

53º CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS (53ICA)

“Los pueblos americanos: cambios y continuidades.

La construcción de lo propio en un mundo globalizado.”

Ciudad de México, 19-24 de Julio de 2009.

Simposium: **“Nuevas formas de conocer y reconocer los exilios europeos y americanos.”**

“Partículas de azogue: Movilidad y desplazamientos sígnicos del exilio cubano”

Dr Omar García-Obregón¹
Queen Mary University of London

En este trabajo me propongo demostrar cómo la comunidad cubana en exilio al establecer su propia identidad allende los parámetros de la revolución, particularmente en Miami, participa en la construcción de una nueva identidad nacional como proceso de una distocia, o parto difícil, ya que cada recién llegado debe participar en el proceso de (de)construcción de una identidad marcada por los puertos de salida de la isla (como, por ejemplo, el Mariel, en 1980), que sirven para etiquetar a los recién llegados, ya no como cubanos sino como “marielitos”, en 1980, y “balseros”, en 1994, para así separarlos de las comunidades establecidas.

Planteo que el proceso de transculturación, que sugiriera Fernando Ortiz para el modelo cubano, no llega a la sedimentación absoluta en exilio, ya que oleadas constantes de exiliados (tanto del exilio político, al que se suma el grupo de los presos políticos que lograron su libertad a finales de los 70 tras las negociaciones entre Fidel Castro y la administración de Jimmy Carter, como del “exilio de terciopelo” o exilio suave, que se han popularizado a partir de la década del 90) siguen un proceso de continuos desplazamientos sígnicos, cual planaria capaz de replicarse dependiendo de los cortes transversales de la experiencia exílica (García-Obregón 2006: 21) (como el haber padecido los ataques físicos a manos de batallones de acción rápida (post-Mariel), o en actos de repudio (durante el Mariel y después), a manos de la comunidad interna, al igual que el rechazo de las comunidades establecidas fuera, y los traumas, debidos a la experiencia personal, al aislamiento, a la muerte de conocidos y allegados, y al presidio político). Mientras que el discurso oficial ha puesto la nación al servicio del aparato ideológico del estado, la historia de Cuba y de su exilio no constituyen, contrario a la creencia popular, un cisma bipolar simple, sino el cisma que pueden provocar los cortes de la planaria, animal que utilizo como metáfora de los diversos procesos culturales. La planaria, o gusano plano, que pertenece al filo de los platelmintos es de vida

¹ *Reader* (pre-catedrático) en *Poéticas de Exilio, Censura y Resistencia Cultural*. Dr. en Estudios Románicos (Univ. de Miami) y en Estudios Hispánicos (QM, Univ. de Londres). Profesor investigador de tiempo completo en Queen Mary Universidad de Londres, desde 1992, en los deptos. de Estudios Hispánicos, Literatura Comparada y Cine, de la Escuela de Lenguas Modernas, Lingüística y Cine; su lugar de trabajo es Queen Mary, University of London, School of Languages, Linguistics and Film, Mile End Road, London E1 4NS, Reino Unido; tel. +44-7882-8302; fax. +44-20-8980-5400; correo electrónico: o.a.garcia@qmul.ac.uk.

libre (no parásita), capaz de tener múltiples cabezas según sus cortes; es decir, la planaria es capaz de regenerarse y de multiplicar sus partes según los cortes a que se vea sometida. Y “gusano” es el nombre con el que popularmente se conocen a los oponentes del castrismo. Los cubanos transnacionales (ésos que habitan el guión, es decir el guión entre cubano-americano u otras nacionalidades, o los que residen en el exterior o los exiliados) habitan hoy literalmente múltiples orillas, y también representan múltiples ideologías (como las múltiples cabezas de la planaria), que responden “a los cortes” sufridos en lo referente a la nación.

A través de un enfoque que toma en cuenta los discursos teóricos sobre el exilio, por un lado los de Homi Bhabha, Julia Kristeva y Arjun Appadurai, que ven en el exilio posibilidades redentivas (hasta cierto punto) y por otro lado la postura de estudiosos como Edward Said, quien siguiera aspectos de la tradición socrática, fundada en un discurso más radical que se fija en los aspectos más nefastos del exilio, propongo reinterpretar la condición exílica como un proceso de ciclotimia cultural, punto que ya he tratado en otro estudio (García-Obregón 2006), y al que volveré más adelante.

