

Claremont Colleges

Scholarship @ Claremont

CMC Senior Theses

CMC Student Scholarship

2020

**Peace, Love, and (Soul)cialism: Function of Teacher- Student Love
in Collectivist Societal Education and its Relationship to the
Elimination of African American Educational Underachievement**

Nirel JonesMitchell

Follow this and additional works at: https://scholarship.claremont.edu/cmc_theses



Part of the [Modern Languages Commons](#)

This Open Access Senior Thesis is brought to you by Scholarship@Claremont. It has been accepted for inclusion in this collection by an authorized administrator. For more information, please contact scholarship@cuc.claremont.edu.

Claremont McKenna College

“Peace, Love, and (Soul)cialism: Function of Teacher-Student Love in Collectivist Societal Education and its Relationship to the Elimination of African American Educational Underachievement”

Submitted to Professor Nicole Altamirano

By Nirel Jones Mitchell

For Senior Thesis

Semester Long

December 7, 2019

Abstract: Top researchers in the field of intimacy education signify that definitions of intimate connection—referring to a deep relationship with oneself, immediate circle, or humankind, more broadly—are identity dependent. Different countries and racial demographics, thus, conceptualize notions of solidarity, interdependence, and self-awareness distinctly. Without investigation, these discrepancies provoke division; attention, alternatively, has the power to induce the mitigation of educational achievement gaps in Latin America and domestically. Cuban notions of ‘legitimate’ relationships are contextualized by the political philosopher Jose Martí who delineated an ideological framework encouraging collectivism. This idea undergirds his contribution to the revolutionary Cuban literacy campaign: dialogical education. Despite Westernized exclusionary notions of what constitutes ‘legitimate’ political philosophy and reliable data, modern cultural theorists affirm that both African American and Afro Cuban understandings of intimacy are correlated, impacted by Ptahhotep: a political philosopher from KMT (“ancient Egypt”). His conceptualization of ‘proper’ teacher-student dynamics, esteems intergenerational interdependence in the pursuit of societal harmony and cultural sustainability. The following analysis, through theoretical explorations of intimacy, attempts to articulate how teacher-student love can liberate the brain from fear which allows for student creativity, induces mutual joy, and encourages the introspection critical to the eradication of American racial crises.

Key Words: Jose Martí, intimacy, political theory, education, African American/Afro Cuban

Table of Contents

Introducción: Historia de las Relaciones entre Estados Unidos y Cuba	5
Capítulo Uno: ¿Que es intimidad? ¿Que es una revolución ideológica?	22
Capítulo Dos: ¿Martí's concepción of intimidad? ¿Raza? ¿Intelecto? ¿Revolución?	45
Capítulo Tres: ¿Concepciones de intimidad en KMT? ¿Educación? ¿Revolución?	72
Capítulo Cuatro ¿Concepciones Afroamericanos/Afrocubanos de la intimidad?	88
Conclusión: ¿Por qué nos importa?	104
<hr/>	
Obras Citadas	117

Introducción: Historia de las Relaciones entre Estados Unidos y Cuba

Las relaciones entre Cuba, entonces una colonia española, y el “Nuevo Mundo” europeo se establecieron por primera vez en el siglo XVIII; a través de contratos comerciales ilícitos de América del Norte continental, los impuestos coloniales se eludieron con frecuencia y conjuntamente. De hecho, Cuba se convirtió en un socio comercial comparativamente próspero en la región, principalmente debido a su robusta producción de tabaco y azúcar. Es significativo notar que tanto en el caso de las colonias cubana como de las del norte, este éxito económico se basó y se benefició de la explotación y brutal deshumanización de individuos africanos dentro de la institución de la esclavitud. Por lo tanto, tanto en los Estados Unidos como en Cuba, las filosofías de la economía han sustentado constantemente la dinámica relacional humana y las nociones de dignidad desde el inicio de la interacción cubana y norteamericana. En el siglo XX, los eruditos y científicos sociales estadounidenses consideraron la relación entre Cuba y los Estados Unidos durante las épocas anteriores, “unusually intimate” (O, 231). Tal vez, esto se puede atribuir al gran número de comerciantes cubanos que viajaron cada vez más a los puertos de América del Norte. Esta conexión temprana, entonces, hace un poco menos sorprendente que la participación estadounidense en la rebelión cubana contra el gobierno español (1868-1878) fuera apoyada tan abrumadoramente por el público estadounidense (Campbell, 53). También demuestra el poder de la intercomunicación humana personalizada; la cercanía física y cultural generó comprensión y, como resultado, empatía. A medida que los Estados Unidos instituyeron planes de intervención militar, la residencia estadounidense en la isla aumentó, incluso se dijo que algunos distritos eran más culturalmente americanos que españoles.

Los inversionistas estadounidenses se aprovecharon de esta unidad temporal y convirtieron el afecto humano en oportunismo económico. Por ejemplo, se apropiaron de

propiedades que habían sido difíciles de comprar en tiempos de paz. La guerra, en última instancia, dio a los Estados Unidos un punto de apoyo fiscal y cultural; durante años, la deuda externa cubana, que ascendía a un total de alrededor de \$89,000,000, se acumuló y mantuvo en los Estados Unidos de América. Vale la pena destacar algunas de las industrias cubanas que los inversionistas estadounidenses se infiltraron para demostrar el alcance masivo de la influencia de los Estados Unidos, en ese momento. A principios de siglo, el sistema ferroviario de las provincias orientales, unificado bajo la Compañía Cuba, estaba controlado por Estados Unidos. El National City Bank de Nueva York tenía más de veinte sucursales repartidas por todo el territorio. El First National Bank de Boston y el Chase National Bank de New York también operaron directamente en Cuba. La American Foreign Power Company poseía gran parte del negocio de energía eléctrica en la mayoría de las importantes ciudades insulares. La Cuba Telephone Company era una subsidiaria de la International Telephone and Telegraph Company y muchos de los hoteles más grandes de La Habana eran propiedad de los inversionistas de Estados Unidos. Una vez más, este crecimiento económico y control requirió la explotación humana y la deshumanización, esta vez principalmente entre la población cubana. Por ejemplo, en la industria del turismo, los cubanos negros eran a menudo eróticos y prostituidos a satisfacción de la fascinación intelectual estadounidense y la fantasía sexual. En 1898, España y los Estados Unidos firmaron el Treaty de París y, de conformidad con el tratado, España renunció a todos los derechos sobre Cuba--en particular, Cuba, en sí misma, no se incluyó en los debates sobre su libertad (O, 231).

El gobierno militar estadounidense continuó hasta el siglo XX hasta que Cuba accedió a incorporar disposiciones de la Enmienda Platt en su constitución. La Enmienda Platt esencialmente a Cuba, como nación, que conceda a los Estados Unidos acceso a los asuntos

cubanos a fin de asegurar una transición hacia una política “democrática” y fundaciones capitalistas. También obligó a Cuba a arrendar tierras para la construcción de una base naval estadounidense, que Estados Unidos utilizó rápidamente para crear el inhumano Guantánamo Bay Detention Center (O, 235). En 1958, Estados Unidos impuso su embargo a la venta de armas a Cuba, durante la dictadura de Fulgencio Batista. Curiosamente, Batista más tarde sería respaldado por el ejército estadounidense en un intento de detener la Revolución Cubana (1953-1959): una revuelta armada comunista llevada a cabo por Fidel Castro.

Después de que Cuba nacionalizara refinerías de petróleo cubanas de propiedad estadounidense sin compensación y como respuesta al papel de Cuba en la crisis de los misiles cubanos, Estados Unidos impuso un embargo adicional con respecto a todas las exportaciones a Cuba, excepto alimentos y medicinas (Hufbauer, 1). Dos años más tarde, cuando la fuerza aérea cubana mató a algunos manifestantes estadounidenses, el embargo se amplió para incluir casi todas las exportaciones--incluyendo algunos alimentos y medicinas. El bloqueo se aplicó a través de una combinación de estatutos dirigidos al avance de las visiones económicas y culturales estadounidenses: capitalismo e individualismo, respectivamente. Como tal, la comunidad internacional denunció el embargo estadounidense debido a sus violaciones del derecho internacional por razones morales, políticas y económicas (Amnesty, 5). El bloqueo penalizó a los países extranjeros por comerciar con Cuba, restringió a los ciudadanos estadounidenses hacer negocios en o con el país, y las regulaciones impuestas sobre la prestación de asistencia pública y privada a funcionarios del gobierno cubano. Además, efectivamente prohibió los viajes y el transporte; que marca la Cuba socialista, un enemigo estadounidense (Amnesty, 7). En 1991, el embajador cubano, Ricardo Alarcón, en un discurso ante la UN General Assembly, citó veintisiete casos de contratos comerciales interrumpidos por la presión estadounidense.

Como señala Amnesty Internacional más tarde, el embargo tuvo más que meras consecuencias económicas. También tuvo impactos extremadamente negativos en los derechos sociales de los individuos cubanos. Por ejemplo, limitaba severamente--y sigue limitando--la capacidad de Cuba para importar medicamentos, equipos médicos y las últimas tecnologías, algunas de las cuales son esenciales para tratar enfermedades potencialmente mortales, así como para mantener los programas de salud pública de Cuba. Además, el fortalecimiento del embargo con la Ley Helms-Burton en 1996 llevó a las autoridades cubanas a responder con una dura legislación que ahora se utiliza para racionalizar las penas de prisión no naturales de los presos políticos. Las autoridades cubanas, por ejemplo, presentan a disidentes políticos no violentos y activistas de derechos humanos como simpatizantes extranjeros que apoyan el bloqueo, una política que es casi unánimemente reconocida como perjudicial para el bienestar general de la sociedad cubana. Como resultado, el bloqueo ha servido como justificación para la reducción de los mismos derechos civiles y políticos en Cuba que pretende promover (Amnesty, 6).

Esto es específicamente relevante para la demografía activista afrocubana, muchos de los cuales están luchando contra el racismo que ha sido declarado por el gobierno y la cultura cubana dominante, esencialmente obsoleta. Dado que los activistas afrocubanos son más propensos a terminar en prisión política, se ven afectados desproporcionadamente por los efectos sociales y humanitarios agravados por las asociaciones retóricas impuestas por el gobierno con el embargo. El Programa de UN ha creado una lista de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) que incluye componentes como la educación primaria universal, la igualdad de género, el empoderamiento de las mujeres y la reducción de las tasas de mortalidad infantil. En 2009, Cuba ya había logrado tres de ocho y estaba en camino de alcanzar los otros cinco objetivos para 2015. Según Amnistía Internacional, el embargo estadounidense sigue siendo un obstáculo importante

para seguir avanzando en el cumplimiento de los ODM, en particular en relación con las tasas de mortalidad infantil y materna, que dependen en gran medida del sector de la salud pública (Amnesty, 14).

Durante esta interferencia económica acelerada, el intercambio académico internacional estaba--de manera similar--en el proceso de desarrollo como resultado de las contribuciones intelectuales de los investigadores y la asistencia física a las conferencias académicas en los Estados Unidos. La Revolución Cubana, por ejemplo, impactó en gran medida los métodos estadounidenses de conceptualización e investigación de movimientos de base. Además, inspiró una explosión de estudios sobre América Latina y el Caribe que condujo al establecimiento de departamentos de estudios latinoamericanos y caribeños en la mayoría de las principales universidades estadounidenses. Este esfuerzo de colaboración sirvió como una especie de diplomacia académica; los intercambios a menudo ayudaron a facilitar una comprensión más objetiva de las realidades cubanas y de los Estados Unidos (Martínez, 30). Esto podría haber ayudado a reducir las prolongadas tensiones entre Cuba y Estados Unidos. En cambio, la exclusión económica se reprodujo dentro de los espacios académicos. La devaluación de los eruditos cubanos y la marginación de su trabajo afectaron desproporcionadamente a los departamentos de Filosofía Política, donde la crítica de las implicaciones morales y políticas de la sociedad capitalista se hizo frecuente entre ambos demográficos, después de la revolución.

En 1985, Reagan firmó una proclamación presidencial que hizo que las visitas de académicos e intelectuales cubanos a los Estados Unidos eran extremadamente difíciles (Martínez, 33). Luego, en 1992, hacia el final de una intensa campaña presidencial y en un intento desesperado de reelección, George H. W. Bush firmó la Ley de Democracia Cubana, más conocida como la Ley Torricelli. La ley contemplaba el endurecimiento del embargo, pero

también introdujo la polémica “Track 2,” que otorgó el estatus político al intercambio académico como medio para incitar a la subversión del orden interno de Cuba. El clima de desconfianza introducido por la política “Track 2” obligó a los académicos cubanos a actuar con más cautela. En “U.S. Public Diplomacy for Cuba: Why It’s Needed and How to Do It,” Paul Hare describe esta ley como un fomento de la participación de los Estados Unidos en el control y la interrupción de los espacios académicos para “influence how Cuban public opinion [would] respond to initiatives” diseñados para derribar sus tradiciones socialistas (Hare, 2). Además, en 1999 se estableció el Instituto de Estudios Cubanos que obtuvo millones de dólares de la administración Bush para llevar a cabo actividades poco ortodoxas con respecto a la investigación centrada en Cuba (Martínez, 38). La victoria electoral de George W. Bush en 2000 continuó este legado y representó una fuerte disminución en cualquier semblanza de las redes internacionales de comunicación académica.

En 2006, se anunció que a cincuenta y cuatro académicos cubanos se les habían negado visas de entrada a los Estados Unidos, prohibiéndoles asistir a la Latin American Studies Association (LASA) Congress: una conferencia conocida por promover la colaboración educativa entre Estados Unidos y Cuba. Esto fue parte de la administración de George W. Bush que, al igual que sus predecesores, se comprometió a aumentar las obstrucciones a los desarrollos normales del discurso académico interactivo internacional (Martínez, 29). Además, se introdujeron una serie de obstáculos claramente para limitar el potencial de los intercambios académicos y, en consecuencia, culturales: una aplicación más estricta de los reglamentos previamente establecidos, la aplicación de políticas que afectaron drásticamente y normas rígidas en torno a la concesión de visados por parte del Departamento de Estado. Todo esto contribuyó a la congelación, si no el abandono absoluto, de algunos de los programas de investigación más

prestigiosos de Cuba, lo que resultó en una escasez de puntos de vista serios y objetivos hacia la realidad cubana por parte de la academia estadounidense. Este control no sólo controlaba qué demografía eran consideradas autoridades legítimas sobre la cultura y la educación cubanas, sino que también agravaba el racismo dentro de la nación. A medida que el apoyo monetario a las becas cubanas generales disminuyó, la investigación sobre la difícil situación de los afrocubanos fue eliminada por completo. Sin embargo, a pesar de los intentos de los Estados Unidos de controlar Cuba a través de las esferas intelectual y económica, la distancia fiscal y académica estricta sólo contribuyó a el distanciamiento cultural cubana.

La cultura se convirtió en el único campo en el que los cubanos podían y aclaraban regularmente su independencia--específicamente su distinta capacidad de tolerancia y su compromiso con una cultura auténticamente revolucionaria. Para los intelectuales cubanos, los Estados Unidos de América tuvieron una génesis rebelde y progresista que, más tarde, se convirtió en compromisos bastante dogmáticos: individualismo e intolerancia a la inconformidad, representada conmovedoramente en su tratamiento disensión ideológica. El gobierno revolucionario cubano, alternativamente, hizo una cantidad significativa para promover la exploración cultural mucho más allá de los imperativos de la mera propaganda y el adoctrinamiento. Invirtieron constantemente en instituciones, organizaciones e iniciativas para comentarios culturales profesionales y aficionados y reflexiones filosóficas. En un intrigante artículo publicado en la revista del Partido Comunista, *Cuba Socialista*, el ex Ministro de Cultura, Armando Hart, criticó la modernidad occidental por su obsesión por la 'lógica', particularmente cuando la toma de decisiones 'lógicas' se equipara inequívocamente con acciones propicias para la acumulación económica. La razón y la ciencia sin duda han proporcionado beneficios, reconoce, pero la importancia de la espiritualidad y la

interdependencia humana están muy subestimadas dentro de los fundamentos filosóficos estadounidenses. Especialmente en relación con la psicología individual. En cuanto a esto, afirma, debe haber un “balance between thinking and feeling, between emotions and the ability to reason...a balance between nations” (Betto, 12). No está claro, aquí, si se refiere al equilibrio, simplemente entre las naciones geográficas o si equipara la racionalidad y la emocionalidad como una especie de territorios intelectuales--espacios psicológicos vinculados a una serie de características: descendencia, historia, cultura e idioma.

El gobierno revolucionario cubano, de cualquier manera, se enorgullecía especialmente de incorporar un sentido ético de la vida y la historia en su concepto de acción revolucionaria. Este conjunto de principios éticos no podía derivarse únicamente de la razón. La lógica juega un papel importante en el proceso de actualizar la liberación rebelde, pero el bienestar colectivo sólo puede venir a través de complementar la estrategia objetiva con la emoción y la evaluación intuitiva, según Hart (Miller, 692). La visión política y la sensibilidad humana de la cultura de Cuba, a su vez, requerían una apreciación del valor de la subjetividad, el sacrificio, la espiritualidad y el bienestar comunitario. Los beneficios de la Revolución y, sin quererlo, el embargo fiscal y académico que los Estados Unidos impusieron dieron lugar a la conciencia social y nacional. El intento estadounidense de reforzar su cultura dentro de Cuba limitando el acceso cubano al comercio internacional y la meditación socialista académica, en cambio, aisló el espacio que sólo fomentó la formación de estándares culturales y económicos. Eran, por supuesto, directamente opositores a las teorías y prácticas estadounidenses.

Mientras que las relaciones entre Cuba y los Estados Unidos siguen siendo tenues, después de Bush, comenzaron a mejorar. Fidel Castro renunció a los líderes oficiales del estado cubano y Barack Obama se convirtió en presidente. Menos de la mitad de los votantes

registrados en Cuba en todo el país se identifican o votan constantemente por el Partido Republicano. Obama recibió casi la mitad de los votos cubano-estadounidenses en las elecciones presidenciales de 2008. Por lo tanto, se esperaba un poco que intentaría, de alguna manera, disminuir la rigurosidad de las políticas dañinas hacia el país. En 2009, Obama firmó un proyecto de ley de gasto del Congreso que aligeraba algunas sanciones económicas a Cuba y absolvió las restricciones de viaje para los cubano-estadounidenses. También disminuyó la intensa regulación de la esfera de las telecomunicaciones. Permitió un acceso más rápido y fácil a Internet para los cubanos en general y, como resultado, también restauró involuntariamente algunas redes de comunicación académica virtual. En 2014, el presidente Barack Obama y el presidente cubano Raúl Castro anunciaron el inicio de un proceso de normalización de las relaciones entre Cuba y los Estados Unidos: un movimiento al que los medios de comunicación “the Cuban Thaw” (Krogstad, 1). Obama declaró que estaba abierto al diálogo con el gobierno cubano, pero que sólo levantaría el embargo comercial por completo si Cuba eligiera un cambio político a gran escala. Esto se adhirió, al menos retóricamente, a las declaraciones de administraciones anteriores que elevaron las actividades capitalistas e individualistas sobre las nociones de dignidad humana. Aun así, es probable que cambiar las restricciones y mejorar las oportunidades fiscales ayude tanto a los esfuerzos sin fines de lucro dirigidos por Cuba como a aumentar la ayuda internacional (Boom, 1).

Si bien estos pasos fueron en nombre de toda Cuba, no sólo de los afrocubanos, es significativo que el primer presidente afroamericano fue también el primero en hacer recortes considerables a la dureza del embargo. El conocimiento de las poblaciones vulnerables más afectadas por este bloqueo y la conexión con las poblaciones minoritarias dentro de la esfera doméstica probablemente hizo de esto, al menos, una medida política inteligente--si no

profundamente personal. Sin embargo, también es posible que se trata de algo más que un simple esfuerzo humanitario. Según la Cámara de Comercio de los Estados Unidos y el Instituto de Investigaciones Económicas de Cuba, el embargo cuesta a la economía de los Estados Unidos \$1.2 millones de dólares al año debido a las estructuras legales que impiden a los exportadores estadounidenses entrar en los mercados cubanos. El gobierno de los Estados Unidos también gasta 27 millones de dólares cada año para transmitir propaganda capitalista de radio y televisión a pesar de que la señal de televisión está efectivamente bloqueada por el gobierno cubano, según el Council de Hemispheric Affairs. Más allá de los costos económicos, el embargo ha privado a los ciudadanos estadounidenses de los avances médicos de Cuba; Cuba ha desarrollado la primera vacuna contra la meningitis B; un conservante para la leche no refrigerada; y el verano pasado publicaron CimaVax EGF, la primera vacuna contra el cáncer de pulmón (Pepper, 1).

No se ha hecho mucha investigación revisada por pares sobre los efectos de la administración Donald Trump con respecto al embargo cubano porque sus impactos aún están evolucionando. Sin embargo, los medios de comunicación populares de los Estados Unidos sugerirían que la administración está causando una regresión definitiva, en términos del progreso que se había asegurado anteriormente. Curiosamente, en 2016, *Newsweek* informó que la compañía hotelera del presidente Donald Trump violó el embargo, gastando un mínimo de \$68,000 en Cuba sin la aprobación del gobierno de Estados Unidos. Con el conocimiento de Trump, los ejecutivos entonces canalizaron el dinero para el viaje a través de una consultora estadounidense llamada Seven Arrows Investment and Development Corp en un intento de hacer que el viaje pareciera caritativo y, por lo tanto, legal. Está claro que Donald Trump, al menos económicamente, no tiene una oposición moral a la colaboración con Cuba; sin embargo, como presidente, no ha hecho nada para mejorar el trabajo en equipo anterior de la administración

Obama. Los cambios más significativos que el presidente Trump ha hecho hasta la fecha incluyen prohibiciones sobre el comercio con empresas propiedad del ejército cubano, aumentos en los servicios de seguridad y una prohibición de los viajes educativos individuales a Cuba. Según William M. LeoGrande, profesor de gobierno de la American University en Washington, D.C., y coautor de *Back Channel to Cuba: The Hidden History of Negotiations between Washington and Havana*, Trump decidió estrechar el embargo estadounidense porque debía una deuda política con los conservadores cubanoamericanos que lo apoyaron para presidente (LeoGrande, 1). Esto explicaría por qué Trump no está hoy dispuesto a comprometerse con nuevos líderes cubanos que parecen abiertos a la reforma.

La ‘izquierda’ estadounidense, sin embargo, también tiene su propio conjunto de problemas con la Cuba actual. La ‘izquierda’ en este caso, se refiere a un grupo alineado con el conjunto de teorías y prácticas transformadoras que durante los últimos 150 años ha resistido la expansión del capitalismo y las definiciones económicas, sociales, políticas y culturales que el capitalismo ha generado. La base de este desafío se basa en la creencia de que puede existir un futuro post-capitalista. Este tipo de sociedad se asocia generalmente con el socialismo: una ideología más justa que piensa en centrar las necesidades de las personas y una sociedad más libre centrada en crear las condiciones para una liberación efectiva. Durante años, especialmente entre los activistas afroamericanos, Cuba ha representado--en la imaginación demográfica--este mundo alternativo. Activistas afroamericanos reconocen que el capitalismo como sistema requiere y exagera el racismo institucionalizado. Sin embargo, incluso en la Cuba socialista, a pesar de la erradicación del racismo institucionalizado, existen prácticas racistas culturales (De Sousa Santos, 44). Por lo tanto, Cuba y la eliminación del capitalismo--por extensión--ya no es una solución viable para la izquierda; los problemas a los que se enfrenta Cuba, aunque no son

insuperables, no son solucionables con simples cambios económicos. Requieren, sugiere el erudito Boaventura De Sousa Santos, una revolución cultural simultánea.

El socialismo aumenta a la mayor diferencia cultural entre Estados Unidos y Cuba: el colectivismo, en contraste con el desenfrenado de los Estados Unidos. Dentro de una sociedad individualista, los ciudadanos están motivados por recompensas y beneficios egocéntricos. Los individualistas establecen metas y objetivos personales basados en nociones distintas de sí mismos. Dentro de la forma más pura de individualismo, las personas se sienten más cómodas operando de manera solitaria y autónoma. Alternativamente, la persona colectivista es impulsada por las necesidades del grupo. Las personas que operan dentro de las naciones colectivistas, por lo tanto, también tienen un tiempo más fácil sacrificar el beneficio individual para el éxito del equipo. Se hace hincapié en la responsabilidad colectiva; hay un sentido comunal de obligación para el bienestar grupal. El grupo también es responsable de cada individuo--dar apoyo y disciplina constructiva, si es necesario, y reconocer cuando la sociedad ha fallado (Reed, 194). Como tal, tanto el colectivismo como el individualismo afectan a las concepciones culturales de la intimidad y la interdependencia. El colectivismo y el individualismo también son extremadamente frecuentes con los textos filosóficos de José Martí y John Locke: teóricos políticos que establecen subestructuras fundamentales para sus respectivos gobiernos nacionales, economías y estilos de vida.

José Martí fue un erudito que es considerado un héroe nacional cubano y una figura importante, en general, en la literatura latinoamericana. También fue un importante filósofo revolucionario y teórico político. No era particularmente similar en el pensamiento a John Locke: un filósofo regularmente asociado con el pensamiento individualista y el capitalismo debido a sus *Treatises of Government*; los textos hacen hincapié en los derechos individuales y la

propiedad privada. El individualismo ético y político de John Locke sirvió como piedra angular para el experimento de autogobierno, en los Estados Unidos, tanto en el sentido de libertad individual como de restricción constitucional (Ryle, 5). Según la *Oxford Dictionary*, la filosofía política, en general, se refiere al estudio de cuestiones fundamentales sobre el gobierno, la libertad, la justicia y la aplicación del código por autoridad. Es esencialmente ética aplicada a la esfera individual. Se discute tanto cómo deben construirse las sociedades como cómo deben operar los individuos dentro de las normas sociales. En la academia, sin embargo, quien es considerado un filósofo político a menudo está limitado por las asociaciones políticas. La academia estadounidense, específicamente, ha discriminado constantemente a los intelectuales cubanos y los ha considerado incapaces, como se mencionó anteriormente, de interpretaciones legítimas del racismo, la educación y los movimientos revolucionarios. Incluso ahora, activistas afroamericanos y afrocubanos--como Will Smith, Sonya Renee Taylor y Shan Boodram, por ejemplo--han sido relegados al título de mero ‘comentarista cultural’ o ‘pensador crítico’ cuando proponen interpretaciones filosóficas sobre la justicia social y las relaciones cívicas.

Cuba ha generado una galaxia de artistas y activistas que presentan teorías filosóficas sobre la civilización. De hecho, hubo un período de creatividad sin restricciones en las secuelas inmediatas de la revolución, pero fue una pausa prematura por la censura gubernamental. Anteriormente, muchos de esos filósofos políticos operaban dentro del campo de la educación. Pero a medida que la famosa declaración de Castro “dentro de la revolución, todo, contra la revolución, nada,” fue interpretada de una manera cada vez más restrictiva por la expresión estatal, cultural y creativa dentro del sector educativo se desvaneció. Como resultado, incluso los avances significativos logrados por la revolución fueron socavados durante el aumento de las represiones dentro de la dictadura de Castro. Por ejemplo, la espectacular expansión de la

producción de libros después de 1959, que continuó hasta la década de 1980, se vio comprometida en 1967 cuando todas las publicaciones fueron tomadas por el estado. Aun así, la educación desempeñó un papel fundamental en la inspiración del discurso socrático que conduce a un trabajo liberador moderno--específicamente en lo que respecta a la búsqueda de la liberación entre los pueblos afrodescendientes. La constitución revisada de Cuba también declaró que la educación y la política cultural se basarían en los avances científicos y tecnológicos, el pensamiento marxista y las ideas de José Martí. En consecuencia, el colectivismo y la contestación cultural en Cuba han estado, y siguen estando, constantemente situados dentro del aparato estatal socialista (Martínez, 27). Los estudiantes e intelectuales también desempeñaron un papel importante en la consigo la Revolución Cubana. Los líderes revolucionarios de la década de 1950, la mayoría de los cuales eran graduados universitarios, se basaron en revolucionarios intelectuales del pasado como fuente de legitimidad (Martínez, 28).

