

---

### Lillian Guerra

Historiadora especializada en Estudios Latinoamericanos y del Caribe en la Universidad de Florida. Ha publicado numerosos artículos académicos y los siguientes libros: *Popular Expression and National Identity in Puerto Rico* (1998), *The Myth of José Martí: Conflicting Nationalisms in Early Twentieth-Century Cuba* (2005), y *Visions of Power in Cuba: Revolution, Redemption and Resistance, 1959-1971* (2012). Este último acaba de recibir en 2014 el prestigioso galardón Bryce Wood Book Award otorgado por la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA). Ha recibido también becas de la Fundación John Simon Guggenheim y de la American Council of Learned Societies (2014-2015). Además de su reconocida labor como crítica académica, Lillian Guerra es también escritora. Su último poemario se titula *Cimarrona* (Verbum 2013). El próximo libro sobre temas cubanos que tiene en preparación se titula *Making Revolutionary Cuba 1946-1958* y será publicado por Yale University Press.

---

# Raza, negrismo, y prostitutas rehabilitadas: revolucionarios inconformes y disidencia involuntaria en la Revolución Cubana

LILLIAN GUERRA  
Universidad de Florida

## RESUMEN

El artículo analiza las relaciones de poder y autoridad de la gran narrativa de la Revolución Cubana con prácticas culturales revolucionarias disconformes y la disidencia involuntaria relacionadas con la raza y el género que durante los primeros doce años de revolución fueron marginadas, sobre todo en referencia con la población cubana afrodescendiente. La autora utiliza una aproximación interdisciplinaria en la que se combina el cine documental, el testimonio oral y la historia para develar un aspecto poco conocido y controversial de la primera época de la Revolución (1959-1971) relacionado con los discursos de las identidades raciales y genéricas.

## ABSTRACT

The article analyses power and authority relations of the grand narrative of the Cuban revolution and self-styled revolutionary cultural practices and unintended dissidence related to race and gender, that during the first twelve years of revolution were marginalized, mostly in reference to Cuba's population of African descent. The author uses an interdisciplinary approach in which she combines documentary film, oral *testimonio* and history to reveal a controversial, scarcely known aspect of the first phase of the Revolution (1959-1971) related to discourses on racial and gender identities.

En 1967, la obra de teatro *María Antonia* consiguió hacerse sitio en los anales del teatro cubano al conseguir una audiencia record de 20.000 espectadores en el teatro habanero Julio Antonio Mella a lo largo de 18 actuaciones en sólo un mes (Morejón, «María Antonia» 46). Con un repertorio de actores y un equipo de producción formado sólo por afrodescendientes y dirigido por Roberto Blanco, *María Antonia* se ganó tanto el cariño del público cubano —que hizo colas de más de una manzana para comprar entradas— como el desdén de los críticos gubernamentales. Sólo

una escritora, Nancy Morejón, en los medios de comunicación estatales celebró la discusión franca de la obra sobre la raza y las formas de vida en un barrio urbano anterior al año 1959. Morejón era una mujer negra y escritora de *Bohemia*, poeta y amiga del dramaturgo Eugenio Hernández; hasta ese momento, Morejón y Hernández habían enviado contribuciones a *El Puente*, una casa editorial cuyos editores se convirtieron en el blanco de las Juventudes Comunistas y acabaron en los campos de trabajo forzado de Camagüey, conocidos como UMAP [Unidades Militares de Asistencia a la

Producción]. En claro contraste con la perspectiva de Morejón, *Verde Olivo*, la revista de las Fuerzas Armadas de Cuba, y el órgano del Partido Comunista de Cuba, la revista *Granma*, caracterizaron la obra como un documento de la «deformación del pasado [pre-1959]» (Otero, «El pasado de *María Antonia*» 5). Los editores llegaron a la conclusión de que los personajes «están formados por una vida que odian y de la cual no pueden escapar. Todos están simplemente condenados» («*María Antonia*. Historia de una negra republicana» 21).

Sin embargo, los productores, el director y los actores de *María Antonia* no habían llevado a cabo una puesta en escena como comentario de la época anterior a 1959, sino sobre el presente revolucionario. «The problem in Cuba [today] is that there is a taboo on talking about racism, because officially it doesn't exist anymore» [El problema en la Cuba de hoy es que hablar de racismo es un tema tabú, porque oficialmente ya no existe], comentó un actor. «And nobody, black or white, *wants* to talk about it. The whites have no understanding of what they have done and are sometimes still doing» [Y nadie, ni negro ni blanco, quiere hablar de ello. Los blancos no comprenden lo que han hecho y a veces continúan haciendo] (Sutherland 163). De hecho, *María Antonia* representó una protesta de la comunidad teatral negra contra el Consejo Nacional de Cultura [CNC], la agencia estatal encargada de financiar y patrocinar producciones de teatro a nivel nacional. El año anterior, la CNC había seleccionado un conjunto de actores blancos con las caras pintadas de negro para la producción de *La tragedia del Rey Christophe*, una obra dramática sobre la lucha de los negros revolucionarios en Haití independiente. El hecho de que Aimé Césaire, el escritor de Martinica que fundó el movimiento de la negritud, fuera el autor de la obra no les pareció a los oficiales cubanos nada irónico, aparentemente: para ellos, no había nada de racismo en el uso de las caras pintadas de negro, a pesar de que claramente denigraba la capacidad de los afrodescendientes para representar a personajes negros y la historia por sí mismos (Sutherland 148-149). Aún en 1971, el uso de las caras pintadas de negro era una práctica aceptada entre los oficiales culturales; aún hoy, aunque sorprenda, es una práctica común en el sector turístico la escasa presencia de afrodescendientes (Martín 14).

Además de condenar lo que describió como la promoción del teatro bufo por parte de las agencias estatales como «cultura nacional», el dramaturgo Eugenio Hernández y su equipo querían obligar a los cubanos a identificarse con personajes negros que no eran ni racistas, ni heroicos revolucionarios, sino personas complejas que crecieron en una cultura de violencia que ejemplificaba la legendaria vida habanera de los barrios marginales negros. Analfabeta y estigmatizada por su carrera de delincuente, el personaje principal de la obra, *María Antonia*, no puede aspirar a una vida más allá de los confines de su barrio marginal y ve la sexualidad como la única fuente de orgullo y poder frente a los demás. Claro para cualquier espectador de fines de la década de 1960, la Revolución había invertido, si no derrotado, muchos de los valores inherentes del mundo de *María Antonia*.

Sin embargo, la obra planteó varios argumentos sobre las fuentes de empoderamiento del afrodescendiente y las más amplias tradiciones revolucionarias de Cuba que se desviaban radicalmente de la gran narrativa de la redención a todo nivel y la ruptura con el pasado que los partidarios y agencias gubernamentales habían simbolizado en el liderazgo de Fidel Castro desde 1959. Como argumento en otro trabajo, la adhesión a esta narrativa de palabra y obra no sólo sentaba las bases para consolidar la soberanía cubana ante los ataques de Estados Unidos en los primeros años de la Revolución. Aún de mayor importancia a largo plazo, la adhesión a esta narrativa se convirtió en el medio principal del estado para exigir unidad y vigilar la lealtad ciudadana.

Sobre este respecto, la vertiente más radical de la obra reside en su insistencia en una cultura derivada de África como la fuente definitiva de libertad y un freno a toda forma de opresión —una posición que rompía de lleno con la gran narrativa y la posición oficial del Partido Comunista en aquella época. Al re-



Berta en su estudio. Artemisa.

Raza, negrismo, y prostitutas  
rehabilitadas: revolucionarios  
inconformes y disidencia  
involuntaria en la Revolución  
Cubana

LILLIAN GUERRA



Berta en el Instituto de Música. Artemisa.

husar traducir, o bien literal o culturalmente, el uso de la lengua yoruba por parte de los personajes y la interpretación de los ritos de santería, *María Antonia* presenta la santería como la raíz histórica y contemporánea de valores alternativos a los de la sociedad en general. Como explicó el consejero en etnología Rogelio Martínez Furé, en ningún momento en la obra se critica la santería como si estuviera estancada culturalmente o como si fuera una fuente de entretenimiento folclórico; a lo largo de la obra, lo negro representa un sistema autónomo de identidad que promete una descolonización individual y colectiva. *María Antonia* era, según palabras de su autor, una nueva manera de «hacer la revolución» («¡Hay María Antonia para rato!» 3).