Las experiencias de los individuos que forman parte de las diversas oleadas migratorias no son homogéneas, ni podemos afirmar que existe una sola “comunidad” en exilio capaz de representar su diversidad. En primer lugar, debemos tener presente que la emigración no se ha limitado a los E.E.U.U., pues hay comunidades cubanas significativas en España, México, y Chile, y hay cubanos en el exterior por todo el mundo, en Inglaterra, Francia, Italia, Alemania, Australia, Suecia, Nicaragua, entre tantos otros países.

Aquí me interesa detenerme en el exilio del Mariel por lo que significó tanto dentro como fuera; rompió con cualquier posibilidad de asimilación que se estuviera gestando a la vez que hizo partícipe de los actos de repudio a la gran mayoría de los que estaban dentro y muchos de los cuales hoy también son parte del exilio, incluyendo a antiguos militantes del PCC (Partido Comunista de Cuba). El grupo del Mariel también fue único en el contexto del exilio cubano, pues en sus inicios fue rechazado tanto dentro como fuera, aunque obviamente mucho más dentro, ya que se convertía en referente de la contrarrevolución que desde sus inicios el gobierno venía atacando. Según palabras de Fidel Castro, en su discurso del 1 de mayo de 1980, con el Mariel: “se abrió eso que no sé si es una autoherida, un harakiri o algo de eso, pero se abrió. Ahora vamos a ver cómo se cierra, cómo se puede cerrar eso ... Están haciendo un servicio sanitario óptimo”.²

Desde la isla, se intentó homogeneizar a este grupo comunitario, que no sólo se estableció en Miami, sino también en otras partes de los EE.UU., gracias al plan gubernamental estadounidense de ofrecer pasajes de ida sin regreso desde Miami con la condición de relocarse en otros estados norteamericanos, allende el estado de la Florida. La homogeneización de este grupo por parte de los discursos oficiales servía para desacreditarlos. Así si bien el puente marítimo comenzó con reclamaciones a familiares, muy pronto el gobierno de la isla abrió la posibilidad de salir si el sujeto se autodefinía como “lumpen” o “escoria”, que eran sinónimos de homosexualidad o prostitución.³

² Discurso disponible en: <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1980/esp/f010580e.html>.

³ Curiosamente, en su discurso del 1 de mayo de 1980, Fidel Castro afirma: “a pesar de que todavía nos queda lumpen desgraciadamente, a pesar de que todavía nos quedan elementos desclasados, que nos quedan elementos antisociales, somos los que menos elementos antisociales y lumpen tenemos en todo el hemisferio, el país de América donde hay menos índice de robo, a pesar de que hay ladrones, de menos índice de crimen,

También se le dio la oportunidad de salida a personas con problemas mentales y a presos comunes. Si bien éstos formaron una ínfima parte de este grupo migratorio, sirvieron para clasificar por asociación a toda una comunidad como homogénea, tema al que volveré más adelante en este estudio.

También hay ejemplos narrativos de exilio que (de)construyen las imágenes de nación y muestran cómo los exiliados cubanos participan en la construcción de una “identidad nacional” más allá (y a pesar) de la nación que los rechaza (García Obregón 2006). Las comunidades cubanas en exilio establecieron su propia identidad dependientes de las diversas coyunturas históricas después de la revolución de 1959. Incluso la identidad de los “marielitos” no es unívoca ni fija y ha experimentado revisión y continúa haciéndolo; por lo tanto, presento todo vínculo identitario como proceso. El grupo exílico de 1980 que aquí me interesa se vio obligado a participar en un proceso de (de)construcción, donde los puertos de salida de la isla (por ejemplo, el Mariel) servían para “nacionalizar” y “regionalizar” al recién llegado como “otro” en relación a los grupos establecidos en exilio. Quien llegaba en 1980 ya no era otro “cubano”, sino un “marielito”; así los medios de comunicación se encargaron durante la década del 80 de subrayar la diferencia entre un crimen cometido por un “cubano” o por un “marielito”.

Dado el caso único del Mariel en el contexto cubano, una época de la que muchos exiliados posteriores no quisieran acordarse, me refiero a los exiliados pre-Mariel como pertenecientes a una “comunidad cubana” que incluye varias oleadas migratorias pre-1980. El propósito de este acercamiento reduccionista es enfocar el análisis de estudio en este grupo de 1980 ante el cual las anteriores oleadas migratorias cerraron filas generalmente para segregar y etiquetar al recién llegado allende la condición de “cubano”, que los incluiría a ellos.