Activistas afrocubanas, en la sociedad actual, operan regularmente de manera similar. A menudo se ha comentado que la Revolución Cubana de 1959 fue la revolución autodeclarada de los intelectuales, con Martí adoptado por Castro como su autor erudito. No se puede negar la importancia del pensamiento intelectual dentro de la revolución. Un discurso liberal sobre el valor supremo de la educación y el aprendizaje impregna la retórica revolucionaria cubana (Martínez, 30). La comprensión del socialismo como una oportunidad cultural para la búsqueda de la justicia colectiva y la igualdad se convirtió en un leitmotiv de la conversación revolucionaria cubana. Por lo tanto, la educación formal se volvió relevante para los conceptos cubanos tanto de lo que es ser plenamente humano como de lo que significa ser un ciudadano que contribuye positivamente a la nación en general (Martínez, 32). La Revolución tuvo una implementación extremadamente exitosa de la educación en masa, particularmente útil para las

comunidades afrocubanas. El objetivo inicial era eliminar las desigualdades de oportunidades anteriores entre las zonas urbanas y rurales y en los diferentes distritos dentro de las regiones urbanas. Los recursos se dedicaron a la formación del profesorado y hubo poca variación entre los profesores y otras ocupaciones que hacían de la educación una profesión deseable (Martínez, 59). En 1980, todos los niños cubanos tenían acceso a diez años de educación (Martínez, 60).

Martin Carnoy, economista laboral y profesor estadounidense de Stanford, descubrió recientemente en su investigación que lo que llamó ‘capital social generado por el estado’, lo que significa que el papel del estado en la creación de un contexto en el que el logro educativo es muy valorado jugó un papel importante en por qué los niños cubanos, independientemente de su raza, siempre tuvieron un mejor desempeño en la escuela que sus homólogos en Brasil o Chile (Martínez, 61). La revolución, en última instancia, “assumed a rational and well-ordered approach to building a society which [went] beyond the merely political to be expressed in ethical, ideological and aesthetic modes of behavior, codes of practice and values that [shaped]...particular [ways] of being and becoming a citizen,” Martínez afirma (Martínez, 3).

La expresión creativa también reinó durante este tiempo y se incorporó a las prácticas educativas cubanas, así como al pensamiento revolucionario. “El nuevo hombre,” declaró el Che Guevara, lograría “la plena realización como ser humano” rompiendo “las cadenas de alienación [...] mediante el trabajo liberado y la expresión de su propia condición humana a través de la cultura y el arte” (Martínez, 43). Para los revolucionarios cubanos, el impulso hacia la experimentación artística fue una manifestación del impulso a la libertad, por lo que las exploraciones del pensamiento creativo y el arte visual se consideraron como esenciales para una cultura revolucionaria como la educación liberadora. Para los revolucionarios afrocubanos, la creación visual era--y sigue siendo--una forma de combatir la opresión cultural e ideológica

sostenida. Como “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo xvi” señala que la discriminación contra la demografía afrodisaporica se basaba en “acumulación primitiva durante la expansión capitalista temprana para la formación de... trabajo de parto.” En Cuba, este intento de imponer ideas capitalistas fue finalmente frustrado, pero no sin consecuencias relacionadas con el epistemicida. En los Estados Unidos, este tipo de epistemicida, es decir, la destrucción intencional de los sistemas de conocimiento sigue prosperando. En su investigación, la académica Silvia Federici vincula específicamente la esclavitud africana en las Américas con las cazas de brujas en Europa como dos caras de la misma moneda; “la acumulación de capital a escala mundial necesaria para incorporar mano de obra para el proceso de acumulación capitalista.” Para lograrlo, las instituciones capitalistas utilizaron “formas extremas de violencia,” expresa. Alternativa al epistemicida contra individuos indígenas domésticos donde, por ejemplo, se quemaron miles de libros, en el caso del genocidio/epistemicida entre las poblaciones afrodescendientes no había libros que quemar debido a una transmisión informativa oral. Los libros se convirtieron en cuerpos. Por lo tanto, sus cuerpos fueron quemados vivos (Grosfoguel, 51).

El siguiente ensayo investiga las concepciones de la intimidad dentro de Cuba, una cultura colectivista, en relación con Estados Unidos, su contraparte individualista con atención a cómo los teóricos políticos--incluyendo la comprensión académica de quién es un legítimo teórico político--impacta las normas y la progresión culturales. Además, este documento trata de reconocer las similitudes y diferencias fundamentales entre los activistas afrocubanos y afroamericanos recientes con respecto a las definiciones de intimidad; los posibles positivos e impactos negativos de estas interpretaciones; y la aplicabilidad ideológica a las concepciones de

las relaciones profesor-estudiante dentro del sistema de educación escolar pública doméstica hoy en día.

Capítulo Uno: ¿Que es intimidad? ¿Que es una revolución ideológica?

Dentro de la psicología social, la palabra ‘intimidad’ se refiere a los procesos de interacción en los que los individuos, como resultado de compartir pensamientos y emociones privadas, llegan a sentirse comprendidos, apreciados y cuidados unos por otros. Esta definición es deliberadamente más estrecha que muchos usos comunes del lenguaje; coloquialmente, la ‘intimidad’ describe, más ampliamente, un espectro de representaciones sobre la cercanía emocional y física entre individuos (Karandashev, 2). ‘Íntimo’ se deriva de ‘intimus,’ la forma superlativa del adverbio ‘intus’ que significa ‘interior’ (Desantes, 275). Los orígenes de la palabra sugieren que ‘íntimo,’ en su esencia, simplemente significa ‘lo que está lo más dentro posible.’ Propongo que las investigaciones de este concepto--la intimidad--como resultado, no sólo pregunten acerca de las capas más internas de individuos particulares, sino que también exploran el corazón de la humanidad. Ha habido una copiosa investigación dedicada a las nociones de intimidad y, tangencialmente, de interdependencia, aunque no necesariamente aplicada tanto a la teoría política como a la educación a través de comparaciones de Estados Unidos y Cuba, según decir. Los estudios confirman que las bases culturales, no sólo afectan las interpretaciones del amor, sino que cambian la capacidad neurológica de un individuo para experimentar y, por lo tanto, expresar la conexión (Karandashev, 2).

El filósofo español, García Morente, dijo una vez que “la vida privada se desarrolla en infinitas gradaciones y matices que oscilan entre los dos polos de publicidad absoluta, [donde] [una] persona desaparece completamente bajo ropa social, y la soledad absoluta, donde la persona vive completa y absolutamente [su] vida auténtica.” Toda la vida privada, entonces, puede ser vista como un cono; la superficie sigue en contacto con el mundo de las relaciones públicas, pero a medida que un individuo se aleja de la publicidad, están, según él, acercándose a

la autointimidad (Desantes, 273-4). El amor, como reacción química, es universal y se ha sentido a lo largo de las épocas históricas y a través de las zonas culturales (Karandashev, 2). La vida íntima constituye una esfera algo delimitadora en comparación con la vida pública, compuesta por la región prácticamente ilimitada fuera de los estadios privados. La protección de la vida privada de una persona y su familia inmediata garantiza la protección de las relaciones íntimas interpersonales. Sin embargo, hay otra esfera con un radio más pequeño (Desantes, 271). La intimidad interna, refiriéndose a una relación íntima con uno mismo, afecta las relaciones interpersonales y requiere una amplia introspección en la búsqueda de la autoconciencia.

En el libro, *Romantic Love in Cultural Contexts*, Victor Karandashev realiza un análisis psicológico de experiencias relacionales en todo el mundo. Las culturas colectivistas en el hemisferio sur fomentan una intimidad que somete preferencias personales a los intereses grupales, una lealtad que es recíproca. Fomentan la interdependencia y sugieren que las decisiones grupales son más importantes que las aspiraciones individuales (Karandashev, 12). José María Desantes en el texto “El derecho fundamental a la intimidad”, afirma. Indica que la intimidad se vive de una “manera intensa”, en toda América Latina. De esta profundidad viene un “desbordamiento] beneficioso para toda la comunidad (Desantes, 268). Por otra parte, “intimidad, o la posibilidad...[convertirse], precisamente desde esta perspectiva, en la causa final de la comunicación humana.” La comunicación, en este sentido, se refiere tanto a la interconexión humana como al discurso. Por lo tanto, sugiere que las definiciones de intimidad en América Latina están en la raíz de las ideas que rodean el contacto humano, la conversación y la colectividad. Esto no significa, por supuesto, que toda comunicación tenga que ser íntima, pero que los seres interesados en la intimidad estimula la posibilidad de “la expresión humana, la comunicación, la recepción y la comprensión” (Desantes, 275).

Los brasileños prefieren culturalmente la cooperación y la conexión. Viven en un estilo lleno de gente; disfrutan del contacto social y físico de comidas, camas y espacios de vida compartidos. Como consecuencia, mantienen un alto nivel de implicación social y consideran que las relaciones personales son de importancia primordial. No es sorprendente, entonces, que ‘saudade’ sea un término portugués y brasileño. Se refiere a la tristeza mezclada, el placer, la nostalgia y la nostalgia de recordar conexiones íntimas que ahora están distantes. En entrevistas, los brasileños revelaron una amplia variedad de términos para describir las nociones de amor, lo que implica su valor relativo para la interdependencia relacional: amor verdadeiro (amor verdadero), amor da mãe (amor de la madre), consideración, paixão (pasión, encaprichamiento), y el vi (amor moderno). Lóvi, es un amor caracterizado por la interdependencia económica y emocional mutua y se expresa a través de la ternura verbal; connota una fusión de almas y cuerpos. El amor-paixó es una combinación de los diversos tipos de amor, incluyendo el romance del paixão, la devoción abnegadora del ágape, y la exaltación del matrimonio como la base de, lo que la cultura dominante brasileña consideraría, una sociedad estable (Karandashev, 11). La noción de intimidad articulada en el Diccionario de la Lengua Española que está más estrechamente relacionada con las interpretaciones encontradas en los estudios de Karandashev dice que la intimidad es “una zona espiritual reservada de una persona o grupo, especialmente una familia” (Desantes, 273-4).

En, “A Cultural Perspective on Romantic Love,” también de Karandashev, señala que Estados Unidos--de manera opuesta--se centra más en el interés propio y el bienestar del grupo inmediato (Karandashev, 11). Cita un estudio de Karen y Kenneth Dion (1991), que encontró que las personas individualistas dentro de América del Norte muestran menos probabilidades de experimentar la verdadera intimidad. Los estadounidenses también son más propensos a apoyar

un estilo de amor lúdico, que explícitamente implica menos valor para la conexión íntima dentro de las relaciones románticas. Además, si una dinámica relacional no cumple con las expectativas personales, dentro de las normas estadounidenses, es algo común dejar la asociación inmediatamente. Esto, afirma Karandashev, debería atribuirse principalmente a la estima cultural del pensamiento individualista porque el individualismo saluda la autosuficiencia y la soledad--fundamental para la identidad nacional (Karandashev, 13).

“Individualism and collectivism,” declara Karandashev, “lead to differences in how people conceptualize themselves, and this has a significant impact on how they love and what they experience in love” (Karandashev, 12). La erudición reconoce, por lo tanto, la conexión directa entre la cultura y las definiciones de intimidad, pero--incluso en la investigación sobre los países latinoamericanos--los estudios comparativos no han sido investigados específicamente con respecto a la cultura cubana. Además, todavía no se han visto matizados por exploraciones de narrativas culturales dominantes en comparación con las definiciones adoptadas por la demografía marginada del ámbito de aplicación más amplio.

Muchas disciplinas relacionadas con el pensamiento social--incluida la filosofía, las ciencias sociales, la educación y similares--han establecido una fuerte división entre los ámbitos público y privado. Los eruditos latinoamericanos a menudo han ampliado la idea occidental del reino ‘privado’ para incluir a la familia extendida. Esto se adapta mejor a la interpretación colectivista expansiva del amor, que incluye parámetros más flexibles con respecto a las unidades familiares y la incorporación de la dependencia intergeneracional. Si bien los componentes que entran dentro de las categorías de ‘privado’ y ‘público’ pueden diferir entre Cuba y América, existe, sin embargo, un compromiso compartido con la distinción entre la idea de temas ‘públicos’ y ‘privados’. Diferentes disciplinas tienen criterios diferentes. Hay uno legal,

creado por economistas del comportamiento, otro para sociología, y otro de teóricos críticos. Entre los sociólogos, por ejemplo, tiende a haber una creencia general de que la esfera privada comprende lo doméstico--íntimo y personal--mientras que el público afirma reglas relacionadas con el colectivo. En cuanto al género y la sexualidad, esta explicación sociológica ha sido particularmente significativa para las revoluciones culturales, los movimientos de base y la deconstrucción de dogmas discriminatorios. A menudo, la separación entre la iglesia y el estado ha ayudado a crear nociones inclusivas de relaciones de parentesco: matrimonio interracial y matrimonio entre personas del mismo sexo, recientemente. La separación entre la vida pública y privada también ha supuesto, en el pasado, la asignación de nociones de masculinidad al espacio público: un espacio de trabajo remunerado, reconocimiento, prestigio y actividades socialmente apreciadas (Ruisseñor, 871). Las valoraciones de los académicos, de naturaleza binaria, han impactado tanto a las audiencias académicas como a las audiencias comunes. Al distanciar los términos, los investigadores han aludido a un cisma definitivo entre las asociaciones políticas y los compromisos interpersonales. Por lo tanto, la erudición ha fomentado, por defecto, las separaciones comunitarias entre el civismo y la intimidad.

A pesar de la falta de atención sobre las definiciones culturales de la intimidad y sus fundamentos políticos, hay varios estudios sobre cómo los factores culturales--como la raza, el género y la edad--afectan a las experiencias dentro de las conexiones íntimas. Las concepciones distintivas de la masculinidad y la feminidad, por ejemplo, son especialmente frecuentes en América del Sur y el Caribe. Evelyn Stevens en el libro *Machismo y marianismo* describe el marianismo como “cult of feminine spiritual superiority, which teaches that women are semi-divine, morally superior to and spiritually stronger than men” (Karandashev, 91). Esto se utiliza como justificación para las asociaciones entre feminidad y pureza, extremadamente perjudiciales

para los movimientos de resistencia social hacia la liberación sexual femenina. El machismo se refiere a la masculinidad tóxica, que afirma el dominio y la superioridad de los varones en la sociedad, siendo constantemente legitimado por los valores culturales y las normas. El término ‘macho’ provenía de la época colonial y podía referirse a ideas positivas: ser valiente, valiente y tener orgullo de género. Hoy, sin embargo, el machismo perpetúa la subordinación femenina que, y todavía a veces, se reprodujo en lazos íntimos. El camino para alcanzar la intimidad emocional para los hombres--tanto dentro de sí mismos como en una dinámica interpersonal--es complicado. Para obtener profundidad hay que enfrentar su conceptualización del ‘I’ masculino y reconocer la medida en que la vulnerabilidad emocional contradice un ideal de masculinidad tóxica racional, autosuficiente, autónoma e independiente (Ruisseñor, 861).

Esta deficiencia se ve exacerbada por la negrura. Nadine Fernández comienza el *Color of Love* haciendo referencia al estudio de De la Fuente (1995) que examina los datos del censo de 1899 a 1981 con el fin de evaluar el intento cubano de eliminar la desigualdad racial institucionalizada después de la revolución. De la Fuente concluyó que de acuerdo con varios indicadores sociales y demográficos importantes--como la educación, la fertilidad y la mortalidad--la revolución alcanzó la equidad racial sistémica. Sin embargo, los cambios sistémicos, si bien son significativos, no han borrado por completo las desigualdades sociales y económicas arraigadas en la sociedad a lo largo de la esclavitud histórica y el colonialismo, así como el neocolonialismo actual (Fernandez, 100). La sociedad correlaciona la hombría con el poder mientras, al mismo tiempo, despoja a los hombres negros del albedrío cultural y económico. Como resultado, los hombres afrocubanos que son discriminados en la cultura dominante cubana a veces imponen excesivamente el dominio sobre las mujeres negras como medio para recuperar los sentidos del control individual. Elsa Ruisseñor, en “Intimidad y

modernidad: precisiones conceptuales y su programa para el caso de México,” dice de esta manera: “en ningún otro espacio social son relaciones tan extensas en el tiempo, tan intensas en contacto, tan densas en el entretejido de la economía, el poder y resistencia” (Ruiseñor, 871). La cabecera femenina y la relativa independencia económica, dentro de América Latina, no pueden ni desmantelan la misoginia. Esto es fundamental para señalar, ya que algunos estadounidenses creen que hacer cumplir las normas capitalistas dentro de las sociedades de América Latina desestabilizaría las normas patriarcales. En realidad, una extrapolación de los estudios de caso en Nicaragua sobre los lazos románticos íntimos transmite, las motivaciones para la subordinación femenina son más emocionales que económicas, originándose en un anhelo de interdependencia--constantemente afirmado por modelos colectivos de conexión (Karandashev, 29).

En México, otro estudio muestra que la edad es el factor que contribuye a las diferencias entre las creencias con respecto a la intimidad. Las parejas más jóvenes tienden a desarrollar una cercanía íntima a través de citas, secretos compartidos y besos. Después del matrimonio, ambos construyen y mantienen la intimidad, considerando la satisfacción emocional y las claves de placer sexual para la resistencia relacional. La experiencia vivida de la migración, prevalente en gran parte de América Latina, ha apoyado el desarrollo de un ideal de acompañamiento junto con nociones de intimidad sensual. Turid Hagene, profesor del Oslo University College, descubrió que, tanto en Nicaragua como en México, independientemente de cómo los espectadores externos apreciaran su dinámica relacional, los informantes se veían principalmente como cumplidas dentro del área del amor romántico (Karandashev, 32). Nociones de intimidad afirmadas por la sociedad occidental o burguesa, esto implica en la extrapolación, otorga a los sectores dominantes--es decir, privilegiados--la oportunidad de autodeterminar lo que es el amor y lo que debe ser; limita esta posibilidad entre aquellos que están en una posición de subalterno.

Durante años, las nociones académicamente aceptadas de una sana dependencia interrelacional se han basado en procesos obsoletos concebidos por primera vez por las sociedades aristocráticas europeas. Ellos dieron lugar a sentimientos de vergüenza con respecto al cuerpo y la vida sexual, exigiendo así su ostracismo. Fue un proceso en el que la coerción externa se transformó en diversas formas de autovigilancia individual, regulada a su vez por todo el aparato social (Ruiñeñor, 861). Tanto las interpretaciones teóricas como las económicas de las culturas son fundamentales para entender cómo se ve la intimidad dentro de cada sociedad. Y, como resultado, la comprensión de los dogmas culturales puede ayudar con la mitigación de algunos de sus subproductos negativos. Las condiciones socioculturales de América Latina, como señalan las becas, se derivan de una mezcla de impactos económicos neocoloniales y tradiciones de género arraigadas en filosofías que han hecho interpretaciones particulares del amor presupuesto. Aun así, las discusiones sobre Cuba están poco representado y las interpretaciones de la demografía desprotegida, específicamente, son aún más escasas.

“Afro-Cuban Cyberfeminism: Love/Sexual Revolution in Sandra Álvarez Ramírez’s Blogging,” por Judith Sierra-Rivera, es una de las pocas fuentes que destaca las conversaciones afrocubanas sobre conexiones íntimas y dinámicas relacionales. Sandra Álvarez Ramírez es una mujer afrocubana con un blog titulado “Negra cubana tenía que ser.” En ella, literalmente describe el amor como “una revolución.” Esta noción, afirma, la ha impulsado a escribir sobre el acto revolucionario del amor propio afrocubano. En este blog, también habla de una revolución del amor. Esto parece lograrse a través del autoconocimiento y el auto-placer. En una entrada que aborda la masturbación, se describe a sí misma como una “feliz feminista”: una mujer consumada e independiente que encuentra alegría en su vida cotidiana. Ella atribuye parte de este empoderamiento a su capacidad para crear su propio disfrute. “No necesitamos un Dios o un

hombre que nos lo diga... cómo llegar a nuestros orgasmos, los únicos que sabemos entregarnos,” se lee en su blog. Mientras que para el lector occidental esto puede parecer un anuncio de autosuficiencia, en realidad, es un llamado a un movimiento femenino colectivo hacia la auto-revelación y la autorrealización. Sin duda, esta ‘revolución del amor’ incluye, no sólo una reinención de las definiciones de amor, sino también una asociación directa entre las prácticas que rodean la intimidad y la reforma cultural. Como tal, ella sitúa la discusión de amor propio principalmente dentro de una disección de amor por el propio país, o la falta de ella, e interpretaciones de lazos románticos.

Los discursos fundacionales de la Revolución Cubana establecieron el amor colectivo por la patria y la revolución como ideales metafísicos; al hacer esto, equipararon las definiciones de amor comunal con un compromiso con la liberación. También Álvarez Ramírez llama a la búsqueda de la libertad dentro de las nociones de intimidad--más concretamente, las interacciones románticas. Recomienda el poliamor: la práctica de la intimidad con más de un socio con el consentimiento de todos los socios involucrados. Afirma que la no monogamia consensual, ética y responsable podría contribuir filosóficamente al desmantelamiento de las doctrinas patriarcales. Los individuos poliamorosos invierten constantemente en el ejercicio de crear y mantener múltiples relaciones íntimas, simultáneamente. Esto lo llama “amar multitudinaria mente” y no es una simple hazaña. “El amor es una revolución para sí mismo;” “cambia constantemente a medida que la vida cotidiana genera nuevas experiencias,” afirma. En este caso, el amor puede ser una “emoción presente y comunitaria.” El poliamor requiere el mantenimiento de la intimidad colectiva. Como tal, implica que establece las bases teóricas para el amor agape, un componente crítico tanto en el cambio solidarístico como en la progresión cultural.

También, más ampliamente, perturba las normas sociales sobre la naturaleza de la dinámica de poder dentro de las relaciones interdependientes. Las relaciones afrocubanas poliamorosas son a menudo virtuales, dice Álvarez Ramírez en su entrada de blog titulada “Más allá de los límites de tu cuerpo.” Las polirelaciones virtuales se involucran con la idea de amar a través de la distancia--sin límites, sin condiciones e incluso sin la presencia física del amado. Ella llama a su postura general una propuesta ciberfeminista. Su blog se refiere a la generación comunitaria virtual y se basa en la búsqueda de lazos íntimos que reemplazan la sexualización femenina e incluso la corporeidad, en general. Su postura, sin embargo, también podría considerarse una posición antirracista que combate las definiciones dominantes de amor. La idea de que la proximidad genera conexión, por ejemplo, a veces se utiliza para afirmar la segregación negra; exposición constante, argumenta este principio, fomentará la organización comunitaria y la rebelión cultural. Para Álvarez Ramírez, la fluidez del poliamor pondrá a los individuos negros a cargo de su placer sexual y su representación, algo que también funcionará en contra del discurso dominante que rodea el amor y el sacrificio (Sierra-Rivera, 341). En cuanto al blog, Judith Sierra-Rivera cita a Odette Casamayor-Cisneros, profesora de la Pennsylvania University, quien dice que “Negra cubana tenía que ser” es parte de un movimiento intelectual y artístico reciente más grande en las comunidades afrocubanas lejos de “esbozar una identidad” hacia “recrear la experiencia de ser negro en las Américas.”

Muchos de los movimientos sociales que han tenido lugar en las últimas décadas, sin embargo, reivindican la esfera de la intimidad como un campo de lucha en defensa de la autonomía personal y la autodeterminación dentro de la demografía colectivista. En los campos del amor, el erotismo y la procreación, por ejemplo, son conversaciones sobre la sexualidad, el acceso a los anticonceptivos y el aborto. Las feministas, especialmente, han prestado atención a

la dimensión política de la intimidad para reivindicar el derecho femenino a la inclusión en todas las esferas sociales. A menudo con la intención de hacer visibles los patrones de poder ocultos en las relaciones asimétricas, la frase ‘lo personal es político’ expresa la demanda de las mujeres de otorgar a los espacios personales el mismo estatuto de relevancia social que tiene la vida pública. Al mismo tiempo, la declaración reconoce la necesidad de garantizar el reconocimiento de la ciudadanía para aquellos que están relegados económica y políticamente a espacios periféricos, a menudo domésticos (Ruisseñor, 871). Esto también se aplica a las ideologías relativas a la liberación negra. Muchos movimientos negros y organizaciones femeninas dependen en gran medida de las hembras negras en el eje; debido a la doble marginación, es más probable que participen en movimientos de base hacia el cambio social (Ruisseñor, 873).

La red de Álvarez Ramírez opera dentro y fuera de la isla, las limitaciones de la identidad cubana y los límites del debate político sobre el gobierno cubano. Su creación y sus efectos son una contribución intelectual a los estudios afrocubanos en un momento en que la isla sigue haciendo malabares con un estado socialista, una economía neoliberal, racismo sancionado por Cuba y exclusión académica sancionada por Estados Unidos. Como se mencionó, los temas de la cercanía emocional y las nociones de interconexión comunitaria a menudo se evocaban a lo largo del discurso revolucionario en Cuba. Desde “Palabras a los intelectuales” (1961) de Fidel Castro hasta “El hombre nuevo” (1965), de Ernesto “Che” Guevara, el discurso del amor se empuñaba para unir a las comunidades en torno a un ideal singular: la liberación. Esto fue específicamente crítico para la demografía afrocubana que, antes del movimiento de resistencia, había sido sistemáticamente excluida de casi todos los sistemas educativos y económicos (Sierra-Rivera, 330). Mientras que durante la revolución la noción de amor negro fue mencionada en los

discursos para fomentar la homogeneidad, sin embargo, la retórica revolucionaria oficial ahora lo considera un acto de traición para hablar en un foro internacional sobre el racismo cubano.

En “Visión Cubana del Socialismo y la liberación,” Fernando Martínez Heredia señala que los individuos negros “fueron obligados a ser subversivos y originales frente a lo que se considera normal, que es cambiar dentro de lo que se considera posible, pensar dentro de posibles pensamientos, romper...orden.” Y, aunque a largo plazo y después de sacrificios, la revolución cubana fue capaz de derrotar a la metrópolis colonial, los revolucionarios negros encontraron barreras estrictas, incluso después de la libertad de los Estados Unidos. La mayoría cubana estuvo involucrada en una guerra total, pero el fruto de su tenacidad es ahora relativamente innegable. El genocidio, tanto de afroamericanos como de afrocubanos como esclavos--y, específicamente en Cuba dentro de la revolución--sigue sin ser reconocido (Martínez Heredia, 860). Incluso ahora, los intelectuales y activistas negros deben emprender encubiertamente esfuerzos subversivos; a menudo se abstienen de analizar la política perjudicial por completo (Sierra-Rivera, 334). Como tal, es particularmente importante que los estadounidenses que se dedican principalmente a becas fuera del ámbito cubano, debido al bloqueo, refuerce las narrativas matizadas dentro de la investigación afrocubana, especialmente en lo que respecta a la marginación. Comparte una perspectiva izquierdista, pero critica las restricciones que el estado revolucionario ha impuesto al desarrollo de otro tipo de asociaciones y afiliaciones, diferentes y/o disidentes de las instituciones oficiales en su conjunto. Ella empuja constantemente a su comunidad en línea, y a los afrodescendientes de todo el mundo, a ir más allá del binario de las decisiones post-revolucionarias cubanas o en contra de las decisiones post-revolucionarias cubanas (Sierra-Rivera, 332).