No obstante, para los oficiales gubernamentales, *María Antonia* no era una forma de hacer avanzar la Revolución, sino de fomentar la contrarrevolución. En la cúspide de su éxito en 1968, el presidente del CNC Lisandro Otero canceló la producción de *María Antonia*. Calificando la obra de «desviacionista», Otero argumentó que hacía peligrar «el desarrollo ideológico» («Del otro lado del Atlántico» 7) del público. Cuando varios de los intelectuales negros comprometidos con la obra persistieron en su activismo como parte integrante del movimiento negrista, los oficiales sancionaron al grupo, sometiendo a cada miembro a varios grados de disciplina y/o represión dependiendo de la edad, el prestigio y el papel que desempeñaban, así como el nivel de radicalismo de sus puntos de vista. A Nancy Morejón se le prohibió

publicar poesía de 1969 a 1979. Como declaró en 2001, «Some horrible lies were invented, and I was on a kind of black list. As a result, my poetry wasn't published» (*Culture and the Cuban Revolution* 108) [Se inventaron horribles mentiras, y me encontré en algún tipo de lista negra. Como resultado, no podía publicar poesía]. A los dos militantes comunistas de mayor prestigio, Walterio Carbonell y Nicolás Guillén Landrián —sobrino de Nicolás Guillén, poeta nacional de Cuba— se les aplicó terapia de choque e internamientos frecuentes en campos de trabajo.

Lo que resulta significativo de la historia del apogeo y caída de *María Antonia* es el hecho de que ninguno de sus protagonistas estaba involucrado en actos de disidencia contra el estado fidelista. Aun así, el estado trató estas acciones como asaltos desestabilizadores contra la uniformidad ideológica y la unidad social. En este artículo, así como en el libro del que procede, el breve destino del movimiento negrista forma parte de un patrón más grande. Hacia mediados de la década de 1960, la Revolución Cubana había producido una más que entusiasta vanguardia de dedicados militantes comunistas, la cual intentaba mejorar el socialismo e incluir al público en debates *sin mediación* del estado para aumentar el alcance del cambio radical. Dado el precario contexto de fines de la década de 1960, los líderes vieron a los militantes y sus ideas como amenaza a la seguridad nacional. En esa época, la economía cubana había pasado de la recesión (niveles estancados de crecimiento) a la depresión (niveles negativos de crecimiento). En 1967, Fidel y los otros líderes de forma abierta echaban la culpa de un potencial colapso de la Revolución al revisionismo ideológico: el descenso de la producción y el alto nivel de absentismo se debía a las aspiraciones burguesas, la contaminación extranjera y el «egoísmo» de los ciudadanos, más que a las propias directrices de los líderes y su pésima administración económica. Además, ese mismo año, los cubanos presenciaron un alza dramática en la delincuencia juvenil a lo largo de la isla, especialmente en La Habana. Incapaces de negar la magnitud del problema, las respuestas del estado a la delincuencia juvenil probaban de manera dramática cómo podían fracasar los esfuerzos de los líderes por controlar el discurso público e imponer unidad a través de una gran narrativa de redención y lealtad incondicional. Por tanto, los negristas,

como otros revolucionarios inconformes presentados en este artículo, no solamente transgreden con su radicalismo racial y genérico los límites de los oficiales respecto a dichos asuntos; sino que directamente desafían la base sobre la cual los líderes asientan su propia autoridad: expresamente, la voluntad de la mayoría de los cubanos de aceptar y defender la visión de Fidel y su excepcionalidad histórica en el discurso privado y en el público. Ausente en general de todo texto publicado de la historia cubana, la experiencia negrista representa solo una de las muchas luchas olvidadas de los revolucionarios inconformes para hacer la Revolución más revolucionaria a varios niveles.

De igual manera se ha olvidado la historia de los activistas provinciales del Partido Comunista y de la Federación de Mujeres Cubanas [FMC], que empoderaban mayormente a prostitutas negras y mulatas a través de un programa de perfil personal de rehabilitación entre 1966-1968. Procedente de un archivo privado de historia oral, desconocido hasta recientemente, compilado por Berta Martínez Paez [BMPC], originaria de Artemisa, ciudad cercana a La Habana, los testimonios de miembros redentores de la FMC y de las mujeres a quienes redimieron demuestran cómo las directrices paternalistas del estado pueden ser subvertidas en prácticas liberadoras en la calle. No obstante, por lo que respectaba a los medios de comunicación oficial, la prostitución había cesado de existir entre 1959 y 1961. El hecho de que esta segunda campaña tuviera lugar en fecha tan tardía hizo que la discusión de la experiencia de Artemisa y otras semejantes fueran consideradas tabú, tal y como la declaración estatal del fin del racismo en 1962 convirtió la discusión del «racismo con características revolucionarias» en tabú. De manera consciente en un caso e inconsciente en el otro, ni los negristas ni los participantes de la campaña contra la prostitución en Artemisa apoyaban representaciones oficiales de la realidad revolucionaria. El análisis de estas luchas nos invita a ver cómo la Revolución Cubana hubiera podido ser más inclusiva y liberadora socialmente, si sus líderes le hubieran permitido a los ciudadanos definir y debatir ellos mismos el alcance del cambio social.

La delincuencia juvenil y el mito de la criminalidad negra: racismo con características revolucionarias

A fines de la década de los 60, la incapacidad de los oficiales para negar una realidad preocupante de manera inadvertida catalizó el debate público sobre los métodos de liberación que el estado había adoptado frente a los negros de los suburbios y a los pobres de los cascos urbanos. El aumento en el índice de crímenes violentos y de delincuencia juvenil sugerían que la alienación social y la marginalidad material aún continuaban después de 1959. Desde 1967, la destrucción de propiedad privada y el robo de bienes privados por parte de menores aumentó de forma sostenida. Para 1969, la forma más común de cometer un crimen era el robo a mano armada. En mayo de dicho año, una comisión especial de «orden interno» emitió por televisión y difundió estos hallazgos ampliamente («Aparición» *Granma* 7-10; «Interior» *Con la Guardia en Alto* 10-16; «Discuten temas» *Granma* 1). Según el informe, entre 1967 y 1986 en el 41% de casos en total y en el 39% de robos estaban implicados menores de edad, un marcado aumento que amenazaba con una vuelta del índice de criminalidad a niveles anteriores a 1959 (Booth 126). En fecha tan temprana como 1964, la Ley 1098 sancionaba el robo con violencia con la pena de muerte. A pesar de ello, el cariz de línea dura de la ley no supuso mayor freno: las circunstancias hacían que los jueces se mostrasen aparentemente reacios a aplicar esta ley por lástima hacia los acusados (Booth 7).

Estas circunstancias incluían la carestía de ropa, tanto a la venta como la que se podía obtener con la libreta de abastecimiento, y el hecho de que la mayoría de los ladrones robaba ropa para vendérsela a terceros. Las tintorerías y los hogares de los trabajadores voluntarios agrícolas eran los objetivos de especial preferencia («Planchado» *Pa'lante* 3; «Dos frentes» *Con la Guardia en Alto* 20). Al presentar el informe sobre criminalidad a la nación, sin embargo, los oficiales de seguridad soslayaban el papel de la austeridad o los asuntos relativos a la alienación social a la hora de explicar las causas. En su lugar, retornaban al mismo elemento en el que se apoyaban los líderes para explicar la baja productividad



Madre de Berta.

Raza, negrismo, y prostitutas rehabilitadas: revolucionarios inconformes y disidencia involuntaria en la Revolución Cubana

LILLIAN GUERRA



Lily y Berta. La primera visita. Artemisa.

laboral: falta de educación e incomprensión de los objetivos de la Revolución. Aún así, el acceso sin precedentes a la escolarización y el hecho de que el racionamiento y el empleo pleno significaban el fin de la explotación laboral infantil, esta interpretación resultaba bastante incómoda respecto al núcleo de la misma lógica interna de la Revolución.