La memoria individual del “marielito”, que como toda memoria se funda en los intersticios entre lo que desaparece por olvido y lo que se conserva (Todorov 2001), juega un papel hegemónico en la (de)construcción de una identidad en exilio ante la (des)memoria impuesta por los discursos circundantes que intentan definir al grupo, que en su momento se vio como un éxodo con una historia criminalizada por los discursos dominantes tanto dentro como fuera de la isla. Propongo que desde un espacio subalterno el exiliado se resiste a los discursos de asimilación cultural mediante tretas transnacionales que no previenen la integración en un nuevo contexto geográfico y cultural. Contra la selección de una memoria impuesta por una Historia selectiva, la intrahistoria es la que recoge las renegociaciones de la identidad personal de cara a una comunidad en concreto o a una nación en particular.

Como apunta Mohamed Hafizi, siguiendo a Todorov (2001), tanto los regímenes totalitarios como las democracias liberales occidentales han emborronado la memoria, pues la Historia se reescribe de acuerdo a las exigencias de los poderes e ideologías dominantes (2004: 139). La memoria histórica impuesta es la que permite la construcción del ideal del estado-nación, que es un pueblo, un territorio, un estado, como ya ha destacado Charles Westin (41). Como sugiere Todorov, desfamiliarizados del pasado se nos condena a celebrar el olvido y a contentarnos con el momento (2001: 12). Y una ética de la memoria debe evitar una memoria

índices ínfimos de droga, no hay prostitución, y no se tolera y está totalmente prohibido el juego”. Discurso disponible en: <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1980/esp/f010580e.html>. En cambio, ya hoy el Estado no niega el alto índice de prostitución que aumentó con el *jineterismo* de la década de 1990, tras la llegada de un turismo sexual.

que economice sus recursos dependiendo del juego ideológico que las determina, una memoria capaz de incluir incluso aquello que no nos beneficie en particular, una memoria que incluya algo más que héroes y víctimas (Todorov 2001: 16), y es ahí donde se recupera la intrahistoria del Mariel. Mi enfoque aquí, basado en la praxis de la experiencia exílica y el estudio de casos, pone en tela de juicio toda postura homogeneizante de la identidad nacional, a la vez que propone abrir un espacio teórico en cuanto a la ciclotimia cultural que nos permite analizar desde otro ángulo algunos aspectos de emigraciones distólicas como lo fue la emigración por el puente marítimo Mariel-Cayo Hueso en 1980.

En este estudio que hago de los exiliados como parte de un proceso ciclotímico, punto al que prometí volver, extrapolo la terminología de la psicopatología y aplico el término de ciclotimia a los procesos culturales del exilio cubano. La ciclotimia hace referencia a cambios de temperamento que alternan entre depresión y manía (o euforia frenética), y son indicativos de un desorden de personalidad (*Chambers* 405). La ciclotimia, en el contexto de la psicología, es un desorden crónico del estado anímico que para ser diagnosticado como tal debe padecerse por un mínimo de dos años (Davison & Neale 281). Sugiero que esta relación entre depresión e hipomanía (elación) son características de la comunidad cubana en exilio. Justifico esta extrapolación del diagnóstico individual al colectivo de una comunidad entera, basado en la observación hecha por la psicóloga clínica Susan Levy en lo concerniente a víctimas de tortura, lo que amplió a personas discriminadas en la población en general por diferentes sectores de una comunidad particular. Como bien destaca Levy: “Bajo tortura el sentido básico de confianza de un individuo se abroga. Esta ruptura en lo referente a confianza ocurre no sólo individualmente sino dentro de la comunidad en general. Las secciones de varias comunidades pueden enajenarse unas de otras, haciendo que la gente dude más, se vuelva más sospechosa y en última instancia hostil hacia otros miembros de la comunidad” (241). Como observa Levy, “El acto de la tortura no es, como mal se interpreta comúnmente, un ataque aislado contra una persona. La tortura es una construcción social altamente sofisticada usada por muchos gobiernos para controlar sus poblaciones” (240). Este elemento está presente en las narrativas de escritores cubanos como Reinaldo Arenas y Guillermo Rosales, y lo aplico al aspecto emocional también, pues el repudio total (como sucedió durante el año 80 en Cuba) era parte del mecanismo de enajenación y de represión social. Éste fue un año (1980) que ha marcado el calendario de la historia reciente de Cuba, que muchos (especialmente los que emigraron post-1980) preferirían olvidar, como he dicho anteriormente, si es que van a caber dentro de las comunidades de exilio que en su momento denigraron y a las cuales ahora pertenecen.