“El amor revolucionario debe ir más allá del amor cotidiano,” implora en sus textos. Hay una división entre las formas bajas y altas de amor. Esto requiere una investigación de lo que distingue las experiencias íntimas cotidianas de un compromiso ideológico a la conexión. Castro utilizó recursos retóricos que implicaban el amor por el cuerpo de la mujer negra desencarnada--es decir, el cuerpo femenino negro es despojado de su historia y otras posibles asociaciones--para inspirar un ideal homogéneo. Esto, a su vez, informaba la vida diaria afrocubana. Después de la revolución, sin embargo, Nancy Morejón, la revolucionaria y poeta afrocubana, durante doce años no pudo publicar un solo poema porque su poesía era declarada inflamatoria. “Mujer negra,” probablemente la obra más conocida de Morejón fue considerada ‘confrontacional’ específicamente porque incluía la voz poética de una mujer negra. En ella, la mujer es una figura destacada en tres grandes acontecimientos, prominentes en el pasado cubano: un secuestro en África antes de la esclavitud transatlántica, la Guerra de la Independencia Cubana de España y la propia revolución comunista. A pesar de que el poema parece ser una repetición de la historia oficial como enseña el gobierno, su literatura propone una narrativa que se centra en lo que se ha dejado fuera de las historias oficiales: la experiencia femenina negra. Virgilio Piñera, del mismo modo, es un autor cuya poesía fue sistemáticamente perseguida y silenciada por críticos e instituciones en Cuba, porque denunció el colonialismo, el imperialismo, el racismo, la productividad capitalista y--tal vez, más significativamente, la cultura estasis. Tenía un profundo conocimiento de la paradoja cubana: que dentro de la nueva rebelión inspirada en el amor había conformidad cultural forzada, patriarcado, homofobia y racismo (Sierra-Rivera, 338). Más de cinco décadas después de la revolución, como señala la socióloga cubana Mayra Espina, el éxito socioeconómico y el fracaso en la Cuba contemporánea siguen siendo de género y coloreados: el perfil del ganador, o el verdadero revolucionario, es “un hombre más bien joven, con calificación

media y alta, blanco y preferentemente de origen social colocado en grupos de técnicos, intelectuales, directivos.” En lugar de utilizar a las mujeres afrocubanas como herramienta retórica para galvanizar el apoyo afrocubano, “Negra cubana tenía que ser” escucha la vida presente y cotidiana, con el fin de deducir valores culturales que suelen a los movimientos culturales potenciales, en ámbitos virtuales que fomentan compromiso ideológico (Sierra-Rivera, 336).

“Más Allá de la Homonormatividad: Intimidades Alternativas en el Caribe Hispano,” de Yolanda Martínez-San Miguel, también explora las nociones afrocubanas de intimidad. Martínez-San Miguel destaca los textos *Latino Bodies: Crisis Identities in American Literary and Cultural Memory* and *The Greatest Performance*. El primero cuenta la historia de dos exiliados cubanos: un hombre y una mujer. Ambos se identifican como ‘homosexuales’ pero tienen una relación íntima entre sí. Su interacción íntima obliga a la renegociación interna de sus respectivas identidades, un proceso que se complica por sus etnias marginales y sus alteridades sexuales en el contexto de la sociedad y la ideología estadounidenses (Martínez-San Miguel, 1042). En *The Greatest Performance*, también, hay un interrogatorio de los límites impuestos a las personas por definiciones fijas de intimidad. Ambos textos, por lo tanto, exploran las múltiples intersecciones de deseos atractivos y seductores encarnados por identidades étnicas, sexuales y nacionales. Cada etiqueta externa y asociación personal, explica Martínez-San Miguel, “competir y coexistir, para producir un lugar de enunciación inestable, mutable e incómoda.” La lucha con las intersecciones de la propia identidad, la literatura significa, requiere el enredo de características continuamente en contacto y contención (Martínez-San Miguel, 1004).

Aunque no mencionan el poliamor como Álvarez Ramírez, estas piezas adelantan la aceptación de un sistema alternativo y similarmente expansivo de interpretación de dinámicas relacionales saludables: un término llamado ambisexualización. La ambisexualización permite la exploración de identidades sexuales que no se identifican necesariamente como heterosexuales, gays o bisexuales. Ellos, en cambio, bailan entre varias identificaciones sexuales sin asumir que ninguna es definitiva (Martínez-San Miguel, 1005). Como se mencionó, y Martínez-San Miguel lo describe en su texto, “la única escena de amor 'heterosexual' que se cumple en toda la colección ocurre entre una mujer que en un momento declarado lesbianismo y un hombre que se describe a sí mismo como gay.” Esto es típico de la ambigüedad desestabilizadora que aparece a lo largo de las dos historias y dentro de los círculos activistas afrocubanos hoy en día (Martínez-San Miguel, 230). También se comparte por los ensayos la representación de la diáspora africana como una experiencia que aleja al sujeto de la inmediatez de su identidad nacional. Hay un cierto elemento del homoerotismo, entonces, que reemplaza y se convierte en sinónimo de nacionalismo. Más claramente, el amor entre personas del mismo sexo proporciona una manera de conectarse con la cultura dominante y otros individuos con dificultades. Esta oportunidad es particularmente importante para los demográficos que se borran constantemente y se excluyen de la identidad nacionalista dominante, lo implica la literatura (Martínez-San Miguel, 351). Dentro de los Estados Unidos, por ejemplo, el homoerotismo no es tan despreciado. Así, tiene el potencial de convertirse en “una estructura emocional paralela que refuerza y cuestiona...la naturaleza de la identidad nacional” (Martínez-San Miguel, 1047).

Estos ensayos plantean más preguntas que respuestas. ¿Cómo se puede crear un espacio que no replique las estructuras represivas existentes en el discurso hegemónico? ¿Qué se gana y qué se pierde con la institucionalización de las identidades íntimas? ¿Cómo pueden los

movimientos culturales e intelectuales fomentar la trascendencia de las etiquetas sin volver a hacer invisibles y marginando la alteridad sexual (Martínez-San Miguel, 1054)? El texto de Sierra-Rivera carece de una discusión analítica sobre la posible aplicabilidad de las teorías del amor y la revolución del amor de Álvarez Ramírez, pero destaca la importancia de reunir más narrativas afrocubanas sobre la intimidad y la intimidad desarrollo cultural. Hay investigaciones sobre las concepciones de la intimidad y el reconocimiento de las formas en que la cultura contribuye a la adopción interna de ciertas definiciones de amor. Además, hay menos--pero todavía algunas--una beca sobre identidades culturales específicas que conducen a entendimientos particulares del amor y la cercanía. Son, en su mayor parte, discusiones algo genéricas sobre América Latina, en su conjunto, y no muy específicas de Cuba. Sin embargo, al examinar la literatura afrocubana, una cosa se hace evidente: el amor es visto como una forma de liberar. Las interpretaciones de cómo estas definiciones de amor pueden impregnar las sociedades más grandes y el espacio internacional siguen siendo esquivas. Como tal, se necesita un análisis de las normas culturales fundamentales a través de filosofías políticas que incorporen normas institucionales, sociales, económicas e interrelacionales para evaluar el potencial futuro de esta cercanía liberadora.

Ideas y Revoluciones Culturales

En “Ideas, Norms, and Culture in Political Analysis,” un texto de Sheri Berman, relata las filosofías económicas, la revolución cultural y la organización política entre sí, insinuando que están irreversiblemente vinculados. Según su investigación, interactúan en patrones coherentes e incluso--hasta cierto punto--predecibles. Por ejemplo, una vez que una sociedad se ha industrializado, un montón de cambios culturales y políticos relacionados coinciden constantemente. Sin embargo, Berman también reconoce que la afirmación antes mencionada es

una afirmación controvertida; implica que algunas trayectorias de cambio socioeconómico son más probables que otras y, en consecuencia, que ciertas normas culturales y políticas están algo predispuestas y predeterminadas (Berman, 232). Aun así, la discusión de cómo las ideas se incrustan en las organizaciones, los patrones de discurso y las identidades colectivas, es más compleja. Define el cambio ideacional como un proceso en el que individuos, grupos o sociedades intercambian viejas ideas por otras nuevas (Berman, 233). Hay dos perspectivas dominantes sobre los beneficios de los desarrollos ideacionales dentro de las culturas--que a menudo acompañan a otras áreas de la innovación social. Los marxistas, los teóricos de la elección racional y los realistas generalmente ven las ideas como armas, abrazadas y desplegadas por actores políticos para justificar y seguir interesando aún más las agendas. Al ver a los líderes cívicos como racionales y estratégicos, David Laitin--famoso por su investigación sobre la exclusión de la cooperación étnica dentro de los estudios académicos sobre conflictos étnicos-- sostiene que la formación de la identidad está formada por empresarios culturales que refuerzan identidades particulares basadas en predicciones relativas al potencial demográfico percibido. “Identities from this point of view are adopted or constructed, according to how well they serve individual purposes and reconstructed to take advantage of new opportunities,” escribe (Berman, 235).

Las interpretaciones alternativas equiparan las ideas con una especie de ‘hoja de ruta’ que ayuda a guiar a los ciudadanos a través de períodos confusos e inciertos. Desde esta perspectiva, los actores políticos podrían adoptar nuevas ideologías si parecen más capaces que las antiguas de ayudar a sus electores durante un momento difícil o un ambiente que cambia rápidamente. Kathleen R. McNamara aborda esto en su libro, *The Currency of Ideas*, sobre la política monetaria en la Unión Europea. McNamara argumenta que el monetarismo, una teoría de

considerar el control de la oferta monetaria el principal método de estabilización de la economía apeló a las élites que buscaban alguna manera de entender y responder a problemas fiscales confusos. Además de estas dos principales escuelas de pensamiento, algunos estudiosos exploran los factores que conducen a una amplia resonancia política. Berman cita a Kathryn Sikkink--una autora, académica de derechos humanos y académica de relaciones internacionales--que escribe “new ideas do not enter an ideological vacuum. They are inserted into a political space already occupied by historically formed ideologies. Whether or not consolidation occurs often depends on the degree to which the new model fits with existing ideologies” (Berman, 236). Como tal, algunos factores se relacionan con el portador; las personas adineradas de cisgénero blancos--cuyos recursos, poder y longevidad política son más fácilmente aceptados--a menudo pueden obtener la mayor visibilidad en torno a sus ideas (Berman, 235).

Sin embargo, una ideología que se eleva a la prominencia política en un momento determinado no es necesariamente un indicador directo de longevidad. Relacionadamente, Berman investiga la cultura y las tradiciones militares que rodean la jerarquía, la obediencia y la dedicación--después de todo, pocas instituciones dedican tantos recursos a la asimilación de sus miembros como el ejército estadounidense. Hay un énfasis específico en la ceremonia, el desarrollo de un lenguaje común y la moral frente a las dificultades encuentra (Berman, 238). Tal vez, estas son algunas maneras de inspirar cambios culturales e ideológicos duraderos a mayor escala. Una vez que un cierto número de personas están convencidas de adoptar un nuevo lenguaje o comprensión de identidades particulares, se hace cada vez más difícil para el colectivo resistirse a hacer el mismo cambio, también (Berman, 239). “Norms, culture, and world politics: insights from sociology's institutionalism” por Martha Finnemore reconoce que, en términos generales, los marcos teóricos relacionados con la revolución cultural e ideológica se están

desarrollando dentro de los confines del debate neorrealista-neoliberal que ha dominado recientemente la erudición IR de los Estados Unidos (Finnemore, 326). Como se señaló anteriormente, una característica central de la cultura occidental es el valor que pone en la racionalidad y la acción decidida. La racionalidad, aquí, significa simplemente la estructuración de la acción en términos de fines y medios. Sin embargo, uno no tiene que leer muy lejos en los estudios de antropología, historia o raza antes de descubrir que la racionalidad positiva de estilo occidental no es tan obvia o natural para los no occidentales. Finnemore, sugiere que, de hecho, la firme objetividad y el consecuenteismo tampoco son particularmente intuitivos para los occidentales. Hay muchas otras maneras de estructurar la acción social (Finnemore, 331). La agenda cultural occidental consiste en promover la expansión del producto nacional bruto y la igualdad mediante la profundización de las burocracias y los mercados, pero no hay nada inevitable u obvio en la estructuración de la sociedad en torno a los individuos atomizados (Finnemore, 332).

“Intimidad y esfera pública: Política y cultura en el espacio nacional argentino” de Frederico Neiburg, afirma que la literatura académica “rara vez ha estado interesada” en las formas en que los dogmas occidentales se filtran en nociones de transmisión de conocimientos ‘adecuadas’ y, como resultado, nociones de lo que constituye una filosofía política ‘legítima’. En cambio, al igual que la obsesión occidental por la racionalidad objetiva, las opiniones normativas del mundo social persisten sin interrogar. Como pone Neiburg: las nociones diásporas afro de interacción humana y las formas de transferencia intelectual son “[tratadas]...como supervivencia de un pasado premoderno.” Peor aún, se presentan como “síntomas de problemas supuestamente más profundos...condenando [desaporádicos] [pueblos] como...ajenos a la buena sociedad y a la buena política” (Neiburg, 287). Racismo religioso, otro texto recuerda--la idea de las personas

con religión frente a personas sin religión o personas con alma contra personas sin alma--fue uno de los primeros indicadores del racismo en lo que el autor llama el “sistema-mundial-occidental-moderno-colonial capitalista/cristiano-centrado/patriarcal” (Grosfoguel, 2011). La definición de ‘gente sin religión’ fue acuñada en España. El debate fue provocado por la conquista de las Américas. Se centraba en si las personas que se encuentran en los viajes de Colón eran ‘personas con o sin alma.’ Esta deliberación produjo un efecto boomerang que redefinió y transformó la imaginación dominante de la época y procedió a impactar el discurso a lo largo de la Edad Media. Después de la conquista de individuos africanos dentro de la institución de la esclavitud, la discusión cambió rápidamente de una pregunta teológica sobre la profesión de la ‘religión equivocada’ a una pregunta sobre la humanidad de los sujetos que practicaban la ‘religión equivocada’ (Grosfoguel, 45). La lógica del argumento era la siguiente: 1) si no tienes religión, no tienes a Dios; 2) si no tienes a Dios, no tienes alma; y 3) si no tienes alma, no eres completamente humano, digno de conexión o capaz de facultades intelectuales.

Las políticas educativas, históricamente, no han preocupado a los académicos del IR. Pero, más recientemente, se ha considerado el área en la que los estados crean y debaten nociones de ciudadanía, así como asignan valor a la demografía particular. Por lo tanto, las aulas se han convertido rápidamente en puntos donde se define la relación entre los dos focos de la modernidad occidental: el estado y el individuo. Además, la educación patrocinada por el estado estadounidense ha crecido enormemente en los últimos cincuenta años, y los planes de estudio en todo el país muestran sorprendentes similitudes. Las razones por las que la educación debe ser dirigida y formalizada por el estado no son obvias (Finnemore, 335) y la prisa por la educación es un fenómeno histórico relativamente reciente. Además, el contenido de lo que se enseña en todo el paisaje doméstico ha convergido dramáticamente. Curiosamente, la forma en que se

ejecutan las escuelas, no sólo el contenido que se enseña en ellas infunde ciertos valores sociales. Por ejemplo, las escuelas, a través de fiestas navideñas que requieren regalos y actualizaciones constantes de materiales tecnológicos, producen individuos que valoran, en el mejor de los casos, el avance material, pero, más probablemente, se dedican a un consumo innecesario (Finnemore, 336).

Las ideologías son entendimientos culturales y normativos compartidos sobre lo que es un estado y lo que debe ser un individuo, como resultado. Una de las principales virtudes del institucionalismo de la sociología--la escuela de pensamiento que explora la implementación ideológica dentro de los espacios institucionales--es que proporciona un marco para que la gente haga preguntas que otras filosofías teóricas simplemente toman concedidos (Finnemore, 338). Por ejemplo, a veces se ignora la importancia de la contestación o la coerción, no sólo la educación, para contribuir al cambio social (Finnemore, 339). Destruir a los competidores culturales, tanto en sentido figurado como literalmente, es una forma histórica de establecer el dominio. El tratamiento de las poblaciones nativas en América del Norte es un ejemplo. Del mismo modo, los intentos de limpieza étnica en la Alemania Nazi, Bosnia y Rowanda demuestran la eficacia de estos procesos poco éticos y violentos. Las reglas culturales no se establecen por persuasión o procesos cognitivos de institucionalización, sino por la fuerza y el fiat. Con el tiempo, las normas culturales establecidas de esta manera, de hecho, se institucionalizan. Tienen una especie de realidad 'tomada por la concesión' que da forma a la acción. Además, es ampliamente aceptado en las esferas de las ciencias sociales, ese progreso--incluso cuando se trata de definiciones culturales--requiere acumulación de riqueza y estabilidad financiera. A menudo se cree, por lo tanto, que la estabilidad financiera debe existir antes de la progresión social y cultural (Finnemore, 340). La erudición actual no investiga muchos

indicadores empíricos concretos de cuándo las organizaciones han sido remodeladas por ideas, antes de la solidez fiscal. Por lo tanto, la investigación futura sobre la beca ideacional contribuirá no sólo a la comprensión del comportamiento político, sino también a las motivaciones, intereses y preferencias del pensamiento consciente individual y las narrativas interiorizadas. Muchos teóricos culturales ven la cultura como integral y eterna; se trata esencialmente como un factor estructural. En consecuencia, en muchos estudios culturales, las flechas causales fluyen en una sola dirección, de la estructura (cultura) a los individuos. Esta noción descendente de intercambio informativo y educativo a menudo pinta una visión excesivamente mecanicista y no voluntarista del comportamiento político, intelectual y cultural.

Metodología

La metodología para esta investigación se llama Grounded Normative Theory y abarca lo contrario directo del principio antes mencionado. Grounded Normative Theory (GNT) es una técnica que ve la teoría como una forma solidarástica de participar directamente en el cambio social positivo. Para desarrollar un proyecto o pregunta de investigación, los teóricos normativos fundamentados trabajan junto a activistas para obtener información sobre qué cuestiones normativas se enfrentan a su sector de elección--en mi caso la intersección de la educación, la filosófica y cultural desarrollo. Grounded normative theorists, entonces, establecen un proyecto a través de la colaboración, con una atención deliberada en la amplificación de voces comúnmente eclipsadas. En GNT en lugar de crear una conversación ineficaz entre los eruditos, hay una discusión fomentada entre aquellos que viven los conceptos y aquellos que teorizan sobre ellos. Me considero un investigador de la interdependencia humana, la solidaridad y el amor--más concretamente, estudio el impacto de las filosofías políticas fundamentales en los dogmas culturales actuales, la marginación y la liberación. Como parte de gobierno y de división

española, aprovecho los datos literarios e interpersonales para explorar cómo las expectativas sociales y la formación de identidad influyen en las relaciones y el acceso a la educación en América Latina y Estados Unidos. Considero que mi trabajo es un cruce entre la erudición activista y el 'artivismo. introspectivo, un término acuñado por artistas chicanos en el este de Los Ángeles y los zapatistas en México para hacer referencia al tipo de promoción que se expresa creativamente. Como tal, me involucro directamente con las comunidades afroamericanas/afrolatinas y sus aliados en la búsqueda de un cambio social tangible. En este estudio, usaré textos de fuentes primarias, entrevistas en profundidad y auto-reflexión para descubrir historias personales, compartir sus factores contextuales y desafiar definiciones restrictivas de la intimidad y lo que significa ser un filósofo político, así como un revolucionario cultural.

Capítulo Dos: ¿Martí's concepción of intimidad? ¿Raza? ¿Intelecto? ¿Revolución?

En “Nuestra América,” José Martí plantea una revolución intelectual: la reconstrucción de límites relacionados con las definiciones de identidad comunitaria y las restricciones a la unificación social. En la base de esta transformación, está la erradicación del concepto de raza biológica; en cambio, la solidaridad nacionalista surge y suscite la pregunta: ¿qué posición tiene la identidad, específicamente en lo que respecta a la interdependencia, tanto en los paisajes internacionales como en las revoluciones intelectuales? Más concretamente, propone una filosofía política arraigada en la autosuficiencia comunitaria y la naturaleza divina; las personas tienen atributos mortales y aspiraciones divinas al nacer, lo que los prepara para fomentar las ideologías requeridas en la promulgación de un mundo civil equitativo, implica. Esto se relaciona con ambas nociones de revolución educativa e informativa en su exploración de lo que los ciudadanos, especialmente entre los demográficos empobrecidos, simplemente deben aprender para que sus teorías políticas se materializan. Martí expone sobre esta base en otro texto, “Maestros Ambulantes,” que requiere sacrificio individual por mejora social y unificación en torno al valor para la libertad de las definiciones y estructuras dominantes. A lo largo de todo, él--y la erudición actual--complican su definición de intimidad esbozada en “Nuestra América,” ampliando su alcance tanto en contenido como en efecto. En última instancia, José Martí en dos de sus textos fundacionales conceptualiza la intimidad dentro de una sociedad libre y discute, como resultado, sus nociones de solidaridad, naturaleza humana, teoría política y educación.

“El aldeano pomposo piensa que su ciudad natal es el mundo entero” porque basa su comprensión del orden universal enteramente en sus experiencias vividas. José Martí abre su obra literaria con esta declaración con el fin de introducir la importancia del compromiso social y

el compromiso interpersonal a través de las fronteras típicas. Este aldeano, Martí se expande, se caracteriza por un estado somnoliento y complaciente--ambas palabras asociadas con la dualidad: la posibilidad de un sueño ignorante y pereza intencional. Por supuesto, una persona somnolienta podría simplemente dirigirse hacia un sueño tranquilo, pero también podría ser prácticamente letárgica, propensa a la inactividad. Del mismo modo, cómodo--la palabra que utiliza para representar la constitución general de esta hipotética figura--podría referirse a alguien relajado. Más probable, sin embargo, está destinado a evocar la imagen de un individuo que está a gusto hasta el punto de exceso: satinado, pero ilógicamente así. Es interesante notar que Martí correlaciona esta perspectiva particular con dos estados psicológicos que son temporales por definición. Por lo tanto--la cosmovisión del aldeano--que simplemente depende de sí mismo, se representa en una luz negativa, pero también como un modo interno de ser que, en su esencia, pide una mejora. En consecuencia, Martí llama a este hombre a “despertar” tanto por el bien del individuo como de los que le rodean, así como por una apelación al orden intrínseco de la vida, que Martí llama a este hombre a “despertar.”

En oposición directa a la inclinación natural del aldeano está la propuesta de Martí: generalizada “unidad] en el alma y la intención.” Mientras que el aldeano se centra en experiencias relacionales de primera mano que confinan su perspectiva, Martí llama a la comunidad de 'nuestra América' para empoderar sus cerebros, lo que significa poner la fe en la fuerza de su comunidad interpersonal con el fin de impulsar una comprensión que supera el contexto inmediato. Martí avanza en el compromiso con las abstracciones--ideologías, específicamente--como un prisma a través del cual ver la interconexión entre la humanidad (JonesMitchell, 1). Además, se dé o no a este aldeano, ya está interconectado globalmente. En la misma sección, tras la discusión de su preocupación por las afiliaciones proximales, Martí señala

que el aldeano lucha sin saberlo contra “gigantes que pueden aplastarlo.” El hecho de que estos seres existan fuera de su ciudad natal no tiene relación con su asociación. Están unidos por una especie de conciencia humana latinoamericana, unida a través del reino de los “cielos” (Martía, 1). Por lo tanto, sugiere, no sólo es importante la conciencia de la unidad humana, sino que también es imperativo nutrir la familiarización auténtica; el vínculo humano extendido afecta las propensiones individuales a la lucha y, por extensión, a la libertad. En “Intimidad y Esfera Pública Política y cultura en el espacio nacional argentina” Federico Neiburg aplica esta afirmación literaria a la vida cubana. Afirma que “el término intimidad evoca un espacio social envuelto en una atmósfera de autenticidad [verdadera]” (Neiburg, 5). Martí reformula este mismo sentimiento en otro de sus textos: “Maestros Ambulantes.” La mayoría de los hombres dice, están “dormidos en la tierra. Comen y [beben], pero no se conocen el uno del otro,” dice (Martí, 1). Como resultado de su desprecio por la conexión empática, la gente permanece, como el aldeano, latente e incapaz de actualizar el renacimiento intelectual humano.

A lo largo de “Nuestra América,” demuestra su definición de intimidad con el símbolo de una familia. Tal vez, esto se debe a que las familias a menudo encarnan un vínculo único y contienen ideales específicos de su parentesco. En este caso, la unidad familiar consta de un padre, una madre y varios hijos. Durante años, expresa, el padre fue empleado como carpintero. Los carpinteros, que trabajan con madera, son a menudo conocidos por su dedicación, a pesar de la duración de su oficio; sacrificio físico, debido a las realidades ambientales de la construcción; y el trabajo duro, asociado con cualquier trabajo que requiera un amplio trabajo manual. Además, un buen carpintero convierte estas prácticas en un producto resistente y duradero--a menudo la base para una estructura. Significativo, aunque un carpintero puede enmarcar, erigir, instalar y construir porciones de una construcción en particular, no pueden crear una casa entera

de manera solitaria. Así, Martí vuelve a aludir a la necesidad de la unificación. Estas actitudes--compromiso, sacrificio y perseverancia en el proceso de unificación--son componentes críticos esta 'nuestra América' (Martía, 1). Una vez más, Neiburg aplica los ejemplos de Martí en la literatura a la vida tangible. Antropológicamente, articula, las nociones de responsabilidad privada y armonía han impactado las ideologías nacionales en torno al compromiso político. Más específicamente, una inspección de motivos y sentimientos culturalmente respaldados--como las virtudes mencionadas por Martí--iluminan la probabilidad de ciertos tipos de organización política. También insinúan dimensiones de la existencia social basadas en representaciones colectivas sobre la vida familiar, la moral compartida y los rasgos íntimos del carácter (Neiburg, 19).

Es relevante que Martí también utilice el vínculo madre-hijo para comunicar esta tasación. Más que otros lazos familiares, se presume que el vínculo entre madre e hijo es particularmente sustancial en la mayoría de las culturas. Incluso cuando un niño se separa de su madre para formar su propia familia, la mayoría ve a la madre como tener un amor incondicional. Este tipo de vínculo alude a la implicación de Martí de que de la misma manera que una madre y su hijo permanezcan conectados, independientemente de las circunstancias, el pueblo de América debe comprometerse con su comunidad. La solidaridad, lo demuestra, es un producto del alma unificada 'nuestra americana,' que refleja a la familia. Y, Neiburg señala, "los lazos de familia cercana...son íntimas" (Neiburg, 5). Por lo tanto, la solidaridad es distinta tanto de la interdependencia familiar como de la conciencia íntima, pero, aún así, representa un tipo de intimidad. Más tarde, para explicar la unidad, Martí también incluye el símbolo de una batalla. Intencionalmente, estas dos ideas son colectivas--una persona no puede ser una familia de uno y, del mismo modo, uno no puede ser un soldado solitario sin un equipo interdependiente.