De hecho, la vasta mayoría de los delinquentes jóvenes mostraban poca deferencia hacia la escolarización: el 90% estaba retrasado al menos tres cursos del nivel que le correspondía; el 96% no había terminado el sexto grado; el 75% faltaba a clase de forma rutinaria (Booth 126, 149, n 92). A nivel nacional, las estadísticas gubernamentales mostraban una tendencia inquietante. De un total de dos millones en edad escolar, cuatrocientos mil jóvenes, entre las edades de seis y dieciséis años, faltaban a la escuela. De manera crítica, la mitad de los niños no alcanzaba la edad de doce años, es decir, eran de educación básica («Matrícula» *Compendio estadístico de Cuba, 1968* 32-33).

Para explicar estos datos, los analistas gubernamentales forjaron conexiones directas entre el absentismo escolar, la tendencia al crimen y las actividades contrarrevolucionarias. Los delinquentes juveniles no sólo violaban los derechos de la propiedad individual y colectiva, sino que subvertían el poder del estado. Por esta razón, las agencias de inteligencia del Ministerio del Interior, normalmente encargadas de perseguir a los saboteadores armados, a las guerrillas campesinas y a los agentes de la CIA, se hizo cargo del monitoreo de la delincuencia juvenil, labor que antes recaía en la Policía Nacional Revolucionaria. Ya en el año 1966, el Departamento de Laceras Sociales del G2 incluyó la responsabilidad de la «rehabilitación» de delinquentes adolescentes en su programa general de tratamiento de homosexuales, alcohólicos habituales, proxenetas y prostitutas (Délano 160). Según Sergio del Valle, Ministro del Interior y jefe del G2, el ladrón cometía un doble crimen: primero, porque después de la Revolución, no tiene «justificación social» para robar; y segundo,

porque el carácter de la sociedad sin clases lo deja sin un explotador que justifique el *robarle*. Las víctimas entonces eran los trabajadores y los campesinos, «nuestro pueblo.» Del Valle a continuación observó el hecho preocupante de que en menos de dos meses, 96 de los 148 ladrones bajo arresto en La Habana eran menores de edad («El ministerio» *Granma* 4). Ello implicaba que los adolescentes que cometían estos crímenes no eran víctimas de la sociedad, sino sus enemigos. Por tanto, debían ser juzgados como adultos. Como consecuencia, el gobierno lanzó una serie de medidas, incluida la aprobación en Cuba de la primera Ley de Educación Obligatoria en enero de 1969 (Radio Liberación «Ministro de Educación») y la ampliación de Tribunales Populares dotados de autoridad para sentenciar a los acusados «pre-delinquentes» a duros trabajos sin compensación como forma de «rehabilitarlos» (Berman 1317-1332).

Lo que los oficiales olvidaron mencionar fue el perfil social de aquellos a los que culpaban por el aumento de la criminalidad. ¿Eran pobres? ¿Procedían de los barrios marginales? ¿Eran negros la mayoría de los delinquentes? Al mismo tiempo, la lógica de Del Valle sobre el «doble crimen» de los delinquentes juveniles generaba dudas sobre la eficacia y legitimidad del estado. Si era verdad que el estado cubría todas las necesidades de los ciudadanos, entonces ¿por qué alguien, especialmente una persona joven educada por la Revolución, cometía un delito como el hurto?

Solamente Sergio del Valle ofreció una sorprendente y curiosa observación sobre los orígenes sociales de los delinquentes juveniles: argüía que las «sectas religiosas» jugaban un papel hasta en el 75% de los homicidios cometidos en La Habana en los que estaban involucrados menores de edad. Al hacer esta afirmación, Del Valle alegaba que la tolerancia de la Revolución respecto a una conducta «acientífica» e irracional como la de la práctica religiosa contribuía a otra conducta irracional como el robo y el asesinato (Berman, 1341). Pero, ¿a qué «sectas religiosas» se refería Del Valle?

Según la publicación *El Militante Comunista*, una revista de instrucción dedicada a diseminar la posición oficial a los miembros del partido, la amenaza interna más grande contra los preceptos revolucionarios ya no provenían de las religiones mayoritarias, sino de «religiones sincréticas afrocatólicas como la santería y el palo monte» («Acerca de los

problemas religiosos en Cuba» 32-33). Por tanto, además de asociar a la juventud negra con la vasta mayoría de homicidios en La Habana, Del Valle insinuaba que la cultura negra —o más precisamente, la cultura negra como la percibían los blancos— era causa mayor de las conductas contrarrevolucionaria y criminal.

A principios de los 60, las agencias gubernamentales trataban la santería como algo inocuo; a lo sumo se la considerada como un primitivo sistema de supersticiones y destinada a desaparecer. Al término de la década, sin embargo, la actitud oficial se reposicionó ofreciendo una perspectiva menos tolerante. El PCC declaró que las prácticas de santería eran repulsivas y ridículas, sus correligionarios beodos y vagabundos antisociales, sino criminales en toda regla. Los creyentes «afro-católicos» eran oscurantistas; practicantes de la magia negra y del ocultismo («Acerca de los problemas religiosos en Cuba» 40). Además, bajo el nuevo código penal de la Revolución, la iniciación de menores en la práctica de la santería se había convertido en actividad delictiva, debido a la cual los padres y los padrinos religiosos acababan en la cárcel por enseñar valores contrarrevolucionarios a los niños (Ayorinde, *Afro-Cuban Religiosity, Revolution, and National Identity* 129). Por el mero hecho de practicar la santería, al condenado por delito criminal se le agravaba la condena de forma automática porque los componentes del ritual santero, tales como el sacrificio de animales, eran «contrarios a la moral y al orden social» (*Código de Defensa Social* 49). En el código penal cubano, cualquier expresión cultural negra en la que no servía de mediadora alguna organización gubernamental, se definía como de «peligrosidad social» y era sancionada como tal.

Este tipo de posiciones oficiales hacía que los ciudadanos leales sopesaran la práctica de costumbres derivadas de África como índice de potencial para el crimen frente al mérito revolucionario. La criminalización de la santería en las leyes cubanas también exponía la amenaza que representaba la expresión autónoma de la identidad y de la cultura negra para el control de los líderes sobre la identidad cubana y el significado de la Revolución. De hecho, varias ediciones de *Con la Guardia en Alto*, revista de los Comités de Defensa de la Revolución [CDR], con frecuencia durante este periodo ilustraban mediante fotografías de saboteadores negros artículos destinados

a instruir sobre cómo las patrullas de vigilancia debían abordar a los «vándalos antisociales» (López, «Así sucedieron los hechos» 12-13). Por tanto, al igual que la observación de Del Valle en la televisión nacional, la criminalización de los ritos de iniciación de la santería y la representación icónica de los CDR en la que se equipara a los vándalos antisociales con los negros, revelan una dosis activa de racismo en el pensamiento político revolucionario de fines de los 60<sup>1</sup>. A esta práctica no le faltaron desafíos. Aparte de la puesta en escena de *María Antonia*, otros *negristas* como la cineasta comunista negra Sara Gómez respondió a la validación del racismo por parte del estado con un asalto directo al concepto de «peligrosidad social.»

A mediados de los 60, Gómez tuvo la oportunidad de adquirir preparación y trabajar de directora cinematográfica en el ICAIC gracias a su activismo al comienzo de la Revolución en el Partido Comunista histórico o Partido Socialista Popular<sup>2</sup>. Tras hacer una serie de documentales que celebraban la cultura y música negra, Gómez dirigió una trilogía en 1968 que documentaba la vida en la Isla de la Juventud (antes conocida como Isla de Pinos). La Isla de la Juventud se había convertido en centro para forjar a jóvenes comunistas a través del trabajo voluntario en la agricultura y la rehabilitación de prisioneros políticos. A partir de 1967, también se convirtió en base para la reeducación de ciudadanos peligrosos para la sociedad, es decir, delincuentes juveniles y «pre-delincuentes.» A diferencia del estándar de los noticieros y documentales del ICAIC, la trilogía de Gómez sobre la Isla de la Juventud presentaba a individuos atrapados en un paradójico nexo de alienación y liberación<sup>3</sup>. En ningún lugar, le ofrece Gómez a sus espectadores el confort de lo predecible o imágenes triunfalistas de una ya victoriosa Revolución. En la primera película de la trilogía, *En la otra isla*, Gómez examinó el inconformismo de las identidades revolucionarias a través de una variedad de individuos jóvenes, que incluía a militantes comunistas



Antiguo recinto de las prostitutas por cuenta propia. Pueblo Nuevo.

