelo cultural, que reproduce las antiguas pautas de la evangelización del *otro*: entonces a través del cristianismo; después y ahora, a través del marxismo. Así se explica por qué, mientras en los Estados Unidos las desigualdades raciales y el racismo no tienen que coin-

cidir generalmente con las desigualdades económicas, en Cuba generalmente coinciden. Esta coincidencia favorece doblemente la alta simbolización del *delito negro*: por la herencia y por la marginalidad de la pobreza.

En el negro están presentes al mismo tiempo el estigma del pasado y el estigma de la pobreza. Esta circularidad del fenómeno que se retroalimenta permite reforzar la imagen de que el *negro-es- para-el-delito*, y da paso a la *caracterización policial* preventiva. Todo conlleva a lo que podemos llamar el *vértigo del vientre*: la fatal atracción a la que se abisma el negro cada vez que se intenta naturalizar su «proclividad delictiva» por la simple condición de haber nacido de mujer negra. Un concepto circular que refleja la circularidad del destino de los negros definida por esa antropología criminal heredada. Y esto se ve mejor y más claro en el caso del delito, que genera ese círculo vicioso y fractura cada vez más a la sociedad cubana.

Así el fenómeno del racismo se torna más complejo y nos obligamos a una discusión misma del concepto de delito, históricamente asociado a los negros en Cuba, pero que afecta, en su fácil disponibilidad, a todos los cubanos. Y el concepto del delito no es poca cosa, porque refleja cómo una sociedad ve a los demás y se ve a sí misma. Es un eje estructurante de la vida civil y de la cultura.

Resulta que hoy por hoy casi todo es delito en Cuba, precisamente cuando importantes estudiosos de la sociedad están cuestionando el concepto mismo de delito. Ya mencioné al sociólogo noruego Nils Christie, quien desde la sociología y en el siglo XXI coincide con el escritor Joseph Conrad casi un siglo después. Nils ha escrito varios trabajos, en los que afirma que el delito no existe, que es algo construido por los poderosos para protegerse de la sociedad y no para protegerla; que las prisiones no deben existir, porque no son más que

escuelas para el delito; y otras cosas valiosísimas para una sociología y antropología profundas, que realmente tomen en serio el destino de la persona humana. Ideas controversiales, pero de futuro.

Nils nos dice primero: «El delito no existe. Es un concepto construido, sin un significado determinado. Algunas personas quieren extenderlo a muchas cosas; otras, reducirlo prácticamente a nada; otras más, no pueden vivir sin este concepto. Es una especie de conducta indeseable que moviliza a las instituciones oficiales encargadas del control de una sociedad»<sup>9</sup>. Y luego nos comenta: «Lo que se hace con las personas que se identifica como delincuentes indica el tipo de sociedad que se tiene»<sup>10</sup>. Se entenderá mejor entonces por qué afirmo que la policía en Cuba es, simplemente, racista.

¿Y cómo se regresa al *delito negro*, es decir: a la antropología estructurada y potenciada por Rafael Roche, aquel inspector de policía de La Habana de principios del siglo XX? Pues a través de un modelo político, que se codifica e institucionaliza en la Constitución de 1976, modificada en 1992 y enmendada en el 2002.

Rafael Roche regresa, si alguna vez nos abandonó, desde el momento en que a los abakuás se les niega, a principios de los 60 del siglo XX, realizar su primer congreso de sociedades, así como el derecho a militar en la Unión de Jóvenes Comunistas o en el Partido Comunista de Cuba. Algo por demás muy coherente, no con la realidad cubana, pero sí con los fundamentos ideológicos del comunismo.

Lo más importante para el caso es que se clasificaron como organización de alto perfil delictivo. El ejemplo de esta sociedad es ilustrativo, porque los abakuá se habían destacado siempre en el sindicalismo, sobre todo portuario, y fueron los que más muertos aporta-

ron cuando explotó el vapor *La Coubre* (1960), considerado aquí como acontecimiento-*dolor* en el difícil y violento parto revolucionario.