Menciona que una revolución estadounidense intelectual es un movimiento transnacional; esto apela a la noción de deconstruir las fronteras geográficas tradicionales. Aunque no está proponiendo un movimiento global, afirma que las naciones que antes eran extrañas deben ‘apresurarse’ a conocerse como soldados a punto de ir a la batalla juntos. El uso de la palabra ‘apresurarse’, aquí, connota urgencia--reafirmando el tipo de afán que espera en la búsqueda de esta relación. Y la aplicación de la palabra ‘soldado’, indica el tipo de relación que recomienda; el tipo de cercanía es especialmente significativo porque los soldados están unidos por las circunstancias, sí, pero también la elección.

A lo largo del texto, el término “nuestra América” se utiliza para referirse a una región: un concepto definido en la geografía como un área con un cúmulo de características comunes que le dan carácter distintivo. Estos pueden derivar de la geografía física, de factores humanos, o una combinación de ambos. Sin reflexión crítica, América Latina es a menudo erróneamente considerada como sinónimo del continente sudamericano; sin embargo, México, Centroamérica y muchas islas del Caribe se consideran convencionalmente incluidas en su ámbito de aplicación. Dado que, espacialmente, México es parte de América del Norte, la región no se define fácilmente por la geografía física (Brown, 1). Martí examina el origen de la región, proponiendo que en los primeros siglos surgiera un nuevo “knowledge” geográfico, “in the sense that a new world map was being drawn.” La independencia de los gobiernos coloniales desestabilizó la posición de unidades políticas previamente seguras. Además, surgió una nueva “subjectivity,” evidenciada en la génesis de nuevas identidades regionales (Brown, 2). A lo largo de la vida de Martí, viajó gran parte de América Latina y adquirió experiencia geográfica tangible con las similitudes culturales de hispanohablantes, independientemente de las fronteras terrestres artificiales (Wood, 14). Durante la era de sus viajes, las lenguas oficiales estaban siendo

declaradas y la alfabetización en español o portugués se convirtió en un requisito de ciudadanía común, junto con la “forswearing of indigenous practices and loyalties” (Brown, 2). Por lo tanto, ‘nuestra América,’ no se refiere a América del Norte o América del Sur. Martí está creando una nueva visión para Estados Unidos y estableciendo una nueva identidad estadounidense.

Para Martí, la identidad no es un individuo; hay una “identidad universal de la humanidad.” Esto está representado por el alma que él caracteriza como “igual y eterna.” Puesto que insiste en que la identidad depende del alma humana, reduce la importancia del cuerpo físico. Aquí, cambia la narrativa común sobre la identidad al disminuir la importancia de los determinantes externos. A través de esto, es más fácil para todos en América convertirse en uno, sin dividir. Desafía las narrativas comunes sobre la solidaridad--que generalmente se refiere al apoyo entre individuos conectados por un rasgo definitorio--con el fin de demostrar cómo la aplicación de su cambio teórico libera al pueblo estadounidense. Esta libertad de definiciones comunes permite una expansión más allá de los límites físicos que avala la igualdad para todos (Martí, 1). En “The Parallel Worlds of Jose Martí” el autor, Paul Giles, está de acuerdo en que Martí propone una revolución que conducirá a la liberación de los que están en la nueva América. También mantiene la idea de que “Nuestra América” se trata principalmente de “a triumph of the imagination,” y “an anticipation of the spirit” que, al menos de un vistazo, apoya una serie de cambios positivos: falta de discriminación racial, interconexión y igualdad, por nombrar algunos (Giles, 106).

“Latin America is dead. Long live Nuestra America,” por Denise Fay Brown, llega a una conclusión similar sobre lo que “Nuestra América” articula. Según Brown, Martí “embraced and celebrated the richness and potential of the infinite combinations, genes, and biological landscapes” representados en América Latina. Desde su perspectiva, soñaba con una región que

dependiera del reino ideológico y espiritual subjetivo que--por definición--reemplazaba fronteras marcadas extraoficialmente, estrictas jerarquías de poder y desigualdades (Brown, 13). Según otro texto, “Visión cubana del socialismo y la liberación,” Martí “produjo una concepción de la nueva república que se iba a crear...con la revolución de la liberación, tan profunda, completa y trascendente que [permitiría] a Cuba pensar en...un proyecto” que continúa hasta nuestros días (Martínez Heredia, 858). A través de la concepción de la raza de Martí, afirma el autor, la “revolución unificó las culturas de [Cuba]” basada en una causa singular. La política se colocó en el centro de la conciencia social y “proporcionó a todos prácticas, conceptos y demandas de ciudadanía plena en una república democrática,” haciendo del “nacionalismo patriótico la principal ideología.” Los componentes étnicos y raciales del país estaban sujetos a la identidad nacional (Martínez Heredia, 861).

Sálvate de los “desertores que piden tomar las armas con las fuerzas de América del Norte,” proclama Martí. Esta es la primera mención, aunque ciertamente no la última, del grave impacto de los extranjeros dentro de su trabajo. Como se mencionó, aboga por una revolución intelectual como catalizador hacia la liberación de definiciones comunes relacionadas con los límites interpersonales y estatales. A través de esto, espera aumentar la conectividad con el mundo exterior. ¿Quiénes son los americanos que luchan con su revolución? Parece que América del Norte es una nación alternativa que--para Martí--se extiende una línea entre dos dominios: uno que es necesario para distanciar a Estados Unidos y otro que es importante para alentar a los estadounidenses a emular. Por ejemplo, explica gráficamente que los nuevos estadounidenses deberían desvincularse con América del Norte porque América del Norte ha “[ahogado] a sus indios en sangre y fomentado la brutalidad.” Pero justo después, hace referencia a George Washington, el primer presidente norteamericano, como un arquetipo de lo que la gente debería

imitar en 'nuestra América.' Del mismo modo, Martí argumenta que la distancia con América del Norte es crítica porque una estrecha asociación hace que los individuos dentro de Estados Unidos comparen su estabilidad económica y política con la de otros países, haciéndoles sentir inferiores. Lo más probable es que sólo porque los estadounidenses, con demasiada frecuencia, miden su éxito según los estándares occidentalizados, sienten esta sensación de ineptitud. En cambio, Martí dice, debería confiar en una ley que viene de América, en sí misma. Desafía a las personas en la nueva América a “agarrarse tan firmemente que sus dos manos se conviertan en una.” Tal vez esto, una vez más, sea una referencia a los lazos familiares; “los dos se convertirán en uno” es una frase bíblica común asociada con el matrimonio. En la concepción de Martí de la conexión íntima, las personas cruzan diferentes fronteras geográficas y, como resultado, espacios ideológicos. Se les invita a conectarse a través de un vínculo que sólo puede describirse a través de sus ilustraciones; recordando a los camaradas, la fraternidad, y tal vez incluso el matrimonio: compañía obediente, compañerismo coincidente y amor auténtico--respectivamente.

Martí también articula explícitamente que el atractivo para las medidas occidentalizadas de éxito, basadas en la explotación histórica, sólo causa insatisfacción dentro de este nuevo patrimonio (Martí, 1). Dentro de una sociedad donde la incertidumbre domina el paisaje, donde las amenazas biográficas o ambivalencias se superan en el grupo familiar, Ruiseñor extrapola, las nociones interiorizadas de una vida gratificante impactan la toma de decisiones, el compromiso con las relaciones y concepciones de riesgos y recompensas que valen la pena. “El individualismo exacerbado, la sexualidad compulsiva, la soledad y la ausencia de relaciones profundas son hoy una expresión de [las] consecuencias no deseadas de la modernidad;” Martí insta a no replicar las fallas occidentales en 'nuestra América' (Ruisseñor, 858). Su “formación cultural y política es [radical] y [expansiva],” argumenta Armando Chaguaceda Noriega en su

texto: “Martí y Nuestra América,” Martí “trasciende la independencia de estructurar un pensamiento latinoamericano y antiimperialista, amenazas de expansión territorial y...características de la política interna de la nación estadounidense,” no elogiando sus normas (Noriega, 130). Una lectura inicial del argumento de Martí en “Nuestra América,” articula la necesidad de una revolución intelectual que analice concepciones comunes de las fronteras físicas, la cultura y la identidad para demostrar la igualdad del alma americana. El pueblo estadounidense está, declara, íntimamente conectado que, para él, significa un intenso vínculo de mente y alma, a pesar de las diferencias y barreras externas. Esta intimidad se basa en una similitud radicular en valores e ideologías, específicamente la noción de interdependencia en la búsqueda de la liberación de América del Norte y los estándares occidentales. Esto lo llama literalmente “amor triunfante” (Martía, 1). Es interesante notar que, según Elsa S Guevara Ruiseñor en “Intimidad y modernidad: precisiones conceptuales y su pertinencia para el caso de México,” América del Norte, durante este tiempo---fue, no sólo perturbando las nociones latinoamericanas de autoestima--sino también haciendo sus propias “relaciones íntimas más frágiles.” El matrimonio, por ejemplo, fue cada vez más despojado de su carácter institucional y poco a poco se convirtió en un simple compromiso entre los individuos. Las relaciones amorosas se transfirieron de las asociaciones con la Iglesia a las decisiones individuales simples. Esto permitió una libertad personal progresiva, pero también un relativismo moral que obligó a una cuestión existencial abierta plagada de posibilidades e incertidumbres. Más tarde insiste en este punto diciendo, “en esta nueva etapa de modernización reflexiva...el progreso puede convertirse en autodestrucción,” (Ruisseñor, 858).

Este texto es particularmente relevante para Cuba porque José Martí fue educado por primera vez en La Habana. De hecho, los eruditos contemporáneos creen que su comprensión del

mundo “surgió de su propio origen isleño” (Wood, 12). Martí había publicado varios poemas a la edad de quince años, y a los dieciséis años fundó un periódico: *La Patria Libre*. Residió brevemente en los Estados Unidos de América, donde notó las correlaciones entre las teorías de la economía y las interpretaciones de la dignidad humana. Como menciona Frei Betto en “José Martí y el equilibrio del mundo desde la ética,” “en la sociedad estadounidense, Martí encontró...un desarrollo económico centrado en el privado de la riqueza apropiada e indiferente a las necesidades humanas reales” que informaba su compromiso con la erudición revolucionaria (Betto, 11). Durante un levantamiento que estalló en Cuba en 1868, Martí simpatizó con los patriotas por los que fue condenado a seis meses de trabajo. En 1871, esta recurrió en deportación a España. Allí, continuó su educación y su escritura. Finalmente regresó a Cuba en 1878 y, en 1891, fue elegido 'delegado' del Partido Revolucionario Cubano; se negó a ser llamado presidente. “Nuestra América” fue escrito en 1892 (Kirk, 3). Martí murió en una batalla revolucionaria sólo siete años antes del logro de su objetivo de toda la vida: “la posibilidad de equilibrar un mundo que [estaba desestabilizado]...por el poder estadounidense;” se logró la independencia cubana (Wood, 12). Fidel Castro más tarde lo llamaría el autor intelectual de su movimiento y, por lo tanto, una de sus principales inspiraciones para los cambios radicales hacia una sociedad cubana más comunitaria. Tras su triunfo final en 1959, Fidel y otros líderes revolucionarios continuaron reforzando esta afirmación, explicando que los planes de Martí para una Cuba independiente sentaron un precedente para los cambios que se introdujeron en la sociedad cubana (Kirk, 3). La posterior colección de políticas de reforma social, como sugirió Martí, intentó eliminar toda desigualdad racial y mitigar la represión social de la Iglesia. A través de esto, Martí estipuló--y Castro intentó--asegurarse de que todos los ciudadanos debían estar

informados y bien educados, para que pudieran apreciar las justificaciones para la implementación y el mantenimiento de la equidad aplicada por el gobierno (Kirk, 5).

Además, la beca actual reconoce la aplicabilidad actual del enfoque ideológico de Martí a la vida cubana. En “José Martí y el equilibrio del mundo desde la ética,” Frei Betto reconoce que, el mundo sigue siendo “desequilibrado por la desigualdad social, la devastación ambiental, la discriminación étnica y racial.” Más concretamente, Cuba, que se siente asfixiada por el bloqueo “enfrenta el reto de mejorar el socialismo, con la movilización de todo su pueblo, para hacerlo más participativo, más ético, más productivo y equitativo” (Betto, 15). Cualquier tipo de mundo que idolatra, “la preponderancia del capital, la idolatría del mercado y la hipnosis colectiva inducida por los medios de comunicación,” sería aborrecible a los objetivos filosóficos y políticos de Martí afirma. Incluso el gobierno cubano, al considerar elementos del neoliberalismo, considera el interés en formar consumismos, no ciudadanos. A través de esto, Betto afirma la relación entre la economía, el gobierno y las concepciones culturales de la interacción humana adecuada, tanto en relación con el civismo como con la esfera doméstica. Además, sugiere que Martí, si nos fijamos en la Cuba actual, seguiría anhelando “un mundo en el que ninguna diferencia de creencias religiosas, etnia, color de piel o condición social se convierta en divergencia y produzca discriminación y exclusión. Un mundo equilibrado que pone la ciencia y la tecnología al servicio de las necesidades reales del ser humano y no de las ambiciones lucrativas” (Betto, 16). La “historia del pasado, es un proyecto del futuro,” declara, “de solidaridad y humanización sostenible” (Betto, 15).

Filosofía Política de Martí

Proponer estas ideas en “Nuestra América,” Martí se basa en una filosofía política que incorpora la autosuficiencia comunitaria. Tanto contraintuitivo como un oxímoron, su noción de

un buen gobierno, sin embargo, integra la autodeterminación, es decir, funcionarios del gobierno que “conocen el funcionamiento interno del área que presiden,” y la armonía ideológica estadounidense: “una armonía ideo corazón único y...mente única.” Continúa promoviendo este tipo de autosuficiencia cuando argumenta en contra del interés civil en “usar gafas de color yanqui o francés.” La perspectiva de las estructuras individualistas francesas y alemanas, sugiere, precedería a un “[gobierno] por conjeturas;” agentes políticos tendrían que injertar los entendimientos organizativos interesados en un grupo que venera los valores perpendiculares, de naturaleza colectivista. En cambio, estima la introspección personal e histórica. Esto permite a los líderes civiles “lograr, por medios e instituciones que surgen del propio país, un lugar donde cada hombre se conoce a sí mismo y puede ejercer sus talentos...por el bien de todos.” En la base de su argumento está el siguiente: un buen gobierno estadounidense no es el que sabe gobernar a un alemán o a un francés; es, más bien, el que sabe qué elementos son importantes para su propio país. Como resultado, Martí cree que el gobierno debe ser autoconsciente y autocrítico; sólo a través de esta práctica “salvarán [a sí mismos]” de las condiciones políticas “insalubres” (Martí, 1).

“Saber es resolver;” conocer el país, y gobernarlo de acuerdo con la autoconciencia, es la única manera de eliminar el potencial de secuestro tiránico. El autoritarismo es una noción opositora a cualquier gobierno democrático, pero obviamente es un hecho que sería particularmente perjudicial para el nuevo america: una sociedad construida sobre la equidad interdependiente (Varona Dominguez, 2). Esta autosuficiencia colectiva se ve reforzada a través de su discusión de los Estados Unidos que él también considera un país que sería inadecuado cuando se aplica a los nuevos estadounidenses. Esto se debe a la identidad cultural estadounidense que tiene un “espíritu” diferente, noción de “armonía” y “composición natural.”

Es significativo notar que estos tres términos están todos asociados con lo orgánico y lo divino. A través de su elección de palabras, refuerza sutilmente su noción anteriormente declarada de intimidad regional ligada por la conciencia humana y la intuición divinamente instituidas. América del Norte mantiene una cultura distante arraigada en una naturaleza humana distinta--tal vez, simplemente divergente de la nueva “sangre nacional” interdependiente de América. De hecho, llama al gobierno “Creador,” un término que se usa literalmente para hacer referencia a la deidad y la biología (Martía, 1). Aunque menciona América del Norte anteriormente de una manera que se da cuenta de su duplicidad, se centra en ella como una singularidad genérica: América del Norte, una nación indigna de adoración excesiva que también es completamente incompatible con nueva América (Noriega, 131). Esto se hace para resaltar la diferencia entre teorías políticas productivas e inútiles. A través de esta mirada crítica a los Estados Unidos, exhibe los elementos clave de su filosofía política: capacidad para interrogar estructuras sociales, toma de decisiones segura de sí mismo y organización comunitaria que apela a la primitiva humana y a las nociones de vínculos íntimos.

Para profundizar en su filosofía política y su definición de intimidad humana, emplea la estrategia literaria de una cuestión retórica. Debido a que es un escritor que normalmente afirma ideas audaces en prosa poética, esta pregunta--tal vez reflexiva, tal vez incierta--dibuja un enfoque específico e inmediato. “¿Cómo pueden nuestros gobernadores emerger de nuestras universidades cuando no hay una universidad en América que enseñe el elemento más básico del arte de gobernar” pregunta? Verdaderos, “estadistas [deben]...[emerge] del estudio directo de la naturaleza.” La naturaleza humana, al menos de los ciudadanos estadounidenses que operan en la sociedad de “Nuestra América,” es exhibida por “[fuerza] e indignación.” Esto significa que son poderosos y capaces de soportar una gran presión, como la tentación de ajustarse a las teorías

políticas occidentalizadas. Además, estas personas están enojadas; son lo suficientemente perceptivos como para haber reconocido el trato injusto de su pasado, pero también lo suficientemente apasionados como para intentar mitigar sus efectos presentes. Esta descripción se alinea con su definición de intimidad y propuesta para la revolución cultural. La naturaleza humana, en sí misma, prepara a la comunidad estadounidense para la resistencia ideológica, la dedicación comunitaria y los sentimientos intensos.

Llama al 'hombre natural' listo para “[derrocar]...autoridad acumulada de los libros,” en la búsqueda de la libertad y la autosuficiencia. El “hombre natural” manifiesta todo lo que necesita y, del mismo modo, también produce las necesidades del país. Una vez más, Martí alude a un verso bíblico: 2 Corintios 9:8. Dios, dice, dará a los cristianos todo lo que necesitan para que pueda abundar en la buena obra, es decir, el amor de ágape lleno de fe. Por lo tanto, la humanidad--esta vez representada por un individuo en su forma más pura--se coloca en la posición de la deidad religiosa. Según Martí, los seres humanos también nacen con lo que necesitan para actualizar el amor liberador bueno. El hombre natural es lógico, en la medida en que ama a la naturaleza y a las personas. También es un “juez,” un “general,” y un “ángel” joven. De hecho, durante la infancia, esta lucha humana original para escapar de las trampas opresivas arrojando su mente al cielo. Al caer hacia la tierra, e impulsados por el instinto solo, triunfan sobre todos los peligros (Martí, 1). Una vez más, estas palabras implican una naturaleza humana que tiene una mente celestial y tenacidad humana. Martí implica que esta combinación fomenta una búsqueda firme y victoriosa por el bien colectivo.

La raza es una característica divisiva dentro de casi todas las sociedades. Alrededor de 15 millones de personas de orígenes africanas, ocupan la costa del Pacífico y el Caribe. Su severa marginación está representada claramente a través de su categorización actual en algunas

colecciones de datos del censo: simplemente ‘otros.’ A pesar de su significativa presencia, los pueblos afrodescendientes han permanecido fuera de la construcción y la imaginación de los andinos y latinoamericanos en general. Sus historias y pensamientos son a menudo negados y silenciados en el proceso de elevar las culturas criollas y mestizos blancos, así como las tradiciones indígenas. Con esto viene una “sensación de inexistencia,” articulada por el filósofo franco-caribeño Frantz Fanon. Lo es “[un] sentimiento,” expresa “que apunta a la enredada relación que continúa construyendo entre raza, conocimiento y estar en esta región del mundo” (Walsh, 2000). Martí borra cualquier noción de raza; afirma que como la raza es una construcción social, no existe. En cambio, eleva el alma humana que, como se mencionó, es a la vez “igual y eterna.” Emanada de cuerpos que son diversos en forma y color. Dado que estas almas son iguales, Martí articula que cualquiera que promueva o ejemplifique la oposición y el odio entre diferentes demografías raciales está cometiendo un pecado contra toda la humanidad. Esto, parece sugerir, es un rasgo atribuido a los Estados Unidos de América. El rechazo de sus ideales y la liberación de sus normas, por lo tanto, permite a la ‘nuestra América’ evitar su arrogancia y discordia. “No debe haber odio racial porque no hay razas,” declara Martí. Esto, parece implicar, también contribuye a una reducción radical de las definiciones sobre lo que significa tener una cultura. Tal vez, en cambio, cree que cada persona tiene su propio tipo de cultura--arraigada en las costumbres individuales con las que se involucran en su vida personal.

Es interesante que esta fuerte conexión entre la humanidad transnacional parece haber desinflado la vitalidad de la cultura, a menudo considerada algo que aumenta la solidaridad y, al menos a nivel regional, la conexión humana. Martí reconoce que hay diferentes demográficas raciales cuando dice “hombre negro, espionado desde arriba,...[los] campesinos, hombres de la tierra, creadores, se levantaron en la indignación ciega..[y] llevábamos epaulets militares y

túnicas de jueces en países que venían al mundo con sandalias de cuerda y diademas indias.” Aquí, parece aceptar que hay diferentes demografías raciales que cada uno tiene sus propias costumbres y relaciones con la identidad estadounidense y entre sí. Sin embargo, más tarde confirma su proclamación original: esa raza no tiene una base genuina y, por lo tanto, no hay espacio en la nueva vida estadounidense. Se casa con esta declaración con la idea de que la raza había sido, en un momento dado, relevante para la civilización estadounidense. “Ningún libro yanqui o europeo podría proporcionar la clave del enigma hispanoamericano. Así que la gente intentaba el odio en su lugar, y cada año nuestros países equivalen cada vez menos,” expresa. A través de esto, reconoce la diversidad de ‘nuestra América,’ en términos de la concepción clásica de la raza. El paisaje original de América tenía variedad y la naturaleza compleja de la zona se corrompió por el hecho de que Europa no tenía una manera de conceptualizar la diversidad. Como resultado, afirma Martí, entidades externas crearon la noción de raza, y la adjuntan arbitrariamente a fenotipos que no tenían realidad científica. Esto fue inicialmente un medio de organización social y finalmente se convirtió en una forma de perpetuar jerarquías sociales restrictivas (Jones Mitchell, 5-6). Este elemento de revolución cultural es superior a los de mera independencia. Está destinado a liquidar las formas postcoloniales de dominación y lograr transformaciones sociales y humanas de liberación de una manera que elimine la supremacía blanca y forje un camino rebelde (Martínez Heredia, 859).

“Latin America is Dead,” por Denise Brown señala que a lo largo de las experiencias vividas de Martí la raza estaba siendo construida explícitamente por la nación criollo. Del mismo modo, en “José Martí: imaginario cultural antillano, caribeño y nuestroamericano,” Yolanda Wood sugiere que la experiencia de José Martí, probablemente dio forma a su “profundo compromiso” con la causa de la “emancipación” racial (Wood, 13). Las definiciones de Criollo

fueron acompañadas de un “proceso de homogeneización” paralelo que impuso la conformidad y una agenda radicalizada nacional a los habitantes del país. El proceso de construcción de Cuba-- en concreto, después de la libertad de España no fue benigno; en cambio, fue suscrito por el darwinismo social y las jerarquías raciales. Debido a las medidas adoptadas para hacer cumplir la conformidad en los proyectos nacionales emergentes, a menudo apoyados por la acción militar, los nuevos Estados nación y sus ideologías excluyentes obtuvieron una “legitimidad violenta.” Los derechos de los ciudadanos estaban consagrados en la ley, que legitima y formaliza aún más el racismo en toda la región, ya que los pueblos nativos a menudo eran ostracizados físicamente y se quedaban sin derechos plenos en la mayoría de los países de la región. Además, por diseño, la mayoría de la población en la mayoría de los nuevos países de América Latina fue excluida de los derechos a la ciudadanía. Estas “top-down strategies to limit citizenship...primarily served the purposes of the [wealthy] elite.” La idea de América Latina como región, en general, y los mecanismos para la formación de los estados nación dentro de ella fueron ideados por el criollo local como una forma de mantener su estatura de máximo control social. Esto se manifestó tanto en el ámbito internacional como en el interno. Las élites ricas estaban vinculadas económica, política y culturalmente consistentemente a Europa, que estaba más establecida. Además, fueron culturalmente afirmados como ciudadanos modelo en estos nuevos estados (Brown, 3). Probablemente, el darwinismo social, una pseudociencia literal, fue el “inteligencia artificial” que Martí menciona en su texto. El hombre natural erradica esta falsedad en la batalla “no entre la civilización y la barbalogía, sino entre la falsa erudición y la verdad [natural]”. Esta verdad, entonces, es que la unidad humana reemplaza la división racial, especialmente cuando la estratificación racial a menudo está asegurada por conjuntos

defectuosos de políticas perjudiciales con fundamentos en el lenguaje evolutivo biológico mal aplicado intencionalmente en la política, la economía y la sociedad (Martía, 1).

Además, Catherine Walsh en “Lo afro en América andina: reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento,” señala que las instituciones religiosas desempeñaron un papel en la destrucción de las opiniones culturales e intelectuales afro diásporas del mundo, específicamente, invalidando sus legados espirituales. En el Caribe, algunos elementos africanos siguen presentes y visibles en los conocimientos y prácticas religiosas, pero este no es el caso en todas partes, ciertamente no en los Estados Unidos ni en otras áreas de América Latina. Proyectos políticos nacionales como el de Martí, sin embargo, advierte Walsh, también pueden fomentar la invisibilidad negra (Walsh, 201). Para Martí, el equilibrio del mundo dependía de la igualdad--tal vez en un grado extremo. También requería una especie de equilibrio interno: una coherencia entre el pensamiento y la acción, entre los principios y la práctica. En ese sentido, uno de los grandes desafíos para todos los activistas que sueñan con la libertad del capitalismo, es la construcción e incorporación de una ética sedimentada en la razón y arraigada en la subjetividad. Esto debe combinarse con la capacidad de uno para vivir virtudes como hábitos, especialmente con respecto al amor. Esto implica compartir bienes, los frutos del trabajo humano y los dolores del sufrimiento colectivo. Frei Betto proclama en su texto, estos activistas “[encontrarían]...mayor expresión política en el socialismo” (Betto, 17). Dentro del texto de Martí, todo lo que es verdaderamente humano es sustancialmente divino y toda práctica de amor, compartir y solidaridad se alinea con la deidad. “Lo más importante,” concluye (Betto, 18).