1 Para una lectura distinta, ver Alejandro de la Fuente, *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba*. Chapel Hill: U of North Carolina P, 2001. 260-267.

2 Esta información la obtuve mediante comunicación electrónica con Eliseo Altunaga, 5 Octubre 2009.

3 Michael Chanan ofrece un ángulo diferente en *Cuban Cinema*. Minneapolis: U of Minnesota P, 2004. 342-343.



El «Bayou de Lala» en 2005.

que se habían enfrentado personalmente al racismo, la homofobia, y la marginalización derivada de la oposición política. Mediante técnicas que se adelantaban a su tiempo, Gómez también se inserta en el marco de cada entrevista, por tanto,

compartiendo responsabilidad en las arriesgadas opiniones políticas de los entrevistados. Sin embargo, la segunda película de la trilogía, *Una isla para Miguel*, sondeó la perspectiva estatal respecto a la liberación al cuestionar sus fundamentos en varias formas de intolerancia y mostrando de manera deliberada precisamente quién era el objetivo real de la campaña contra el crimen.

Durante espacios de tiempo que duran varios minutos en las escenas de apertura de *Una isla para Miguel*, Gómez enfoca la cámara en los cuerpos y caras de un gran número de muchachos internados en un campo de trabajo llamado «El Campamento Samurái»: la abrumadora mayoría son mulatos oscuros o negros. De manera simultánea, la voz que narra explica que la gente local de la isla empezó a llamar a los chicos «vikings» cuando recién llegaron para su rehabilitación: «por su aspecto y su violencia.» Al llamar a los confinados al campamento vikings, la gente local no sólo señala la obvia diferencia racial entre los muchachos y la imagen icónica de los vikings de cabellos dorados, sino que al tildarlos de vikings también ridiculizan a los adolescentes que son mayormente negros como indeseables invasores, violadores y ladrones sedientos de sangre.

Es de suma importancia que la película de Gómez rehusara presentar a los muchachos como al otro racial. Miguel, el pequeño protagonista mulato de 14 años es entrevistado con simpatía después de comparecer ante un tribunal político de corte militar —juzgado por echarle piedras a los pájaros, cuando debía estar trabajando en el campo. Gómez también se interna en el mundo interior del hogar de la vida anterior de Miguel en un desvencijado solar de La Habana Vieja. Vestida con ropa de paño rústico y de pie junto a la pila de lavar de una azotea, la demacrada madre blanca de

Miguel le dice a los espectadores que tiene quince hijos y que no puede controlar a Miguel, el cual a menudo sale de casa al mediodía y no regresa hasta después de medianoche. Con un bebé en brazos, la hermana de Miguel, adolescente de complexión obscura, revela que el padre le da golpes a su hermano por llegar tarde a casa; al tiempo que ensalza a su marido, un miliciano negro, por llevarse a Miguel para que lo rehabilitaran.

Al término del documental, César le aconseja a Miguel que cambie de actitud. Nos recuerda las tempranas escenas de la película, cuando los supervisores del campo de trabajo, varios de los cuales son negros, describen las dificultades para que estos muchachos crean en la necesidad de redención: los muchachos, dicen, son rebeldes sin causa; la combinación del trabajo y la educación en el campamento les dará una causa. Aún así, a los espectadores se les deja reflexionar y se les invita a dudar de las verdades demasiado simples que presentan tales ecuaciones. ¿Qué causa la marginalización de los chicos jóvenes de barrios urbanos duros y mayormente negros? ¿Puede la participación en la redención política de Cuba verdaderamente responder a sus necesidades? ¿Puede la sociedad cubana realmente cambiar, si la naturaleza y las fuentes del racismo continúan siendo ignoradas?

Al centrarse en el físico negro de las decenas de jóvenes del campamento y al visitar el hogar de la familia de Miguel (todavía de aspecto pobre, después de casi una década de Revolución), Gómez animó a que se discutieran estas cuestiones. También subvirtió la relación que establecía la actitud oficial entre el crimen violento y las fabulaciones históricas sobre la tendencia criminal de los negros. Cuestionando de manera implícita los motivos que había soterrados bajo el discurso de la «peligrosidad social,» Gómez también impugnaba las evasivas del estado ante la cuestión racial y mostraba a la mayoría de los confinados en el Campamento Samurái tal y como eran: chicos negros pobres de los aún existentes barrios marginales. Gómez le pedía a su audiencia que se identificara con estos chicos, no que los menospreciara o los rechazara. Con valor, Gómez presentó la Revolución como un proyecto personal que una generación de líderes comprometidos, ella incluida, se tomaba a pecho. Es una incógnita de qué manera pudo haber interpretado la audiencia las películas de Gómez.

Dadas sus controvertidas cuestiones y ambigüedades interpretativas, es fácil imaginar porqué la trilogía de Sara Gómez sobre la Isla de la Juventud no le supuso el cariño de los supervisores del ICAIC. Salvo por la semana en cartelera de *Una isla para Miguel* en uno de los cines de La Habana, la trilogía de Gómez fue prohibida y nunca proyectada en público. Como *María Antonia*, la crítica creativa de la trilogía frente a las perspectivas autoritarias respecto a la liberación desestabilizó el contenido de la gran narrativa de la Revolución y desafió el control de los líderes sobre la misma. De hecho, la muerte prematura de Gómez a los 31 años llevó a Tomás Gutiérrez Alea y a Julio García Espinosa, altos dirigentes comunistas del ICAIC, a reconfigurar de manera profunda el guión y el mensaje del que llegó a ser el único film bien conocido de Gómez, *De cierta manera*, de estreno póstumo. La campaña de la FMC y el Partido Comunista contra la prostitución en la ciudad de Artemisa presenta un caso similar, pero mucho más paradójico. Como muestra esta sección final del artículo, el carácter autoritario del estado podía convertir incluso sus propios triunfos en tema tabú.

#### «Gracias a Fidel»: Prostitutas revolucionarias y redentores silenciosos en Artemisa

Entre febrero del 2000 y diciembre del 2004, Berta Martínez Paez, historiadora autodidacta y residente de toda la vida en la ciudad de Artemisa, grabó extensas entrevistas orales con dos ex-prostitutas y cuatro militantes de la FMC-PCC comprometidas en una campaña apenas conocida llevada a cabo entre 1966 y 1968 para erradicar el comercio sexual. También llegó a conocer el barrio de Pueblo Nuevo, el barrio donde las prostitutas trabajaban y donde muchas de ellas y sus familias todavía vivían. Zigzagueando por callejones y casas de madera dilapidadas, Berta también recogió información de casi una docena de personas, incluyendo rumberos, propietarios de bares, clientes, chulos, y mujeres residentes en Pueblo Nuevo de mucho tiempo, cuyas madres cocinaban y le hacían la colada a las prostitutas antes de 1959<sup>4</sup>.

En la época en que Berta llevó a cabo las entrevistas, las antiguas prostitutas mediaban los ochenta años y las activistas de la FMC-PCC rondaban mediados de los setenta. A principios de su sexta década de vida, Berta era relativamente joven en comparación. Berta se había retirado recientemente después de vein-

te años de jefa de contabilidad del Central Eduardo García Lavandero, un central azucarero local que antaño había pertenecido a Julio Lobo, el hombre de negocios más rico de Cuba antes de la Revolución. Como me explicó Berta en el verano del 2005, ella decidió hacer algo acerca de la «destrucción de la historia y la memoria que estaba teniendo lugar a todo mi alrededor» y se dio cuenta de que Pueblo Nuevo, la comunidad más desdeñada y marginalizada de Artemisa era el mejor lugar para empezar<sup>5</sup>.