Una visión criminológica heredada se refuerza con un modelo cultural, también heredado, pero que ahora se moderniza con una religión política «progresista». Esta religión política moderna actúa y actuó de modo ejemplarmente descrito en la literatura de los años 70. En *Cuando la sangre se parece al fuego*, de Manuel Cofiño, uno de nuestros escritores del realismo socialista se muestra un hombre (Cristino, el abakuá) proveniente de los sectores considerados marginales se enfrenta ante la disyuntiva de renegar de su cultura para tener un espacio en el nuevo contexto del socialismo. La disyuntiva se resuelve, por supuesto, a favor de la «nueva sociedad». Uno de los pasajes de la obra es toda una pieza de arqueología literaria. El comisario político narra: «A Cristino lo conocí cuando yo estaba de profesor en la Escuela Básica de Instrucción Revolucionaria. Nos dio bastante que hacer, pero desde el principio me di cuenta de que tenía madera de dirigente. La contradicción principal era de índole religiosa, y de formación religiosa, y de su formación»<sup>11</sup>.

*Índole* es decir cosmovisión; *formación religiosa*, ámbito moral; y *formación*, actitud y visión éticas. Todos pueden malograr la capacidad de liderazgo y competencia técnica de un individuo para desplegarse en el ámbito cívico y político de la nueva sociedad, reflejando la desconexión entre cultura *socialista* y herencia cultural.

Pero *Conversación con un babalao*<sup>12</sup>, de Lourdes Díaz, es más límpido, porque refleja la permuta de cosmovisiones en lo que es fundamental: la interpretación más convincente de la vida. La protagonista reniega de sus creencias al encontrar en las ideas revolucionarias y marxistas esa mejor interpretación de su

sentido y significado dentro de este mundo. La obra demuestra con claridad, por otra parte, cómo el marxismo-leninismo es una significación simbólica que trabaja al mismo nivel y en los mismos ámbitos que el resto de las significaciones simbólicas. De modo que para su triunfo es inevitable el lavado cultural.

La limpieza cultural es el procedimiento empleado, pero esta limpieza no ofrece ahora posibilidad alguna de compatibilización entre un viejo santoral (apropiado por, y que se apropia de la iconografía de una religión más antigua) y otra religión que, carente de íconos estructurales, los edifica en el camino para volverlos a situar en Europa: Marx, Engels, Lenin, Trostky...

Cuando esta religión política se codifica en constitución cierra el camino a la incorporación integrada de los negros, como sector sociológico, no como tercio ilustrado, dentro de las dinámicas «higiénicas» de la sociedad, donde no se produce o no debe producirse el delito. Por su artículo 5, la Constitución codifica una visión específica, de orden filosófico y político, como significación simbólica única para la creación del espacio cívico de convivencia pública y política, con la particularidad de que esta visión específica pretende, a diferencia de otra significación simbólica como el catolicismo, controlar puntillosamente la vida de cada uno de los ciudadanos.

Dice el artículo 5: El Partido Comunista de Cuba, martiano y marxista leninista, vanguardia organizada de la nación cubana, es la fuerza dirigente superior de la sociedad y del Estado, que organiza y orienta los esfuerzos comunes hacia los altos fines de la construcción del socialismo y el avance hacia la sociedad comunista<sup>13</sup>. Los alcances políticos, ideológicos y sociales de estos tropos han sido discutidos hasta la saciedad. Aunque siempre hay un ángulo no visto o imprevisto en los análi-

sis de sociología política, lo más interesante que he leído últimamente en relación con los partidos comunistas va por la arqueología de los grupos arcaicos, cerrados y esotéricos, cuya historia y surgimiento pueden considerarse *anteadánica*.

Lo importante de estos tropos constitucionales tiene que ver con la antropología cultural y con el despiste intelectual de quienes no advirtieron cómo los legisladores podían elevar a la categoría de fundamento de Estado, aunque revestida de progresismo, semejante pretensión escrita: una autodelación, tanto de ignorancia, como del racismo cultural al que daban pábulo en sociedades pluralmente constituidas.

