

No citar sin la autorización del autor

**Reflexiones sobre la historia social y cultural.
El caso de los intelectuales cubanos de *El Caimán Barbudo* (1966-1967)**

Liliana Martínez Pérez
FLACSO-México
Presentado en el Seminario de Historia Intelectual
El Colegio de México
Junio de 2002

Los objetivos explícitos de este texto son, en primer lugar, exponer el modelo conceptual y metodológico utilizado en una investigación que realicé, durante los últimos ocho años, sobre la cultura política y estética de un grupo de filósofos, sociólogos, literatos y poetas fundadores de **El Caimán Barbudo**, suplemento cultural del periódico **Juventud Rebelde**, órgano oficial de la Unión de Jóvenes Comunistas de Cuba. Y, en segundo lugar, presentar, brevemente, los resultados más importantes de la pesquisa.

Implícitamente, por otra parte, pretendo que el lector de estas páginas descubra el laboratorio de esta investigación, por demás, un mínimo ejemplo de lo que dice hacer un historiador de la sociedad y la cultura.

Alguien, con toda razón, podría solicitar a la autora que hiciera ella el esfuerzo de descubrir —en el sentido lato del término— los modos en que una perspectiva o mirada particular construye y responde de cierta manera a un problema de investigación, en este caso, el de la cultura política y estética de un grupo de intelectuales; pero tengo al menos dos razones para no dedicar el cuerpo central del texto a ello, sino solo unos escuetos comentarios finales: uno, me parece difícil proponer una reflexión en torno a la metodología de una investigación sin saber su tema y su problema, en la medida en que la conforman; y, dos, la práctica moderna de la investigación social, al menos en un primer momento, tiene una única dirección: escribir (difundir) los resultados de la indagación, y solo después de este esfuerzo parece posible que el investigador vuelva a observar su quehacer.

Por lo demás, la hechura de una investigación, aunque persista en parecerlo a los ojos del investigador, no es el resultado de su brillante imaginación sino de su uso, más o menos sistemático, del recetario constituido por sus muchas lecturas y conversaciones, reales, virtuales y oníricas, con sus pares, lo que obliga a hacer partícipe (o cómplice o consumidor) de los resultados de tal proceso al que está dispuesto a leer, escuchar o degustar su disquisición posterior sobre el camino recorrido.

Por ello, a continuación presento, ligeramente retocadas, lo que fueron la Introducción –aquí se llama modelo explicativo— y las Conclusiones –aquí titulado resultados del modelo— del texto final de aquella investigación, para concluir con algunas insinuaciones sobre las contribuciones y tribulaciones a las que me condujo la aplicación del análisis cultural a ciertos procesos y actores histórico sociales. No obstante, si el lector no comparte las razones arriba enunciadas para justificar la estructura de este texto puede consultar, sin más, mis breves cavilaciones finales sobre la teoría y la metodología de la historia social y cultural.

El modelo explicativo

Los intelectuales y la política

La formación de la intelectualidad en Cuba ha estado muy vinculada, desde principios del siglo XIX, a las circunstancias políticas del país. Ello se debió, en buena medida, a los procesos de emancipación como colonia y neocolonia, cuyos puntos de mayor violencia, antes de la revolución de 1959, fueron las guerras de independencia de 1868 a 1878 y de 1895 a 1898,¹ así como la movilización estudiantil que concluiría en

¹ Antes de la primera guerra de independencia algunos intelectuales se opusieron públicamente a la condición colonial del país; entre ellos: José María Heredia (1803-1839), poeta que tuvo que vivir exiliado en México por sus actividades políticas (cfr. *Obra poética, Letras Cubanas, La Habana, Cuba, 1993*); Gabriel de la C. Valdés, conocido por Plácido (1809-1844), poeta, mulato libre, fusilado por la conspiración de La Escalera; Félix Varela (1787-1853), sacerdote, profesor de filosofía, condenado a muerte por independentista y exiliado 30 años hasta su muerte en Nueva York. Otros, defendieron las salidas políticas reformistas y anexionistas; tales como José Antonio Saco (1797-1879), uno de los investigadores sociales y ensayistas más notables del siglo, reformista y opuesto a las revoluciones, quien vivió en el exilio desde 1834 hasta su muerte; Francisco Frías, Conde de Pozos Dulces (1809-1895), director del diario *El Siglo*. Durante la primera y la segunda guerra, más de un intelectual participó en la

rebelión obrera contra el gobierno de Gerardo Machado, de 1925 a 1933, cuyas demandas incluían tanto asuntos de orden interno como la abolición de la dependencia política y económica de Estados Unidos.²

En esta última confrontación, conocida como la "revolución del 30", el protagonismo de los intelectuales –poetas, periodistas, filósofos e historiadores— fue muy significativo, convirtiéndose varios de ellos en los líderes políticos e ideológicos del movimiento social; y, además, agregó un nuevo sentido ideológico a la discursividad liberadora y nacionalista de los intelectuales cubanos, que sería retomado con fuerza por la intelectualidad de la revolución de 1959: el antimperialismo.

Después de casi un siglo de confrontaciones armadas e ideológicas sobrevino un período de paz que redujo la política al ámbito estrictamente público y a su consecuente profesionalización y diferenciación cada vez mayor. De allí la elaboración y aprobación de una nueva Constitución en 1940 y la monopolización por parte de los partidos políticos y sus burocracias de las prácticas e interpretaciones políticas. La política y los políticos se hicieron cada vez más ajenos a los otros sectores de la sociedad cubana, que solo interactuaban con ellos en función de las prebendas y recursos que podían obtener de estas relaciones de costo-beneficio. En este período,

confrontación armada; el de mayor relevancia fue José Martí Pérez (1853-1895), uno de los poetas principales de la lengua española, a quien Darío consideraba su maestro, y un extraordinario prosista y orador, quien formuló un programa de una revolución muy radical y organizó la guerra de independencia de 1895. Murió en combate y es considerado el héroe nacional de Cuba. Además, destacaron en esta etapa: el coronel Manuel Sanguily Garritte (1848-1925), gran crítico literario y famoso orador, separatista en la legalidad habanera entre 1879 y 1895; Juan Gualberto Gómez Ferrer (1854-1933), hijo de esclavos, excelente periodista y dirigente en el Partido Revolucionario Cubano fundado por José Martí, además de político destacado en la República; Enrique José Varona (1849-1933), uno de los filósofos más importantes de Cuba, gran ensayista, autonomista primero e independentista después, quien sustituyó a Martí en la dirección de Patria, fue Vicepresidente de 1913 a 1917 y, ya anciano, se opuso al gobierno de Gerardo Machado. Por otra parte, en el período de entre guerras se expandió la producción y consumo de ideas, multiplicándose la intelectualidad con el incremento de la libertad de prensa. En ese período, la actividad intelectual estuvo muy ligada al reformismo autonomista y no solo al independentismo, destacando intelectuales como: Rafael Montoro, Eliseo Giberga, José Antonio Cortina y Raimundo Cabrera.

² Entre los intelectuales que más destacaron en su participación en la "revolución del 30" están: Rubén Martínez Villena y Pablo de la Torriente Brau, quienes, como se mostrará en esta investigación, se convirtieron en referentes fundamentales del grupo intelectual aquí examinado. No obstante, hubo muchos más que militaron en la política o manifestaron sus criterios cívicos en su obra, manifiestos y protestas durante la primera mitad del siglo XX cubano: Carlos Loveira y Miguel del Carrión, narradores; Jorge Mañach, ensayista y crítico; José Z. Tallet, poeta; y, Ramiro Guerra Sánchez, historiador, entre otros.

también, la intelectualidad cubana, en su amplia mayoría, se retiró de la política y la elaboración ideológica para concentrarse en la producción artística y literaria.

El impasse, sin embargo, duró poco. El 13 de marzo de 1952, Fulgencio Batista terminó violentamente con la dinámica republicana, imponiendo un régimen dictatorial y de terror en todo el país. Este acontecimiento, a pesar de los dos intentos del dictador por otorgar cierta legitimidad a su gobierno por la vía electoral, 1954 y 1958, ahondó, aún más, la incipiente distancia entre sociedad y política institucionalizada establecida en las casi dos décadas anteriores, solo que, en ese momento, al sentimiento de rechazo por la corrupción política se unió el del desprecio por el espíritu antirrepublicano y la violencia social del régimen batistiano, valoraciones de las cuales participaban abiertamente los grupos de intelectuales más relevantes del país, quienes, no obstante, en su mayoría, optaron no solo por el distanciamiento de la política sino por la salida de la isla.

El triunfo del Movimiento 26 de julio --fundado en 1953 a raíz del asalto al Cuartel "Moncada" y convertido en Ejército Rebelde a partir de 1956--, sobre el régimen batistiano, en enero de 1959, ubicaría nuevamente a la política y la ideología en el punto de referencia fundamental de toda la dinámica social cubana. No obstante, su centralidad no solo sería mayor que en épocas anteriores sino que supondría la transformación, como nunca antes, de cualquier otro espacio de la práctica social y de sí misma, esto es, desde las relaciones económicas y clasistas hasta las familiares y raciales, permeando ideológicamente toda producción de sentido en lo adelante, tanto social como estética y cultural.

La revolución cubana --es decir, los conflictos armados, la destrucción del viejo régimen político-jurídico institucional y la confrontación ideológica, iniciada en 1953 y concluida en 1971—,³ por tanto, fue un conjunto de acontecimientos determinantes en

³ Considero que los años posteriores a 1971 deben entenderse como el período de la posrevolución cubana, en la medida en que a partir de este momento se inician los procesos de institucionalización del poder revolucionario, cuya máxima realización será la celebración del Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba (PCC), en 1975, que supuso la creación y/o consolidación de todas las instancias de la organización; y la aprobación de una nueva Constitución, en 1976, donde se declaraba la condición de Partido de Estado del PCC. Dentro del período revolucionario, sin embargo, se podrían distinguir subetapas como los años de insurgencia o intensa movilización militar (1953, 1956 a 1959 y 1961 a

la historia política y cultural de la intelectualidad cubana del siglo XX, porque además del viejo reclamo de soberanía nacional se propuso la transformación total de la sociedad involucrándola masiva y activamente en este proceso de cambio y, sin duda, uno de los sectores llamados a colaborar con el liderazgo político revolucionario en esta tarea ideológica y cultural serían los intelectuales –artistas, escritores y pensadores.

En este sentido, la revolución cubana repitió los pasos de las revoluciones políticas modernas que le antecedieron, léase la revolución francesa, la rusa, la china y la mexicana. En éstas, al menos mientras transcurrió la etapa revolucionaria, cuya duración dependió en cada caso de sus condiciones económicas, políticas y sociales particulares, los intelectuales fueron convocados o arrastrados, de buena o mala gana, al ámbito político e ideológico revolucionario.