Mediante la recogida de tantas cintas de casete como pudo en una época cuando el gobierno cubano sólo vendía tales artículos en dólares, Berta comenzó a documentar las experiencias de Pueblo Nuevo. Así mismo, durante cuatro años examinó los archivos de la biblioteca y de la ciudad referentes al área. Como Berta descubrió, el área que conocía como Pueblo Nuevo era uno de los lugares donde se llevó a cabo la reconcentración dictada por el Capital General de España en Cuba, Valeriano Weyler, y en el que fueron recludos alrededor de 7.000 campesinos entre 1896 y 1898 para evitar que prestaran ayuda al ejército libertador cubano. Tras la guerra, los residentes locales dieron el nombre de Pueblo Nuevo al área donde la mayoría de los campesinos perecieron y a su calle principal le pusieron de nombre «El Reconcentrado» en honor de la memoria de las víctimas. Los primeros residentes de Pueblo Nuevo fueron la mayoría mujeres jóvenes, que habían sido forzadas al concubinato por la soldadesca española, y sus hijos, la descendencia de las violaciones. Una vez liberadas en 1898, les fue imposible regresar a sus lugares de origen en el campo, bien porque los soldados españoles habían diezmado las granjas de sus familias o porque la vergüenza de la violación y la supervivencia probó ser demasiado dolorosa. Así, Pueblo Nuevo fue un barrio fundado por prostitutas, mujeres cuyas decisiones en la vida estaban determinadas por la pobreza y la desesperación<sup>6</sup>.

Casi cien años después, Berta se encontró con que las mujeres que se habían asentado en Pueblo Nuevo para trabajar de prostitutas por su cuenta o de trabajadoras sexuales en burdeles en las décadas de los años 40 y 50 lo hacían por razones similares. Aquellas que no



Naná, el portero del «Bayou de Lala».

4 Entrevistas a Ester García Vázquez, 19 de febrero del 2000; Remberto Amaro Trápaga («Rembe»), sin fecha; Victoriana Milián Martínez («Victoria»), 16 de marzo 2000; Orlando Marcelo Trápaga López, sin fecha; Lombardo Bachiller Salgado («Lombita»), 2002; Berta Martínez Paez. En la Colección de Historia Oral, Artemisa, Cuba [BMPC].

5 Entrevista grabada a Berta Martínez Paez, Artemisa, Cuba, 3 de julio del 2008. Muchos de los lugares icónicos de la vibrante cultura negra que define el histórico barrio pobre de Pueblo Nuevo estaban al borde del colapso. Eliminada de manera gradual bajo la Revolución hacia 1968, esta economía informal en un tiempo empleó a cientos de hombres y mujeres, que para sobrevivir contaban con la rumba, peleas de gallos, el manipulado e ilícito juego de azar conocido como la bolita, y la venta de alcohol, servicios personales y seo durante y entre la zafra.

6 Entrevista grabada a Berta Martínez Paez, Artemisa, Cuba, 25 de julio del 2005.



Bejuco a fines de la década de 1950.

7  
Entrevistas a Leandra Viginia Viera Mantilla, sin fecha; y a Nereida Reyes Collazo, Artemisa, Cuba, diciembre del 2004, BMPC.

8  
Entrevistas gradada a Berta Martínez Paez, 3 de julio 2008; 25 julio 2008.

9  
Entrevista a Rosa Francisca Uriarte Martínez («Bejuco»), 24 de febrero del 2000; y Viera Mantilla, BMPC.

10  
Entrevista a Uriarte Martínez, BMPC.

eran del campo de los alrededores de Artemisa provenían de Bahía Honda, Cabaña, La Habana, Cienfuegos, e incluso Camagüey. Algunas eran vendidas como «carne fresca» a las *mandâmes* en Artemisa por Graciela Socarrás, enfermera de profesión adicta a la morfina y conocida por el sobrenombre de «Mamá,» que se dedicaba al tráfico de muchachas jóvenes y, según rumores, era prima de Carlos Prío Socarrás, el último presidente de la República de Cuba antes del golpe de Fulgencio Batista en 1952<sup>7</sup>.

Una vez en Pueblo Nuevo, la mayor parte de las prostitutas negras y mulatas trabajaban y alquilaban habitaciones por la noche en El Bar de Bachiller o en El Bar de Panchita, mientras otras vivían en un burdel regentado por Josefa, una famosa *madame* que le cobraba a sus empleadas la mitad del pago que recibían de los clientes. En contraste, las prostitutas blancas trabajaban en el burdel exclusivo y aristocrático conocido como El Bayou de Lala en el centro de El Reconcentrado. Conocido por la limpieza y belleza de sus jóvenes muchachas, El Bayou le ofrecía a su clientela procedente de La Habana un «menú» en el cual los clientes podían ver una fotografía profesional de cada trabajadora sexual junto a una lista de actos sexuales y sus precios correspondientes. El Bayou también empleaba a un mulato gay llamado Naná cuyo trabajo era asegurar que sólo entraran clientes blancos en los dominios de Lala<sup>8</sup>. Durante la zafra, cuando había una fuerza laboral negra bien pagada o durante las Fiestas de San Marcos en Artemisa, las prostitutas por cuenta propia podían ganar más dinero que sus contrapartes blancas en el Bayou de Lala. En esas fechas del año, las ex-prostitutas Tania y Bejuco le dijeron a Berta, que ellas despachaban de 10 a 16 hombres al día<sup>9</sup>.

Como muchas otras, Tania y Bejuco preferían el trabajo sexual en vez de la monotonía de la servidumbre doméstica, uno de los pocos trabajos disponibles para las mujeres de escasa educación, reputación arruinada y sin conexiones sociales. Como explicó Bejuco, la razón estaba clara: las trabajadoras domésticas a menudo tenían que acostarse con los hombres que las empleaban, además de hacer todas las tareas de la casa, generalmente sin ningún incentivo extra. Al menos, de prostituta una

elegía a sus clientes y recibía una remuneración mayor<sup>10</sup>. Al comenzar su trabajo, los miembros de la FMC-PCC estaban **más que felices** de satisfacer las peticiones de Berta, ya que varias la conocían de las movilizaciones de masas por el trabajo voluntario. El lazo generacional que compartían era fuerte. Tania y Bejuco, por otro lado, estaban encantadas de ofrecerle sus recuerdos por razones muy personales. Nadie se había molestado antes en entrevistarlas. Sus experiencias, decían las longevas mujeres, no eran ni únicas ni inusuales para su generación. Aún así, sabían que el conocimiento sobre sus experiencias era en extremo limitado y abundaban ideas equivocadas. Además de identificarse con orgullo como negra o mulata, Tania y Bejuco dejaron en claro que no estaban avergonzadas de su pasado, a pesar del hecho de haber sido marginadas socialmente por largo tiempo, primero por la sociedad en general y después por la nueva moralidad inicialmente promocionada por la Revolución. En dicho sentido, tenían mucho en común con Berta.

Debido a razones totalmente distintas, Berta también había sido marginada y se le había hecho sentir vergüenza por su pasado anterior a 1959. Berta era hija de un empresario negro que, sin recursos, se creó su propia fortuna y llegó a ser propietario de varios complejos de apartamentos y de una compañía constructora en 1959; así que Berta representaba una quimera para los agentes locales de la Revolución. Ni pobre ni inculta, Berta tenía fortuna y cultura según el estándar de los blancos; su familia era gran benefactora de una sociedad negra de ayuda mutua y de un club social. En vez de obtener ganancias de las reformas de la Revolución y sentirse agradecida, Berta y su familia perdió todo —no sólo la fortuna, sino también el prestigio social— y se sintió traicionada. Berta no pudo obtener trabajo hasta 1964, cuando no se pudo encontrar a nadie suficientemente cualificado para el puesto de contable en el principal central de Artemisa. Pero a fines de los 60, todo cambió de repente, cuando los agentes locales del estado le pidieron a Berta y a las prostitutas de Pueblo Nuevo todavía en activo que se unieran a la Revolución.

A pesar de que todos sabían que no creía en la Revolución, Berta demostró su propia creencia personal en los ideales revolucionarios de igualdad y prosperidad compartida para todos. De 1966 a 1970, Berta cortó y plantó

caña, recolectó vegetales, arranco yerbas y plantó matas de café. Su trabajo voluntario le valió la distinción de Trabajadora de Vanguardia. De manera insólita, Berta consiguió títulos honoríficos y diplomas *a pesar* del hecho de no haber acudido a ningún acto de masas, ni siquiera al aniversario de la fundación del Movimiento 26 de Julio. «Lo irónico es que nací un 26 de julio. Y casi cincuenta años después, todavía puedo considerarlo *mi* cumpleaños,» me dijo a principios de julio del 2008, riéndose con su acostumbrada picardía.