La psicopatología me proporciona el marco teórico, que aplico a los estudios culturales, que aquí se centran en la etiología sociocultural del comportamiento emocional que se manifiesta, que en términos psicológicos se podría interpretar como “anormal” o “diversionista” de la “norma cultural” en cuanto a su cronotopo, en un espacio particular (Cuba y los EE.UU.) y en un tiempo específico (principalmente el año 1980, en relación con la revolución cubana de 1959, hasta hoy). Esta rama de la psicología permite que estudiemos no sólo los efectos socioculturales sobre procesos patológicos sino también el comportamiento que priva a otros de “comunidad,” que encontramos en las narrativas de escritores como Guillermo Rosales y Reinaldo Arenas, entre otros. Rosales mismo padecía una enfermedad mental, que finalmente lo llevó al suicidio. Tanto Arenas como Rosales

sirven de ejemplos de una literatura de exilio que se resiste al encasillamiento y se rebela en contra de la generalización de situar a todo el exilio cubano en la extrema derecha del espectro político, si bien también son voces disidentes dentro del modelo del discurso “revolucionario” cubano.

En este estudio confirmo, extrapolando las palabras de Homi Bhabha, la relación entre la “lengua” (*langue*) de la ley (en este caso, el discurso oficial cubano en la isla) y el “habla” (*parole*) (Bhabha 1990a: 2) de los cubanos, que prueban el espacio ambivalente de la nación contra la homogeneidad de nación inculcada en los discursos oficiales cubanos post-1959. Como asevera Bhabha: estudiar la nación a través de los discursos narrativos no llama la atención meramente al lenguaje y la retórica, sino que también intenta alterar el objeto conceptual en sí. Si el “cierre” problemático de la textualidad cuestiona la totalización de la cultura nacional, entonces su valor positivo recae en mostrar la amplia diseminación mediante la cual construimos el campo de los significados y de los símbolos asociados con la vida nacional (1990a: 3).

El exilio presenta cuestiones en conflicto, particularmente en el caso cubano, pues parece haber cierto grado de culpabilidad en el interlocutor del exiliado, particularmente de regímenes de izquierdas, que pudieran sentir que su ideología se está poniendo a prueba, y la culpabilidad de ahora saber y de no haber actuado tienden a llevar a descreer la historia contada por los exiliados, como una mera hipérbole o la creación de una persona que ha perdido el juicio o que está obsesionada consigo misma y con su pasado. Ya Levy estudió al respecto el sentimiento de culpabilidad entre terapeuta y cliente en el trabajo de campo con sobrevivientes. Para el exiliado, los acontecimientos que conducen a su llegada a una nueva tierra constituyen los “acontecimientos externos... que han sesgado y han torcido su funcionamiento y que han permanecido en sus memorias para angustiarlos” (Levy 254). Este dolor, como observa Levy, “es doble: por una parte deben hacer frente a la realidad de las fuerzas crueles y destructivas de nuestro mundo; por otra parte, deben hacer las paces con el hecho de su propia supervivencia” (254). Para el exilio cubano, primero, hay el conflicto entre el deseo de salir del país, con la esperanza de un mejor futuro en un lugar que por lo menos garantice la libertad de expresión; y en segundo lugar, hay también la angustia ante el futuro incierto y la realidad de tener que romper todos los lazos con sus raíces y pasado. La nación se (de)construye y desplaza de sus orígenes y se sitúa en un nuevo contexto, basado en la memoria congelada del exiliado en un contexto transnacional.

Como afirmara Edward Said:

Para un exiliado, los hábitos de la vida, la expresión, o la actividad en el nuevo ambiente ocurren inevitablemente contra la memoria de estas cosas en otro ambiente. Así los nuevos y viejos ambientes son vivos, reales, y ocurren juntos en contrapunteo. Hay también un sentido particular del logro en la actuación como si uno estuviera en casa dondequiera que uno esté.