¿Cómo los legisladores no se dieron cuenta de que el marxismo-leninismo es una significación simbólica más, con igual entidad que el resto de las significaciones simbólicas que habitan este mundo y esta Cuba? ¿Qué pasa con las otras significaciones simbólicas que, en términos de antropología cultural, edifican otros modos de concebir y otros estilos de convivencia? Ellas no pueden participar en el espacio cívico ni pueden generar moral de convivencia o aportar a la moral pública. Tampoco pueden servir como criterio o garantía de movilidad social, cultural y económica. Digamos que frente a tres significaciones simbólicas que dan sentido: catolicismo, religiones de origen africano y marxismo-leninismo, el individuo tiene que elegir entre movilidad social-económica-política y sentido cultural de pertenencia.

Si un espacio cívico moderno se construye poniendo a dialogar horizontalmente a todas las significaciones simbólicas que conviven dentro de unos límites infranqueables, la elección individual no implica ninguna esquizofrenia social. El individuo puede participar de su propio mundo ascendiendo en la escala social, política y económica sin abandonar el



sentido de su vida. Y lo que es mejor: está en capacidad de aportar desde su mundo al mundo de los demás. De este modo el espacio cívico es auténtico, porque no rompe la continuidad entre el mundo del cual proviene el individuo y es el espacio de todos, donde uno está obligado a participar. La vida pública no supone lavado cultural.

La constitución no permite crear espacio cívico de semejante naturaleza. Lanza fuera a los sectores que se niegan a participar, o aquellos que culturalmente están imposibilitados de hacerlo (la compatibilidad entre marxismo-leninismo y Regla de Ocha sólo puede ser mágicamente establecida), y reproduce los mundos sociales con todos sus inframundos, en los que viven los relegados. La movilidad

social y económica para todos y cada uno de los integrantes de la sociedad está así constitucionalmente proscrita en el mismo punto de partida en el cual comienza a construirse un «nuevo modelo social» que, paradójicamente, está concebido para la igualdad de todos.

La constitución socialista funda e institucionaliza así un racismo político en el que se solapan el viejo racismo, que tiene su origen en el color de la piel, y el nuevo racismo cultural, erigido en la supuesta superioridad de una significación simbólica singularmente arrogante. La mayoría de los delincuentes son negros por la misma razón por la que no pueden ser miembros de la Juventud o el Partido Comunista: por la barrera artificialmente creada entre sus mundos de significa-

ciones y el acceso a los espacios de la economía formal. Su localización en la escala económica más baja está ideológica y políticamente motivada.

El artículo 5 de la constitución y la *caracterización policial* encuentran de tal modo caminos sinuosos de retroalimentación para reproducir el *delito negro*, pese a las llamadas políticas de inserción social. Así institucionalizan el racismo por partida doble: penalmente en la antropología criminal (*caracterización* y prácticas racistas de la policía) y políticamente en la imposibilidad de que otras significaciones simbólicas, otros sentidos de vida, puedan participar de igual a

igual en el espacio cívico, donde se construye el acceso a la política y a la economía. En esta perspectiva, la descriminalización de la raza pasa simultáneamente por la discusión de esa entidad penal que llamamos delito y por la laicización completa del Estado, que sirve hasta hoy de parapeto a una ideología que se apropió del criterio religioso de verdad para edificar en su entorno la posibilidad única de participación cívica y política. Porque si no fuera por las pretensiones políticas de la Verdad, no tendríamos ni tanto delito personalizado ni tanto racismo cordialmente inclusivo, pero esencialmente fracturador.

Notas:

1. Di Leo Octavio. *El descubrimiento de África en Cuba y Brasil*. 1889-1969. España: Editorial Colibrí, 2001: 9.
2. *Ibidem*, 59.
3. *Ibidem*, 10.
4. *Ibidem*, 28.
5. *Ibidem*, 101.
6. Código Penal (actualizado) Ley 62/87, Ediciones del Ministerio de Justicia, Cuba, 2004.
7. "El delito no existe". Entrevista a Nils Christie. *Temas* 53. La Habana, Enero/ Marzo, 2008: 100
8. *Ibidem*, 99.
9. *Ibidem*, 97.
10. *Ibidem*, 102.
11. Citado en: Fernández Robaina, Tomás. *Cuba. Personalidades en el debate racial*. Editora Ciencias Sociales, La Habana, 2007: 162
12. *Ibidem*, 163.
13. Constitución de la República de Cuba, Ediciones del Ministerio de Justicia, 2004: 15