Las regiones crean etiquetas y las etiquetas sugieren una estabilidad y permanencia relativas. Sin embargo, las regiones dependen de la invención de límites alrededor de entidades

espaciales definidas por el apiñarse subjetivo de rasgos culturales seleccionados para un propósito predefinido. La propia selección de criterios de límites, la creación de personas internas y externas, puesta en funcionamiento mediante la elección de las características definitorias de una región, se basa en la subjetividad (Brown, 11). Desantes aplica esta interpretación de la necesidad subjetiva al ámbito individual. Internamente, presenta elementos psicológicos--también--presentan riesgos indudables de subjetividad. La creencia en la evaluación subjetiva, sin embargo, está directamente relacionada con la capacidad de intimidad. Si cada persona es capaz, en mayor o menor profundidad, de construir su propia intimidad con los demás e internamente es porque se consideran lo suficientemente especiales como para justificar la distinción. Si las personas piensan que son exactamente como otras personas o intentan formar parte de un colectivo objetivo estricto, no pueden participar en la solidaridad, la verdadera interrelación humana o la conexión íntima consigo mismos (Desantes, 285).

Teoría Educativa de Martí

En “Maestros Ambulantes,” Martí se propone responder a la pregunta “cómo establecer [un] sistema de maestros ambulantes” que reemplazan etiquetas, regiones y nociones de sí mismo para su tiempo como voluntarios en aras del renacimiento cultural. “[Cómo] se hace,” inmediatamente presenta, no es la “cosa que importa.” Entonces comienza una exploración poética de lo que toda la humanidad necesita saber, por qué necesitan saberlo, y explica el papel de la conexión íntima en el intercambio informativo. Aparentemente, todos los hombres necesitan saber acerca de son la “composición, fertilización, transformaciones y aplicaciones de...materiales,” para la agricultura. Demuestra dos tipos de conocimiento impactante: los procesos prácticos y el mundo natural. Para ello, sugiere que las personas “[trabajan] directamente en la naturaleza.” Este enfoque práctico está disponible para cualquier individuo,

específicamente el rural sin educación, por lo que no es sorprendente que comenzara con una discusión sobre el trabajo agrícola. La revolución cultural, las definiciones cambiantes de la intimidad y los cimientos políticos cambiantes requieren paciencia. A través de la información sobre el proceso lento y el cultivo que eventualmente produce “fortuna honesta y segura,” es paralela a su mayor argumento sobre el cambio social e intelectual comunal.

Al igual que su necesidad de habilidades tangibles, las personas necesitan inteligencia emocional, inspirada en una comprensión de la interrelación humana. Los maestros no están destinados a simplemente “explicar instrumentos agrícolas y mecánicos,” mientras que esto es importante; también deben “extender la ternura.” Martí afirma que a las personas se les debe enseñar moral: “compasión,” motivada por “lágrimas” simpáticas y “[bondad],” impactada por la generosidad. La mención de compasión “en el pecho,” lágrimas “en los ojos,” e incluso “sentimiento,” que se asocia comúnmente con la química cerebral, permite la ilustración de un individuo al que se enseña a entender su contribución única a un ‘cuerpo’ mayor por un maestro que es--de hecho--una de las partes de una revolución intelectual mayor. Aquellos que se retiran de esta búsqueda cultural colectiva, experimentan sustancialmente menos alegría, temen un compromiso auténtico y sólo piensan con avidez sobre los beneficios y preferencias personales, declara Martí. Esto considera la marca de un “tonto” en medio de un renacimiento educativo. Como resultado directo del egoísmo, esta persona experimentará “soledad” en un mundo en evolución marcado por la cercanía humana. Además, como resultado, se verán obligados a cargar con su carga solos, peor aún, “en el pecho,” cerca del espacio del corazón. Aunque no especifica los detalles de estas aflicciones, Martí menciona que duran tanto a través del “invierno” como de “canas.” Estarían presentes, en consecuencia, en todas las estaciones de la vida de un individuo.

En el lado opuesto de esto está la “[felicidad]” que ocurre después de derrocar el “ejercicio prudente de la razón,” para comprometerse con el “conocimiento de la armonía del universo,” así como la “práctica constante de la generosidad.” A diferencia de la interconexión humana a gran escala, que se presenta como una función casi ineludible de la vida mortal en “Nuestra América,” la relación íntima entre las personas, aquí, es una elección consciente. Tal vez por eso, a diferencia de la interdependencia en "Nuestra América" que conduce a la victoria comunal, la conexión íntima en "Maestros Ambulantes" también se combina con nociones de felicidad personal.

Los maestros, sugiere, son individuos comprometidos con esta noción de interdependencia e intimidad; realmente se preocupan por la revelación cultural y reciben gozo personal de sus sacrificios, necesarios para el progreso comunitario. Como tal, y debido a que los maestros serán educados acerca de las inclinaciones mortales, “mejorarán [a la humanidad]”--no eliminando las “malas pasiones” humanas, sino canaliéndolas, después de todo, la naturaleza humana es fundamental para la alianza política y personal. Por lo tanto, los profesores no tienen por qué ser pedagogos. Simplemente pueden ser conversadores. Al afirmar esto, Martí reduce la distancia jerárquica entre profesor y alumno y los pone en estrecho contacto. Una conversación es un diálogo, no un monólogo. Implícita en este término, “conversacional,” entonces, es la idea de la proximidad física y la comunicación punto a punto. Los maestros no serían vistos como un tipo de ayuda impuesta por el gobierno, una simple cantidad en dólares lanzada para resolver un gran problema. En su lugar, serían “personas educadas que estaban respondiendo a las dudas que el ignorante presentaba o a las preguntas que habían preparado.” Esto se debe a que Martí considera que el intercambio educativo es muy importante para su definición de intimidad y su esperanza de rebelión política.

Aquellos que viajan a las ciudades rurales para responder preguntas de una manera dialéctica y acogedora--simplemente porque creen en el crecimiento intelectual y el valor de las comunidades ostracizadas—“revelan a los hombres [su] propia naturaleza.” Esto es, por supuesto, “por la bondad y...orgullo de ser una criatura amable y ser vivo en el gran universo.” Si los maestros reciben gozo al someter el consuelo personal al progreso de la comunidad, las personas marginadas por la sociedad tienen la oportunidad de ser contribuyentes independientes al progreso social, sacrificando el orgullo por la bondad y la dependencia intelectual otros. Tal vez, él expresa el significado mejor en esta cita final: “el agricultor no puede dejar su trabajo para ir kilómetros para ver figuras geométricas incomprensibles y aprender los extremos y ríos de las penínsulas de África y proporcionar términos didácticos vacíos. Los hijos de los campesinos no pueden salir de leguas enteras días después de días de la estancia paterna para ir a aprender declives y divisiones latinas abreviadas. Y los campesinos...en la mejor masa nacional y la más saludable. Las ciudades son las mentes de las naciones; pero [su] corazón, donde se amontona, y donde se distribuye la sangre, está en los campos. Los hombres todavía comen máquinas, y relicarios de preocupaciones. Es necesario hacer de cada hombre una antorcha...Y esto sería una dulce invasión...interesado en el alma humana; porque...el maestro...enseñaría suavemente cosas prácticas. La escuela de viajes es la única que puede remediar la ignorancia campesina. Y en campos como en las ciudades, es urgente sustituir el conocimiento indirecto y estéril de los libros por el conocimiento directo y fructífero de la naturaleza...Ser educado es la única manera de ser libre” (Martí, 1).

La educación actual se amplía un poco en el tipo de escuela que comenzó José Martí. En “Pedagogy, and Equilibrium: José Martí’s Critique of the New York City Public Schools” por Ronald Briggs Caribe, los cuatro pilares de la educación popular, identificados en su trabajo, son

detallados. Para romper la postura pedagógica de José Martí, he enumerado sus nociones teóricas básicas a continuación:

1) Martí valoró la pluralidad del conocimiento.

2) Consideró las relaciones interpersonales el vínculo entre la enseñanza y el aprendizaje.

Además, pensó que las bases de cualquier transformación social sólo podían actualizarse con una auténtica interdependencia, a través de las fronteras geográficas, así como con líneas raciales y económicas.

3) Vio el conocimiento de la realidad como un acto político emancipatorio y consideró la educación el proceso autoformativo hacia la revolución cultural y, por lo tanto, un cambio social de las injusticias humanas. Quería preservar la existencia y la conquista de los medios para hacer que la existencia humana sea amenable y pacífica: el progreso intelectual.

El pensamiento educativo de José Martí, en esencia, se refiere a la “quality education for everyone” que Caribe ofrece (Caribe, 4). Se trata de abrir el acceso indiscriminadamente, porque--como ideología--está arraigada en “el sufrimiento [de] los esclavos, la reivindicación colonialista, [y] la lucha pionera” (Betto, 13). Se trata de definir nociones de intimidad, en términos generales, para profundizar el concepto global (Descartes 275). En este contexto y la realidad regional, los cubanos afrocubanos sufren una especie de doble subalternización: la subalternización ejercida por la sociedad mestiza blanca dominante y también, a veces, una subalternización ejercida por los pueblos y movimientos indígenas. El hecho de que, históricamente, el reconocimiento de la existencia de los pueblos indígenas haya sido a causa de los afrodescendientes y que el establecimiento de la esclavitud de los africanos tuviera como motivo central para salvar al pueblo indígena del exterminio, hacia una historia que siempre ha posicionado a los indígenas sobre los negros en la escala de clasificación social. La educación de

Martí, Walsh afirma, es un intento de entender los “procesos de adaptación a un ambiente hostil y una potencia colonial que [ha] intentado a toda costa reducir y mantener a los [afrocubanos]” subordinados (Walsh, 201).

Además, su noción de educación requiere un plan capaz de hacer frente a las necesidades de las presiones sociales multifacéticas. Sus entendimientos pedagógicos presentan una gran utopía de la educación popular: aprender como intercambio y compartir, incluso si algunas de las relaciones pedagógicas están impregnadas de poder y, por lo tanto, requieren negociación. Martí destaca en sus observaciones la dimensión de la voluntad, que ha convertido la educación popular en un espacio importante para la formación de líderes que tienen un compromiso ético-político que privilegie la solidaridad. En las esferas de la educación popular, la negociación de posiciones e ideas se convierte en creada por las personas, individuos que todavía están inmersos en las relaciones de poder; el intercambio entre personas conscientes del hecho de tener algo que dar y que reconocen su interdependencia; y el compartir como expresión de este regalo. La educación es, por lo tanto, un proceso de autoeducación relacionado con la sociedad basada en las fuerzas humanas que ya existen (Caribe, 4). Hoy en día, el concepto de clases populares combina formas de comprensión pedagógica de Martí con los efectos opresivos de la lógica capitalista contemporánea (Betto, 14).

“Equality, Solidarity, and the Human Condition: Categories of Humanism in José Martí’s Anti Colonial Critique,” examina el humanismo dentro de la crítica anticolonial de José Martí que explica, una vez más, cómo su noción de amor se relaciona con su práctica educativa. El autor, Clive Kronenberg afirma que Martí estaba profundamente dedicado a la solidaridad y la igualdad humanas; educación, en particular, lo ve como “an act of love.” La conciencia considerada de Martí de la “human condition” de los oprimidos y los colonizados (Kronenberg,

1). Como se mencionó, la conceptualización de Martí de un sistema educativo liberador ve la libertad no como un objetivo esquiva, sino más bien como un esfuerzo que permite a las personas actuar de una manera socialmente receptiva a medida que se vuelven más plenamente humanas (Kronenberg, 31). A través de sus filosofías sobre la política y la conexión, Martí profesa la capacidad humana y la responsabilidad de llevar vidas éticas que apuntan al bien mayor. Martí, según Kronenberg, cree en poner el bienestar del hombre por encima de todo--como resultado (Kronenberg, 34). Por lo tanto, tiene a los maestros en alta estima, ya que su papel es integral para trascender la instrucción rudimentaria. Martí escribió una vez: “we write for children because it is, they who know how to love, because it is children who are the hope for the world.” Aquí, literalmente equipara la progresión del mundo con el amor de ágape infantil. Como se puede ver, el concepto de amor de Martí se traduce directamente en el dominio de la educación, que en sí mismo no se convierte en un lugar para enseñar y aprender sobre el amor, sino también en un acto de amor. Fue este entendimiento lo que engendró su idea para el establecimiento de un cuerpo de maestros misioneros para lanzar una campaña de ternura y brújula, lo que más tarde se llamaría la campaña de alfabetización cubana (Kronenberg, 38). Los logros y triunfos de Cuba en el campo de la educación, empezando por este movimiento literario, han llevado a estudiosos remotos a mirar más allá de los aspectos estratégicos, estadísticos y organizativos. La atención de los eruditos se está dirigiendo ahora hacia el sistema de valores humanistas profundamente reflexivos que finalmente generó y, aún así, guía y sostiene proyectos educativos cubanos.

Un estudio reciente, etiquetado como “Towards Pedagogy of Tenderness,” contiene los hallazgos de cuatro investigadores estadounidenses que ofrecen una importante introducción a la presencia dominante de Martí en toda Cuba. Como se ha mencionado, Martí tiene un compromiso sin adornos con la idea de una raza humana que se aparta radicalmente de la visión

tradicional izquierdista de la igualdad como principalmente igualdad de oportunidades de las razas (Kronenberg, 41). En su misión de alcanzar este objetivo Martí, sin embargo, deja una pregunta fundamental inexplorada: el vínculo entre la discriminación humana—racismo—y la explotación humana, el capitalismo (Kronenberg, 42). Implícita en la crítica de Martí es la opinión de que la conciencia humana debe conducir a la organización social y finalmente al cambio fundamental en la vida gobernada. Impulsado por las contradicciones y la crueldad de su sociedad, Martí aspiraba a lograr un cambio social progresivo que implicara una expansión de la conciencia de la situación humana en sus diversas dimensiones, pensadores humanistas críticos rompiendo los confines de la filosofía liberal tradicional y establecer la base ética de la revolución socialista en su lugar de nacimiento (Kronenberg, 43).

La investigación de “Nuestra América” y “Maestros Ambulantes,” así como la atención a la beca actual sobre las nociones de interdependencia de José Martí, muestra a lo largo de sus filosofías personales y políticas, el conocimiento está vinculado a la libertad y prosperidad, que incluye nociones de espiritualidad humana. La naturaleza humana, cuando se canaliza a través de la autoconciencia y se combina con la comprensión intelectual, así como la inteligencia emocional, es capaz de promover mejoras tangibles en las condiciones de vida latinoamericanas. Martí vincula el intercambio informativo con la praxis y dentro de ella, a través de un énfasis de dimensiones considerables, la lucha por una patria que posea tanto los derechos humanos como los seres liberados (Varona Dominguez, 2). Movidos por el amor, que Betto afirma que Martí insinúa es una virtud sobre todo virtudes, los individuos “no tenían miedo de enfrentar todo tipo de privaciones y arriesgar sus vidas” (Betto, 17). Dentro de los textos, Martí afirma poéticamente la importancia de que los individuos se vuelvan más humanos, lo que significa “más solidario, respetuoso, tolerante, guiado por una mente abierta, crítica y creativa, entre otras cualidades

positivas.” Este compromiso y, lo que es más importante, la autoconciencia relacionada con estas fundaciones permitirá a las comunidades eliminar todos los obstáculos a la creación de equitativas en ‘nuestra América,’ directamente relacionados con Cuba (Varona Domínguez, 4). Cada persona debe pensar personalmente en cómo instituir el crecimiento personal sin perder de vista la embestida perpetua de todo tipo de discriminación y violencia (Varona Dominguez, 5). Los deseos personales de Martí se centran en la creación de un modelo educativo y de instrucción que se corresponda con la pedagogía liberadora; considera la educación una herramienta de empoderamiento, específicamente en relación con la obtención de honestidad y verdad. Los maestros deben ver el mundo a través de una lente similar; las relaciones instrucción-educativas deben ser percibidas como un compromiso personal para influir en los sentimientos culturales, costumbres y hábitos en la búsqueda de la libertad de las definiciones e instituciones dominantes como “la carga de todo el universo debe pesar sobre cada hombre.” Y él, más tarde, añadió: “el que da su vida por servir una gran idea es admirable, es abominable que utilice una gran idea para servir a sus esperanzas personales de gloria o poder, incluso si expone la vida. Dar vida es... derecho cuando se da desinteresadamente” (Betto, 17).

Capítulo Tres: ¿Concepciones de intimidad en KMT? ¿Educación? ¿Revolución?

KMT (“the black land”) es la civilización clásica más antigua de África. Más comúnmente conocido como Egipto, sus filosofías, nociones de identidad grupal y teorías sobre la política literalmente sentaron un precedente para todas las demás concepciones de la vida civilizada. De hecho, muchas de sus influencias filosóficas modernas están representadas en pinturas, monumentos y diseños arquitectónicos hoy en día. Las antiguas culturas africanas tienen muchas más similitudes culturales que diferencias. Como era de esperar, entonces, son las consistencias culturales entre el KMT y el resto de las antiguas sociedades continentales. Hay abundante evidencia que indica sus concepciones correlacionadas de ganancia material y humanidad--específicamente de fauna, herramientas de pedernal y escritos (Hilliarda, 17). Estas tres afirmaciones-- KMT es la civilización clásica más antigua registrada; KMT tuvo un gran impacto en la historia mundial; el KMT se unificó con el resto de África--combate explícitamente las narrativas dentro de las disciplinas de Historia y Filosofía sobre el impacto de Egipto en las sociedades diásporas africanas y el mundo (Hilliarda, 3). En el pasado, los historiadores han distanciado intencionalmente el Antiguo Egipto del continente africano, en general, con el fin de blanquear las ideologías globales.

Actualmente, en muchas aulas domésticas, las primeras menciones del continente africano existen simplemente en la unidad dedicada al comercio transatlántico de esclavos. De hecho, el libro *Intellectual Warfare* explica la persistencia de este fenómeno como una herramienta opresiva. A través del reconocimiento de dos términos, la ‘ancient tradition’ y ‘new orthodoxy,’ Jacob Carruther, en este texto, aclara la militarización del borrado negro dentro de la academia y observa sus efectos. Según lo que se llama la ‘ancient tradition.’ Según lo que se llama la ‘ancient tradition’ en el texto, muchos filósofos y asesores políticos griegos y romanos

viajarían a Egipto en busca de sabiduría del pueblo africano. Plato, Aristóteles y Sócrates hablaron sobre cuántas de sus teorías personales se originaron en el pensamiento egipcio. Plato incluso aparentemente concibió el modelo para su noción de educación a través de las leyes y la pedagogía de KMT. En ese momento, Egipto era conocido como un lugar de alta civilización, comprensión cultural e intelecto político. La nueva ortodoxia, sin embargo, impuso, y luego se impuso, opiniones negativas de África en su conjunto. Fue parte de una revolución ideológica que introdujo la noción de imperios africanos sin historia antes de la invasión europea. Se postuló que los africanos, por lo tanto, vivían en una "edad oscura" no estructurada, hasta que los europeos les trajeron civilización. Esto se hizo para proporcionar justificaciones morales, intelectuales y cívicas para la trata de esclavos, la colonización y la brutalidad; revolución intelectual fue, y es, empleado como un arma de profunda deshumanización (Carruthers, 52). Interesante que, paralelamente a la revolución ideológica de José Martí, la unificación cultural en torno a una idea aquí también incluye la eliminación de las tradiciones y el conocimiento negros.

La nueva ortodoxia sostiene que los africanos negros nunca desarrollaron una sociedad civilizada--lo que implica, en gran medida, que el KMT nunca alcanzó etapas avanzadas de desarrollo social y cultural. Esto, como subproducto, eliminó muchas contribuciones egipcias a la civilización y el pensamiento mundial. Hoy en día, esta actitud negativa hacia los africanos se ha infiltrado en la educación occidental, lo que hace difícil reconocer su relevancia para las comunidades descendientes africanas, de forma contemporánea. Y, como significa el sociólogo Ramón Grosfoguel, estas inexactitudes son especialmente relevantes para las disciplinas de las ciencias humanas--incluidas las ciencias sociales y las humanidades. La esclavitud significaba que los individuos africanos eran sometidos a un "régimen de racismo epistémico que proscrito sus conocimientos autónomos." La idea racista de finales del siglo XVI, de que 'los negros

carecieron de inteligencia,’ se ha convertido en una nueva proclamación del siglo XX: “los negros tienen bajos niveles de coeficiente intelectual” (Grosfoguel, 48). Y, no se equivoquen, comenta, esta noción de intelecto negro todavía “pone en entredicho a la humanidad negra” (Grosfoguel, 49). Esta realidad la expresa el intelectual-activista afroecuatoriano Juan García cuando dice: “siempre me han dicho que mi conocimiento no es conocimiento, que mi tierra no pertenece a nadie, lo que me hace pensar que no soy una persona” (Walsh, 201). Los individuos diásporas africanos de hoy, como en el caso de García, luchan por combatir las nociones internalizadas de inferioridad impuestas por primera vez por la devaluación de las reflexiones filosóficas de sus antepasados. Así, la marginación moderna de los académicos cubanos dentro de los espacios americanos y la exclusión histórica de KMT de la literatura académica significa afirmaciones de filosofía política ‘legítima’ y, además, nociones de quién tiene pensamientos, a menudo se genera por compromisos políticos a la imposición de ideologías particulares.

Entre las interpretaciones demográficas afrocubanas de Martí sobre la intimidad y el compromiso social--representativos de los dogmas nacionales cubanos dominantes--se matizan por la relevancia cultural de las máximas incrustadas en las normas ancestrales afro diásporas. Del mismo modo, la comunidad afroamericana se alinea con el antiguo KMT, pero, a diferencia de los afrocubanos, esta noción es directamente perpendicular a las concepciones individualistas de conexión íntima y obligación política, integradas en las principales vidas. Las filosofías más prominentes y tempranas en la erudición negra se encuentran en el antiguo Egipto: “The Satire of the Trades,” por un erudito llamado Dua-Khety y “Instruction of Ptahhotep,” por Ptahhotep, un asesor político de la época. Conocidas como ‘sebayet,’ que significa ‘literatura de sabiduría’ en el antiguo Egipto, estas composiciones exponen los fundamentos teóricos del compromiso social egipcio antiguo, especialmente en relación con las conexiones íntimas.

“The Instructions of Dua-Khety (The Satire of the Trades),” es una obra satírica. Al igual que Ptahhotep, Dua Khety da consejos sobre la civilidad y la etiqueta social, incluyendo el respeto y la modestia. Es relevante para la filosofía política, específicamente, porque representa las asociaciones culturales y políticas de un escriba egipcio, que fue una posición con mucha influencia comunitaria e ideológica. Como guardián de registros, los eruditos del garabato fueron responsables del cultivo de las normas y tradiciones culturales. En el texto, Dua Khety utiliza la sátira para convencer a su hijo de que se convierta en escriba--lo que representa un pasaje intergeneracional del conocimiento a través de la conversación informal. A lo largo de todo, el padre exagera los negativos de otras ocupaciones con el fin de resaltar las virtudes que se fomentan dentro de la profesión de escriba y la comunidad en general. Todo esto es en la búsqueda de una armonía perfecta, comparable con la idea de la penúltima paz mencionada en “Instruction of Ptahhotep,” que es beneficiosa para la sostenibilidad política y cultural (Rollston, 135). Como tal, mientras que las propias obras hacen una declaración sobre la exclusión arraigada en la coerción ideológica, ni el texto se refiere internamente a los movimientos intelectuales, sino que ambos tienen como objetivo establecer normas comunitarias para la preservación cultural.

La Concepción de la Intimidación del KMT

Las “Instructions of Ptahhotep,” se centran en las recomendaciones de Ptahhotep para un subordinado no especificado--tal vez, su hijo, sucesor o estudiante (Löwstedt, 493). Al igual que “The Instructions of Dua-Khety (The Satire of the Trades),” las máximas de Ptahhotep presentan puntos de vista sobre la comunicación y la ética, específicamente en relación con las relaciones interpersonales, a través de una discusión que recuerda a la dinámica estimada dentro de las culturas colectivistas. Ptahhotep habría sido generalmente considerado un ciudadano importante

en ese momento debido a su participación cívica y académica, pero el dependiente no identificado también es reconocido, al menos por Ptahhotep, según sea necesario; sin inversión en niños, no podría haber longevidad de reinado cultural o político. Como tal, estos formatos textuales demuestran la prevalencia de la interdependencia intergeneracional en la vida egipcia. Además, Catherine Walsh en “Lo afro en América andina: reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento,” indica que el papel de los ancianos como poseedores del conocimiento es uno que conecta a los afrocubanos, afroamericanos y ideas egipcias antiguas sobre la educación (Walsh, 2006).

En “Do we still adhere to the norms of ancient Egypt? A comparison of Ptahhotep's communication ethics with current regulatory principles,” Anthony Löwstedt argumenta que todavía hay estrechos paralelismos entre las normas afirmadas en el texto y las concepciones actuales entre los activistas negros en Cuba y el Norte América. Más concretamente, Löwstedt hace referencia a la perspectiva económica de Ptahhotep; “the lack of market economy rationale” y un “widely perceived need to limit commercialism,” considera, de hecho, “reminiscent of revolutionary Marxism and reformist socialism” representado por la izquierda interna y la mayoría de los individuos afrocubanos (Löwstedt, 494-5). Además, su investigación subraya, los paralelismos entre la ética del discurso de Ptahhotep y las teorías actuales de activistas negros pueden estar respaldados por restricciones externas similares. Así como Ptahhotep vivió al comienzo de una gran revolución en la tecnología de la comunicación--debido a la invención de la escritura fonográfica--la era actual también se considera un período revolucionario en términos de prácticas de comunicación debido a la electrónica explosión de los medios de comunicación. Al comienzo de ese período, los activistas políticos probablemente reconocerían la posibilidad de que una mayor comunicación mejorara o empeorara la vida de sus

comunidades inmediatas. Con nuevas formas de contacto, la ética de la comunicación no sólo se vuelve relevante, sino que también comienza a tener impactos interculturales. Cuando las tecnologías y prácticas de la comunicación cambian de maneras principales, las relaciones de poder, las reglas y las leyes también cambian; y así, las justificaciones y los valores que sustentan esas leyes se vuelven muy importantes para investigar por activistas y figuras políticas (Löwstedt, 508).

La sección de “Instructions of Ptahhotep” llamada ‘Follow your Heart,’ analiza el equilibrio entre este tipo de conexión comunitaria e independencia, en relación con el éxito. Uno debe “[follow] [their] heart as long as [they] live,” pero sólo una vez que “[provide] for [their] household,” se lee. Esto permite una verdadera alegría porque Ptahhotep sugiere que ningún individuo puede estar feliz persiguiendo el éxito individual--especialmente basado simplemente en la adquisición monetaria--mientras que su familia sigue siendo “glum.” Aunque esto fue escrito siglos antes de Martí, este enfoque incorpora elementos de su interpretación del orden social adecuado. Al igual que Martí, la ganancia comunal es resaltada por Ptahhotep y considerada crítica, junto con la introspección. Sin embargo, esta evaluación se matiza con la atención específica a la interrelación fiscal y la pasión como requisito previo para la felicidad y la paz. La siguiente parte, titulada ‘Conduct,’ se suma a esta definición asignando importancia a la igualdad dentro de las relaciones íntimas unidas. Esto es distinto de los apegos de la igualdad a la noción de una vaga humanidad, que Martí ofrece. Ptahhotep fomenta la repelencia del “vice of greed; a grievous sickness without a cure.” Expande diciendo que la codicia es particularmente significativa porque, más que otros “evils,” “embroils fathers, mothers, and the brothers of mothers.” El hecho de que interrumpa las conexiones íntimas hace que valga la pena este descriptor: “compound of all evils, a bundle of all hateful things.” Su evidente desprecio por

la codicia afecta su noción de Felicidad. La alegría articulada en ‘Follow Your Heart,’ no está vinculada directamente a la acumulación de propiedades ni a la autonegación total; requiere la búsqueda de objetivos individuales. El objetivo de la conexión íntima--entonces--incorpora la actualización de la estabilidad comunitaria y el enfoque personal en la dirección de lograr su propósito. ‘In Public,’ más adelante menciona la necesidad de reservar la expresión de opiniones negativas en aras del bien común, incluso si la evaluación particular es exacta. Hay muchos más ejemplos, pero con cada subtema, hay una afirmación de normas políticas y culturales; tanto las virtudes internas como las aptitudes colectivas, esto insinúa, son fundamentales para la estabilidad dentro de la gestión política y el mantenimiento de la tradición cultural (Ptahhotep, 1).