Así, en el caso de Francia, el "movimiento pendular", como lo llamó el sociólogo Pierre Bourdieu, entre el compromiso y la retirada del intelectual hacia la política se asoció a las distintas etapas político-ideológicas de la revolución francesa; esto es, a las décadas previas a la revolución así como a su etapa revolucionaria y posrevolucionaria correspondieron actitudes diferentes de los intelectuales hacia la política: fuerte involucramiento en el período revolucionario y abandono y hasta rechazo en el período restaurador o posrevolucionario.⁴

La revolución mexicana, por su parte, también involucró intensamente a los intelectuales en su período de mayor transformación de las relaciones sociales, económicas y políticas; compromiso que se iría transformando notablemente en la medida en que se establecieron las nuevas instituciones y el régimen posrevolucionario.⁵

1965), de desmantelamiento del régimen republicano y de sus vínculos de dependencia con Estados Unidos de América (1959-1960), y el subperíodo de establecimiento del modelo económico e ideológico guevarista (1965-1970). Sobre las distintas etapas de la revolución cubana puede consultarse, entre otros, a Carmelo Mesa-Lago, **Cuba in the 1970s. Pragmatism and Institutionalization**, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1978.

⁴ Cfr. Pierre Bourdieu, **Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario**, Editorial Anagrama, Barcelona, España, 1995, pp. 490-493.

⁵ Sobre el papel de los intelectuales en la revolución mexicana existe una amplia literatura entre la que destaco: Enrique Krause, **Caudillos culturales en la Revolución mexicana** (Siglo XXI Editores, México, 1985); Víctor Díaz Arciniega, **Querrela por la cultura revolucionaria (1925)** (Fondo de Cultura

Revolución, intelectuales y cultura

El activo involucramiento político de los intelectuales cubanos provocó, en mi criterio, que las aproximaciones al tema desde distintas perspectivas disciplinarias --la crítica de arte, la sociología y la historia— pasaran de clasificarlos según sus filiaciones a una u otra corriente estética de la época en cuestión a valorarlos en función de su postura política ideológica. Incluso, a partir de 1959, las clasificaciones de los intelectuales --como de otros sectores sociales— no solo insistieron en la posición política ideológica de éstos en relación con la revolución, su gestación y devenir, sino que subordinaron sus filiaciones estilísticas y estéticas a aquella postura, demandada en su praxis y en el contenido y sentido de su obra artística y/o de conocimiento social.

Ahora bien, en general, el estudio de la participación política de los intelectuales ha seguido dos caminos básicos. Una parte importante de las aproximaciones ha pretendido diferenciar a los intelectuales según su simpatía, rechazo o apatía ante los procesos políticos; mientras, la otra ha intentado reconocer cuánto han aportado las ideas políticas de los intelectuales a la emergencia misma de ciertos acontecimientos políticos, como las revoluciones, y a su trayectoria posterior, es decir, en qué medida sus ideas fueron gestoras del cambio social y cómo se transformaron durante las distintas etapas del proceso político.

La primera perspectiva construyó catálogos, bastante esquemáticos aunque útiles para la confrontación ideológica propia de las situaciones políticas convulsas; la segunda, proporcionó genealogías, "panteones de ancestros", al decir del historiador Roger Chartier, eficaces a la hora de justificar y legitimar a las revoluciones mismas.⁶

Esta investigación, sin embargo, pretende evitar los errores de estas perspectivas preguntando de manera diferente al mismo tema. En ello radica, en mi criterio, su relevancia, al menos para el estudio del asunto en el caso cubano, donde abundan los

Económica, México, 1989); Alan Knight, "Los intelectuales en la Revolución Mexicana" (**Revista Mexicana de Sociología**, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México, abril-junio de 1989, núm. 2).

catálogos y las genealogías de los intelectuales revolucionarios y contrarrevolucionarios.

No obstante, no se trata solo de una enunciación interrogativa distinta, sino de una finalidad investigativa diferente; esto es, la pretensión última de esta pesquisa ha sido comprender más que enjuiciar o valorar la postura política de uno u otro grupo de intelectuales partícipes en la revolución cubana. Esta postura permite intentar una mirada desprejuiciada de un tema y una realidad histórico social bastante prejuizada y, por ello, desconocida o cuyo conocimiento ha estado plagado de simplificaciones, interpretaciones ahistóricas y lugares comunes. Comprender antes que juzgar facilita la construcción de conocimiento, objetivo fundamental de esta investigación, que en este caso significa reconstruir la cultura política de una parte de la intelectualidad cubana durante la revolución.

Por ello, las preguntas centrales de esta investigación fueron **¿cómo construyeron los intelectuales cubanos una cultura política, ideológica y estética en el contexto del proceso revolucionario?** y **¿cuáles fueron los contenidos de esta cultura revolucionaria?** Ambas interrogantes contienen, de manera implícita, algunos supuestos conceptuales de necesaria aclaración en la medida en que permiten delimitar con mayor precisión el corpus y el modus operandis de este estudio.

En cuanto al término revolución, la primera presunción, examinada en parte con anterioridad, es que la revolución, como conjunto de acontecimientos sociales, políticos e ideológicos, fue el contexto histórico modelador de la relación de los intelectuales cubanos con la política, lo que implica, entonces, que la revolución no es, en sí misma, el fin de esta investigación sino el motivo o la razón de las acciones sociales de los intelectuales examinados y solo en ese sentido resulta pertinente a esta pesquisa. Así, lo que interesa a este estudio son las percepciones de estos intelectuales sobre los procesos de cambio convocados por la revolución y, en esa medida, supone develar cómo estos intelectuales construyeron una interpretación ideológica y estética

⁶ Cfr. Roger Chartier, **Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la revolución francesa**, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1995, p. 17.

legitimadora de la praxis revolucionaria;⁷ aunque, por supuesto, dada la etapa histórica estudiada, la revolución no era algo concluido por lo que para los intelectuales estudiados no solo era un proceso en gestación sino que era, también, un acontecimiento cuyos resultados dependían de sus decisiones; por tanto, la revolución era el contexto y el texto de su praxis intelectual.

La segunda suposición radica en que durante el período revolucionario se establece una situación de "soberanía múltiple", como la define el historiador Charles Tilly; es decir, un contexto de competencia y confrontación no solo de organizaciones sino de expectativas e intereses.⁸ En estas circunstancias, todos los grupos sociales más o menos organizados se consideran en capacidad para proponer y/o interpretar la realidad social en gestación y los proyectos a desarrollar. Entre estos grupos destaca el de los intelectuales en la medida en que acceden y/o se apropian de los medios masivos de comunicación disponibles, convirtiéndolos en tribuna de sus percepciones sobre la revolución. Por tanto, uno de los espacios privilegiados para conocer las percepciones de los intelectuales son, justamente, los medios de comunicación; pero, en particular, las polémicas o debates promovidos por ellos en estos ámbitos, porque a través de éstos se manifiesta la citada competencia ideológica típica de una situación revolucionaria. Develar las distintas posturas de los grupos de intelectuales a través de sus polémicas no pretende, insisto, enjuiciar o valorar cuál o cuáles fueron las posiciones más tolerantes o intolerantes, verdaderas o falsas, sino que abre la

⁷ En este sentido, comparto la opinión de Chartier sobre la relación que se establece entre el acontecimiento revolucionario y las ideas revolucionarias cuando reflexiona en torno al vínculo entre Revolución e Ilustración en Francia; esto es, que los revolucionarios construyen una "obra de justificación e investigación de paternidad" que facilita la legitimidad de la revolución **a posteriori** y que no tomar en cuenta esta situación conduce a la investigación a "redoblar sin saberlo el gesto mismo de los actores del acontecimiento y considerar históricamente revelada una filiación ideológicamente proclamada" (cfr. Roger Chartier, Ob. Cit., pp. 17-18). Destaco en negritas la palabra a posteriori porque resulta fundamental reconocer que los procesos legitimadores adquieren mayor relevancia después de la acción social, aun cuando la acompañen durante su gestación.

⁸ Para Charles Tilly, la situación de soberanía múltiple ocurre cuando: "un gobierno previamente controlado por un único y soberano orden político se convierte en el objeto de demandas efectivas, competitivas y mutuamente excluyentes de otra o más partes del orden político". Las causas aproximadas de la soberanía múltiple son: a) la aparición de contendientes, o coaliciones de estos, que proponen demandas alternativas excluyentes para controlar el gobierno, los cuales forman generalmente parte del orden político; b) el compromiso de un segmento significativo de la población con estas demandas; y, c) la incapacidad o falta de voluntad de los agentes del gobierno para suprimir las demandas de la coalición

posibilidad de conocer y entender cuál o cuáles eran los argumentos de una y otra posición.

Por último, la tercera atribución, asume que la revolución es también un mito, una invención recreada una y otra vez por sus protagonistas, cuya función principal radica en fijar un momento de gestación histórica, un "parte aguas" o "big bang", desde el cual re-interpretar el pasado y el futuro de la sociedad. En estas circunstancias, los revolucionarios en general sienten haber renacido y, por tanto, están enfrascados en la tarea de re-pensar todos los referentes culturales propios y ajenos. De modo que las revoluciones resultan situaciones sumamente ricas para revelar cómo se producen cambios culturales en una sociedad en la medida en que demandan de sus protagonistas la transformación de todas sus expectativas, públicas y privadas.

En relación con la noción de intelectuales es una premisa sustantiva de esta investigación que su delimitación parte de la función social que cumple cierto sector de la sociedad y no del contenido de su actividad, por lo que evita, por ejemplo, la distinción basada en los individuos que realizan tareas mentales o espirituales y los que realizan trabajos manuales.⁹

Por tanto, sociológicamente hablando, este estudio considera por intelectuales a aquellos grupos de individuos cuya función social consiste en producir sentidos en torno al quehacer societal, sea para su reproducción o para su transformación como sociedad, función social que demanda alguna forma de vinculación, más o menos formal, con espacios organizados, políticos o no, para difundir estos sentidos al conjunto y/o a una parte de la sociedad.

alternativa o sus compromisos. Cfr. Charles Tilly, **From Mobilization to Revolution**, MacGraw-Hill, 1978, p. 191 y 200.

⁹ La problematización y definición más clara del intelectual en función de su papel ideológico y político, en mi criterio, procede de las reflexiones de Antonio Gramsci (cfr. **Cuadernos de la cárcel**, Einaudi, Turín, cuaderno 4), pero también son de gran utilidad en este sentido las interpretaciones de Max Weber sobre la construcción estamental de los intelectuales (cfr. "El estamento de los literatos", **Ensayos sobre sociología de la religión**, Taurus, España, 1987 y **Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva**, Fondo de Cultura Económica, 1987) y de Michel Foucault sobre los vínculos, en los estados modernos, entre el saber y el poder (cfr. "Los intelectuales y el poder", **Microfísica del poder**, Las Ediciones de La Piqueta, España, 1992).

Por otra parte, históricamente hablando, la investigación asume que los grupos de intelectuales, sus formas predominantes de organización y los sentidos mismos que éstos producen son diferentes en el tiempo y están pautados por las condiciones particulares de una época determinada. Por ello, los grupos de intelectuales en una revolución no se organizan, actúan y/o producen sentidos similares a los grupos de intelectuales de períodos reproductivos, llámeseles pre o posrevolucionarios. Como señalé anteriormente, las cualidades de emergencia e incertidumbre del proceso revolucionario, a diferencia del momento posrevolucionario, que asume la revolución como un conjunto de acontecimientos cristalizados, modela de una manera diferente las formas de organización y función social de los intelectuales.