Así, cuando Berta se disponía a grabar los testimonios privados de la experiencia de Pueblo Nuevo a fines de los 60, su propia superación de la anterior condición de gusana la convertía en una aliada natural tanto de las antiguas prostitutas de Pueblo Nuevo como de las redentoras de la FMC-PCC asignadas por el gobierno. Sus historias no eran solamente singulares, sino que, como Magda Pacheco de setenta y tres años, militante de la FMC-PCC, le declaró a Berta en diciembre del 2004, haberlas revelado en una época anterior hubiera constituido una amenaza para la seguridad nacional: mucho de lo que sucedía era tabú político. Pacheco, que era informante y le subministraba al G2 información sobre actividades y actitudes contrarrevolucionarias locales, explicó:

Sí, yo se que hubo una actividad de explicación. Yo, la verdad, yo sabía muchas cosas por el Ministerio [del Interior], sinceramente, sabía muchas cosas y no las podía hablar. Cuando aquello no se podía hablar nada, porque antes la gente sí guardaba secretos [por su servicio al Ministerio], pero a mi me mandaban siempre, cuando había cualquier cosa me mandaban<sup>11</sup>.

Según la ex-prostituta Bejuco, su reacción inicial al saber que el gobierno de Batista había caído en 1959 fue de temor. Después en 1962, sin darse cuenta se convirtió en blanco de la vigilancia y el desdén oficial, pero no por su labor de prostituta sino porque su novio de mucho tiempo, Virgilio, que trabajaba de chófer, fue arrestado cuando intentaba salir del país. Los subsiguientes viajes para visitarlo en prisión y en las granjas estatales hicieron que las cosas fueron a peor, ya que rápidamente entabló amistad con las mujeres y familiares de otros prisioneros políticos. No obstante, Bejuco también recordó cómo se benefició de la Revolución a partir de 1959: las normativas de Fidel les permitía a prostitutas como ella cobrarle mucho más a

los clientes y quedarse con todas las ganancias<sup>12</sup>. Bejuco pasó de ganar un máximo de 10 a 20 pesos en una buena jornada a ganar hasta 74 pesos. Por vez primera, en 1963, fue capaz de celebrar el cumpleaños de su hija por todo lo alto. Hasta 1965, Bejuco le dijo a Berta, la cual la miraba incrédula, Pueblo Nuevo floreció bajo Fidel:

¡Sí como no! [Fue después del triunfo de la Revolución] ¿no te digo a ti? que cuando más dinero nosotros nos buscamos. Fue en el gobierno este.

De modo que cuando la FMC-PCC comenzó su campaña para erradicar la prostitución un año más tarde, Bejuco de manera reacia dejó el comercio sexual, pero sobre todo lo hizo cuando se extendió la noticia de que a las prostitutas y a otros antisociales se les iba a internar en granjas de trabajo. Consideradas «recalcitrantes» políticas, a cientos de mujeres como ella se las forzaba a ir a cortar caña y a cultivar cítricos en granjas estatales en Camagüey. No obstante, después de que la FMC le consiguiera un nuevo trabajo, las perspectivas de Bejuco cambiaron con rapidez. Desde el nacimiento de su hija, Bejuco evitó de forma meticulosa que ésta supiera de su práctica de la profesión, pero ahora había descubierto que ya no se tenía que preocupar de que su hija siguiera sus pasos. De hecho, con el tiempo su hija se hizo maestra gracias a la Revolución. Al término de sus observaciones, le dijo a Berta:

Ahora, ahora es cuando se sabe bien de lo malo. Porque ahora aquí cualquier muchachita gana. Mira esa gente de la tabaquería ¿cuántos pesos no ganan esas niñas quincenal? Vienen ahí y me dicen, mira Rosa, gané 250 pesos. ¡Coño, chica! Una millonaria! Nada de roba'ó, ni na'a, ni camina'ó [en la calle] ahí... ¡Muchacha, y les ponen una cantidad y lo hacen y se buscan 200 pesos en una quincena!... [En la época de antes del '59] te metía en una casa, tenía que estar limpiando [para la] señorita, niña, fulano, caballero, por 2,50. ¡No seas boba! Este gobierno era mucho mejor<sup>13</sup>.

Aunque Tania también expresó al igual que Bejuco una clara ausencia de vergüenza y arrepentimiento por su trabajo de prostituta, cuando se le presentó la oportunidad de unirse a la Revolución se lanzó de lleno, tan pronto como los agentes locales de la FMC-PCC comenzaron a peinar el barrio en 1966. De hecho, de las



Tania a fines de la década de 1950.

11  
Entrevista a Magda Pacheco, Artemisa, Cuba, 27 de diciembre del 2004, BMPC.

12  
Entrevista a Viera Mantilla, BMPC.

13  
Entrevista a Uriarte Martínez, sin fecha. BMPC.

Raza, negrismo, y prostitutas rehabilitadas: revolucionarios inconformes y disidencia involuntaria en la Revolución Cubana

LILLIAN GUERRA

14  
Entrevista a Pacheco; y a Neireida Reyes Collazo, sin fecha, BMPC.

15  
Entrevista a Viera Mantilla, BMPC.

más o menos doce mujeres de Pueblo Nuevo que la FMC rehabilitó, Tania fue considerada como la historia del éxito rápido<sup>14</sup>. A diferencia de Bejuco, Tania dejó de ejercer en 1959 casi de manera inmediata y obtuvo trabajo de doméstica en La Habana gracias a su hermana. Como Bejuco, sin embargo, su razón principal para dejar el oficio fue el miedo. Los bares donde trabajaba en 1959 se convirtieron en lugares de encarnizados tiroteos entre rebeldes borrachos y clientes locales. Debido a que trabajaba en ambos bares y tenía que mantener a varios niños, a Tania le preocupaba que le alcanzaría algún tiro cruzado.

Varios años más tarde, cuando las organizaciones comenzaron una campaña de reclutamiento masivo, Tania se fue a ver a Paula, la presidenta de su CDR, para pedirle la redención que formaba parte de la integración política:

Paula, yo no se lo que es comunismo, pero yo quiero trabajar, yo quiero cambiar, limpiar toda esa vida que tuve. Estaba esa señora [visitando] de Hungría. Dígo-le: «¿Qué cosa es federación?». Enseguida me apuntaron en el CDR, me apuntaron en la Federación [de Mujeres Cubanas]. Pero [luego] pasa un señor y dice: «¿Y la defensa por qué no?» y yo: «¿Qué cosa es defensa, chico?» que era la Defensa Civil. Digo: «¡También en la Defensa Civil!» [Me dice] «Vete allá que te van a apuntar.» Y me apuntaron allí también.

Poco después Tania, recordó de forma vívida, cómo los organizadores de un mitin gubernamental le pidieron que marchara a la cabeza de su unidad de Defensa Civil como portadora de la bandera cubana flanqueada por Pioneros Comunistas:

Y yo venía con mi traje verde [olivo] que me gustaba muchísimo. Entonces yo, a mí me ponen a'lante, con la bandera, y yo iba temblando. Digo: «Ay, yo con la bandera a'lante» y dice el teniente: «¿Quién le dijo a usted [que no]? Usted tiene que ir con la bandera, usted ha limpiado su vida y para que todo el pueblo de Artemisa la vea, usted es Virginia Viera, nuestra Tania». Ay! y yo con la bandera ahí, y las manos me hacían tan, tan, tan, tan [contra el palo de la bandera] y yo ni miraba a la gente, cuando nos paramos en la tribuna [por pena]. No podía saludar [de estilo] militar, porque llevaba la bandera con dos niños al lado. Ahí empezó mi vida con la Revolución.

A continuación, Tania trabajó para la Seguridad del Estado y para el PCC. Su hija,

Miriam Bango, se convirtió en miembro del Comité Central del Partido y su hijo, Armando Viera, fue uno de los asistentes de Celia Sánchez en el gran plan de cultivo de cítricos. Al resumir estos notables logros, como colofón Tania le dijo a Berta,

Te digo que no pienso morirme sin ver a Fidel. Y hablar todo esto con el Comandante, como si lo quiere grabar, porque para mí, yo lo digo de todo, de todo corazón, si Fidel no hubiera llegado, hoy yo tuviera el SIDA o estuviera muerta. Porque hubiera seguido en ese ambiente. [Es a Fidel], al cual hoy le doy las gracias, y te juro por los cuatro hijos míos que hoy soy muy pobre, pero soy rica porque tengo el prestigio de todos ustedes. Gracias a Fidel<sup>15</sup>.