La perspectiva conceptual de la virtud en la “Instrucción de Ptahhotep” se puede describir a través de MA'AT: un nombre atribuido a la antigua KMT. Representa la verdad, la justicia, la rectitud, la armonía, el orden, el equilibrio y la reciprocidad. MA'AT es supuestamente innato al núcleo de toda la creación humana. Por lo tanto, estar conectado a estos conceptos--dentro del espíritu personal--era importante para la paz individual tanto en la tierra como durante toda la eternidad en el antiguo Egipto. “Keep to the truth,” comienza el Treatise de Ptahhotep. La verdad es esencial para la sabiduría; uno debe buscar personalmente la verdad para obtener conocimiento; y el conocimiento, así como la buena comunicación, es importante para la armonía social, la dignidad y el respeto. La inautenticidad es inmoral y la autoconciencia individual es el deber de uno, también indica. Con atención introspectiva, los individuos son más capaces de distinguir entre la realidad y la falsedad. Condena específicamente la artificialidad, como la codicia, porque puede conducir a “[harmful] [intentions].” Como de costumbre, esta sección contiene un componente individual y un componente colectivo. De acuerdo con sus

nociones de intimidad, MA'AT obliga a uno a entenderse a sí mismo para aumentar el amor y el respeto dentro de la comunidad en general (Löwstedt, 497). Además, equipara la liberación con la eliminación de las jerarquías de poder. De hecho, los procesos de comunicación, las interacciones y las relaciones parecen más importantes para los antiguos egipcios que sus comienzos y puntos finales. Por lo tanto, la libertad de expresión se trata intrínsecamente de la posibilidad de no sólo decir la verdad, sino también “[speak] truth to [people] [in] power.”

Con esta comprensión, la libertad de expresión y--en conjunto--la liberación siempre es transitiva en la sociedad KMT. El término ‘libertad de expresión’ se utiliza a menudo hoy en día, en cambio, de manera intransitiva, como algo atributivo o predictivo en lugar de relacional e interactivo--como algo que uno no posee algo que se desarrolla a través de relaciones saludables entre individuos o con uno mismo (Löwstedt, 498). En “Instruction of Ptahhotep,” tres secciones diferentes comienzan con la misma línea: “If you meet a disputant in action.” Luego vienen tres escenarios diferentes: “A powerful man, superior to you,” “your equal, on your level,” y “a poor man, not your equal.” (Ptahhotep, 1). En cada escenario, recomienda los mismos rasgos: paciencia y autocontrol (Löwstedt, 500). La igualdad, por lo tanto, es aparentemente importante para un tipo de justicia conectiva donde la paz espiritual y social permanece a través de la igualdad intencional de trato. Los tres aspectos centrales de la justicia conectiva son la reciprocidad, la solidaridad y la memoria social comunitaria. Como tal, la noción de justicia está correlacionada con una construcción significativa del universo moral, en la que todos los actos voluntarios son vistos colectivamente. Esto también puede ser una forma de construir la causalidad como principio científico: que no hay ningún evento sin causa o consecuencia. La justicia, entonces, prevalecerá a través de la lógica recíproca, especialmente con atención a la solidaridad horizontal. La memoria social necesaria para la justicia conectiva está relacionada

con la idea de que cada acción es comunicativa, ya sea una respuesta o una pregunta (Löwstedt, 503).

Este texto es políticamente significativo porque aborda los fundamentos éticos que suelen a las instituciones sociales, incluidas las políticas. Esto, entonces, contribuye al mantenimiento de un imperio. Es culturalmente significativo porque representa una transmisión informal intergeneracional de conocimientos, esencialmente equivalente a un código de conducta social. Hoy en día, la "Instrucción de Ptahhotep" es políticamente relevante porque estas máximas demuestran que, antes de la invasión europea, había una civilización africana--lo que demuestra que nunca se puede traer civilización a ninguna cultura; el imperialismo sólo puede imponer nuevos conjuntos de normas que a menudo injertan mal en las normas culturales establecidas en el extranjero, lo que produce una incompetencia percibida. La supresión cultural, de hecho, fue la realidad de muchas antiguas civilizaciones africanas--durante el colonialismo--y, hoy en día, los afroamericanos sufren de una falta de conocimiento sobre sus propios comienzos culturales.

Teoría Educativa del KMT

En "To be an African Teacher," Dr. Asa Hilliard reconoce los elementos pedagógicos de la educación egipcia antigua que se encapsulan a través de tres características importantes: el respeto por los antepasados/tradición comunitaria, la noción de los niños como dones divinos del creador, y la elevación de la espiritualidad/construcción para la eternidad. Los eruditos egipcios, articula, estaban menos preocupados por los procesos educativos formales. Tenían más interés en el dominio conceptual que, a su juicio, llevaría a la preservación cultural. Alentaron a sus estudiantes a alcanzar la excelencia--en, por ejemplo, capacidades para interpretar lo natural y conectarlo con la santidad humana--a través de un enfoque particular que incluía el aprendizaje y la crianza holística. Los educadores se basaron en métodos de instrucción que habrían sido

reconocibles de sus tradiciones domésticas; proverbios, símbolos y la interconexión de todas las cosas, específicamente, se utilizaron para despertar el diálogo e interés de los estudiantes. Al igual que con Martí, la naturaleza era una herramienta importante para estudiar, pero no porque fuera la más accesible para los agricultores rurales. En cambio, los procesos naturales eran admirados porque en el antiguo KMT se creía que el mundo natural daba una idea de las realidades de las inclinaciones naturales humanas. A través de la interacción práctica, así, los niños fueron capaces de aprender de los ‘true masters:’ individuos que se consideraban impregnados de los pensamientos y comportamientos de sus comunidades. Para los maestros, la propensión a la excelencia fue evaluada por la probabilidad de buscar sabiduría intergeneracional. Aquellos que se comunicaban regularmente con los ancianos locales y demostraban lealtad a las obligaciones sociales fueron elogiados. Esto incorpora la noción anteriormente mencionada de respeto por los antepasados, así como la importancia de mantener las normas comunitarias. Los maestros africanos, además, creían en un genio innato de los niños, arraigados en su divinidad. Sin embargo, a diferencia de Martí--que saludó el amor de ágape infantil como un ejemplo piadoso para la emulación--los antiguos maestros africanos invirtieron en los niños reales; planes de estudio individualizados apelaban a los talentos de un niño, los antecedentes familiares y la humanidad. Debido a que consideraban los dones divinos de los niños, los educadores automáticamente tenían altas expectativas para sus estudiantes y se preocupaban por fomentar relaciones calidad maestro-alumno, interacciones entre pares y fomentar conexiones genuinas entre el hogar y la vida escolar.

Hilliard afirma que la visión del mundo de los maestros en el antiguo KMT debe ser un conocimiento generalizado--al menos entre las comunidades negras. El objetivo de la pedagogía egipcia era enseñar a cultivar el buen carácter y crear vínculos sociales. “For the African

teacher,” Hilliard dice, “teaching [was] far more than a job...[Their] students and parents [were] [their] family.” Como resultado, no hubo sacrificio demasiado grande para este clan y tanto para su crecimiento individual como para su mejora social. Tal vez, esta es la razón por la que se enseñó el mencionado MA'AT; reforzó los efectos ideológicos. El sacrificio propio que a veces se necesitaba para obtener y defender las virtudes de MA'AT se vio reforzado por un compromiso pedagógico culturalmente forzado con la espiritualidad y la eternidad. La suscripción general a un poder superior, la conexión humana y la sostenibilidad generacional motivaron un sistema educativo que veía la educación no sólo como una necesidad cultural, sino una extensión de la ordenanza divina. Prácticamente no hubo separación entre el yo espiritual e intelectual (Hilliardb, 1). De hecho, muchos procesos educativos se transmitieron por vía oral como parte de los procesos religiosos (Ptahhotep, 1). “Intimidad y modernidad: Precisiones conceptuales y su pertinencia para el caso de México” conecta América Latina con las antiguas ideologías egipcias cuando el autor que ellos, también, “[deplora] el florecimiento del individualismo y la falta de compromiso sostenido por una cultura del consumismo que promueve una complacencia obsesiva y hace que sea muy difícil de sostener” la enseñanza intergeneracional, interdependiente, sacrificial y spiritual (Ruisseñor, 859).

Los educadores no eran particularmente estrictos; esto se reforzó a través de la socialización. Los egipcios a menudo estudiaban la naturaleza que--debido a la observación a largo plazo--pensaban que demostraba un gran diseño. Utilizaron la tecnología para desarrollar una mayor comprensión de la relación humana con la naturaleza--interesante, que Estados Unidos a menudo usa la tecnología para explotar la naturaleza con fines de lucro, en su lugar. El objetivo último de la educación era llegar a ser semejante a Dios a través del desarrollo de la virtud. La obtención de estas normas morales estaba determinada por la capacidad de superar

ciertos impulsos naturales. Trataron de controlar el pensamiento, controlar la acción, mantenerse fieles a su propósito, entender su identidad espiritual, encontrar su misión en la vida, estar libres de resentimiento y tener confianza en sus maestros/maestros. Por supuesto, con el fin de hacer esto, tenían que conocerse bien a sí mismos; uno no puede controlar sus impulsos si no son conscientes de sus inclinaciones personales. Para ello, pasaron por un extenso proceso de iniciación. El objetivo de esta práctica era inculcar el orgullo y la unidad de las tribus comunales, desarrollar la responsabilidad social, mejorar el carácter individual y conectarse con el poder espiritual. Debido a que los maestros realmente creían que sus profesiones estaban ayudando a una transmisión intergeneracional del conocimiento, estaban dispuestos a sacrificar la comodidad actual para un posible bien comunal de larga duración. Además, debido a la incorporación de esta ideología a la educación, la pedagogía egipcia tenía poco interés en la capacidad intelectual innata. Destacaron el crecimiento del personaje como el principal facilitador de la progresión educativa. La idea era que a través de la transformación personal y social habría un eventual “true rebirth.” Esto sucedería cuando las personas eligen el conocimiento sobre el estatus y los fondos; demostró su capacidad para defenderse del encanto de la “search for stratification,” demostrando su compromiso genuino con el bien social.

La importancia del KMT se reafirma a través de su utilidad histórica en las luchas de base por la liberación afroamericana--más recientemente, el retroceso contra las normas federales prejuiciosas en los años 90; Asa Hilliard participó en este movimiento. La existencia misma de la “Instruction of Ptahhotep” y el ‘Satire of Trades’ son combatientes epistemológicos contra la deshumanización negra. Su valor conceptual para la preservación del conocimiento intergeneracional, también, sigue apoyando la emancipación intelectual negra en todo el mundo (Nobles, 730). Wade Nobles en “Per Âa Asa Hilliard: The Great House of Black Light for

Educational Excellence,” dice, “conquerors are fully aware of the power of history and culture,” como base para la independencia. Una vez que se gana la libertad debe ser sostenida; una persona o grupo libre debe tener una concepción independiente de la identidad, el propósito y la dirección. La historia y la cultura de KMT proporcionan la base para estas visiones independientes. Al igual que la cultura cubana dominante, la distancia occidentalizada permitió la preservación de la interpretación colectivista dentro de los pergaminos sociales. Mientras que muchos afroamericanos, específicamente, pero los afrocubanos también, se sienten profundamente desconectados del KMT--el pasado, según numerosos eruditos negros-- realmente “contains the seeds for the future,” en términos de presentar educación y liberatoria viables medidas.

La comprensión de José Martí de la intimidad es importante, aquí, porque conecta definiciones relativas a la intimidad--solidaridad, interrelación e intimidad--con nociones de justicia social y educación. Como Walsh expresa, la inclusión de la justicia social en las teorías educativas, a las comunidades diásporas afro, es casi un. Más específicamente, las nociones demográficas afro diásporas de educación a menudo “el desarrollo y el posicionamiento de otras formas de ser y de pensamiento, hacia el albedrío de sujetos críticos, activos y colectivos que podrían actuar [en] sus vidas y las de sus comunidades; sujetos capaces de buscar conocimiento no sólo en textos escritos, sino también en memoria colectiva” (Walsh, 2005). Como antecedentes y consecuencias de la educación, el pueblo antiguo de KMT observó el movimiento universal, el cambio y la vida misma durante miles de años. Hilliard sugiere que lo que simplemente parecía dar forma a su método pedagógico era el reconocimiento de que un gran diseño parecía ser evidente en todo el universo, lo que permitió estudiar el universo para interpretar el resto de la realidad humana. Mientras que muchos historiadores se han quedado asombrados por la

construcción sin precedentes de grandes tumbas y templos dentro de la civilización KMT, el Dr. Asa Hilliard plantea una pregunta, posiblemente, más significativa: “What kind of educational system...allowed for the attainment not so much the level of technical development as the philosophical orientation [and]...uses of the technology?” Mientras que muchos historiadores se han quedado asombrados por la construcción sin precedentes de grandes tumbas y templos dentro de la civilización KMT, el Dr. Asa Hilliard plantea una pregunta, posiblemente, más significativa: Per Aa Asa Hilliard señala que el antiguo sistema educativo de KMT no pensó en la “inept intellectual capacity” de la persona. Todo el ambiente vivo fue organizado, percibido y construido como un ambiente de enseñanza. Todo el ambiente vivo fue organizado, percibido y construido como un ambiente de enseñanza. Todo se combinó para transmitir valores y carácter divino y para transmitir una visión especial del mundo. Los maestros, señaló asas, asistían, modelaban el comportamiento que esperan que el estudiante aprenda. Esta excavación requiere que los individuos pregunten entre paréntesis, ¿cómo pasó la educación de los estudiantes negros de convertirse en uno con MA'AT a ser, al menos a nivel nacional, académicamente inferior (Nobles, 731)?

Los afrodescendientes de la región andina de América Latina, han resistido y desafiado constantemente el orden, encontrando maneras de sentir la integración nacional y la interdependencia social a pesar de la exclusión de las instituciones sociales. A diferencia de las organizaciones indígenas de base que principalmente tienen como objetivo transformar su relación con el Estado, las luchas Afro-Latinx tienden a centrar cuestiones arraigadas en la esfera íntima. Dentro de la educación, por ejemplo, se centran específicamente en la autoestima, descrita como un proceso íntimo de “afirmación, fortalecimiento y reexistencia” por la académica, Catherine Walsh. El sitio principal para este trabajo está en los esfuerzos

comunitarios para el desarrollo de la educación africana, también conocida como ‘etno-educación’ (Walsh, 201). En este sentido, vale la pena recordar y dar albedrío a las palabras de dos activistas intelectuales negros cuyas vidas ejemplificaron estas luchas. Uno de ellos es el afrocolombiano y el alcalde de Ekobio, Manuel Zapata Olivella, quien argumentó hace algunos años que “las cadenas ya no están en los pies, sino en las mentes.” El otro es W.E.B. Du Bois quien dijo, en sus rumiaciones sobre la conciencia negra, “la ignorancia no es sólo de las letras, sino de la vida misma.” Son estas cadenas individuales y esta ignorancia, diezmada por la intimidad interna empática y la educación histórica precisa, las que persisten entre los afrocubanos y los afroamericanos, especialmente en los espacios activistas (Walsh, 2006).

Según a “Epistemologías, oligarquías y escrituras en crisis: del racialismo al culturalismo en el ensayo latinoamericano de los años treinta,” son estas cadenas individuales y esta ignorancia, diezmada por la intimidad interna empática y la educación histórica precisa, las que persisten entre los afrocubanos y los afroamericanos, especialmente en los espacios activistas (Mailhe, 30). Hay diferencias obvias; la cultura individualista estadounidense se desvía fuertemente del colectivismo general cubano, representado tanto en la demografía afrocubana como en las creencias culturales cubanas dominantes. Sin embargo, también existen los vínculos obvios de la conquista brutal, la explotación humana y el exterminio cultural en la búsqueda de economías basadas en plantaciones. En pocas palabras, esto significa que en las sociedades modernas de las Américas "el desacoplamiento de las formas sociales tradicionales por las formas sociales industriales" han reemplazado las “estructuras sociales tradicionales negras como la Iglesia, la comunidad de aldea y la familia extendida.” En cambio, son “sustituyedas” a otras fascinaciones “como la ciencia, el estado nacional y la familia nuclear.” Esto tiene implicaciones directas para las esferas de la intimidad porque, en la actualidad, otro artículo

sostiene, la eliminación ética de la diáspora africana obliga a la devaluación de las nociones afroamericanas de solidaridad, el valor de la autoconciencia y el reconocimiento de la necesidad de relaciones interpersonales (Ruisseñor, 863). La negación de la antigua existencia egipcia y la lucha por la reexistencia, centran una preocupación que prevalece tanto en el pasado como en el presente de los descendientes africanos (Walsh, 201). A través de la interrelación de la marginación negra y las definiciones de intimidad, surge la experiencia negra, algo que ninguna persona ha proyectado, premeditado o creado por sí mismo.

Por lo tanto, es necesario abordar las definiciones de interdependencia que unen la lucha negra en todos los desplazados por la esclavitud. Los lazos son materiales, simbólicos, relevantes tanto para el pasado como para el presente, y--como consecuencia--son afectivos e institucionales. Los negros americanos viven en un espacio de flexibilidad y evolución. Esta red de movimiento incesante y nociones de intimidad que se derivan de su complejidad, entonces, cuenta con un tejido y deshierba de relaciones que, incluso cuando se rompe una relación en particular, sobrevive como parte de la historia personal o familiar. En la reorganización constante están todas las relaciones sociales, incluidas las relaciones que un individuo mantiene a lo largo de su vida. A través de esta referencia teórica, propongo, se deben nociones de sexualidad, amor, familia y solidaridad--social e introspectivamente. Esta exploración es fundamental para la liberación intelectual, cultural y personal. Como significa Ruisseñor en 'Intimidad y modernidad,' ninguna de estas dimensiones son fenómenos aislados. Expresiones de las redes sociales y los vínculos a través de los cuales se forman, mantienen o transforman las estructuras sociales más amplias, al mismo tiempo que las estructuras cristalizan en las relaciones cotidianas de los individuos (Ruisseñor, 867).

Capítulo Cuatro ¿Concepciones Afroamericanos/Afrocubanos de la intimidad?

En el ámbito académico, hay una tendencia a valorar a las personas que omiten los datos personales de su beca. En mi opinión, esto se debe a una obsesión occidental con los datos empíricos ‘objetivos.’ Por lo tanto, a nivel nacional, la idea de que el testimonio personal no puede--en la mayoría de las circunstancias--ser utilizado como una fuente de investigación legítima tiene una presencia particularmente fuerte. Existe, como dijo Elsa Ruiseñor, “una tendencia a considerar la relación entre el individuo y la sociedad como opuesta.” Esto es frecuente aún más, “en la esfera de la intimidad,” donde las fuerzas externas a menudo se “imponen a la gente...sin tener en cuenta el papel que las personas juegan en el mantenimiento o transformación de... relaciones sociales,” argumenta Ruiseñor (Ruiseñor, 866). Como tal, a pesar de la noción de la sociedad afirmada de que la experiencia personal no debe incluirse en los documentos oficiales, hablaré--abajo--de mi percepción de las concepciones activistas cubanas de la intimidad, basadas en mi tiempo pasado en La Habana, Cuba. Por supuesto, esto requiere el reconocimiento de mis prejuicios, indicativo de mis propias concepciones en evolución de la intimidad y la revolución. Pero, como argumenta “Lo afro en América andina: reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)y pensamiento” argumenta, “los primeros fundamentos [de la etno-educación] deben ser epistémicos;” para “enfrentar conscientemente las desigualdades” uno debe impugnar las nociones comunes de legitimidad. Por extensión, el artículo afirma que la inclusión de narrativas personales en los documentos oficiales de los eruditos “es una forma de liberación, una forma de enfrentar la colonialidad del poder, del ser y también del conocimiento” (Walsh, 206). Como activista afroamericano, además, mi voz subrepresentada en este espacio intelectual--aunque obviamente no valorada a nivel de José Martí, por ejemplo--tiene interpretaciones filosóficas legítimas relevantes para la comprensión de

conexión. No suscribo la idea de que mi beca debe existir sin ser introspectivamente aplicable a mi vida. Otros pensadores filosóficos subrepresentados son importantes, también, para las discusiones de definiciones de intimidad. Ruiseñor afirma en su investigación, por ejemplo, que “las características sociales se expresan a través de...medios de comunicación,” sin embargo, los activistas con plataformas de medios sociales no fueron mencionados en ninguna de las investigaciones revisadas por pares que (Ruiseñor, 867). En “El Derecho Fundamental a la Intimidad,” también añade José María Desantes que, en el caso de los latinos negros, las anécdotas subjetivas son aún más importantes porque, como se mencionó, los datos empíricos sobre cómo se experimenta la raza en la Cuba post-revolucionaria rara vez documentado oficialmente (Destanes, 268).

Comencé mi viaje consciente hacia el amor liberador--refiriéndome a la conexión interpersonal e interna--mi segundo año de escuela secundaria. No necesariamente diría que estaba en la búsqueda de un renacimiento cultural, pero, al menos entre mis amigos, he notado que mi concepción de la intimidad siempre ha sido muy diferente; rebelde en el fondo, se aleja de las nociones domésticas dominantes de la intimidad. En algunos aspectos, creo que esto se debe a mi educación cristiana. *Relationship Goals*, una serie de videos del pastor Michael Todd, incluye la definición bíblica de amor, a la que suscribo, ubicada en 1 Corintios 13:4-5: “Love is patient, love is kind. It does not envy, it does not boast, it is not proud. It does not dishonor others, it is not self-seeking, it is not easily angered, it keeps no record of wrongs” (Todd). Un autor lo enmarca así en el texto, *Praise of Love*: el amor es, en el cristianismo, la “acceptance of suffering in the name of supreme interests and not just on behalf of the individual survival” (Badiou, 65). Amor “is overcoming something that might appear to be impossible” (Badiou, 68). Esta idea de amor, adoptada por mi familia y por mi círculo social religioso, me preparó para una

afinidad hacia las relaciones interpersonales que utilizan el sacrificio y fomentan la longevidad, como se delinea en la literatura de Martí. Además, mi formación religiosa me facilita aceptar el valor cubano y KMT para la deidad. Martí y Ptahhotep hacen referencia a un fuerte vínculo entre Dios y el hombre. Esto, algunos podrían encontrar lejoso grabado, pero *The Bible* dice explícitamente, “unless you change and become like little children, you will never enter the kingdom of heaven.” Por lo tanto, estaba equipado para abrazar la idea de los niños como elemento central para el amor de ágape, que ambos textos articulan (Todd). La Iglesia como institución histórica, también, tiene un elemento de misoginia incorporado en ella. En un sermón pastoral relacionado llamado *Single and Secure*, por ejemplo, el pastor dice, “if you are fishing with your body: don't be surprised if you get body snatchers.” Esto, el pastor incluye como parte de una conversación más amplia sobre la ropa ‘slutty,’ una discusión que culpa al vestido femenino de toxicidad masculina (Wilkenson). Si bien no estoy de acuerdo con esta ideología, ahora, es difícil no creer que otros mantengan este tipo de ideas sobre la modestia y la feminidad. Por lo tanto, la idea de la masculinidad tóxica cubana que impacta la probabilidad de intimidad emocional dentro de las relaciones románticas no fue particularmente sorprendente, para mí.

Aún así, supongo, siempre he considerado mi definición contracultural del amor, central en mi identidad. Mi iglesia de origen, por ejemplo, no cree en el divorcio, excepto en los casos de abuso doméstico o infidelidad prolongada. Alternativamente, la mayoría de los individuos estadounidenses--representados en las tasas de divorcio actuales--creen que los divorcios son opciones viables. De hecho, según la beca, aproximadamente el 50% de los matrimonios dentro de los Estados Unidos terminarán en divorcio (Divorce Statistics). Recientemente, sin embargo, me he interesado cada vez más en el amor como un enfoque de la revolución política y cultural. El libro *What Love is and What it Could Be* de la activista canadiense Carrie Jenkins fue uno de

los catalizadores de este interés. En ella, Jenkins reconoce la compleja relación entre amor y racionalidad (Jenkins, 153). Esto, como en el caso de los anteriormente mencionados Álvarez Ramírez, se realiza a través de una exploración de la monogamia (Jenkins, 171). En la sociedad occidental, reconoce Jenkins, las definiciones de amor se ven a través del prisma de las interacciones entre la ciencia y la evaluación social (Jenkins, 33). Tal vez, por eso fue bastante difícil para mí entender la noción de conciencia humana colectiva de Martí. No hay pruebas científicas para una mente humana singular y mi presunción sobre cómo es el amor impactó mi capacidad de invertir en el trabajo de Martí. Como Jenkins dice conmovedoramente, “we bring our humanity and experience to all our intellectual pursuits” (Jenkins, 26). Por lo tanto, las ideas de la intimidad como un mero subproducto de la naturaleza humana, no arraigada en las adicciones químicas y los patrones neurológicos--eran extraterrestres. Aun así, Jenkins se considera parte de un “larger intellectual movement that pushes back against the temptation to attribute biology to products of social institutions” (Jenkins, 41). Ella cree estrictamente en la interacción de ambos, lo que significa que piensa que “conceptions of love reflect cultural ideas about humanity” tanto como las verdades biológicas (Jenkins, 48). Debido a que este libro es uno de mis textos filosóficos favoritos, estoy seguro de que muchas de sus interpretaciones se desangraron en mis sesgos personales que rodean las conceptualizaciones y etiquetas del amor. Considero que mi amor, por lo tanto, no sólo está inspirado religiosamente, sino que también cambia constantemente sobre la base de nueva información biológica y preferencias sociales. Además, yo--como todos los otros filósofos que he estudiado--pienso que las definiciones de amor son importantes porque indican algo sobre la inclinación y la capacidad humanas.

In Praise of Love es otro libro que ha dado forma a mis prejuicios y preferencias, en relación con el amor. En sus primeras líneas los autores, Alain Badiou y Nicolas Truong, afirman

con valentía esta afirmación: “love needs reinventing” (Badiou, 1). Como tales, sitúan el amor dentro de un contexto político, ideológico y cultural, insinuando que el cambio social, no sólo es impulsado por el amor, sino que el amor, también--debe someterse a sus procesos. No es de extrañar entonces que el amor y las nociones de intimidad sean importantes para los activistas, en particular los que invierten en justicia social o revoluciones liberadoras. Además, sugieren que “in today’s world, it is generally thought that individuals only pursue...self-interest. Love is an antidote to that” (Badiou, 17). En consecuencia, la idea del amor como fuerza subyacente a las teorías educativas transformadoras y la solidaridad no fueron particularmente ajenas a mí durante mi exploración. La ‘influencer’ de las redes sociales, Shan Boodram, en su libro llamado *The Game of Desire* también afirma que el amor es una de las muchas “[keys] to happiness” dentro de la vida de una persona (Boodram, 4). Luego equipara el amor con la felicidad individual, la búsqueda de la cual uno puede buscar egoístamente. Esto parece concurrente con las nociones individualistas de amor, inicialmente, pero con otro análisis del texto que uno se da cuenta, está promoviendo la individualidad para aumentar la intimidad interna autorreflexiva. “Know your turn on triggers; (Boodram, 38); know your love languages (Boodram, 40); know your sexuality (Boodram, 43); know your apology language (Boodram, 46),” ella implora. Y, más que eso, fomenta la interdependencia como forma de explorar la autointimidad.