Finalmente, el objeto central de esta investigación: la cultura revolucionaria construida por los intelectuales cubanos, se aborda a partir de una definición de la cultura como "observación de segundo orden", siguiendo, en este sentido, las reflexiones del sociólogo Niklas Luhmann.¹⁰ Ello supone que, en esta pesquisa, la cultura "no designa un conjunto de objetos producidos socialmente",¹¹ ni es el "aspecto simbólico expresivo de la conducta humana",¹² sino que es una forma particular de observar la realidad social, que surgió en una época histórico-social determinada.¹³

Asumir esta definición evita, en un nivel más abstracto, las dificultades del concepto de cultura nacidas de dos circunstancias principales: en primer lugar, la amplitud del concepto, que entra en contradicción con la exactitud que se requiere de los conceptos científicos;¹⁴ y, en segundo, la intención de que el concepto –que se

¹⁰ Cfr. Niklas Luhmann, "La cultura como un concepto histórico" (tomado de Niklas Luhmann, **Gesellschaftsstruktur und Semantik**, t. 4, Frankfurt, Suhrkamp, 1995, pp. 31-54), en **Historia y Grafía**, Universidad Iberoamericana, México, 1997, núm. 8, pp. 11-33.

¹¹ Como bien señala Alfonso Mendiola "muchas veces se ha querido entender" en sus "Preliminares" al expediente Marginados, integrados y condenados, en **Historia y Grafía**, Universidad Iberoamericana, núm. 8, 1997, p. 9.

¹² Como también han criticado R. Wuthnow, J. D. Hunter, A. Bergesen y E. Kurzweil en su texto **Análisis cultural. La obra de Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault y Jürgen Habermas** (Paidós Studio, Argentina, 1988 [1ra. ed. ing., 1984]), p. 29.

¹³ Cfr. Niklas Luhmann, **Ob. Cit.**, p. 12.

¹⁴ En palabras de Niklas Luhmann, el concepto ha pretendido abarcar "desde los fundamentos simbólicos de la acción (Parsons) hasta la totalidad de los artefactos humanos. Incluye las máquinas electrónicas hasta los tatuajes en el cuerpo humano, altas culturas y culturas cotidianas; cultura de las

construye sobre la base de distinciones, es decir, lo que incluye y lo que no-- sea una copia del campo que designa --como podría ser el caso de un concepto basado en una observación de primer orden--, en vez de un concepto que opera como una observación de segundo orden.

En un nivel más concreto, por otra parte, esta perspectiva desecha la posibilidad de hacer una investigación sobre la cultura en Cuba basada en la descripción cuantitativa de lo que se conoce como "los avances de la cultura cubana"; esto es, la reducción del analfabetismo, la gratuidad en todos los niveles de enseñanza --de la básica a la superior--, la cobertura nacional de la educación, la organización institucional de las prácticas artísticas, el número de edificios con funciones de difusión cultural en todo el país, el incremento de la producción editorial, etcétera. Y, también, dada la definición que asume este estudio de cultura, que se analiza más adelante, evita hacer un examen ideologizado de la intelectualidad cubana, que premie y/o castigue a uno u otro grupo por su particular manera de entender la realidad política y social de su país en una época dada.

Ahora bien, para entender ¿qué significa una observación de segundo orden? es necesario comprender, primero, ¿por qué surge este tipo de observaciones en los sistemas sociales? Para Luhmann, ello está asociado a un cambio fundamental en las sociedades europeas del siglo XVIII, esto es, la expansión de los horizontes de observación regionales e históricos y su consecuente insistencia en el cultivo de los intereses de comparación entre lo que se consideraba "interesante". El interés por la comparación, que había existido antes del XVIII, a mediados de este siglo se hizo dominante como forma de observar la realidad social, al punto de convertirse en una forma de observación especializada que transformaría el sentido tradicional del término cultura.

La cultura, entonces, se constituyó como una forma de observación que suponía una triple comparación: a) comparar dos asuntos diferentes; y, b) asegurar que el punto

tribus arcaicas y cultura de las sociedades modernas" [por lo cual] "Si se quiere definir la cultura como una medida particular de clasificación de objetos, como una región ontológica del mundo a diferencia de otros objetos y de otras regiones, entonces la amplitud del concepto entra en contradicción con respecto a la exactitud que se requeriría en los conceptos científicos." Cfr. Niklas Luhmann, **Ob. Cit.**, p. 11-12.

de vista de la comparación garantizara la igualdad a pesar de la diferencia. Este procedimiento, en opinión de Luhmann, tuvo dos consecuencias fundamentales: en primer lugar, estimuló la reflexión y la abstracción, en la medida en que había que buscar lo común en lo diferente; y, en segundo, condujo "al reconocimiento de la contingencia ineludible del punto de vista de la comparación", lo que extendió la práctica de la reflexión de la reflexión, es decir, la pregunta inevitable sobre ¿quién compara? y ¿qué intereses lo llevan a efectuar la comparación? Esta reflexión de la reflexión u observación de segundo orden terminó por hacer de la cultura "un nivel situado en la sociedad para la observación y las descripciones".¹⁵

Por supuesto, la constitución de la cultura como este segundo nivel de observación se confrontó con las concepciones de la cultura más vinculadas a un singular colectivo o a la posesión, atributo, de un grupo social considerado cultivado; así como a un "proyecto del mundo, que engloba[ba] tanto la diferenciación histórica y la regional como el material comparable", de ahí el énfasis más moderno del concepto cultura en lo nacional o la nación.¹⁶

Por tanto, sistémicamente hablando, analizar la cultura supondría estudiar la capacidad de una sociedad para duplicar su realidad, pues la cultura es la operación mediante la cual una sociedad observa, por segunda vez, lo que hace con el objeto de establecer ciertas comparaciones. Así, cuando nos preguntamos sobre la cultura estamos indagando sobre ¿cómo entiende una sociedad, una organización o un grupo social su realidad? y ¿por qué lo hace de cierta manera y no de otra?

Ahora bien, la manera operativa en que se expresa esta observación de segundo orden no puede ser otra que a través de la comunicación social, que, en la teoría luhmaniana, es la operación fundacional de todo sistema social.¹⁷

¹⁵ **Idem**, p. 18.

¹⁶ Los innumerables ensayos del siglo XIX y XX cuyos títulos refieren a cierta cultura nacional son muestra elocuente de este interés. **Idem**, p. 21.

¹⁷ Para Luhmann, los sistemas sociales --en concreto, las sociedades-- se constituyen a partir de una "operación" fundacional: la comunicación, es decir, un sistema social surge cuando la comunicación desarrolla más comunicación a partir de la comunicación misma. Cfr. Giancarlo Corsi, Elena Esposito y Claudio Baraldi, **Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann**, Anthropos, Universidad Iberoamericana e ITESO, 1996, p. 46.

La comunicación social, para Luhmann, es el resultado de una síntesis de tres elecciones: a) la emisión o acto de comunicación; b) la información; y, c) el acto de entender la diferencia entre la emisión y la información.

La emisión o acto de comunicación consiste en la atribución de la responsabilidad de una información a un Alter, esto es, en la atribución de un motivo de comunicación y no en la comprensión, que la realiza y conecta con otras comunicaciones, es decir en la recepción.

La información, por otra parte, es también una selección en el sentido de que opera una distinción entre lo que se dice y lo que se excluye, constituyendo así los temas de la comunicación.

Y, por último, la comprensión es igualmente una selección porque actualiza una diferencia particular entre el acto de comunicar y la información, excluyendo otras posibilidades de actualización de esta diferencia. De este modo, el acto de entender, para Luhmann, "no indica que se capte la autenticidad de los motivos o los sentimientos de las personas o la realidad objetiva de la información: indica tan solo que se atribuyen una emisión y una información como selecciones distintas, [por tanto] se realiza también si existe un malentendido sobre los motivos o sobre la información aunque exista un engaño".¹⁸

Según la interpretación de Luhmann, la comunicación social es altamente improbable en estos tres momentos selectivos debido a la improbabilidad de que se comprenda la comunicación, de que la emisión llegue al interlocutor y de que la comunicación se acepte. Por ello, los sistemas sociales producen medios de comunicación para incrementar la probabilidad de la misma, entre los que destacan: el lenguaje, para aumentar la probabilidad de comprensión; los medios de difusión, para incrementar la probabilidad de llegar a los interlocutores; y, los medios de comunicación simbólicamente generalizados, para robustecer la probabilidad de aceptación, como son el poder, la verdad y el dinero, entre otros.

¹⁸ *Ibidem*.

En esta investigación sobre la cultura de un grupo de intelectuales cubanos durante la etapa revolucionaria se intentará mostrar, por tanto: primero, los motivos que se atribuyeron estos intelectuales para legitimar su compromiso político con la revolución y, en esa medida, también, los motivos que imputaron a otros grupos de intelectuales y que les permitía diferenciarse de éstos (acto de emisión); segundo, los temas principales de su comunicación, destacando sus inclusiones y exclusiones (acto de información); y, tercero, la forma en que fueron recepcionadas, argumentadas y contra argumentadas, por una parte de la sociedad cubana –entiéndase por ello, sobre todo, otros sectores de la intelectualidad y algunas organizaciones políticas— las interpretaciones ideológicas y estéticas de los intelectuales cubanos investigados (acto de comprensión).

Asimismo, este último nivel de análisis pretende revelar cómo este grupo de intelectuales, en su afán por aumentar la probabilidad de éxito de su comunicación, es decir, de hacer de su propuesta ideológico cultural la hegemónica, no solo renovó el lenguaje ideológico y estético preexistente, sino que gestó un medio de difusión particular desde el cual intentó construir un espacio de poder, es decir, un medio de comunicación simbólicamente generalizado favorecedor de la aceptación de sus interpretaciones.

Ahora bien, el análisis no solo pretende develar las pautas comunicativas de la cultura revolucionaria de un grupo de intelectuales cubanos, sino también entender cómo contribuyeron a sus interpretaciones los acontecimientos revolucionarios de los que eran protagonistas y a sus estructuras de expectativas preexistentes y generadas por los mismos.¹⁹

¹⁹ En la teoría luhmaniana, las estructuras son entendidas como condensaciones, repeticiones de una "selección de selecciones", que permite una "estabilidad dinámica" al sistema; esto es, repetir, pero también cambiar. Según Luhmann, en el caso de los sistemas sociales, los elementos estructurales son las "expectativas", es decir, las condensaciones de referencias de sentido que señalan qué indica y qué delinea una determinada situación. Su función, por tanto, consiste en orientar de manera estable la comunicación y el pensamiento ante la complejidad y contingencia del mundo y tienen tres formas típicas: a) las expectativas simples, b) las expectativas de selecciones contingentes o imprevisibles de parte del emisor, y c) las expectativas de expectativas o expectativas reflexivas. Estas últimas son, probablemente, las más importantes en la estructura del sistema social, pues refieren a aquellas expectativas en las que uno de los partícipes en la comunicación espera que el otro espere que él actúe de cierta manera, esto es, anticipa las expectativas del otro. Cfr. Giancarlo Corsi y otros, **Ob. Cit.**, p. 74 y 79-81.

Por esto, a las preguntas de la investigación indicadas con anterioridad se agregaron las siguientes: **¿cuáles fueron los lugares sociales desde donde construyeron los intelectuales cubanos ciertas formas de observar su realidad social? y ¿qué observaron y qué no observaron –qué incluyeron y qué excluyeron— a partir de sus distintos lugares sociales?**

En mi opinión, la inserción de cuestionamientos como estos en el análisis histórico de la cultura no sólo no es un reduccionismo estructuralista, sino que supone una mirada diferente de la relación que se establece entre la cultura y las instituciones, organizaciones y grupos sociales que producen observaciones de segundo orden sobre su realidad, en la medida en que explicitar estas relaciones permite nuevas comparaciones y contextos alternativos al análisis histórico cultural.