Esto sigue siendo aventurado, sin embargo: el hábito de disimular cansa y también horripila. El exilio nunca es el estado de estar satisfecho, apacible, o seguro. El exilio, en palabras de Wallace Stevens, es “una mente del invierno.” ... El exilio es llevar la vida fuera del orden habitual. Es nómada, descentrado, contrapunteado; pero tan pronto uno consiga acostumbrarse una fuerza inquietante entra en erupción de nuevo. (2001: 186)

Yo situaría el exilio en el área que reserva Homi Bhabha para el “in-between”, el intersticio cultural (1998), esos “espacios con los cuales se negocian los significados de la autoridad cultural y política” (Bhabha 1990a: 4), pero si el exilio se supone que brinde un espacio desde el cual el sujeto subalterno pueda hablar, las novelas de Arenas y de Rosales, entre otras, muestran que se manifiestan desde los márgenes, en economías de mercado y en países, como en EE.UU., donde la lengua en sí los distancia de la línea principal de producción cultural; lo que en particular también dificulta la producción fílmica en exilio.

Los cineastas que contaban con los recursos estatales cubanos, como Sergio Giral, ocupan posiciones casi invisibles en exilio. Este es un papel que Guillermo Cabrera Infante recordaba para cada exiliado al expresar que su ropa funciona como una máscara y si él se hubiera sacado toda su ropa inglesa, representativa del lugar que ocupaba en exilio, “nadie verá nada” (277). Así afirmó que era “un exiliado cubano”, que existe pero no en exilio (277): “No somos marranos pero somos gusanos” (278), según afirmara para relacionar a los parias judíos de entonces con los exiliados cubanos de hoy.

La memoria histórica reciente (para el discurso oficial en la isla y los discursos de exilios) ha sido moldeada por las relaciones subjetivas con la revolución de 1959, en relación a la cual las diversas oleadas de exiliados y de cubanos en la isla han reconstruido sus historias y sus narraciones. Esta anamnesis en exilio ha caído ocasionalmente en la trampa del idílico pasado y el glorioso futuro (post-Castros), dejando a un lado los discursos marginales del exilio. Pero lo que logran escritores exiliados tales como Guillermo Rosales y Reinaldo Arenas, que se suicidaron en los E.E.U.U., es hacer de la periferia el centro y sus anamnesis revelan el trauma, el sujeto desplazado, ni dentro ni fuera de la revolución. Sugiero que esta dislocación es central en la ciclotimia cultural del exilio y de sus discursos. En Cuba, el estado destruye la resistencia (o al menos la socava) mediante el escarmiento público como lección contra los que violan las normas, donde la “reacción de pelear o huir, que es automática en cualquier situación humana de tensión” (Levy 241) se reduce a la huida, ya que el estado institucionalizado hace ver que pelear sería una quimera. Ésta es la idea de “desamparo y de pasividad falsa” a la que Levy se refiere (241), llevada a extremos en casos de prisión o de tortura cuando ni pelear ni huir son factibles.

A su vez, la enajenación padecida por los marielitos a manos de la sociedad en los EE.UU. también será acentuada tanto por Arenas como por Rosales. Son sujetos que habitan el intersticio (el “in-between”), alternando a través del puente entre la depresión y la hipomanía. Algunos personajes, tales como Arturo, en *Arturo, la estrella más brillante*, o incluso Arenas y Rosales mismos (que se suicidan) demuestran una “muerte psicógena,” “cuando la vida y la muerte tienen el mismo estatus,” punto en el cual “ocurre la ruptura en el sistema de protección mental y se fracturan los mecanismos del sistema de defensa humano” (Levy 242). Según Levy, en su experiencia clínica: “Los síntomas a corto plazo más notables que los clientes describen son inundación de la mente con ansiedad intensa y de forma aplastante, pérdida de la capacidad de pensar fuera de la experiencia, pérdida de la capacidad de sentir (en mente y cuerpo) y pérdida del sentido de uno mismo como organismo vivo (muerte psicógena)” (242).

Arenas y Rosales representarán su angustia en la isla y en el exilio. Ambos se preguntarán acerca del mito en el concepto de exilio que Gaye Kassir ha explorado, es

decir, la idea que “en alguna parte es mejor que aquí” (Kassir 231), y que como ella también cita ha sido documentada por Jaime Manrique en *Eminent maricones*, donde él recoge las opiniones de Arenas: “Salgo de ese infierno, y vengo aquí lleno de esperanzas. Y esto resulta ser otro infierno” (Kassir 231; Manrique 68), refiriéndose a su exilio en los EE.UU.