Otra celebridad en las redes sociales, Will Smith, que también es activista y actor, lanzó recientemente un video sobre sus pensamientos sobre el amor. He seguido su relación con su esposa, Jada Pinkett Smith, durante años. Este vídeo en particular no sólo representa, por tanto, una faceta de mi concepción de la conexión íntima, sino que también lo representa relativamente claramente, indicando tanto mis asociaciones como mis sesgos. El amor, afirma, dentro de Estados Unidos “[become] transactional.” Esto significa que, si una persona satisface los deseos

de su pareja, entonces los estadounidenses creen que la otra persona es digna de amor, según Smith. Sin embargo, tratar la interrelación como una transacción comercial--impulsada por concepciones capitalistas de interrelación--solo "leads to anger and frustration," sugiere. Por lo tanto, el verdadero paradigma del amor se representa a través de la relación de un jardinero con una flor. La relación que un jardinero tiene con una flor es que el jardinero quiere que la flor sea lo que la flor está diseñada para ser, no lo que el jardinero quiere que sea la flor. "You want the flower to become what God has designed it to be," dice. El compañero no está exigiendo que el individuo se convierta en lo que necesita, atado a su ego. De hecho, él articula, "anything other than all of your gifts, wide open, urging this flower towards its greatness is not love." Amor, en su mente, "is spelled LUV: listen, understand, and validate." Escuchar es una magnífica superpotencia porque no hay nada más poderoso que un ser humano que se siente realmente comprendido. Por lo tanto, dentro de sus relaciones interpersonales, así como en sus interacciones con el público en general—expresa--amor significa "devotion to [another's]...struggle. It's when you're committed to helping someone with their life. Helping them suffer less. Love is a deep desire for our loved ones' growth and all around well-being. You want them to feel good, be happy, and succeed in life" que "demands and in-depth understanding of" your "hopes and dreams and fears," your "needs and trauma," en última instancia, lo que permite un crecimiento social generalizado. El amor, finalmente concluye, "is giving and sharing our gifts for the purpose of nurturing them and empowering them to create their greatest joys" (Smith). Will Smith me ayudó a reconocer una de las principales diferencias entre las nociones afroamericanas de intimidad y la de la cultura estadounidense dominante. Una vez más, esto está impregnado de mi experiencia personal, pero creo que la cultura afroamericana y especialmente los activistas, debido a su naturaleza colectivista y sus raíces en las ideologías del antiguo KMT,

perciben la intimidad, más que otros, como, compromiso interpersonal firme y conciencia interna. Ellos, además, ven que esto es fundamental porque puede conducir a revoluciones culturales, eficaces para la liberación personal y comunitaria.

Cuba

Narrating Cuba: Race, Identity, Arts, and Cultural Production para mí, fue un viaje dedicado académicamente al estudio de los entendimientos sociales, políticos y filosóficos de la negrura y la 'queeridad' en Cuba--específicamente a través de la lente de la identidad y formación de intimidad. Por supuesto, también me interesó la participación de los Estados Unidos con el país, en términos de la forma en que el bloqueo afecta las normas culturales cubanas y el acceso a las oportunidades. A través de las conversaciones que tuve con activistas, artistas, ciudadanos cubanos, Vanessa, un enlace entre Estados Unidos y Cuba, y Marvin, el guía turístico afrocubano del viaje, me vi obligado a desaprender mis concepciones americanas de la negrura, examinar mis entendimientos de la grosería, y--sin embargo--todavía pude encontrar un hogar intelectual entre personas de un espacio social, político y cultural diferente. Vine a Cuba preguntándome cómo era la intimidad entre individuos dobles, a veces triples, marginados, dentro de una cultura colectivista. Esperaba descubrir cómo la gente definía tanto la intimidad como la solidaridad. También quería explorar cómo esas definiciones se relacionaban con las normas sociales estadounidenses y cubanas o combatidas contra ellas. Dejé afirmando muchas de mis nociones preconcebidas sobre el individualismo y el colectivismo pero, además, obtuve una serie de nuevas preguntas: ¿cómo se ve la liberación negra internacional cuando las concepciones de la negrura varían según el país; ¿cómo se puede aprovechar mi privilegio como ciudadano estadounidense para crear un cambio global duradero sin ser imperialista; y ¿pueden

las concepciones de la intimidad en el extranjero ser injertadas en el panorama social estadounidense actual, por nombrar algunos?

El programa comenzó con una conversación básica sobre la Cuba actual y la Revolución Cubana. Me enteré de las complejidades del embargo cubano. También aprendí más sobre la Revolución Cubana--encabezada por Fidel Castro, José Martí y el Che Guevara. Cuba es un ejemplo destacado de un país que derrotó con éxito al imperialismo--no a través de un golpe de estado del ejército, sino a través de la organización de base y la comunidad. Las raíces ideológicas de la revolución, en sí misma, eran negras; los líderes obtuvieron mucho conocimiento de la Revolución Haitiana, que es un ejemplo bien conocido de una revuelta de esclavos temporalmente exitosa. A diferencia de la Revolución Haitiana, sin embargo, después de la victoria cubana, hubo una redistribución de la tierra; nacionalizado y se dieron reformas a las poblaciones indígenas. El racismo estructural fue prácticamente eliminado. Además, las cuestiones relacionadas con la violencia, la salud mental y los desechos químicos se redujeron considerablemente.

Es importante señalar, sin embargo, que la romanticización de Cuba--especialmente de activistas negros estadounidenses de la izquierda--requiere un mayor reconocimiento de los matices de la vida cubana contemporánea. Sí, las cosas se cultivan ecológicamente en la isla, pero esto es casi un requisito económico. La combinación de la sostenibilidad cubana y las importaciones de alimentos son las únicas razones por las que Cuba ha sido capaz de soportar una prohibición tan dura del comercio, por parte de los Estados Unidos. De manera similar, no hay racismo institucional ni fuerza policial excesivamente militarizada, dentro de Cuba, pero el racismo sigue existiendo y luchando contra él se vuelve más difícil sin leyes explícitas que eliminar y con la negación masiva de su persistencia. Fui testigo, varias veces durante mi paso

por La Habana, de la hiperatención a los hombres negros por parte de agentes de policía--sin armas, que simplemente eran incapaces de disparar; por cierto, el embargo de los Estados Unidos ha aplicado su acceso a estos avances tecnológicos en las armas. La Habana parece retro, pacífica y respetuosa con el medio ambiente, pero los activistas negros estadounidenses deben recordar las razones detrás de estas características: una combinación de cultura colectivista y la dominación de los Estados Unidos. Sin embargo, tal vez, las microagresiones, el racismo cultural y la conciencia ecológica forzada son mejores que la brutalidad policial extrema, la opresión sistémica y la denuncia del cambio climático en los Estados Unidos en este momento. Es importante reconocer que todavía hay muchos sistemas opresivos en Cuba; socialismo no lo ha resuelto todo, y muchos cubanos negros están lejos de experimentar la liberación definitiva. Tal vez la pregunta que se debe hacer aquí es cómo se ve realmente la liberación. Más, ¿cómo puede manifestarse la elevación de la conciencia y la liberación económica en la comunidad negra dentro de los Estados Unidos?

Relacionado con esta noción de activismo, fue mi revelación sobre el aliado durante el viaje. Durante un recorrido que hicimos con el erudito Zurbano Torres, aprendimos que el turismo contribuye a la eliminación de la negrura dentro de la historia, así como refuerza la gentrificación actual. Por ejemplo, al pararnos frente a ese primer mural en La Habana Vieja, se nos dijo que--a pesar del gran número de influyentes afrocubanos a lo largo de la historia--sólo dos personas representadas por sus contribuciones cubanas, eran. Aún más interesante, los negros en la pared fueron seleccionados específicamente porque parecían alentar la eliminación de la trata de esclavos a Cuba, no la esclavitud misma. Fueron utilizados, por cubanos blancos, para argumentar que Cuba necesitaba separarse de España, no humanizar a la población afrocubana. Otra cosa que aprendí es que hay diecisiete hoteles en la ciudad, pero ninguno de

ellos es propiedad de personas nacidas en Cuba. La gentrificación se ha visto exacerbada por el turismo y en muchas plazas—todavía--este turismo fomenta la prostitución de los cuerpos negros. Existe un tipo de prostitución/explotación legal, así como que afecta desproporcionadamente a las mujeres negras; no necesariamente duermen con extranjeros, pero se visten para ellos en ropa colonial y desfilan por ahí para pagar. Al observar quién es capaz de trabajar en espacios turísticos, fue fácil observar el racismo y el colorismo--que, como se mencionó, no es tan manifiesto como en los Estados Unidos. Torres también mencionó que no hay segregación racial en Cuba, a diferencia de los Estados Unidos que constantemente están siendo resegregados. Pero, explicó, hay segregación económica porque muchos negros no pueden participar en las partes más fructíferas de la economía. En los Estados Unidos, bromeó, Starbucks es el símbolo de la gentrificación, pero en Cuba--explicó--el proceso de gentrificación implica tomar lugares en los que los cubanos han vivido durante generaciones y comercializarlos a través de inversionistas con fines turísticos. La parte más sorprendente para mí, sin embargo, de todo este 'spiel' fue el hecho de que directamente después de la presentación sobre la gentrificación turística en el espacio donde recibimos el tour, las chicas que viajé de los Estados Unidos con fueron a las mismas tiendas que acabamos de aprender a punto de comprar cosas para su familia. La falta de intencionalidad o tal vez reconocimiento, para mí, fue sorprendente. Como futuro viajero, y espero no sólo un turista, me he comprometido a hacer todo lo que esté en mi poder para comprar recuerdos de artistas locales y quiero encontrar alojamiento entre la gente local, no en hoteles de lujo. Me pregunto, aún, si es posible viajar sin caballero un espacio. Tal vez, ser intencional sobre minimizar la gentrificación y aprovechar el privilegio estadounidense para permanecer en solidaridad--es suficiente.

Este intento de borrado fue un tema en ejecución dentro de todas las discusiones sobre la negrura a lo largo de la semana. Me sorprendió, por ejemplo, saber durante nuestra visita con Mafa que sólo hay una palabra en español que se refiere tanto a ‘twists’ y ‘braids’ dos peinados afrodescendientes completamente diferentes. El borrado de la negrura de la lengua misma española, en sí misma, fue una poderosa representación de la invisibilidad histórica de la demografía afro-latinx. La negrura, en Estados Unidos, es algo que consideraría constantemente excluido de las narrativas dominantes, pero nunca--en mi opinión--se atrevería a negar la existencia de la negrura en su totalidad. Sin embargo, reconozco que los estadounidenses tienen una concepción completamente diferente de la negrura que los cubanos. Por ejemplo, durante la presentación con Mafa aprendimos que ciertas personas a veces se consideran negras debido a sus características o rasgos específicos; lo que podríamos llamar un individuo que está, ‘acting black,’ debido a su origen urbano, los cubanos simplemente podrían reconocer como una persona negra. En “La problemática de las categorías raciales en Estados Unidos: El caso de los afrocubanos,” el autor dice que la composición racial y étnica de las ciudades de Austin and Albuquerque según la investigación, es muy diferente de la de las ciudades de Florida, New York y New Jersey que ya han experimentado olas de migración afrocubana. De hecho, el paradigma dominante de la raza en los Estados Unidos se ha basado históricamente en la distinción entre blancura y negrura y la regla de una gota, que define a las personas con cualquier ascendencia africana como negras. Aunque la dicotomía blanco-negra ha sido la base de la clasificación racial interna, otros grupos también han sido objeto de racialización como “no blancos,” incluyendo asiáticos, nativos americanos y latinos. La regla de una sola gota que define a cualquier persona con ascendencia africana como negra no es consistente con las designaciones raciales del Caribe, que generalmente utilizan una variedad de marcas verbales para identificar

sombras intermedias entre la blancura y la negrura. Por lo tanto, se enfrentan a una construcción de "negro" que difiere de la de sus países de origen. Las construcciones de identificación de razas caribeñas también dependen de muchos otros determinantes, incluyendo factores como el color de la piel, la textura del cabello, el lenguaje y la posición social.

La negrura en América del Norte--también--está muy vinculada a una identidad y etnia afroamericana, que proviene de una historia de opresión racial, así como de atributos culturales específicos, incluyendo estilos de habla, música, ropa, literatura y comida. Cuando los inmigrantes negros del Caribe interactúan con los afroamericanos, descubren que su negrura es constantemente cuestionada, porque carecen de este trasfondo cultural compartido. Los inmigrantes afrocaribeños, entonces, se enfrentan a una definición biológica y una asociación cultural relacionada con la negrura que parecen ser contradictorias cuando se enfrentan a la regla de una gota que los define como negros, aunque simultáneamente pueden ser rechazados de esta categoría por afroamericanos. Segundo desafío presentado por el sistema de categorización racial de los Estados Unidos es la clasificación 'hispano/latino.' La categoría de latinos/hispanos en los Estados Unidos también es compleja. Son definidos, por el gobierno, como 'un grupo de origen o descendencia de habla hispana,' pero que puede ser de cualquier raza. En Cuba, el negro se percibe como una categoría abierta que se puede dividir en subcategorías más específicas, dependiendo del color de la piel, la textura del cabello, los rasgos faciales, así como la clase social y otras características personales intangibles. Estas subcategorías que existen como extensiones de negrura incluyen descriptores como "marrón," "jabao," "mulatto," "indio" y "morena." El hecho de que los afrocubanos puedan autoidentificarse utilizando innumerables categorías raciales simultáneamente no se ajusta a la naturaleza única y mutuamente excluyente de la raza en el problema de los Estados Unidos. Como se mencionó, el estatus frente a la

categoría 'hispano' también agrega complejidad a la identificación racial (Newby, 1). La raza y la etnia, sin embargo, no son simplemente etiquetas impuestas a las personas. También son identidades que las personas aceptan, resisten, eligen, especifican, inventan, redefinen, rechazan y defienden activamente. No son sólo circunstancias, sino respuestas activas a las circunstancias por parte de grupos e individuos guiados por sus propias ideas preconcebidas, disposiciones y agendas. Le pregunté al Dr. Tomás Fernández Robaina, un historiador cubano, sobre las diferencias entre la cultura negra y la cultura cubana dominante, especialmente relacionadas con su impacto en el borrado negro. Me notificó que, según él, no había grandes diferencias entre los valores cubanos dominantes y las concepciones afrocubanas. En Estados Unidos, donde las comunidades negras son--en promedio--mucho más colectivistas que los dogmas individualistas estadounidenses, la cultura negra es marcadamente distinta de las reglas y normas dominantes. Pero en Cuba, donde todo el país se adhiere a los entendimientos comunales, esta distinción se elimina. Por lo tanto, la eliminación cultural y la inclusión, aparentemente, a veces coinciden, al menos en lo que respecta a los valores.

El valor que más me interesaba investigar, como se mencionó, era la intimidad. En resumen, dentro de mis entrevistas informales descubrí que el amor era político, era un campo de batalla, era la belleza que había nacido de un proceso violento, involucraba amor propio, amor incondicional, respeto mutuo y--más que un sentimiento--un conjunto de acciones. Por lo tanto, el amor significó una cierta mentalidad, dentro de los círculos activistas afrocubanos, y el amor requería, como resultado, cierto tipo de alma. Esta alma debe estar comprometida con la seguridad, la liberación, los derechos, la comunidad y la erradicación de la marginación llevando la periferia al centro. Vi ejemplos de este tipo de definiciones comunales de intimidad, incluso mientras simplemente caminaba por las calles de La Habana. En ninguna parte de los Estados

Unidos, por ejemplo, hay un gran banco--literalmente llamado "el sofá" donde la gente se sienta y habla en grupos, sin acceso a wifi o datos telefónicos. Siempre he esperado encontrar un socio que reconozca mi humanidad, posicionalidad e individualidad mientras sigue buscando una conexión interdependiente y liberadora. Fue inspirador ver que, fuera de los Estados Unidos, culturas enteras mantienen relaciones con los enfoques que me resulta tan difícil de localizar dentro de Estados Unidos. Me pregunto, sin embargo, cómo esta comprensión del amor puede apegarse a nociones de amistad, empatía y solidaridad, que creo que a los Estados Unidos les vendría bien mucho más en este momento. Cuba fue verdaderamente una experiencia que cambió la vida. Definitivamente podría ver mi vida allí para un par de años en el futuro. Fue realmente refrescante ver que hay personas que tienen interpretaciones similares a mí, específicamente en cuanto a las concepciones de la propiedad, la cercanía, los celos, el poder y el amor; Realmente me sentí como si tuviera una idea de lo que mi vida futura podría/será como (y se ve hermoso).

America

Recientemente, estaba viendo una historia de Instagram sobre el amor propio de la líder afroamericana profunda y radical, Sonya Renee Taylor. En una pieza titulada, *How is Your Old Story in the Way of Your New Life?* desglosa la necesidad de proporcionar espacio para el interrogatorio de sesgos personales al presentar nuevo material a una audiencia comprometida. Esta, más específicamente afirma, es la única manera de consolidar nueva información en su vida diaria, un proceso que conduce a un aumento “access [to] [internal] peace, power, joy, connection, [and] pleasure” (Taylor). En otro de sus videos, *Necessary Vulnerability: Moving Through Story of Not Being 'Good' Enough*, afirma la importancia de, no sólo ideológicamente--

sino también financieramente--invertir en trabajo activista, especialmente después de usarlos como un recurso. “I believe the non-profit industrial complex does a disservice to movement work,” dice, “to individuals and their ideas...I believe that it continues to treat the work of changing the world and changing society as some nice charitable thing that you do on the side as opposed to saying that in order to fundamentally change the system that is...inequitable, we actually have to...change ourselves as consumers” (Taylorb). Como tal, a continuación, he creado un collage de fotos que tomé en Cuba y las combiné con las obras de arte que compré a los activistas allí, que entrevisté informalmente. Yo, ahora, les pido que reconozcan sus sesgos personales con respecto a las nociones de intimidad y luego, los desafío a interpretar las imágenes usted mismo; crear su propia idea acerca de lo que las nociones de intimidad podrían existir entre los activistas afrocubanos basados en las imágenes a continuación. ¡Disfrutar!



Conclusión: ¿Por qué nos importa?

Para resumir, hay tres tipos principales de intimidad: solidaridad generalizada, conexión interpersonal externa y autoconciencia íntima interna. Cada uno de ellos es experimentado universalmente, pero expresado y entendido de manera diferente; la interacción de los dogmas culturales y los rasgos de identidad hace que las concepciones de conexión distingan entre la demografía. The large-scale communal intimacy correlated with agape love is called solidarity. Alternativamente, la intimidad interpersonal se refiere a una intensa conexión entre un grupo selecto de personas unidas por la vulnerabilidad mutua y, a menudo, secretos compartidos. De hecho, también existe la posibilidad de intimidad interna: una relación íntima dentro de uno mismo basada en la autoexploración y la aceptación intencionales. Las definiciones de intimidad, al igual que otras nociones abstractas que se basan en valoraciones teóricas subjetivas, pueden ser investigadas a través del prisma de la filosofía. También pueden ser desplazados por revoluciones ideológicas. La beca explica que las ideologías desarrollan y impregnan las sociedades ya sea a través de a) empresarios culturales que refuerzan ciertas identidades basadas en la rentabilidad potencial o b) grupos privilegiados que se aferran a las teorías en un intento de navegar difícil Circunstancias. Independientemente, las ideas operan dentro de estructuras históricas. Realidades de raza y género matizan tanto la visibilidad como la longevidad de las presencias ideológicas. El lenguaje común, el trauma y las tradiciones refuerzan la probabilidad de resistencias ideológicas dentro de un espacio comunal específico; dentro de este tipo de revoluciones culturales, sin embargo, es una mayor propensión al dominio coercitivo para mantener el control ideológico.

José Martí reconoce todas estas nociones. Como tal, las concepciones dominantes de la intimidad en la Cuba post-revolucionaria incluyen la creencia de que los sistemas opresivos

deben ser combatidos por la interconexión, a menudo reemplazando las fronteras geográficas tradicionales en la búsqueda del renacimiento intelectual. Cuba también estima el compromiso interpersonal--especialmente aquellos que elevan el sacrificio, la perseverancia y el desarrollo del mencionado amor triunfante. La conexión íntima con uno mismo, independientemente de las circunstancias externas, también sugiere, ayuda con la autenticidad personal y, eventualmente, la liberación comunitaria. Su identidad "nuestra americana" y su correspondiente filosofía política requieren los tres: interés por el bien colectivo, compañía firme e introspección. Su ideología ha perdurado; las nociones colectivistas de intimidad han persistido e impactado, sobre todo, el sistema educativo cubano. Su teoría de la educación se basa en el enfoque dialogante, es decir, el aprendizaje a través del diálogo igualitario. Reduce la jerarquía artificial y apela a las modalidades prácticas y prácticas de investigar la emocionalidad y evaluar la naturaleza humana. Mientras Martí rumia sobre ellos en la literatura académica, la sociedad cubana hizo actualizar estos conceptos en la campaña transformadora de alfabetización cubana.

El documental, *Maestra*, muestra la aplicabilidad de las nociones colectivistas de intimidad de Martí y su perspectiva con respecto a la revolución cultural a las relaciones profesor-alumno. En 1961, se lanzó la campaña nacional de alfabetización cubana. 2,500 personas se ofrecieron voluntariamente como maestras y 100,000 de ellas eran menores de 18 años. Esto fue posible debido a la propuesta de Martí: instrucción dialogante. Sin un modelo jerárquico de transferencia informativa, era más fácil alistar un 'ejército' de maestros con una pericia relativamente rudimentaria--pero, posiblemente, un compromiso y una pasión más obedientes. Fidel Castro, al lanzar la campaña, buscó estudiantes urbanos para enseñar en el campo. Esto significaba que tenía que encontrar maestros que estuvieran dispuestos a abandonar sus cómodas comunidades para vivir con sus estudiantes en las zonas rurales. Del mismo modo,

los estudiantes tenían que estar dispuestos a sacrificar habitaciones en sus modestos hogares para que un extraño pudiera mudarse y vivir con su familia durante un año. En el documental, varios de los antiguos profesores son entrevistados--expresando las nociones anteriormente mencionadas de compromiso con el bien colectivo y interdependencia entre el estudiante y el profesor. Como dice una mujer: “nos convertimos en una familia.” Otro dice, “ayudar a una persona desinteresadamente es una de las mejores cosas que pueden suceder en la vida de una persona...cuando aprendes esto a una edad tan temprana, se convierte en el fundamento de tu vida; el propósito de su vida.” En una línea similar, los antiguos estudiantes expresaron amor por sus maestros. Por ejemplo, un hombre también dijo: “nos convertimos en una familia juntos. Trabajaron junto a nosotros en el trabajo agrícola que hicimos, y luego usaron las pocas horas que les habían ido para preparar clases.” Bailaron juntos, disfrutaron de la compañía del otro, aprendieron las tradiciones únicas el uno del otro, y trabajaron juntos. También sobrevivieron a las pruebas en grupo. Después de la Bahía de Cochinos, por ejemplo, los insurgentes que estaban empeñados en dismantelar la dictadura de Castro vagaban por el campo. Una ex maestra habló de la época en que su 'casa' rural se enfrentó a estos exiliados cubanos: “estaban golpeando la puerta gritando ‘sacar a los maestros de alfabetización,’” afirma, pero el padre de la casa que era uno de sus estudiantes “prometió [protegerla]..Dijo ‘No lo haré.’” Así, el amor maestro-estudiante en la campaña de alfabetización cubana fue colectivista, derivado de Martí, y victorioso--a pesar de los intentos físicos internos e ideológicos externos de frustrar la liberación cubana.

Y, muchos de los maestros afirmaron, también cambió sus relaciones con sí mismo. “Estaba feliz, feliz y satisfecha,” dijo una señora sobre su experiencia. Otro dijo que trabajar la llevó a conocerse más íntimamente a sí misma. Le dio un “sentido de libertad, disfrute e

independencia.” Hizo que otra maestra reconociera su capacidad para sacrificarse en gran medida y desafiar los prejuicios: “sientes placer cuando ayudas a otra persona,” afirma. A través de “mucho amor y paciencia” fue capaz de cambiar de opinión en torno a las normas de género en el hogar que inculcaron orgullo. “No lo hice porque sabía que iba a ser un momento histórico,” afirma más tarde. “Lo hice porque...sabía que estaba haciendo algo bueno. Estaba dando algo de mí mismo a los demás. Siempre se enseñaba en nuestra casa. Tuvimos que compartir lo poco que teníamos.” Esta cita apunta a los dogmas culturales subyacentes-- representados por Martí--que impulsaron el éxito de una revolución intelectual, cambiaron algunas normas culturales negativas y proporcionaron a las huestes de los cubanos, incluidos los afrocubanos, oportunidades para alcanzar la sociedad dignidad. Cuba tiene ahora una tasa de alfabetización de adultos del 99.75%, una de las más altas del hemisferio. La intimidad solidaria y recíproca creó relaciones profesor-alumno que propician un cambio social positivo generalizado (Maestra).

¿Por qué esto es significativo para los Estados Unidos? Bueno, Estados Unidos tiene una noción completamente diferente de intimidad, arraigada al individualismo, que impacta su dinámica relacional profesor-estudiante. No se esperaría que los maestros--por ejemplo--incluso para conocer a la familia de un estudiante, y mucho menos se consideren parte del círculo íntimo del estudiante. Esto es particularmente difícil para los estudiantes afroamericanos, ya que, significa KMT, la interdependencia intergeneracional es común dentro de sus marcos educativos tempranos. En los Estados Unidos, la educación formal es generalmente considerada como un vehículo principal para reducir la pobreza y cerrar la brecha de riqueza entre los afroamericanos y las culturas dominantes. Según el “U.S. Department of Education Office for Civil Rights Data Snapshot Report,” los estudiantes afroamericanos tienen menos probabilidades que los

estudiantes blancos de tener acceso a cursos que los prepararían para una educación universitaria, en la educación de la escuela pública Sistema. Según otro informe del departamento, incluso cuando los estudiantes negros tienen acceso a honores o cursos de colocación avanzada, están muy infrarrepresentados en estos cursos y programas de educación talentosos. El “U.S. Department of Education Office for Civil Rights Data Snapshot” también indica que los estudiantes afroamericanos a menudo se encuentran en escuelas con maestros menos calificados, maestros con salarios más bajos y maestros novatos (K-12 Disparity Facts and Statistics). En “Who Believes in Me? The Effect of Student-Teacher Demographic Match on Teacher Expectations,” por el Upjohn Institute, la investigación demuestra evidencia de sesgo sistemático en las expectativas de los maestros para los estudiantes afroamericanos y los maestros no negros fueron encontrados para tener expectativas más bajas de los estudiantes negros que los maestros negros (Gershenson, 1).