En este sentido, considero que muchas de las reflexiones de Michel de Certeau en torno al tema del lugar social desde donde se escribe la historia resultan sumamente sugerentes para exponer la relación que se establece entre las condiciones de producción de la comunicación social y la producción de sentidos en un sistema social.

Según De Certeau: "La institución social (una sociedad de estudios de...) queda como la condición de un lenguaje científico (la revista o el *Boletín*, continuación y equivalente de las correspondencias de antaño) [...] La institución no da solamente una base social a una doctrina, también la vuelve posible y la determina subrepticamente, ¡y sin que una sea la causa de la otra! No nos cansaríamos de invertir los términos (la infraestructura se convierte en la "causa" de las ideas), si suponemos que no cambia, entre ellos, el tipo de relación que estableció el pensamiento liberal cuando otorgó a las doctrinas la dirección de la historia. **Más bien debemos rechazar el aislamiento de los términos, y por consiguiente la posibilidad de convertir una correlación en una relación de causa a efecto** [...] El hecho de que el discurso, en sí mismo, obedezca a reglas propias, no impide que se apoye en lo que no dice --en el cuerpo, que habla de un modo especial".²⁰

²⁰ Cfr. Certeau, Michel de, **La escritura de la historia**, Universidad Iberoamericana, México, 1993, p. 73. Las cursivas en el texto son del autor; pero las letras en negritas son mías porque considero fundamental

Finalmente, la necesidad de establecer un vínculo entre el discurso cultural y la estructura o el lugar social desde donde se produce aclara, además, otra gran pretensión de esta investigación. En palabras de De Certeau: "El discurso "científico" que *no habla* de su relación con el "cuerpo" social, no puede dar origen a una práctica, deja de ser científico, y esto es muy importante para el historiador, pues en esta relación con el cuerpo social está precisamente el objeto de la historia [...] Desde este punto de vista, como lo indican las investigaciones de Jürguen Habermas, se impone una "repolitización" de las ciencias humanas".²¹

En suma, hacer la historia de la cultura política y estética de la intelectualidad cubana durante la etapa revolucionaria significa, también, hacer una interpretación particular de esta cultura y esta praxis revolucionaria que sirva como una nueva lectura para la sociedad cubana.

Historia y sociología de la cultura

Los distintos sentidos de las preguntas de esta investigación, antes señalados, por tanto, orientan este estudio al campo de la historia y la sociología cultural más que al de la historia tradicional de las ideas, aun cuando incluya la exposición detallada del contenido de los cuerpos de ideas más relevantes del grupo de intelectuales estudiados. Esto supone, entonces, una metodología que permita rescatar las representaciones o percepciones de un grupo de intelectuales en torno a su realidad social, así como las formas de sociabilidad y comunicación social, formales e informales, que contribuyeron a aquellas observaciones.²²

En mi criterio, en el plano procedimental, la investigación de historia cultural enfrenta dos problemáticas básicas: primero, la cuestión de la representatividad de su

insistir en que la relación entre el discurso y su lugar social es bidireccional, más aun en circunstancias sociales gestantes como resulta durante los procesos revolucionarios.

²¹ **Idem**, p. 74 y 75. Las cursivas en el texto son del autor.

²² En este sentido, concuerdo con los señalamientos del historiador Roger Chartier al respecto de la importancia de la sociología cultural: "la sociología cultural abre ampliamente el espectro de las prácticas a tomar en cuenta: no sólo los pensamientos claros y elaborados sino también las representaciones inmediatas e incorporadas, no solo los compromisos voluntarios y razonados sino también las pertenencias automáticas y obligadas". Cfr. Roger Chartier, **Ob. Cit.**, p. 18.

sujeto/objeto de estudio; y, segundo, la selección del corpus textual de la investigación, más conocido como las fuentes del historiador, y las formas de examinarlo o leerlo.

El análisis histórico cultural enfrenta serias exigencias para validar sus hipótesis de trabajo sobre todo cuando debe responder a criterios de validez fundados en los procedimientos de las ciencias naturales o cuantitativas. Para éstas, por ejemplo, la representatividad estadística de la muestra de objetos, procesos o personas estudiadas es condición necesaria para cualquier pretensión de generalidad; así como es un objetivo central de su trabajo construir leyes o patrones de comportamientos regulares y, por tanto, predecibles.

Sin embargo, el análisis histórico cultural, como buena parte del análisis social, no solo no puede aspirar a la representatividad estadística sino que, en el caso de la reconstrucción de culturas pasadas, trabaja con un corpus muy restringido y, en muchas ocasiones, mediatizado. Por lo demás, en la medida en que el objetivo del análisis histórico cultural no es predecir el comportamiento de los distintos sistemas sociales, sino reconstruir sus formas de interpretación de la realidad, los cambios que éstas han sufrido y la relación que establecen con su lugar social, el criterio de validez de la representatividad puede ser sustituido por el del uso crítico de las fuentes empleadas en el análisis. De ahí el interés cada vez mayor en el quehacer del historiador por establecer un vínculo crítico con los documentos, escritos u orales.

Estas reflexiones metodológicas han sido más atendidas por los historiadores enfrentados al proceso mismo de la investigación que por los más centrados en la reflexión teórica sobre la escritura de la historia. No obstante, los esfuerzos de ambas partes deben tomarse en cuenta a la hora de definir el análisis histórico, y en particular el de la cultura. En este sentido, entonces, vale la pena citar las problemáticas

metodológicas señaladas por historiadores de la cultura como Robert Darnton²³ y Carlo Ginzburg.²⁴

Una premisa central en el análisis del pensamiento o la forma de construcción de la realidad de un grupo social dado es tener presente en el trabajo del historiador la existencia de la otredad. En palabras de Darnton, "la otredad parece un recurso familiar para evitar el anacronismo [...] Es necesario desechar constantemente el falso sentimiento de familiaridad con el pasado y es conveniente recibir electrochoques culturales." Y para poder estar expuestos a esta otredad, la actitud más conveniente es estar dispuestos a sorprenderse, a detectar lo extraño, lo raro, lo incomprensible, y no pasarlo por alto, porque "Cuando no podemos comprender un proverbio, un chiste, un rito o un poema, estamos detrás de la pista de algo importante. Al examinar un documento en sus partes más oscuras, podemos descubrir un extraño sistema de significados. Esta pista nos puede conducir a una visión del mundo extraña y maravillosa."²⁵

Así, el argumento metodológico en torno a la representatividad y la pretensión de generalidad de los estudios de la historia cultural se puede sustentar de dos formas diferentes: por una parte, rescatando lo valioso de lo extraño y negando abiertamente la pretensión de universalidad de la medición que exigen las ciencias "duras"; de ahí la afirmación de Darnton, "Apartarse del camino trillado quizás no es una metodología, pero así se tiene la posibilidad de disfrutar de visiones poco usuales, que pueden ser muy reveladoras. No comprendo por qué la historia cultural debe evitar lo raro o preferir

²³ Cfr. Darnton, Robert, "Introducción", en **La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa**, Fondo de Cultura Económica, México, 1987 (1ra. ed. ing. 1984). Compilación de distintos análisis culturales que, como señala el autor, inició en la Universidad de Princeton, en 1972, en un seminario sobre historia de las mentalidades dictado por el antropólogo Clifford Geertz.

²⁴ Ginzburg, Carlo, "Prefacio", en **El queso y los gusanos**, Muchnik Editores, España, 1991 (1ra. ed. ita. 1976). Estudio que también tuvo su primera acogida y crítica en la Universidad de Princeton, en 1973, como indica el autor, durante un cursillo sobre religión popular en el Davis Center for Historical Studies de dicha institución. Destaca también el estudio histórico de este autor sobre el método indicial como modelo a seguir por la metodología de las investigaciones de historia cultural. Cfr. Carlo Ginzburg, **Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia**, Gedisa Editorial, Barcelona, España, 1999, pp. 138-176.

²⁵ Cfr. Darnton, Robert, **Ob. Cit.**, p. 12.

lo común, porque no puede calcularse el término medio de los significados o reducir los símbolos a su mínimo común denominador."²⁶

Y, por la otra, reivindicando lo común y normativo que el lenguaje hace a buena parte de la cultura compartida por una sociedad con una misma lengua. Esto es, diría Ginzburg, lo que pone límites precisos, por ejemplo, a la singularidad de Menocchio, el molinero friulano: "De la cultura de su época y de su propia clase nadie escapa, sino para entrar en el delirio y en la falta de comunicación."²⁷ Como la lengua, la cultura ofrece al individuo un horizonte de posibilidades latentes, una jaula flexible e invisible para ejercer dentro de ella la propia libertad condicionada. Con claridad y lucidez inusitadas Menocchio articuló el lenguaje de que históricamente disponía. Por ello en sus confesiones podemos rastrear [...] una serie de elementos convergentes, que en una documentación análoga o contemporánea o algo posterior aparecen dispersos o apenas mencionados [...] En conclusión: también un caso límite... puede ser representativo."²⁸

Por otra parte, la lectura de los textos en la historia cultural debe asumir el contexto dialógico en el que se producen, esto es, como señala el historiador Alfonso Mendiola: "tratarlos como emisiones escritas en contextos determinados y bajo situaciones de conflicto mediadas institucionalmente".²⁹ Ello significa que un texto pregunta y responde a otros textos, por lo cual el corpus investigativo no puede reducirse al documento en cuestión sino que debe revelar y examinar también sus referencias textuales explícitas e implícitas. Por ello, en esta investigación, la polémica

²⁶ **Idem**, p. 13.

²⁷ Robert Darnton utilizará el mismo argumento sobre lo común de la cultura existente en una sociedad: "Todos nosotros, franceses y "anglosajones", pedantes y campesinos, tenemos limitaciones culturales, y compartimos algunas convenciones del idioma. Por ello, los historiadores deberían advertir que las culturas modelan la manera de pensar, aun en el caso de los grandes pensadores. Un poeta o un filósofo puede llevar el lenguaje hasta sus límites, pero en cierto punto se tropieza con la última frontera del significado. Después de esto se encuentra la locura, que fue el destino de Hölderlin y Nietzsche." Cfr. **Ob. cit.**, p. 14.

²⁸ Cfr. Ginzburg, Carlo, **Ob. cit.**, p. 22.

²⁹ Cfr. Alfonso Mendiola, "Hacia una teoría de la observación de observaciones: la historia cultural", ponencia presentada en el IV Coloquio de Historia Cultural, **¿Por qué historia cultural?**, auspiciado por el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana y el proyecto Gramática de la Memoria de la Fundación Rockefeller, el 5 y 6 de octubre de 1999, versión mimeografiada.

o el debate sobre ciertos temas resultó una fuente excelente para el estudio de las percepciones y/o representaciones sobre la realidad social del grupo de intelectuales cubanos estudiados y sus interlocutores.