Este nuevo nacimiento en exilio, sugiero, es producto de una distocia, es decir, producto de un parto anormal o difícil (*Chambers* 505), pues cada recién llegado, “postparto,” debe participar en un proceso de deconstrucción y de construcción, donde los puertos de salida de la isla se utilizan como canales de nacimiento para etiquetar a los recién llegados al exilio, de modo que puedan convertirse en “el otro” con referencia a los grupos establecidos. Es así cómo el término “cubano” deja de ser operativo, y los términos marielitos y balseros vinieron a ganar nuevos significados (criminal y abyecto en el primer caso, y el de migrante económico en el segundo) teniendo en cuenta nuevos referentes. Recordemos que los marielitos en particular fueron culpados de las crisis locales en su nuevo entorno.

El vilipendio de los marielitos sobre todos los demás grupos hizo que este nuevo nacimiento en exilio fuera difícil o distócico, ya que una identidad de grupo necesitaba forjarse fuera de los parámetros impuestos por los demás, que incluyeron el gobierno cubano (y así “la nación”) y las comunidades de exilio. Los derechos humanos de los marielitos fueron violados con los actos de repudio en Cuba, pero vale notar que como bien apunta Charles Westin:

cuando estamos hablando de violaciones de los derechos humanos es también importante observar que los autores actúan como representantes del estado, o de cierta organización o cuerpo controlado por el estado. Las condiciones que producen dislocaciones masivas y los flujos de refugiados son invariablemente situaciones en las cuales la colectividad perjudica al individuo, donde la colectividad en la mayoría de los casos es el estado, algunos de sus cuerpos u organizaciones apoyadas por el estado. (40)

La identidad entonces fue forjada por negación; es decir, no soy escoria; No soy lumpen; No soy rico; No soy (necesariamente) fascista o de ultra-derecha, o incluso de derechas (incluso si es verdad que los “cubanos de Miami se hicieron más conservadores” (Levine 223) particularmente debido a la retórica contra Castro, que una mayoría endosaría); entonces renegociando: dónde yo (como sujeto) encajo dentro del grupo, ya sea de otros marielitos o de la comunidades cubanas en la isla y en exilio. Recordemos que los marielitos, a diferencia de sus precursores, llegaron a los EE.UU., literalmente, sin nada; sólo con la ropa que llevaban puesta. Su contribución a la sociedad podía solamente ser su subjetividad. Para el “marielito”, como Bhabha observa en otro contexto en términos teóricos, “la articulación de las diferencias culturales” es “políticamente crucial” (2000: 1) ante discursos monológicos dominantes.

Mi estudio del exilio también va allende las fronteras y dicotomías que establece Dean Franco en su estudio “Re-placing the Border in Ethnic American Literature.” Para Franco, exilio es un significante negativo, rígido, que se aferra a la memoria del pasado; en contraposición a diáspora, que supuestamente permite mayor fluidez sónica. Esta misma

postura adopta Mohamed H. Hafizi en su tesis “Toward a General Economy of Travel: Identity, Memory and Death” en cuanto a exilio y diáspora, y llega a igual conclusión, que el exilio es estático y se aferra a la memoria individual, mientras que el concepto de diáspora, según él, permite mayor integración y posibilidad de cambio; con lo cual exilio es mimético y diáspora no lo es (Hafizi 145-46 n14). Sin embargo, aquí no sigo tal distinción, y creo que el exilio es más semiótico que mimético, pues aunque se mire al pasado el presente no se detiene y el cruce transnacional del exiliado es inevitable. Además, la gran mayoría de los entrevistados que salieron por el Mariel se autodefinen como exiliados y el término diaspórico se presenta mayormente como signifiante culto entre estudiosos de esa generación.⁴ No obstante, reconozco que otros académicos cubanos fuera de la isla se reconocen como diaspóricos y no como exiliados. Así nos dice Eliana Rivero:

Nunca me ha gustado la palabra “exilio”. Me impacta de manera demasiado emotiva por lo que conlleva de excluyente, como algunas referencias a excampeones deportivos o a excónyuges maritales; es decir, al definirnos por lo que ha cesado de ser, por lo que ya no funciona, por lo que nos falta. Quizás y asimismo, por el lejano sabor que porta de troyanos desterrados de Ilión, del hogar perdido y de la belleza irrecuperable, el término provoca en mí una incomodidad que prefiero evitar, y que a ratos se me solía transformar en una sensación de tristeza rayana en la vergüenza. (17)