Para ilustrar la magnitud de la importancia con respecto a la confianza dentro de las relaciones entre profesores y estudiantes domésticos, hay que mirar a Zaretta Hammond: una pedagoga crítica conocida por su libro *Culturally Responsive Teaching and the Brain*. En ella, hace referencia a Geneva Gay--autora y líder de análisis culturalmente receptiva--que considera que las relaciones positivas “one of the major pillars” de educación (Gay, 70). Hammond explica la neurociencia detrás de este concepto: la confianza y el miedo están inversamente relacionados. El miedo activa la amígdala y la liberación de cortisol, mientras que la confianza calma el cerebro que, a su vez, lo libera para otras actividades como la creatividad, el aprendizaje y el pensamiento de orden superior (Hammond, 76). Por lo tanto, las relaciones positivas mantienen involuntariamente bajo control los sistemas de detección de amenazas de seguridad; cuando los

cerebros de los estudiantes están en reposo, están preparados neurológicamente para funcionar mejor dentro de un entorno de clase (Hammond, 48).

Además, la tensión entre el individualismo y el colectivismo--una de las diferencias más significativas entre las culturas dominantes y las minorías--refleja una serie de diferencias fundamentales en la organización cerebral. Hammond dice que las sociedades individualistas enfatizan el logro individual, no la interdependencia, una característica que se honra comúnmente en las culturas colectivistas con tradiciones orales (Hammond, 25). Las culturas con una sólida historia de compromiso con la verbalización dependen de los sistemas de compromiso social para procesar nueva información. Por lo tanto, dentro de los grupos minoritarios la retención de conocimiento es más significativa con la inclusión de ayudas de aprendizaje interactivas comunes como historias, música y repeticiones--estilos que normalmente acompañan a una experiencia comunitaria (Hammond, 48). Una tradición escrita, sin embargo, no requiere tanta comunicación persona a persona (Hammond, 28). Por lo tanto, las aulas carentes de comunicación oral y la interacción humana requieren un esfuerzo adicional para los estudiantes minoritarios que se ven obligados a crear vías neuronales contrarias a sus inclinaciones naturales. Para que el aprendizaje sea absorbible, Hammond sugiere que los maestros deben determinar lo que los alumnos ya saben y entender cómo lo han organizado dentro de sus esquemas culturales. A partir de ahí, desafía a los educadores a construir planes de lecciones basados culturalmente que empoderen el cerebro de los estudiantes minoritarios utilizando sus marcos neurológicos existentes. Esto podría desafiar a los maestros, pero fortalece a las personas minoritarias (Hammond, 49). De hecho, evitarlo—afirma--sería equivalente a un “intellectual apartheid” (Hammond, 31). Aunque no se menciona explícitamente, esta afirmación en sí misma implica

que Hammond no ve este elemento en la pedagogía actual; el factor de confianza está--si no está totalmente ausente--muy disminuido.

Daniel G. Solórzano es otro teórico pedagógico comprometido con la rectificación de las disparidades raciales en el sistema de escuelas públicas. Su trabajo, esbozado en “Beginning Teacher Standards: Impact on Second-Language Learners and Implications for Teacher Preparation,” se centra en decidir qué información debe coincidir con las capacitaciones del distrito escolar para orientar las perspectivas hacia las concepciones de inteligencia compatibles con los éxitos latinx (Solórzano, 38). El texto comienza con una breve revisión de la literatura que transmite la historia de los procesos de pensamiento eruditos, en términos de desarrollos profesionales en materia de competencia y raza. Solórzano dice esencialmente que, en el pasado, las personalidades--tanto en relación con la autoidentificación por parte de los maestros como con la reputación externa de los maestros--eran consideradas los determinantes más creíbles de la aptitud intelectual docente. Estimados administradores y educadores, ellos mismos, comúnmente identificados con actitudes empresariales y valiosa organización de tareas, manteniendo un compromiso con el contenido instructivo y poseyendo un ‘ingenio natural;’ estos representan un conjunto de rasgos e inclinaciones todavía asociados, en muchos círculos, con impresiones de la eficacia del maestro en la actualidad. Históricamente, los criterios para un maestro impresionante también incluían su probabilidad de hacer preguntas difíciles, aceptar los sentimientos y reconocer las ideas de sus alumnos: todos los elementos más asociados con las disposiciones individuales, no la percepción cultivada. Los rasgos particulares también fueron etiquetados notablemente beneficiosos; Solórzano informa que la investigación académica--en el pasado--ha significado que la calidez, el estímulo y las altas expectativas hasta el punto de “over teaching” son supuestamente fundamentales para enseñar bien.

Aunque están algo anticuados, estas ideas tienen legitimidad. En relación con este último punto, según Solórzano, los investigadores contemporáneos han descubierto que los "high-performing teachers" comunican mayores expectativas de rendimiento para los estudiantes y exigen más trabajo en comparación con otros profesores dentro de sus escuelas respectivas. La eficacia de los maestros--definida como tomar tanto el crédito como las críticas relacionadas con la mejora de los estudiantes--también es significativa. Solórzano menciona que los estudios modernos encuentran que los profesores que son reconocidos por los éxitos de los estudiantes también se encargan de encontrar métodos para instruir a los estudiantes que están luchando en sus aulas. Así, Solórzano articula que la noción típica de competencia docente tiene algunas aplicaciones prácticas; no la personalidad, sino los valores--que están relacionados tanto con los juicios internos como con los principios relativos al deber moral--ayudan a predecir la seriedad con la que un maestro está intrínsecamente motivado para sacrificar el tiempo y dedicar energía en aras del progreso de los estudiantes. Además, una apreciación externa de los valores apropiados--él intima--fomenta una habilidad importante para todos los maestros: la reflexión íntima interna intencional (Solórzano, 42). El uso de Solórzano de palabras como "trait" y "characteristic" a lo largo de esta parte del texto, sin embargo, implica que las habilidades no son a menudo el foco del desarrollo profesional--o al menos no lo han sido, en el pasado. En cambio, hace hincapié en las correlaciones que la academia tiene y propone entre la personalidad de los profesores, sus estrategias de enseñanza y sus niveles de competencia individual. En consecuencia, comunica una adición única a la pedagogía crítica moderna: las definiciones históricas de competencia han creado un esquema estrecho de inteligencia, tanto para los profesores como para los estudiantes que, muy probablemente, impacta en la forma en que interactúan con sus aulas. Solórzano, sin embargo, también señala que la mayoría de los

primeros estudios sobre lo que constituye un maestro eficaz no incluyeron muestras con estudiantes de segundo idioma, por lo que sus resultados son algo deficientes en aplicabilidad a los contextos del aula que son lingüística y culturalmente diversa.

A diferencia de las definiciones actuales de intelecto, que destacan el carácter personal, el argumento de Solórzano se centra en la importancia de la conexión y relación entre estudiantes e instructores. De hecho, cita investigaciones que describen la teoría de la diferencia cultural--un término que explica el bajo rendimiento de las minorías como consecuencia de una disyuntiva cultural entre el uso del lenguaje doméstico y escolar y los estilos cognitivos. No identifica lo que implican los 'estilos cognitivos escolares,' pero sí reconoce que los maestros que construyen relaciones genuinas con sus estudiantes, incluso aquellos con antecedentes diferentes a los suyos, son capaces de interpretar mejor la forma en que los estudiantes de segundo idioma no sólo aprenden, sino que muestran conocimientos. Para comprender con precisión las muestras de progreso de los logros, se debe ser capaz de interpretar las diferentes formas en que se pueden ejemplificar los desarrollos (Solórzano, 50). El "necessary components of being a culturally competent teacher involve becoming familiar with relevant aspects of students' background knowledge and experiences," concluye. Los datos muestran que alrededor del 80% de la fuerza docente de California es blanca, mientras que más de la mitad de los estudiantes del sistema de escuelas públicas de California en K-12 provienen de atmósferas culturales o lingüísticamente diversas. En consecuencia, Solórzano presenta su afirmación como imperativo. Como señaló Hammond, los fuertes lazos entre maestros y estudiantes son cruciales para el desarrollo de evaluaciones precisas y comprensión. Por lo tanto, explica, si la eficacia de la enseñanza está realmente correlacionada con la inteligencia de los maestros, la capacidad debe evaluarse a través del número y la profundidad de sus conexiones interpersonales--al menos hacia las

comunidades minoritarias. Al igual que muchos otros teóricos, culpa y, ergo, la responsabilidad del gobierno que cree que debería fabricar cambios en las percepciones de inteligencia y competencia--aunque no menciona cómo. “Creating effective schools for second-language learners,” dice, “certainly entails a comprehensive effort on the part of all major stakeholders at the state, district, and school level.” La inclusión de definiciones sobre percepciones de inteligencia en relación con los profesores, también, intensifica aún más la aparente urgencia del cambio pedagógico que recomienda que debería estar, según él, arraigado en una protesta multifacética de análisis educativos (Solórzano, 46). La afirmación de Solórzano tiene solicitudes directas para presentar análisis pedagógicos en la comunidad afroamericana.

El texto, “Unlocking the Potential of African American Students: Keys to Reversing Underachievement,” por Yvette Jackson, empieza con una referencia del investigador Renzulli que en 1975 supuestamente identificó los tres rasgos de las personas--es decir, profesores y estudiantes--que muestran altos resultados académicos: compromiso de tareas, logros intelectuales por encima de la media y creatividad (Jackson, 202). Estas tres áreas dependen del idioma; para comunicar el compromiso con una tarea o fomentar la creatividad--por ejemplo--uno debe entender los matices de las expresiones culturales. Resiliencia, espiritualidad, humanismo, comunismo, oralidad, realidad y estilo personal son los valores culturales afroamericanos que Jackson selecciona para diseccionar la relevancia de la expresión cultural en el aula. La resiliencia se define como la necesidad consciente de recuperarse de la decepción y el desastre; la cultura afroamericana considera el humor y las herramientas de alegría para la renovación de la energía de la vida en respuesta a la opresión social. Para las poblaciones afroamericanas esta renovación se asocia a menudo con la espiritualidad, que se basa en la creencia, derivada de muchas naciones africanas, de que todos los elementos en el universo son

de un solo espíritu y que todas las formas de materia son manifestaciones diferentes de divinidad. El término 'humanismo' se refiere a la visión africana del mundo que lo describe como vivo y, combinado con una atención tanto a la espiritualidad como a la resiliencia, este vitalismo se demuestra como una admiración de aquellos que luchan por la bondad y la justicia en el mundo. El comunismo denota conciencia de la interdependencia de las personas. El comunismo está relacionado con la elevación de la oralidad y la expresividad verbal, que se refiere a la especial importancia que se concede al conocimiento que se transmite a través del boca a boca, así como a la realidad--que se refiere a la capacidad de afrontar la vida tal como es, con autenticidad y singularidad (Jackson, 2007). La torpe negativa a imitar la técnica exacta de un autor clásico en particular en una asignación, por ejemplo, puede ser una demostración de la creatividad 'culturalmente afirmada' afroamericana a través de un llamamiento al estilo personal, la comunicación verbal y la realidad. Sin embargo, esto puede ser percibido como desafío de una figura de autoridad que no entiende los valores culturales de un estudiante afroamericano. Del mismo modo, la extensión de un maestro de una fecha límite del viernes en clase al domingo por la noche puede estar destinada a retratar el compromiso con sus tareas y deberes como educador, pero podría ser malinterpretado como un desprecio por la espiritualidad y la religiosidad por un padre afroamericano.

La cultura moldea el lenguaje, y el lenguaje expresa una forma de pensar. El bajo rendimiento académico es más frecuente en las aulas donde los estudiantes están culturalmente distantes de sus profesores. Jackson cree que los juicios erróneos que los maestros no negros hacen sobre el potencial afroamericano son a menudo el resultado de la forma en que los valores culturales modifican las manifestaciones de los tres rasgos correlacionados con el éxito académico--compromiso de la tarea, capacidad y creatividad (Jackson, 2005). No los rasgos en sí,

sino las definiciones asociadas con cada término han creado concepciones estrechas de lo que se considera un individuo de “high achieving” (Jackson, 2004). De hecho, Jackson dice que considera las mismas palabras “high achieving,” marginando en la naturaleza; se utilizan como indicadores y perpetradores de bajas expectativas para la comunidad afroamericana. Los fenómenos de bajo rendimiento en la comunidad afroamericana se enmarcan como un problema relacionado con la personalidad y el impulso de los estudiantes. Si bien este es un componente relevante, los estilos motivacionales y las formaciones de identidad de los alumnos a menudo se derivan de los profesores que infunden una falta de confianza dentro de su cuerpo estudiantil debido a los sesgos culturales personales. Jackson, así, al igual que Solórzano y Hammond, describe la necesidad de una fuerte relación profesor-alumno. Más allá de las barreras del idioma hay factores psicológicos relacionados con la raza que deterioran la probabilidad de dominio educativo y confianza entre los estudiantes afroamericanos. El cerebro, a diferencia de la mente, es una entidad biológica, no un producto social o cultural. Mientras que la capacidad cerebral, en sí misma, en realidad está separada de estos procesos particulares, la investigación de Jackson significa que los maestros pueden tomar decisiones que afectan directamente la comprensión de los estudiantes de sí mismos lo que realmente afecta la capacidad de su cerebro para procesar y conservar la información. Sugiere que los maestros enfoquen las estrategias de aprendizaje y enseñanza de una manera que incorpore diversos esquemas culturales en una pedagogía que atraiga a la capacidad cerebral de los estudiantes en lugar de una noción de inteligencia no identificada y culturalmente dependiente.

Las nociones de lo que constituye una teoría política ‘legítima’--a menudo arraigada en agendas políticas perjudiciales--han obstruido hasta ahora la investigación académica sobre las relaciones entre las concepciones afrocubanas, afroamericanas y egipcias antiguas de Intimidad.

Obviamente, el amor maestro-estudiante en Cuba, impactó las tasas de alfabetización, especialmente dentro de la demografía afrocubana. Hoy en día, estas nociones históricas de amor siguen siendo entre los activistas afrocubanos. Los activistas afroamericanos también reconocen la necesidad de vínculos íntimos entre maestros y estudiantes para mitigar el bajo rendimiento educativo afroamericano. Sin embargo, no delinean explícitamente el tipo de intimidad que debe fomentarse, ni sugieren cómo un maestro de escuela pública en el centro de la ciudad doméstica podría actualizar estas ideologías; parece que el maestro tendría que crear y sostener su propia mini revolución cultural dentro de un ambiente de aula--una hazaña difícil. En consecuencia, deben llevarse a cabo investigaciones futuras sobre cómo las nociones divergentes de negrura y dogmas individualistas sobre la interdependencia afectarían a la realidad de la transferencia cultural. Aún así, los posibles positivos de la incorporación de interpretaciones afrodescendientes de conexión íntima dentro de las aulas del centro de la ciudad son claros. La aplicabilidad ideológica de las definiciones de intimidad afrodiásporica--arraigadas en el colectivismo--a las concepciones de las relaciones profesor-alumno, por lo tanto, debe perseguirse dentro de la beca de teoría política relacionada con el sector educativo o el trabajo de justicia.

Obras Citadas

Ackerly, Brooke, et al. "Grounded Normative Theory (GNT): Theorising with Those Who Struggle." *European Consortium for Political Research*, 2018, pp. 1-41.

Badiou, Alain, and Nicolas Truong. *In Praise of Love*. United States Kingdom, 2012.

Berman, Sheri. "Ideas, Norms, and Culture in Political Analysis." *Comparative Politics*, vol. 33, no. 2, 2001, pp. 231–250. *JSTOR*.

Betto, Frei. "José Martí y el equilibrio del mundo desde la ética." *Cuadernos Americanos*, vol. 144, 2013, pp. 11-19.

Bojórquez Urzaiz, Carlos E. "Indigenous Components in the Discourse of "Nuestra América." *Radical History Review*. vol. 89, 2004, pp. 206–213.

Boom, Brian. "Biodiversity without Borders--Advancing U.S.-Cuba Cooperation through Environmental Research." *AAAS Center for Science Diplomacy*, 2012.

Boodram, Shan. *The Game of Desire*. HarperCollins Publishers, 2019.

Brown, Denise Fay. "Latin America is dead. Long live Nuestra América!" *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, vol. 38, no. 1, 2013, pp. 1-16.

Campbell, Charles S. *The Transformation of American Foreign Relations, 1865-1900. 1st ed*, Harper & Row, 1976.

Caribe, Ronald Briggs Poetry. "Pedagogy, and Equilibrium: José Martí's Critique of the New York City Public Schools." *Revista de Cultura y Literatura 10*, vol. 2, no.7, 2007-2008, pp. 7-32.

Carruthers, Jacob. *Intellectual Warfare. Chicago Third World Press*, 1999.

Cedillo, Arturo Vilchis. "Martí, anarquistas y lectura en Cuba." 2010.

Desantes, José María. "El derecho fundamental a la intimidad." *Estudios Públicos (Chile)*, vol. 46, 1992, pp. 267-288.

De la Fuente García, Alejandro "The New Afro-Cuban Cultural Movement and the Debate on Race in Contemporary Cuba." *Journal of Latin American Studies*, vol. 40, no. 4, pp. 697-720. *Cambridge University Press*.

De Sousa Santos, Boaventura. "Why Has Cuba Become a Difficult Problem for the Left?" *Latin American Perspectives*, vol. 36, no. 3, 2009, pp. 43-53. *SAGE Publications, Inc*.

“Divorce Statistics and Facts: What Affects Divorce Rates in the U.S.?” *Wilkinson & Finkbeiner, LLP*, 2019.

Fallas, Jacqueline García. “El pensamiento pedagógico de José Martí acerca de la formación docente y el currículum educativo.” *Universidad de Costa Rica Revista Educación*, vol. 29 no. 2, 2005, pp. 67-75.

Fernandez, Nadine. “The Color of Love.” *Latin American Perspectives*, vol. 23, no. 1, 2016, pp. 99-117.

Finnemore, M. “Norms, culture, and world politics: Insights from sociology's institutionalism.” *International Organization*, vol. 50, no. 2, 1996, pp. 325-347.

Gay, Geneva. *Culturally Responsive Teaching Theory, Research, and Practice*. Teachers College Press, 2018.

Gershenson, Seth, et al. “Who Believes in Me? The Effect of Student-Teacher Demographic Match on Teacher Expectations?” *Upjohn Institute Working Paper*, 2015, pp. 15-231. *Upjohn Institute for Employment Research*.

Giles, Paul. “The Parallel World of José Martí.” *Radical History Review*, vol. 89, 2004, pp. 185-190.

Grosfoguel, Ramón. “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI.” *Tabula Rasa; Revista de Humanidades*, vol. 19, 2013, pp. 31-58.

Hammond, Zaretta, and Yvette Jackson. *Culturally Responsive Teaching and the Brain: Promoting Authentic Engagement and Rigor among Culturally and Linguistically Diverse Students*. a SAGE Company, 2015.

Hare, Paul. “U.S. Public Diplomacy for Cuba: Why It’s Needed and How to Do It.” *U.S.-Cuba Relations at BROOKINGS*, no. 1, 2010.

Hilliard, Asa G. “The Meaning of KMT (Ancient Egyptian) History for Contemporary African American Experience.” *Phylon (1960)*, vol. 49, no. 1/2, 1992a, pp. 10–22. *JSTOR*.

Hilliard, A. G., III. “To be an African teacher.” Retrieved March 4, 2009b.

Hufbauer, Gary, et al. “Case Studies in Economic Sanctions and Terrorism 60-3: US v Cuba.” *Peterson Institute for International Economics*, Oct 2011.

Jackson, Yvette. “Unlocking the Potential of African American Students: Keys to Reversing Underachievement.” *Theory Into Practice*, vol. 44, no. 3, 2005, pp. 203–210.

Jenkins, Carrie. *What Love Is and What It Could Be*. Basic Books, 2017.

Jimenez, Abel Prieto. "La cultura cubana: resistencia, socialismo y revolucion." *Cuban Socialista*, no. 2, 1996, pp. 2- 11.

JonesMitchell, Nirel. "Relación entre Martí's comprensión de la naturaleza humana, su teoría política, y su concepción de que individuos particulares están incluidos en su visión para américa latina." 2018.

"K-12 Disparity Facts and Statistics." *UNCF*. 2019.

Karandashev, Victor. "A Cultural Perspective on Romantic Love." *Online Readings in Psychology and Culture*, vol. 5, no. 4, 2015.

Karandashev, Victor. *Romantic Love in Cultural Contexts*. 1st ed., *Springer International Publishing*, 2017.

Kirk, John M. "Jose Marti: His Reform Programmes and social change in revolutionary Cuba." *Bulletin of the Society for Latin American Studies*, no. 28, (1978), pp. 3–23. *JSTOR*.

Kronenberg, Clive W. "Equality, Solidarity, and the Human Condition: Categories of Humanism in José Martí's Anti Colonial Critique." *Latin American Perspectives*, vol. 41, no. 4, 2014, pp. 28-47.

Krogstad, Jens. "After Decades of GOP support, Cubans shifting toward the democratic Party" *Pew Research Center*, June 2014.

Leogrande, William. "Trump Has Set U.S.-Cuba Relations Back Decades." *Foreign Policy*, Feb 2017.

Lichtheim, Miriam. "Ancient Egyptian Literature—A Book of Readings Volume I: The Old and Middle Kingdoms." *The University of California Press*, 1973.

Löwstedt, Anthony. "Do we still adhere to the norms of ancient Egypt? A comparison of Ptahhotep's communication ethics with current regulatory principles." *International Communication Gazette*, vol. 68, no. 1, 2006.

Maestra. Dir. Catherine Murphy. *Women Make Movies*, 2012. Kanopy. Web 3 Dec. 2019.

Mailhe, Alejandra. "Epistemologías, oligarquías y escrituras en crisis: del racialismo al culturalismo en el ensayo latinoamericano de los años treinta." *Anuario de Estudios Americanos* vol. 62, no. 1, 2005, pp. 29-53, *Consejo Superior de Investigaciones Científicas*.

Martí, Jose. *Nuestra América*. *Centro de Estudios Martianos (CEM)*, 2019a.

Martí, Jose. *Maestros Ambulantes*. *Centro de Estudios Martianos (CEM)*, 2019b.

Martínez Heredia, Fernando. “Visión Cubana Del Socialismo y La Liberación.” *Fernando Martínez Heredia: Pensar En Tiempo De Revolución Antología Esencial*, 2018, pp. 851–876. *JSTOR*.

Martínez, Milagros, and Rosana Resende. “Academic Exchange between Cuba and the United States: A Brief Overview.” *Latin American Perspectives*, vol. 33, no. 5, 2006, pp. 29–42. *JSTOR*.

Martínez-San Miguel, Yolanda. “Más allá de la homonormatividad: intimidades alternativas en el Caribe hispano.” *Revista Iberoamericana*, vol. 74, no. 225, 2008, pp. 1039-1057.

Matas, Julio. “Revolución, literatura y religión afrocubana.” *Cuban Studies* vol. 13, no. 1, 1983, pp. 17-23, *Center for Latin American Studies*.

Miller, Nicola. “A Revolutionary Modernity: The Cultural Policy of the Cuban Revolution.” *Journal of Latin American Studies*, vol 40, no. 4, 2008, pp. 675-696. *Cambridge University Press*.

Neiburg, Federico. “Intimidad y Esfera Pública. Política y Cultura En El Espacio Nacional Argentino.” *Desarrollo Económico*, vol. 43, no. 170, 2003, pp. 287–303. *JSTOR*.

Newby, Alison C. “La problemática de las categorías raciales en Estados Unidos: el caso de los afrocubanos.” *Migraciones Internacionales* vol. 4, no. 3, 2008, pp. 51-78.

Nobles, Wade W. “Per Åa Asa Hilliard: The Great House of Black Light for Educational Excellence.” *Review of Educational Research*, vol. 78, no. 3, 2008, pp. 727–747. *JSTOR*.

Nozick, Robert. “Justicia y orden socioeconómico: teoría del título posesorio (Excerpt from the book *Anarchy, State, and Utopia*.)” *Estudios Públicos (Chile)*, vol. 26, 1987, pp. 5-37.

Noriega, Armando Chaguaceda. “Martí y Nuestra América: una introducción necesaria.” *OSAL* vol, 11, no. 27, 2010. pp.129-131.

Núñez Sarmiento, Marta. “U.S. Proposals for an Unwanted Transition in Cuba: A Critique.” *Latin American Perspectives*, vol. 41, no. 4, 2014, pp. 147–163.

O. “Cuba and the United States.” *Foreign Affairs*, vol. 6, no. 2, 1928, pp. 231–244.

Oxford University Press. *Oxford English Dictionary*, Oxford University Press. Accessed 6 Dec. 2019.

Reed, Donald R.C. “Just Community: Collectivism vs. Individualism.” *Following Kohlberg: Liberalism and the Practice of Democratic Community*, University of Notre Dame Press, 1997, pp. 191–220. *JSTOR*.

Ruiseñor, Elsa S. Guevara “Intimidad y modernidad: precisiones conceptuales y su pertinencia para el caso de México.” *Estudios Sociológicos* vol. 23, no. 69, 2005, pp. 857-877. *Colegio de México*.

Smith, Will. “What is Love.” *YouTube*, 14 Nov. 2019.

The Bible. The New Oxford Annotated Version, 3rd ed., Oxford UP, 2001.

“The US Embargo Against Cuba: Its Impact on the Economic and Social Rights.” *Amnesty International*, 2009.

Todd, Micheal. “Relationship Goals Series.” *YouTube*, 7 Aug-25 Sep. 2017.

Taylor, Sonya Renee. “How is Your Old Story in the Way of Your New Life?” *sonyareneetaylor*, 30 Nov. 2019a.

Taylor, Sonya Renee. “Necessary Vulnerability: Moving Through Story of Not Being 'Good' Enough” *sonya renee taylor*, 26 Nov. 2019b.

Pepper, Margot. “The Costs of the Embargo.” *Dollars & Sense*, Economic Affairs Bureau, Inc, 2009.

Ptahhotep. “The Instruction of Ptahhotep.” Hieroglyphic pages with English transliteration by M. H. Whealton. *Rex Pay*, 1999.

Rollston, Chris A. “Ben Sira 38:24-39:11 and the ‘Egyptian Satire of the Trades’: A Reconsideration.” *Journal of Biblical Literature*, vol. 120, no. 1, 2001, pp. 131–139. *JSTOR*.

Solórzano, Ronald W., and Daniel G. Solórzano. “Beginning Teacher Standards: Impact on Second-Language Learners and Implications for Teacher Preparation.” *Teacher Education Quarterly*, vol. 26, no. 3, 1999, pp. 37–70. *JSTOR*.

Sierra-Rivera, Judith. “Afro-Cuban Cyberfeminism: Love/Sexual Revolution in Sandra Álvarez Ramírez’s Blogging.” *Latin American Research Review*, vol. 53, no. 2, pp. 330–343. *HAPI*.

Walsh, Catherine E. “Lo afro en América andina: reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento.” *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* vol. 12, no. 1, 2007, pp. 200-212, *Wiley-Blackwell*.

Wilkerson, Rich Jr. “Single and Secure.” *YouTube*, 1 Jul. 2019.

Wood, Yolanda. “José Martí: imaginario cultural antillano, caribeño y nuestroamericano.” *Cuadernos Americanos* vol. 154, 2015, pp.11-38.

Varona Dominguez, Freddy. “José Martí: conocimiento, educación y ser humano.” *Universidad de La Habana*, 2016.