Ahora bien, otra fuente fundamental de la historia cultural, sobre todo cuando se estudian períodos históricos recientes y/o escasamente abordados en forma textual o escrita, como ocurre en esta investigación, es la entrevista y/o la historia de vida. En este caso, el corpus se manifiesta a través de la oralidad, que no solo supone una dinámica diferente de la escritura sino que involucra de manera distinta un proceso fundamental en la reconstrucción de las percepciones u observaciones de los sujetos sociales, esto es, la memoria –que supone su contraparte: el olvido.

En particular, no resulta relevante a esta investigación profundizar en las discrepancias entre la oralidad y la escritura expresadas en las sociedades orales o escritas, en la medida en que los sujetos estudiados han interiorizado la escritura al punto de hablar bajo la influencia de aquella, como diría Walter Ong;³⁰ sin embargo, es necesario aclarar la relación de este discurso con la memoria y, sobre la base de ello, la fiabilidad y verificabilidad de los testimonios orales.

El discurso oral gestado en una entrevista es explícitamente dialógico en la medida en que el entrevistado elabora sus respuestas a partir de las preguntas formuladas por el entrevistador; sin embargo, cuando este último propone temas y/o épocas más que cuestionamientos particulares, el encuestado tiene un mayor margen para construir una narración oral en función de sus deseos, expectativas y recuerdos. En uno u otro caso, el investigador se enfrenta al proceso selectivo de la memoria del individuo y, por tanto, a su manera particular de interpretar el pasado vivido por él y por los otros miembros de su grupo y/o ajenos al mismo.

³⁰ Sobre la psicodinámica de la oralidad se puede consultar la rigurosa y detallada investigación de Walter J. Ong, **Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra**, Fondo de Cultura Económica, México, 1996. En particular, los acápites "Uno sabe lo que puede recordar: mnemotecnia y fórmulas" y "Otras características del pensamiento y la expresión de condición oral", donde el autor detalla las cualidades y las características básicas de la oralidad. En este último, Ong señala: "La escritura debe interiorizarse personalmente para que afecte los procesos de pensamiento. Las personas que han interiorizado la escritura no sólo escriben, sino también hablan con la influencia de aquella, lo cual significa que organizan, en medidas variables, aun su expresión oral según pautas verbales y de pensamiento que no conocerían a menos que supieran escribir." Cfr. Walter Ong, **Ob. Cit.**, p. 61.

En este sentido, es inevitable el olvido, el sobredimensionamiento y/o la distorsión de ciertos acontecimientos o procesos por el narrador; no obstante, lo valioso para un estudio de historia cultural, como este, no reside principalmente en demostrar hasta qué punto un recuerdo concuerda exactamente con la realidad pasada, sino por qué él o los entrevistados construyen sus recuerdos de cierta forma en un momento determinado, como señala el historiador David Thelen.³¹ Así, las incongruencias entre lo narrado y lo ocurrido permiten develar, en muchas ocasiones, los conflictos políticos y culturales y los dilemas ideológicos pasados y presentes, como se evidenciará en esta investigación.³²

El caimán barbudo: los intelectuales de la revolución cubana

Estudiar la cultura política y estética de los intelectuales cubanos en el período revolucionario hubiera resultado inviable sin una selección que delimitara desde dónde se observaría el mundo cultural del país. Este universo cultural, en la etapa revolucionaria, como era de esperar dada la característica de la soberanía múltiple propia de una revolución, contenía varios grupos de intelectuales activos, nucleados en la mayoría de los casos en torno a un medio de difusión particular.

Así, en la década del sesenta, se destacaban varios grupos de escritores, poetas, profesores de marxismo y artistas en general asociados a distintos medios de comunicación, tales como: **Bohemia** (1910);³³ **Alma Máter** (1922-34; 1952), semanario de la Federación de Estudiantes Universitarios (FEU, 1922), fundada en la

³¹ Cfr. David Thelen, "Memory and American History", **Journal of American History**, 1989, no. 75, pp. 1117-1129, consultado en David Middleton y Derek Edwards (comp.), Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y el olvido, Ediciones Paidós, Barcelona, España, 1992, p. 19.

³² Esta circunstancia ha sido señalada por Passerini en sus investigaciones. Cfr. L. Passerini, **Fascism in Popular Memory: the Cultural Experience of the Turin Working Class**, Cambridge University Press, 1984 y 1987, consultado en David Middleton y Derek Edwards (comp.), Ob. Cit., nota 1, p. 19.

³³ En los años cuarenta y cincuenta se convirtió en el semanario más importante del país, con una tirada de 250,000 ejemplares, que se distribuían en Cuba y toda Latinoamérica. En los años sesenta, la dirección de la misma estaba en manos de Enrique de la Osa, uno de los miembros destacados del movimiento revolucionario del 30 y que le ofrecía un ambiente de respeto muy fuerte a la libertad de expresión, de ahí que fuera el espacio de más de una polémica destacada en los primeros años de la revolución. Cfr. Vladimir de la Torre Morín, **Bohemia: la imagen del mundo revolucionaria**, Tesis para

Universidad de La Habana (1728); **Lunes de Revolución** (1959-1961), suplemento cultural del periódico **Revolución** (1958; 1959-1965), órgano del Movimiento 26 de julio (1953);³⁴ **El Magazine de Hoy** (1953-1958; 1959-1965), también conocido como **Hoy Domingo**, del periódico **Noticias de Hoy** (1953-1958; 1959-1965), órgano del Partido Socialista Popular (PSP, 1938-1959);³⁵ **La Gaceta de Cuba** (1962), primer medio de difusión de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC, 1961)), y la revista **Unión** (1962), de la misma organización;³⁶ **Casa** (1960), medio de difusión de Casa de las Américas (1959); **Cine Cubano** (1960), revista del Instituto Cubano de Arte e Industria Cinematográfica (ICAIC, 1959); **El caimán barbudo** (1966), suplemento cultural del periódico **Juventud Rebelde** (1965), órgano de la Unión de Jóvenes Comunistas (UJC, 1962), que hasta ese año seguía utilizando como medio de difusión al semanario **Mella** (1938?), fundado por la Juventud Socialista Popular, organización juvenil de Partido Socialista Popular; **Revolución y Cultura** (1967-70; 1972), revista del Consejo Nacional de Cultura, la máxima institución cultural del país hasta la creación del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (1967); **Teoría y Práctica** (1964-1967), órgano de difusión de las Escuelas de Instrucción Revolucionaria (1960-1968), adscritas a las distintas formas de organización que culminarían con la fundación del Partido Comunista de Cuba (ORI, 1961-1962; PURSC, 1962-1965; y, PCC, 1965), que tendría su medio de difusión propio, **Granma** (1965), resultado de la fusión de los

optar por el grado de Licenciatura en Filosofía Marxista Leninista, Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de La Habana, julio de 1998, inédito.

³⁴ Cfr. Elaine Acosta, Nivia Brismat, Liliana Rodríguez, Katia Rodríguez y Boris Nerey, **Ideología y revolución: Cuba 1959-1960**, Tesis para optar por el grado de Licenciatura en Sociología, Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de La Habana, julio de 1995, inédito. Investigación que incluyó un análisis de los diarios: **Revolución**, **Diario de la Marina** (1832), **El Mundo** (1901), **Combate** (1959) y **Hoy**. Además, existe la Tesis para optar por el grado de Licenciado en Periodismo inédita de Ibis Rosquete y Ricardo Moreno sobre el suplemento, del cual se puede consultar un avance en el artículo "Órbita de Lunes. Once voces en el tiempo", **La Gaceta de Cuba**, sin fecha, sin número, pp. 24-27. También, por supuesto, están los múltiples comentarios del director de Lunes, Guillermo Cabrera Infante, entre los que destaca su historia en "Mordidas del caimán barbudo", **Mea Cuba**, Vuelta, México, Distrito Federal, 1993, pp. 78-127.

³⁵ Cfr. Elaine Acosta y otros, **Ob. Cit.**.

³⁶ Cfr. Bert Cornillie, "Revistas oficiales en la Cuba de los 60: *Unión* y *La Gaceta de Cuba*, una multiplicidad discursiva", **Discurso. Revista internacional de semiótica y teoría literaria**, Asociación Andaluza de Semiótica, Sevilla, 1998-199, núms. 12-13, pp. 123-150.

periódicos **Hoy y Revolución**;³⁷ **Cuba Socialista** (1961-1967; 1985), órgano del liderazgo político revolucionario cubano;³⁸ **Pensamiento Crítico** (1967-1971), revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana;³⁹ **Verde Olivo** (1959), órgano de divulgación de las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR, 1959); y, las editoriales como Editora Política (1963), Ediciones El Puente (1961-1965) y Ediciones R.

En este contexto cultural solo dos medios de difusión fueron fundados y sostenidos por individuos cuya formación profesional, por demás incipiente e incompleta, había iniciado y/o concluido al calor del proceso revolucionario: **El caimán barbudo** y **Pensamiento Crítico**. Y, no por azar, sus miembros estuvieron muy relacionados con uno y otro medio de comunicación, aunque sus contenidos y pretensiones fueron claramente diferentes: el primero, un suplemento cultural de un periódico de cobertura nacional de la organización política juvenil del país, se propuso abordar tanto asuntos ideológicos como estéticos; mientras, el segundo, una revista adscrita a una institución docente, concentró su interés en el análisis filosófico e ideológico. El grupo fundador de **El caimán barbudo**, por otra parte, insistió, explícitamente, en representar a los "intelectuales de la revolución", lo que suponía un doble significado implícito: sus miembros se consideraban los primeros intelectuales nacidos con la revolución y, por tanto, creían y proclamaban ser los intelectuales verdaderamente revolucionarios.

³⁷ Cfr. Fidel Díaz Sosa, **Las vías fundamentales de difusión del marxismo soviético en Cuba en la década del 60**, Tesis para optar por el grado de Maestro en Pensamiento Latinoamericano, Universidad Central de Las Villas, 2000, inédito. En el primer capítulo de esta tesis, el autor analiza las ideas difundidas en la revista **Teoría y Práctica** y **Cuba Socialista**.

³⁸ **Idem**.

³⁹ Sobre la revista **Pensamiento Crítico** existen múltiples ensayos y artículos, aunque no hay todavía un estudio profundo de su creación, contenido, impacto y devenir. Se puede consultar un primer acercamiento en este sentido en uno de los capítulos de la tesis para optar por el grado de Licenciatura en Sociología de Héctor Veitía León, **El pensamiento hereje: institucionalización y crisis. Una aproximación a las ciencias sociales de los años sesenta** (Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de La Habana, julio de 1996, inédito), dirigida por el Dr. Jorge Núñez Jover y como consultante Fernando Martínez Heredia, director de la revista. Este trabajo dedica un pequeño acápite a **El Caimán Barbudo**, pero su interés principal se centra en el Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana, espacio institucional que dio cobertura al grupo fundador de **Pensamiento Crítico**.

Estas características, dado el interés de esta investigación por conocer la cultura política y estética de un grupo de intelectuales inmersos en la revolución cubana, orientaron la selección del sujeto de estudio hacia los miembros fundadores y colaboradores de **El caimán barbudo** y sus reflexiones e interpretaciones expuestas en el suplemento. En particular, durante la etapa que luego sería conocida como la "primera época" del mensuario, de marzo de 1966 a noviembre de 1967, fecha en la cual fue sustituido en pleno su Consejo de Redacción.