De varias maneras, los recuerdos de las experiencias de Tania y Bejuco con la Revolución reflejan la ambigüedad de la redención que ésta ofrecía. Mientras que ambas se beneficiaron de la integración a corto y largo plazo, sus testimonios claramente revelan la ansiedad que sentían en cuanto al grado de control que las autoridades estatales ejercían sobre sus vidas, especialmente al inicio del gobierno de Fidel. Sus vidas anteriores estuvieron también plagadas de estigmas como consecuencia de la compañía que frecuentaban. La diferencia después de 1959 era que tales actos acarrearían implicaciones políticas serias. Y dada su anterior marginalidad respecto a la política y al estado, la repentina visibilidad y politización de Pueblo Nuevo bajo la Revolución era un arma de doble filo. Se convirtieron, sin quererlo, en disidentes de manera involuntaria simplemente debido a que su condición de prostitutas negras por cuenta propia las situó en los márgenes del cambio hasta fines de los 60. De mayor importancia es que se vieron libres de tal condición al término de dicha década debido a la singular perspectiva que el redentorismo revolucionario tomó hacia a ellas.

En Artemisa y quizás en otras ciudades y pueblos, los encuentros con el estado revolucionario tenían un carácter altamente personal. Según las entrevistas de Berta, muchos agentes de la FMC-PCC que trabajaban en Pueblo Nuevo no tenían nada en común con agentes de La Habana. Las representantes revolucionarias de Pueblo Nuevo simpatizaban con las prostitutas porque habían vivido en su proximidad toda la vida. Por ejemplo, el padre de Julia Rosa Álvarez era el dueño de la

bodega de la calle Yara, donde la mayor parte de los residentes de Pueblo Nuevo iba a comprar; para ganar ingresos adicionales, la madre de Julia había trabajado de modista y cocinera para muchas prostitutas desde comienzos de los 50<sup>16</sup>. Nereida Reyes Collazo, cuyo esposo era médico, conocía las íntimas luchas que en la vida libraban las prostitutas, incluso si no las conocía personalmente, porque muchas de las prostitutas de Pueblo Nuevo, incluida Lala, eran pacientes de su marido<sup>17</sup>. Magdalena Pacheco explicó que se identificaba con la vergüenza que la sociedad en general les hacía sentir a las prostitutas porque ella también estaba sujeta a las injusticias de un prejuicio parecido: su hija era discapacitada física. Como la mayoría de las prostitutas, Magda sabía que su hija a menudo sufría el azote cruel del comentario insensible. Por esta razón, disfrutaba de la oportunidad de ayudar a que muchas de estas mujeres y sus hijos asumieran una imagen de sí mismas positiva y de que estuvieran orgullosas de sus nuevas vidas<sup>18</sup>.

En contraste, la población de trabajadoras sexuales en La Habana, estimada en casi 10.000, fue integrada en la Revolución por vía de agentes anónimos del estado y mediante ultimátum de las autoridades superiores. Como Armando Torres, el oficial a cargo de los programas de rehabilitación, le dijo a Oscar Lewis en mayo de 1970:

the state lets them know that their way of life wouldn't be tolerated, and that everyone would be given work. Some were afraid and said they would go for that reason.... The Revolution was explained to the women, as were the social conditions that led to their becoming prostitutes, and they were asked if they didn't want to change along with everything else.

[el estado les da a conocer que no se va a tolerar su forma de vida, y que todas iban a tener trabajo. Algunas tenían miedo y decían que por esa razón querían irse... Se le explicó la Revolución a las mujeres, así como las condiciones sociales que las llevaron a convertirse en prostitutas, y se les preguntó si querían cambiar junto a todo el resto].

Torres añadió que las mujeres iban a salones de belleza especiales a aprender modas que no fueran «over-ornate» [demasiado ornadas]. Estos salones formaban parte de escuelas especiales destinadas a ayudar a obtener un grado elemental de alfabetización. También se les «informaba de como compor-

tarse en la mesa y se les ayudaba a romper con otros hábitos» (Lewis 279).

Mientras que el programa de La Habana pudiera haber servido para empoderar más a las prostitutas de lo que la perspectiva de Torres dejaba entrever, la experiencia de Artemisa rompió de forma total con los patrones generales. En esencia, las activistas de la FMC-PCC en Pueblo Nuevo siguieron dos estrategias. Algunas visitaron los bares donde las prostitutas trabajaban y les ofrecieron clases de costura para alentarlas a que ayudaran a hacer ropa para niños, incluidos los de ellas, que asistían al Circulo Infantil, la guardería local del estado<sup>19</sup>. Otras hicieron múltiples viajes a las casas de las prostitutas o a los restantes burdeles como El Bayou de Lala, donde sostenían largas conversaciones con las mujeres, aprendiendo cómo y porqué se hicieron prostitutas y asegurándoles que no debían sentir vergüenza de su vida anterior<sup>20</sup>. También consultaron con los primeros convertidos de la Revolución como Tania, para saber que esperar y cómo comportarse<sup>21</sup>.

Magda, la activista de rehabilitación, recordó las conversaciones del Bayou de esta manera: Una dijo:

«No, yo no soy una puta.» Le digo, «Ay, no, mi vida, tu no eres puta.» Así le dije porque me dió dolor de que aquellas muchachas bonitas, jóvenes, jóvenes, me dijeran esa frase. «Lo que pasa es que la vida era muy dura y entonces ustedes salían, salían a buscar para ayudar a sus padres porque tenían mucha miseria.» Así [les decía]. Entonces ellas lloraban y me decían con la cabeza que sí.... Y yo les dije, «No, usted no tiene que tener pena: La Revolución llegó justo a tiempo para ayudar a la mujer, porque la mujer siempre ha sido la que mas le ha batido la vida».

Magda recordaba de manera especial a una muchacha que lloraba con gran amargura cuando le dijo que no podía regresar a casa porque su padre la había echado a la calle. Magda le ofreció enseñarle a trabajar en una gasolinera y en un taller donde pudiera ganar un buen sueldo para nunca más tener que depender de un hombre. Estos trabajos, como los puestos de taxista que se les ofrecía a las prostitutas de La Habana, abrieron nuevos espacios de empleo para la mujer en campos bien remunerados y de alta cualificación anteriormente dominados exclusivamente por los hombres.

16  
Entrevista a Julia Rosa Alvarez Ortega, 28 de diciembre del 2004, BMPC.

17  
Entrevista a Reyes Collazo, BMPC.

18  
Entrevista a Pacheco, BMPC.

19  
Entrevista a Reyes Collazo, sin fecha, BMPC.

20  
Entrevista a Pacheco y Renata Quintana Rodríguez, 26 de diciembre del 2004, BMPC.

21  
Entrevista a Reyes Collazo, sin fecha, BMPC.



Bejuco y su hija en el primer encuentro de Lily con Berta, Noviembre 2004. Ochún, en su camino como protectora de mujeres trabajadoras y sufridas, protege la entrada de la casa.



Lily, Berta y Bejuco. Artemisa, Marzo 2004.

Sin embargo, después de que varias otras muchachas del Bayou empezaran a trabajar en el taller, de repente todas dejaron el trabajo. Magda descubrió que los camioneros que frecuentaban el lugar las habían estado insultando con lenguaje vulgar y agresivos epítetos sexuales. Muchas de las muchachas dijeron que los hombres las trataban mejor cuando ejercían de «putas.» Como respuesta, Magda no sólo consoló a las muchachas sino que contactó al Ministro del Interior y lanzó todo el peso del estado revolucionario en su defensa. Mediante una operación secreta, agentes del G2 de la Seguridad del Estado identificaron a los camioneros y les amenazaron con expulsarlos del trabajo: o se comportaban bien o iban a acabar en un campo de trabajos forzados hasta que su actitud con las mujeres cambiase<sup>22</sup>.