Reconozco el derecho de cada individuo a proclamar su estatus e identidad, como Rivero que se define como “cubana de la diáspora, a la vez que como ‘US Latina’” (27), o la auto-definición de Gustavo Pérez Firmat que le permite vivir “en el guión”, como cubano “hecho en los EE.UU. ” (4). Pero hay otros espacios liminales en la agenda transnacional del tema cubano, pues los cubanos en el exterior no están situados solamente en los EE.UU., ni todos comparten el mismo origen étnico. Así Rivero afirma: “Mi subjetividad y mi agencia son ... tan fluidas y ambiguas como el territorio en el que vivo” (50). No obstante, personalmente prefiero el término “exilio”, entendido como “separación de una persona de la tierra en que vive. Expatriación, generalmente por motivos políticos” (*DRAE*). Es este aspecto político el que está presente en narradores del Mariel, como Reinaldo Arenas.

Ali Behdad, por otra parte, en su estudio “Nation and Immigration” (2005a) desacredita los tropos de movilidad, tales como exilio, viajes, desplazamientos, nomadismo y diáspora como formas de identidad cultural contemporánea, actitud que achaca a la postura de colegas como Edward Said, Stuart Hall, Homi Bhabha, Roger Rouse, y Arjun Appadurai principalmente (2005a: 2-3). Sin embargo, desde el punto de vista de los estudios culturales, reclamo la importancia de *exilio* como un acto de memoria política ante cualquier dictadura, y la subjetividad que define su agencia a través del partido que toma el sujeto ante la opresión. Para Ali Behdad, en cambio, hay una fluidez signífica en la que incluye en un mismo saco términos como diáspora, deterritorialización, exilio, hibridez y posnación, como nociones abstractas que pueden ser desplazadas por términos más específicos como inmigración, ciudadanía, raza,

⁴ Hafizi ya observa que la conciencia diaspórica es una intelectualización de una condición existencial (2004: 200). Para el debate acerca de este tema, véase “Exile/Diaspora and the Myth of the Return” (en Hafizi 2004: 199-207).

racismo y estado (2005a: 3), postura esta última que concuerda con los estudios que cita de Kitty Calavita (1992), Maxim Silverman (1992), William Barbieri (1998) y Paul Gilroy (1987).

No obstante, las propias manifestaciones culturales cubanas ponen en evidencia las divergencias que hay entre diferentes grupos “comunitarios” de una misma “nación” y cómo se sitúan entre exilios y diásporas, o emigración en general. Por consiguiente, hablo de “comunidades” en plural y no de la “comunidad” como insistió en llamarla el gobierno cubano a finales de la década de 1970, término que se estableció entre los cubanos residentes en la isla para referirse a todos los cubanos que ya vivían fuera de forma permanente, con lo cual “comunidad” en el contexto cubano tiene un referente específico, que se utilizó para los cubanos que residían en el exterior y que por primera vez podían regresar de visita a finales de la década de 1970. Vale observar que la posición oficial del estado cubano en lo referente a cubanos en exilio era la de agruparlos bajo el término de “la comunidad” (la comunidad cubana en el exterior). Este término fue utilizado para enajenarlos de la nación. Como Parvati Nair afirma en su capítulo titulado “Comunidad teorizada” (5-30): las “comunidades emergentes plantean desafíos a la soberanía nacional, que privan a esta última de cualquier poder totalizador” (10), y en el contexto cubano el estado responde a este desafío homogeneizando el concepto de “comunidad” para todos los exiliados, y privándolo de la fragmentación postmoderna que caracteriza al grupo, pero que le sirve para enajenarlo del concepto de “sociedad cubana” (dentro de la nación). Como Nair afirma: las “comunidades postmodernas deben ser imaginadas como incompletas, ampliables y disputadas” (8), pero, en este caso, el estado cubano opta por considerar tal comunidad (en exilio) como “cerrada” y “completa” para así facilitar su capacidad de etiquetarla como una: “contrarrevolucionaria.” Pero, como Nair concluye en su libro sobre identidades comunitarias: “Cortando a través de las abstracciones unificadas de nación y sociedad, la condición necesariamente diaspórica de los migrantes de la modernidad construye comunidad ante el desplazamiento. No va algo que se puede dar por hecho, no va necesariamente sinónimo de seguridad en memoria o experiencia, no va vinculada a la tierra, la comunidad se percibe mejor en términos de desplazamiento de sus límites” (173), y esto se hace cierto en el caso cubano.