La pesquisa abarcó tanto las historias de vida de los miembros del primer Consejo de Redacción del suplemento y las entrevistas a colaboradores del mismo, como un amplio número de los textos publicados por los fundadores y colaboradores en los 19 números de la "primera época" del suplemento;⁴⁰ aunque, tomando en cuenta la intertextualidad de todo documento escrito, el examen abarcó, además, ensayos publicados por los "caimanes", como fueron conocidos los miembros del suplemento, en otros medios de difusión de la época y artículos de otros intelectuales del momento que polemizaron con las interpretaciones del grupo,⁴¹ así como los textos vinculados de alguna manera a las circunstancias que acompañaron la sustitución del Consejo de Redacción del suplemento publicados en los primeros números de la segunda época del mensuario.

En este sentido, es conveniente resaltar que dada la gran dificultad para acceder a los números de la "primera época" de **El caimán barbudo** –y de varias de las otras revistas y suplementos examinados– a un público especializado o no fuera de Cuba, debido a que no existen ejemplares en bibliotecas públicas; así como a que buena parte de la información recogida en esta investigación procede de las entrevistas realizadas a los creadores de **El caimán**, inéditas y localizadas en archivo personal,

⁴⁰ Las entrevistas a tres de los miembros del Consejo de Redacción de **El caimán barbudo**, así como a uno de sus colaboradores más importante, fueron realizadas por la autora entre julio y agosto de 1995; mientras el director del suplemento fue entrevistado en julio de 1996. Los textos del mensuario analizados fueron los ensayos sociológicos, políticos e históricos de la "primera época" así como los dedicados a la crítica literaria y de arte; se excluyeron los textos literarios y poéticos por un motivo fundamental: el examen de sus contenidos sería más pertinente a un análisis estético, que a uno histórico-sociológico como el propuesto por esta investigación.

preferí presentar en notas al pie la mayor cantidad de información primaria, oral y escrita, analizada en el proceso de investigación. En mi criterio, aunque ello suponía el peligro de atiborrar y/o agotar al lector con largas notas al pie, me aseguraba ofrecerle la oportunidad inmediata de confirmar y/o enriquecer los argumentos desarrollados en el texto principal de la tesis. Sin embargo, al excluir casi toda referencia textual de las entrevistas y documentos analizados en el cuerpo principal del texto esperaba facilitar al lector menos suspicaz el acceso a los resultados de esta investigación. De este modo, pretendí satisfacer dos aspiraciones: la de validar mis interpretaciones y/o afirmaciones y la de construir una argumentación propia sobre el problema de la investigación.

También con el objetivo de facilitar al lector la información biográfica relevante de una buena parte de los políticos e intelectuales citados en la tesis, de modo que no se incrementaran las notas al pie por esta razón, elaboré el Anexo VI donde, aunque en algunos casos de forma muy incompleta debido a la ausencia de fuentes rigurosas sobre la cuestión, ofrezco datos sobre los estudios, la militancia política, los cargos públicos y en medios de difusión de los mismos que pueden resultar valiosos para comprender mejor el ambiente cultural del momento.

El corpus oral y textual de esta investigación adquiere mayor interés en la medida en que existen muy escasas investigaciones sobre la cultura política y estética de la intelectualidad cubana que rescaten tanto las historias de vida de los protagonistas como su pensamiento, a la vez que elaboren una interpretación de los mismos.⁴² Y ello adquiere mayor valor al comprobar, más de tres décadas después, que **El caimán**

⁴¹ Es por ello que el análisis exigió la revisión de artículos en revistas de relieve en el campo cultural cubano de la época como **La Gaceta de Cuba**, **Unión**, **Teoría y Práctica**, **Cuba Socialista**, **Bohemia** y **Alma Máter**, entre otras.

⁴² En notas anteriores indiqué los trabajos más destacados sobre las revistas, periódicos y/o suplementos político culturales más importantes de la época, los cuales, básicamente, se concentran en rescatar las ideas e interpretaciones expuestas por los artistas e intelectuales creadores y colaboradores de estos medios de comunicación. A ello habría que agregar algunos pocos textos que recogen las opiniones de los intelectuales cubanos de la época en las muchas entrevistas que dieron en aquellos años o después, dispersas en la bibliografía hemerográfica; y, las biografías, noveladas o no, que varios de ellos han publicado recientemente y que fueron examinadas, en algunos casos, para esta investigación. Por cierto, en este sentido vale la pena consultar el artículo de Stephen J. Clark, "Poesía, política y autobiografía: la mala memoria de Heberto Padilla", **Hispanófila**, 1999, núm. 126, pp. 85-99.

barbudo, a pesar de los vaivenes políticos y culturales posrevolucionarios, se ha ido constituyendo en un espacio para una nueva intelectualidad crítica cubana.⁴³

Las preguntas centrales de esta investigación no exigían la elaboración de hipótesis o posibles respuestas previas al análisis del corpus documental y la información oral relativa al tema y al problema de estudio. Sin embargo, si fue necesario definir un conjunto de ejes o temáticas que orientaran la reconstrucción completa y rigurosa de la cultura política y estética revolucionaria de los intelectuales de **El caimán barbudo**, así como del contexto social y cultural modelador de esta cultura. Estas líneas argumentativas facilitaron, además, la actual estructura expositiva de los resultados de la pesquisa.

En relación con el contexto de producción de la cultura revolucionaria de los "caimanes", fue necesario reconstruir tres niveles básicos: primero, el relativo al campo cultural gestado a raíz de la revolución y, en consecuencia, al desmantelamiento y/o reinserción de los grupos de intelectuales preexistentes, destacando, en este nuevo contexto, tanto la concentración y/o redistribución de los recursos editoriales y el acceso de los distintos grupos a las incipientes instituciones culturales revolucionarias como las demandas ideológico culturales del liderazgo político a los intelectuales involucrados en el proceso revolucionario (Capítulo I); segundo, la experiencia vivida por los fundadores de **El caimán barbudo** antes del triunfo revolucionario y de la creación del suplemento, rescatando su primera socialización, familiar, escolar y/o barrial, sus expectativas y aspiraciones personales y profesionales previas a 1959, su participación o indiferencia política en estos años, así como su involucramiento ideológico y práctico con la revolución y su re-socialización, personal y social, a raíz del

⁴³ Al cobijo de **El caimán** se produjo, a fines de los años ochenta y principios de los noventa, el encuentro de un grupo de jóvenes creadores protagonistas de los escasos movimientos culturales alternativos y de ruptura posteriores a la revolución cubana. La experiencia se conoció como el Taller Literario de El caimán barbudo, que funcionó desde 1985 a 1990, cuando por carencias de papel se cerró temporalmente el suplemento, y que incluyó, entre otras actividades, la publicación del suplemento **Naranja Dulce** (1989-1990), sobre cuyos creadores y contenido he recolectado información con el propósito de comparar sus resultados con los de esta investigación. Un avance de estos proyectos culturales alternativos y sus protagonistas se puede consultar en Liliana Martínez Pérez, **Intelectuales y poder político en Cuba. La "intelectualidad de la ruptura" y el "proceso de rectificación"**, Tesis para optar por el grado de Maestra en Ciencias Sociales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Académica de México, junio de 1992, inédito.

nuevo contexto (Capítulo II); y, tercero, la confluencia de estas historias individuales en la creación del suplemento cultural, resaltando la voluntad política de esta elección, los vínculos del grupo con la organización política responsable del órgano periodístico al que se anexaba el mensuario y la estructura interna y formas de trabajo establecidas por el Consejo de Redacción del suplemento (Capítulo III).

En relación con la cultura política y estética revolucionaria promovida por los "caimanes", los primeros análisis del total de números de la "primera época" del suplemento evidenciaron la presencia de los siguientes ejes temáticos: primero, el dilema para legitimar su aspiración a ser considerados como los verdaderos intelectuales revolucionarios o los intelectuales orgánicos de la revolución --es decir, para constituirse en los portavoces de la cultura política y estética revolucionaria hegemónica y dominante--, a través de la distinción generacional y/o del compromiso militante con la ideología y la praxis política revolucionaria (Capítulo IV); segundo, las interpretaciones u observaciones históricas, filosóficas e ideológicas de los pensadores del mensuario, destacando los tres planos de esta mirada, esto es, el pasado histórico revolucionario, la teoría, la ideología y la praxis existente y el futuro del continente americano y del "tercer mundo", motivadas por su afán de promover una nueva cultura y una nueva función social y política del intelectual (Capítulo V); y, tercero, la propuesta estética de los "caimanes", que se definía a través de la cultura militante y de una interpretación particular de la obra de arte, su función social y política y su relación con la sociedad (Capítulo VI).

Por último, esclarecer los motivos de la sustitución en pleno del Consejo de Redacción fundador de **El caimán barbudo** a fines de 1967 y las distintas reacciones y versiones de los protagonistas del acontecimiento, en aquel momento y a la distancia de las casi tres décadas transcurridas al entrevistarlos, resultaba un ejercicio prometedor en relación con la intención de esta investigación de mostrar los entrecruzamientos del contexto y el texto en la gestación de la cultura de un grupo social, lo que, en el caso particular de este análisis, significaba la posibilidad de empezar a comprender la emergencia de la etapa posrevolucionaria de la revolución cubana y los reajustes ideológicos y culturales que supuso para el grupo de

intelectuales que se había considerado y convertido en su legítimo vocero (Capítulo VII).

Algunos resultados del modelo

La cultura revolucionaria de los intelectuales y artistas creadores y colaboradores de **El caimán barbudo** fue inevitablemente modelada por el contexto revolucionario en la que emergió y se desarrolló. Ello significa que se puede establecer una correlación entre las interpretaciones políticas, sociales y estéticas de los "caimanes" y las prácticas sociales y discursivas de los años sesenta en Cuba. Por tanto, la mirada de la realidad social reconstruida por este grupo de intelectuales no solo debe entenderse como un discurso legitimador de su acción social revolucionaria, sino como el resultado de su participación activa, protagónica, en la transformación social de la cual fueron testigos. Participación activa que supuso tanto enfrentar nuevas experiencias de vida como consumir y elaborar nuevas interpretaciones y discursos.

En este sentido, el contexto de producción de la cultura revolucionaria de los "caimanes" se caracterizó por la multiplicidad ideológica de la primera década de la revolución cubana, así como por la debilidad institucional, política y cultural, de esos años. Esta situación, sin embargo, estuvo acompañada de una fuerte demanda de participación social, espacio tempranamente organizado en torno a la defensa del país y, muy poco después, a los proyectos económicos y educativos del Gobierno Revolucionario.

Así, la completa inmersión de los intelectuales estudiados en las distintas prácticas sociales revolucionarias, iniciadas entre los 15 y 19 años de edad, más que el adoctrinamiento en una u otra ideología revolucionaria o el desempeño de cargos públicos con su consecuente experiencia burocrática y compromiso institucional, fue el nutriente fundamental de su mirada de la realidad social difundida a mediados de los años sesenta en el suplemento cultural **El caimán barbudo**, marcada por una lealtad crítica a las demandas del liderazgo revolucionario cubano.

Por ello, los "caimanes" se sintieron y percibieron como los verdaderos intelectuales de la revolución, en su doble sentido: nacidos con ella –aún cuando no fuera estrictamente así— y comprometidos con ella como ningún otro grupo intelectual antecedente y/o coexistente. Pero, también, y por ello mismo, siempre sintieron el derecho a ejercer su compromiso ideológico y político revolucionario independientemente de las normativas de las instituciones y/u organizaciones políticas y culturales que ofrecían cobertura a sus prácticas culturales.