Es importante destacar que Magda se preocupó de hacer seguimiento con las otras prostitutas rehabilitadas que colocó en una variedad de trabajos; entre otros, en granjas avícolas donde todo el personal eran mujeres. A menudo, cuando se encontraba de nuevo con las mujeres que había rehabilitado, éstas le agradecían que les hubiera conseguido trabajo, pensión y seguridad social. En uno de los casos, recuerda que le dijo:

«No, gracias a mí, no. Gracias a Fidel y a la Revolución porque yo lo que hice fue el trabajo [asignado]». Me decían: «Sí, pero usted nos ayudó mucho, porque usted salía con putas». ...Dígoles: «No, usted, usted no es, usted es una mujer igual que otra cualquiera. Usted se incorporó a la Revolución porque la Revolución trabaja para todo el mundo y a las mujeres más que han pasado mucho trabajo. Gracias a Fidel»<sup>23</sup>.

Sin duda, como se puede ver en este pasaje, no fue fácil para Magda, o para las otras informantes de Berta pertenecientes a la FMC —Nereida, Julia Rosa y Renata— llevar a cabo la tarea que el Partido les había encomendado. En tanto mujeres que procedían de los respetados sectores comerciales y profesionales de Artemisa, ninguna de ellas hubiera osado cruzar las vías del tren para en-

trar en Pueblo Nuevo, si no hubiera sido por la Revolución<sup>24</sup>. No resulta sorprendente que las más sensitivas sintieran que hubiera algo muy personal en la experiencia redentora. De hecho, como Magda admitió ante Berta años después, se dio cuenta y se avergonzó de sus propias actitudes sociales la primera vez que puso los pies en El Bayou de Lala: a pesar de la impecable decoración y destellante limpieza, le embargó la náusea cuando una de las prostitutas le sirvió a ella y a una compañera de la FMC una excelente taza de café cubano. Cuando su acompañante rehusó la taza, Magda bebió más de la cuenta.

Después vomité— ¡yo que no vomito ni con barriga [de embarazo]! Vaya, porque le cogí asco. Pobrecita, aquello estaba tan limpiecico, pero de saber que aquello...que allí iban tanta gente y eso...Yo ya no podía soportar mi [propio prejuicio]<sup>25</sup>.

Disidencia involuntaria y el problema de perfeccionar una revolución perfeccionista

Se puede argüir que la segunda ola de la campaña en Artemisa para rescatar a las prostitutas y a sus hijos para la Revolución transformó a sus participantes, tanto a las redimidas como a las redentoras. Por un lado, activistas como Magda y beneficiarias como Tania reproducían el discurso patriarcal de salvación en manos de Fidel que los medios de comunicación y la FMC hacía tiempo promocionaban. A pesar de ello, los métodos de la campaña y la interacción que se generó eran genuinamente locales. Aparentemente, la distancia de Pueblo Nuevo respecto a los centros de poder en La Habana y la responsabilidad que la vida en una pequeña ciudad instiló de manera natural en la cultura política de Artemisa significó que los enfoques basados en las órdenes procedentes de arriba, tan típico de otras regulaciones estatales, no poseían la misma autoridad. Sin embargo, el silencio al que se sometió las experiencias de estas mujeres aún resulta irónico.

Llevada a cabo en una época cuando los oficiales no se podían permitir el lujo de que se contradijera la línea dura respecto a la disidencia sexual y moral, la campaña de Artemisa representa la evidencia definitiva del escaso espacio de maniobra que el estado le permitía a los propios revolucionarios que nombraba para avanzar la causa del cambio social que de manera pública hiciera peligrar su control. Crítica para ese control era la

22  
Entrevista a Pacheco, sin fecha, BMPC.

23  
Entrevista a Pacheco, sin fecha, BMPC.

24  
Entrevista a Quintana Rodríguez, BMPC.

25  
Entrevista a Pacheco, sin fecha, BMPC.

coherencia de la gran narrativa que asignaba a Fidel y a las agencias del poder del estado la responsabilidad de la redención colectiva de los cubanos, en vez de a la iniciativa de los revolucionarios inconformes que manipulaban el poder del estado de manera creativa. Como los esfuerzos de intelectuales negros para crear nuevos espacios para la discusión y evaluación del racismo, el sacar a la luz los detalles de las actividades de la FMC-PCC para su escrutinio a nivel nacional probó ser una opción peligrosa para los oficiales en el centro de la Revolución. Hacerlo hubiera significado la democratización de los cimientos sobre los que descansaba su poder.

No obstante, los esfuerzos de los revolucionarios inconformes para fracturar la omnipotencia analítica de los líderes y para reafirmar la tolerancia y la flexibilidad en los cálculos del poder dejan un importante legado: un patrón ricamente tejido de desafío a la Revolución en sus propios términos, dentro del paradigma fundacional de justicia moral y redención espiritual. Ellos escriben contranarrativas dentro de la gran narrativa, haciendo suya la historia de la Revolución.

Traducción de José Gomariz

## Bibliografía

- «Acerca de los problemas religiosos en Cuba,» *El Militante Comunista* (Octubre 1971): 32-33.
- «Aparición en el canal 5 de la televisión nacional. Primer Lugarteniente Pedro Pupo Pérez». *Granma Weekly News* (11 Mayo 1969) 7-10.
- «De la responsabilidad criminal.» Título III, Capítulo IV, Artículo 40, *Código de defensa social*.
- «Discuten temas de interés público en el fórum de Orden Interior.» *Granma* (26 March 1969): 1.
- «Dos frentes de la batalla. *Con la Guardia en Alto* 8 (Marzo 1969): 20. Orden Interior informa». *Con la Guardia en Alto* 9 (Mayo 1969): 10-16.
- «María Antonia, Historia de una negra republicana». *Verde Olivo* (26 October 1969): 21.
- «“Planchado” por un CDR el intento de robo en una tintorería habanera.» *Pa'lante*. 38 (10 Julio 1969): 3.
- Neighborhood Committees and Popular Courts in the Social Transformation of Cuba*. Diss. University of Surrey, 1973.
- Ayorinde, Christine. *Afro-Cuban Religiosity, Revolution, and National Identity*. Gainesville, FL: U P of Florida, 2004.
- Berman, Jesse. «The Cuban Popular Tribunals». *Columbia Law Review*. 69.8 (1969): 1317-1354.
- Booth, David. *Neighborhood Committees in the Social Transformation of Cuba*. Diss. University of Surrey, 1973.
- Déllano, Luis E. *Cuba 66*. Santiago de Chile: Editora Austral, 1966.
- Galardy, Anubis. «Hay María Antonia para rato! Es necesaria esta reposición?» *Granma*, (11 Noviembre 1969): 3.
- Junta Central de Planificación. «Matrícula del Ministerio de Educación, por niveles de enseñanza, 1958/59-1968/69.» *Compendio estadístico de Cuba, 1968*. 32-33.
- Kirk, John M. y Leonardo Padura Fuentes, eds. *Culture and the Cuban Revolution: Conversations in Havana*. Gainesville, FL: U P of Florida, 2001.
- López, Jorge. «Así sucedieron los hechos.» *Con la Guardia en Alto* 10: 6 (June 1971): 12-13.
- Lewis, Oscar, Ruth M. Lewis, y Susan M. Rigdon. *Living the Revolution: An Oral History of Contemporary Cuba*. Urbana: University of Illinois Press, 1977.
- Martín, Tony. «La cultura como actividad de las masas». *Bohemia* (19 Noviembre 1971): 14.
- Morejón, Nancy. «“María Antonia”: La muerte de un mito». *Cuba* (Enero 1968): 46-49.
- Otero, José M. «El Pasado de “María Antonia”». *Granma* (11 Noviembre 1969): 5.
- Otero, Lisandro. «Del otro lado del Atlántico: una actitud». *El Caimán Barbudo* 21 (Junio 1968): 6-8.
- Radio Liberación, «El Miembro del Comité Central y Ministro de Educación, José Llanusa». 11 January 1969, Reel 20 in Cuban Exile Collection, Radio Transcripts [CECRT].
- Sutherland, Elizabeth. *The Youngest Revolution: A Personal Report on Cuba*. New York: Dial Press, 1969.
- Valle, Sergio del. «El Ministerio del Interior existe por mandato de la Revolución.» *Granma*. (1 Abril 1969): 4.

Fecha de recepción: 22/07/2014

Fecha de aceptación: 7/10/2014

Raza, negrismo, y prostitutas  
rehabilitadas: revolucionarios  
inconformes y disidencia  
involuntaria en la Revolución  
Cubana

LILLIAN GUERRA