No obstante, la solución por parte de los políticos revolucionarios de ciertas querellas culturales e ideológicas en los primeros años del proceso revolucionario facilitó a los "caimanes" su percepción como intelectuales orgánicos de la revolución y encaminó sus reflexiones e interpretaciones ideológicas, políticas y estéticas en un sentido particular. Así, la definición del problema cultural de la revolución como un conflicto cuyo punto de partida era el compromiso ideológico y político del intelectual más que el estilo o la forma de su obra de arte –definido a través del concepto de "pecado original" señalado por Ernesto Guevara en 1965— sustituyó tempranamente la confrontación de estilos –por ejemplo, el realismo socialista versus el decadentismo o el existencialismo o el subjetivismo-- por la confrontación estrictamente ideológica y política –léase, intelectuales marxistas revolucionarios versus marxistas dogmáticos; defensores de la cultura populista versus promotores de una cultura militante.

Por supuesto, también la simpatía de ciertos sectores políticos allanó el acceso de estos intelectuales a los medios de difusión imprescindibles para la elaboración de su cultura revolucionaria; sin embargo, el Gobierno Revolucionario, en su afán igualitario, fue bastante equitativo y dadivoso en la oferta de recursos editoriales, siempre y cuando, como se precisó en **Las palabras a los intelectuales**, en 1961, estos recursos no se utilizaran en contra de la revolución. De este modo, lo que destaca, entonces, es la vocación política y el deseo protagónico de algunos de los intelectuales involucrados en **El caimán**, que aprovecharon la oferta institucional para participar en la elaboración de la nueva cultura política y estética cubana.

Ahora bien, la autonomía y beligerancia de estos intelectuales, fundada en su práctica social y política revolucionaria y en su compromiso ideológico con el proyecto

de transformación social y cultural del país, no los habilitó automáticamente para ser considerados por los demás grupos de intelectuales del momento como los intelectuales orgánicos de la revolución, lugar sociopolítico por el cual debieron luchar intensamente; y, por otra parte, estas características que tanto les sirvieron para pensar críticamente diversos problemas teóricos y prácticos en torno a la política, la ideología y la estética, se convertirían, finalmente, en las razones para ser excluidos y silenciados por un régimen cada vez más institucionalizado y de dominación social.

Un tema central en el afán de legitimar su condición de intelectuales revolucionarios entre los miembros y colaboradores de **El caimán** fue el de las generaciones y sus relaciones. Es importante señalar, sin embargo, que el asunto generacional había sido objeto de interés de la intelectualidad cubana décadas antes de que los "caimanes" elaboraran una argumentación particular en torno al mismo. Y, a partir de esta investigación se puede afirmar que, en realidad, fueron los historiadores, críticos de arte y artistas establecidos como tales antes de 1959 quienes promovieron el debate en las publicaciones periódicas de los años sesenta en Cuba y, a esta convocatoria, respondieron de manera diferente los pensadores y poetas del suplemento. Ello explica que el editorial de presentación del mensuario no definiera, en principio, al grupo gestor como una generación determinada, aunque más adelante el asunto de la definición generacional y los conflictos asociados a ello adquiriera una relevancia notable en las páginas del suplemento.

La diferencia substancial entre cómo abordaron la cuestión generacional los filósofos y sociólogos colaboradores de **El caimán** y los poetas, artistas y narradores del mismo devela los distintos intereses y posibilidades de acceso al poder y la toma de decisiones de un grupo intelectual que compartía un mismo proyecto ideológico cultural. Esta distinción era el resultado de sus distintas biografías, individuales y grupales, y de la diferente actuación de los líderes y/o funcionarios con los que se relacionaron los dos sectores del grupo vinculados al mensuario.

Los filósofos y sociólogos, desde muy temprano, construyeron una fuerte autonomía de la institucionalidad donde desarrollaban sus actividades docentes y de investigación –por lo demás, ajena a **El caimán**: el Departamento de Filosofía de la

Universidad de La Habana--; autonomía reforzada por la también temprana simpatía y apoyo que les otorgó el sector más prestigioso y poderoso del liderazgo revolucionario. De este modo, su acción ideológica y cultural no solo fue legitimada sino que encontró una recepción favorable entre los políticos revolucionarios más radicales y dinámicos.

Esta circunstancia contribuyó a su interpretación generacional unitaria, definida por uno de ellos como de "fusión espiritual", concepción que sostuvo su percepción de sí mismos como los intelectuales orgánicos de la revolución y que los condujo no solo a solventar rápidamente las argumentaciones y contra argumentaciones en torno al tema sino a trascender la mirada tradicional del mismo —como un tema biológico y/o falso por esconder el verdadero conflicto social, esto es, la lucha de clases— destacando su importancia ideológica y práctica para la revolución cubana.

Los escritores y poetas del mensuario, sin embargo, no partieron de una situación de autonomía y legitimidad similar a la de los filósofos y sociólogos. La autonomía de este grupo, disperso hasta su encuentro en el trabajo conjunto en **El caimán**, se constituyó fundamentalmente a través del prestigio literario del director del suplemento y de su relación de respeto y amistad con el director del periódico que dio cabida al mensuario, **Juventud Rebelde**; por tanto, su legitimidad, en principio, estuvo siempre circunscrita a la aceptación de un reducido sector político, ni siquiera intelectual y cultural.

Esta circunstancia hizo que el tema generacional no solo resultara muy fructífero a los ojos de los "caimanes" poetas y escritores en función de legitimar su condición de intelectuales revolucionarios sino de asumirse como los únicos en capacidad de producir la anhelada verdadera literatura, poesía u obra de arte revolucionaria. Por ello, los poetas y escritores del suplemento insistieron en definirse como los intelectuales "nacidos con la revolución", libres del "pecado original" y, por tanto, los verdaderos artistas revolucionarios.

Ahora bien, es importante señalar que este grupo no legitimó su condición de excepcionalidad en una característica natural o biológica —a pesar de su insistencia en etiquetarse como los "nacidos" con la revolución— sino en su participación política y su compromiso ideológico pleno con el proyecto revolucionario radical. De ahí emanaba su

condición de excepcionalidad y su capacidad para evitar las debilidades y deficiencias de los otros grupos de artistas del momento.

La forma diferenciada en que cada sector de los "caimanes" legitimó su acción social, ideológica y cultural desde y/o fuera de las páginas del suplemento matizó sus relaciones con los diversos grupos del campo cultural cubano de los años sesenta, así como su rango de influencia y las actitudes de éstos al momento del fin de la "primera época" de **El caimán**.

Así, los poetas y escritores del suplemento fueron percibidos por otros intelectuales del momento como un grupo excluyente, arrogante y "terrorista", más preocupado por satisfacer sus ambiciones de poder que por crear y desarrollar una nueva estética revolucionaria. Mientras, los filósofos y sociólogos solidificaban su imagen como un grupo beligerante y heterodoxo pero interesados fundamentalmente en la elaboración de la nueva teoría e ideología marxista al servicio de la revolución cubana y continental.

Los temas de interés de los filósofos y sociólogos colaboradores del suplemento fueron, básicamente, dos: la teoría marxista de la revolución social y su relación con la ideología y la praxis revolucionaria; y, la revolución latinoamericana y de los países de Asia y África. Ambos ejes de reflexión, sin embargo, fueron matizados por una forma particular de interpretación de la realidad social que otorgó un peso sustantivo a la historia y a la razón como recursos metodológicos de apropiación y análisis de la o las realidades sociales en cuestión.

En este sentido, destaca como un elemento diferenciador notable de las interpretaciones filosóficas y sociológicas expuestas en **El caimán** de las desarrolladas por otros grupos de intelectuales, en particular, los marxistas de las escuelas del PCC, la defensa de un método histórico-crítico frente al método lógico-abstracto promovido por el marxismo dogmático. Para los filósofos colaboradores del suplemento, solo la lectura y la enseñanza histórico-crítica, esto es, contextualizada y analítica, de los clásicos del marxismo haría de sus hipótesis puntos de partida para pensar los procesos revolucionarios de la época evitando los dogmas o actos de fe, que solo

conducirían a convertir al marxismo en una nueva metafísica, en un corpus de afirmaciones ajenos a la realidad social y política.

Por otra parte, este relevamiento de la historia como recurso metodológico, más que como referente legitimador de la acción social como intelectuales revolucionarios, resulta significativa en la medida en que responde a la realidad social revolucionaria del momento. En la etapa posrevolucionaria, institucional y de dominación social, la historia dejaría de utilizarse como recurso analítico para convertirse en fuente de legitimación y sacralización para el adoctrinamiento ideológico.

La defensa de esta perspectiva histórica crítica de apropiación de la teoría marxista y de interpretación de la realidad social condujo, además, a una defensa explícita de la duda razonada como el otro elemento central del ejercicio intelectual. La duda, el cuestionamiento permanente de toda afirmación a priori, no solo salvaba del dogma sino aseguraba la autonomía imprescindible del trabajo intelectual de los intereses político-ideológicos, a los cuales, no obstante, debía responder el esfuerzo académico.

Así, los filósofos colaboradores del suplemento promovían una relación de autonomía comprometida entre el intelectual y el político que evitara, por una parte, la "línea partidista" subordinante del pensamiento social a las estrictas necesidades ideológicas y políticas; y, por la otra, la elaboración teórica abstracta, al margen de las demandas prácticas de la realidad social revolucionaria. En palabras de la época, la postura de los filósofos podría resumirse en una frase: "ni mancos mentales ni abstrusos".

Esta actitud teórica y práctica produjo una crítica del marxismo por parte de los filósofos colaboradores de **El caimán** basada en dos aspectos: las diferentes condiciones y actitudes del proletariado y la burguesía en los países subdesarrollados, dependientes y/o neocoloniales del Tercer Mundo; y, la inconsistencia de la hipótesis marxista sobre la inevitable misión revolucionaria del proletariado en el capitalismo, industrial o subdesarrollado, debida al método lógico-abstracto del "joven Marx".

Esta crítica, sin embargo, al menos en las páginas del suplemento, solo fue un atisbo, una insinuación, de una crítica a fondo del racionalismo decimonónico que

permeaba al marxismo clásico y de su consecuente rechazo a explicar la acción social a partir, también, del deseo y la fe de los actores sociales. En la práctica política, no obstante, los filósofos defendieron explícitamente la importancia del deseo y la voluntad de cambio social sin lo cual la teoría marxista dejaba de ser verdaderamente revolucionaria.

Estas preocupaciones e interpretaciones explican, también, el interés de los filósofos por la religión y la fe religiosa; sin embargo, su perspectiva racionalista y su compromiso político revolucionario inhibieron su capacidad para hacer de éste un tema enriquecedor de su crítica marxista, terminando por colocarlos en la defensa de afirmaciones tan dogmáticas como "la religión es el opio del pueblo", típica de cualquier marxista dogmático de la época.

Por último, el tema de la revolución continental y tercermundista, al menos en las páginas de **El caimán**, se limitó a la difusión de las ideas de los líderes revolucionarios de estos países más que a una reflexión conceptual y/o teórica sobre el mismo; aunque, implícitamente, este tema fue la fuente principal de la apuesta al voluntarismo como elemento central del cambio social. Esta actitud hizo del suplemento un espacio privilegiado de apoyo a las causas revolucionarias de la época y, en particular, de soporte total a todas las manifestaciones antimperialistas y nacionalistas promovidas por el sector más radical del Gobierno Revolucionario cubano.

Por su parte, los poetas, narradores y críticos de arte fundadores y colaboradores de **El caimán**, aunque mucho menos dados que los sociólogos y filósofos al ejercicio interpretativo de la realidad social y cultural, promovieron desde sus páginas lo que el director del suplemento definió como la cultura militante, que, en primera instancia, se construyó a partir de su distinción de la cultura populista y la cultura liberaloide, como se nombraban en el suplemento.

La cultura militante, como lo indica el término, suponía la militancia revolucionaria del escritor o artista; militancia que resolvía dos problemas que podían limitar la calidad revolucionaria de la literatura y el arte. Por una parte, la disposición del creador para plantear los conflictos de la nueva sociedad; y, por la otra, la posibilidad de observar la

revolución desde adentro y no desde afuera, como una realidad en gestación y contradictoria y no como un mundo perfecto y cristalizado.

Por esto, la propuesta de la cultura militante no centró su atención en la adscripción estilística del arte y la narrativa revolucionaria –aun cuando los poetas insistieran en su crítica al estilo grandilocuente del modernismo y defendieran su estilo coloquial como el más acertado para expresar los dilemas humanos de la época revolucionaria—, sino en el contenido del mismo, el cual debía orientarse a develar el proceso de transformación ideológica, social y estética provocado por la revolución.

Además, la perspectiva de la cultura militante promovió, desde el suplemento, una manera particular de entender la relación entre el artista y/o escritor y el público consumidor. En este sentido, los artistas y críticos de arte de **El caimán** avalaron el reclamo de los políticos revolucionarios de crear para la población cubana en general, asumiendo una actitud respetuosa y modesta frente a ésta. Sin embargo, los fundadores del mensuario criticaron enérgicamente el populismo y la cultura de masas, seriada y mercantil, que podía gestarse a partir de una aceptación acrítica de aquella demanda política.

Ello condujo a la defensa, por parte de los fundadores y colaboradores del suplemento, de la vanguardia artística, que no del elitismo, en la praxis cultural. Así, en la medida en que para los creadores del suplemento era necesario re-educar el gusto del pueblo, deformado por la cultura de masas capitalista, resultaba imprescindible que la cultura y el arte de vanguardia se produjera y difundiera hasta convertirse en la cultura y el arte de las masas. Esta postura pedagógica del intelectual, no obstante, no significaba que igualara el arte con la propaganda, porque en opinión de los "caimanes" ello conducía a la banalización, esquematismo y comercialización del arte.

En definitiva, desde esta mirada, lo decisivo en la praxis cultural revolucionaria era la voluntad y el ingenio de los artistas y escritores más que las condiciones culturales existentes, voluntarismo que coincidía con la perspectiva de los sociólogos y filósofos del suplemento.

Esta voluntariedad, por otra parte, sería el recurso principal del intelectual para ejercer su verdadera función social en una sociedad socialista como la que se estaba

construyendo en Cuba a raíz de la revolución: esto es, la de ser a la vez creador y maestro, artífice de su obra y del público capaz de disfrutarla y apreciarla. Por eso, para los "caimanes", el intelectual no debía dejar de ser crítico y creativo si asumía un cargo directivo, al contrario, ello le permitiría realizar su mayor aspiración como artista revolucionario: contribuir a la formación de un movimiento cultural masivo.

En palabras de los "caimanes" poetas y narradores al enfrentar las interpretaciones de Heberto Padilla sobre el tema, que provocarían en parte la sustitución de los fundadores del Consejo de Redacción del suplemento: los verdaderos intelectuales revolucionarios no eran "ni yoguis, ni comisarios", es decir, ni críticos vigilantes comprometidos solo con su obra, ni ciegos defensores de los intereses culturales e ideológicos del Estado, sino creadores comprometidos críticamente con las aspiraciones culturales, políticas y sociales de la revolución. Esta interpretación de la función social del intelectual revolucionario no se fundaba en la autoridad política o ideológica que pudiera ofrecerle su condición de funcionario del Gobierno Revolucionario, sino en su pleno compromiso social y político.

El final de la "primera época" de **El caimán barbudo** sería el inicio de una nueva etapa de la revolución cubana, marcada por el conflicto, en el plano ideológico y cultural, entre un proyecto social liberador y otro de dominación social. Los "caimanes", filósofos y poetas, como era de esperar, no sospecharon siquiera este significado; ello fue así, justamente, por su compromiso y confianza total en el proyecto cultural revolucionario. Por esto, en aquel momento, el fin de su participación en el mensuario fue, para los "caimanes", más que la clausura de un espacio de creación y difusión cultural, una decisión política, ajena pero aceptable.

Los nuevos responsables del suplemento, sin embargo, hicieron patente, desde el primer número de la "segunda época", la demanda principal de la política cultural al intelectual de la posrevolución: su subordinación acrítica y obediente a las instituciones políticas y culturales. Ello significaba la anulación de cualquier vocación de liderazgo ideológico cultural entre los pensadores y artistas, así como el abandono del debate de ideas e interpretaciones y la asunción de una única forma de interpretar la realidad social.

Cuando esta demanda se hizo evidente para los "caimanes", su condición de intelectuales revolucionarios orgánicos los obligó a asumir la postura más incómoda: el silencio revolucionario. Su compromiso político ideológico revolucionario les impidió tanto oponerse al nuevo rumbo de la revolución, dentro o fuera del país, como convertirse en voceros de la domesticación y el adoctrinamiento. De este modo, cumplir silenciosa y modestamente su deber revolucionario se convirtió en la fórmula salvífica de quienes durante casi una década se consideraron a sí mismos los verdaderos pensadores y artistas revolucionarios.

Guión para una discusión

Hacer historia de la cultura –nombre que, en mi criterio, daría mayor dimensión a lo que muchas veces se denomina historia intelectual— conduce a ciertas afirmaciones y problemáticas teóricas y metodológicas que es necesario examinar. A raíz de mi experiencia de investigación y de sus resultados considero relevantes las siguientes:

- ◆ La historia cultural formula preguntas dirigidas a indagar sobre los sentidos adjudicados por los individuos y los grupos a su acción y su entorno social; por ello, enfatiza su interés por comprender antes que por enjuiciar o tomar partido a favor o en contra de una manera particular de interpretación de un individuo o grupo social en particular. Ello, por una parte, ha confrontado sus resultados y argumentaciones con las propuestas de las historias nacionalistas, oficiales o no, más interesadas en construir catálogos o genealogías; y, por la otra, está obligando al historiador de la cultura a repensar la función social de una historia sin filiación política explícita y/o las consecuencias académicas y políticas de una historia que pretende ofrecer a todas las "voces" el mismo volumen y complejidad.

- ◆ La historia cultural demanda un esfuerzo intelectual transdisciplinario que confronta los cotos de poder-saber instituidos en la comunidad académica moderna, porque su objeto de estudio principal, la cultura, se constituye de motivaciones variadas: económicas, políticas, sociales, psicológicas. Por lo pronto, ello está

obligando al historiador cultural a pasar de ser solo un buen catalogador de archivos a estudiar con rigor las teorías de la sociedad y la cultura, que, por lo demás, han estado reformulando, en los últimos cuarenta años, buena parte de los supuestos a partir de los cuales proponían comprender a la sociedad.

♦ La teoría social contemporánea parece consensuar cada vez más la tesis de que la sociedad se constituye, básicamente, a partir de la operación de la comunicación social. Una operación basada en selecciones/distinciones de emisión-información-comprensión, que nada tiene que ver con la antigua interpretación de las sociedades como resultado de la evolución-adaptación al entorno. La teoría social hoy parece más entresacada de la interpretación de la física del universo que de la biología de las especies.

♦ El giro comunicativo de la interpretación social amplía el sentido del discurso —el objeto y la fuente privilegiada del historiador de la cultura— destacando su condición de situación comunicativa, más que el de un texto lingüísticamente explicable, por lo cual introduce el contexto, como el lugar de producción del texto y como los otros textos con los que éste se comunica, pues no existe comunicación sin recepción. Además, esto ha estimulado, al interior de la comunidad de los historiadores de la cultura, un afán por el estudio de los medios de difusión, lugar privilegiado para la comunicación, y sobre todo de las situaciones comunicativas conflictivas —las polémicas y los enjuiciamientos han sido los más provechosos, académica y comercialmente hablando—, porque en esas circunstancias se manifiesta con mayor claridad el proceso de construcción de una cultura dada. Así, el quehacer historiográfico del historiador de la cultura está reordenando los archivos históricos según nuevos criterios, con las consecuentes sobredimensiones y/o devaluaciones a que suelen conducir estos procesos.

♦ El acercamiento al texto como situación comunicativa, por otra parte, ha diversificado las fuentes del historiador cultural, que ahora no solo trabaja con la escritura —los números, como fuente, han sido abandonados por los historiadores desde que la economía y la demografía fueron desplazadas por las nuevas interpretaciones sociales— sino con la memoria, una fuente cuya lógica es poco

conocida y estudiada aún y que conduce a una nueva problemática: ¿cómo relacionar una narración sobre un acontecimiento o proceso pasado con una nueva narración de aquel acontecimiento o proceso desde el presente? Si el texto emite sus sentidos a través de lo extraño, lo común y lo dialógico, la memoria parece hacerlo desde el olvido y la distorsión, temas que muchas veces no se explotan al examinar las fuentes orales como las entrevistas y las historias de vida, que en muchas ocasiones parecen usarse como se usaron durante mucho tiempo los textos escritos; esto es, acríticamente.

◆ La permanente preocupación por el lugar desde donde se habla o se emite la comunicación, propia del historiador cultural, se está revirtiendo en su propio ejercicio escriturístico, de modo tal que el estilo del historiador de la cultura — obsesionado, por otra parte, por distinguirse del literato— se está complejizando al punto de producir un doble discurso: el de las fuentes consultadas y el suyo.

◆ Por último, específicamente en lo tocante al estudio de los intelectuales y su relación con la política, considero que la mirada desde la historia cultural resulta mucho más productiva que la realizada solo desde una perspectiva filosófica prescriptiva-normativa o desde la visión socio-histórica empirista. Por supuesto, no excluyo los aportes de estas dos últimas, pero creo que entender a los intelectuales como productores-comunicadores de una cultura (o código) particular destaca elementos que las otras propuestas han obviado u obscurecido, como puede ser que los intelectuales no solo buscan legitimar cierto poder político sino que intentan crear un poder político propio con el cual "negociar" frente a otros distintos grupos de la sociedad. Así mismo, dado mi interés en los procesos políticos revolucionarios, me parece valioso destacar que la historia cultural puede, también, aportar una interpretación más compleja de estos estados sociales latentes, brevísimos en el tiempo, pero sumamente ricos en términos comunicativos y de gestación y transformación cultural.

No citar sin la autorización del autor

Por supuesto, aunque he escrito los ítems anteriores en plural y con gran énfasis, no deben tomarse en ninguno de esos dos sentidos, sino como enunciados personales a debate.