Por lo tanto, al hablar de comunidades en plural, ya pongo de manifiesto que discrepo de cualquier intento de homogeneizar a los exiliados como método de estudio, pues sugiero que detrás de tal postura hay una carga ideológica que afecta cualquier acercamiento epistemológico al tema del exilio cubano que pueda profundizar en sus raíces y en el papel que juegan los gobiernos autoritarios y totalitarios al crear al “otro”, como un falso modelo científico homogeneizado que facilita el ser desacreditado como agente productor de su propia identidad, capaz de reformular cualquier postura que venga impuesta desde fuera para poderse auto-definir como sujeto, como ciudadano, ya opte por una postura subjetiva diaspórica o por una exílica, de acuerdo a la carga política que vea vinculada a la semántica de estos términos, si bien para algunos estudiosos cualquier relocalización allende el lugar de origen contribuye a la noción de diáspora (Evans Braziel & Mannur 2003: 1).

Sin embargo, en este estudio de la emigración cubana de 1980 concuerdo con la definición de Edward Said, para quien “cualquier persona que no pueda regresar a su país es exiliada” (2001: 181). No obstante, como bien apunta, se pueden hacer ciertas distinciones entre exiliados, refugiados, expatriados, y emigrados (181), aunque sugiero

que en el caso cubano que estudio los términos “exiliado” y “refugiado” se funden y confunden. Said afirma que: “El exilio se originó en la práctica histórica del destierro. Una vez desterrado, el exiliado vive una vida anómala y desgraciada, con el estigma de ser un forastero. Los refugiados, por otra parte, son una creación del estado del siglo XX. La palabra ‘refugiado’ ha adquirido connotaciones políticas de grandes grupos de personas inocentes y desconcertadas que requieren ayuda internacional urgente, mientras que la palabra ‘exilio’ lleva consigo, un toque de soledad y espiritualidad” (181). Aunque Said aquí ofrece una visión un tanto esencialista, y sugiero que el exiliado no se detiene en su “desgracia” y dudo de las “inocencias” y de la “espiritualidad” a menos que se maticen los contextos, todavía funciona lo que Said afirma dentro del debate de exilio. En el caso del exilio cubano vale recordar que los términos “refugiado” (especialmente cuando más de 125.000 personas llegaron a los E.E.U.U. en 1980 a través del Mariel) y “exiliado” muchas veces se usan como sinónimos. El crecimiento de la comunidad en exilio también reduce el estigma del forastero, mientras que el éxito material o cultural puede mejorar la “vida desgraciada,” a la que hace referencia Said, ya sea emocional o materialmente. Sin embargo, esa era la vida que inmediatamente esperaba a la mayoría de los recién llegados en 1980, los refugiados del Mariel o “refs” como peyorativamente se les llamaba en inglés, un recién llegado paupérrimo, a diferencia de los que salieron en la primera oleada migratoria con el programa de “visa waivers” que permitió la salida a más de 600.000 cubanos entre 1960 y 1962 (Torres 44). Aunque muchos “marielitos” habían permanecido silentes en Cuba y vivían más o menos integrados en el sistema hasta 1980, después de declarar sus intenciones de abandonar el país dejaban de ser “compañeros”. Los actos de repudio constituyeron actos de persecución, y si el abandono del país de origen se lleva a cabo por un miedo (bien fundado) a represalias, entonces el Artículo primero de la Convención de Ginebra (1951) se aplica y pasan a ser “refugiados”. Por consiguiente los exiliados del Mariel llenan este requisito, como así se hizo constar en sus permisos de entrada a los EE.UU., año en que se decretó la ley de refugiados de 1980 para establecer cuotas de refugiados y de inmigrantes en general.

El flujo del Mariel fue único. Como exclamó Fidel Castro, en su discurso del 1 de mayo de 1980: “¡Mariel! ... ya ha superado ampliamente a Camarioca; Camarioca era una bobería al lado de Mariel.”⁵ Sobre este tema, ya estudiosos como Robert M. Levine, como abordó en otro estudio (García-Obregón 2006), han intentado crear una especie de mapa del exilio cubano con sus diferentes oleadas migratorias, pero ese proceso consecutivo de emigrantes en distintas épocas y circunstancias es lo que ha hecho imposible llegar a lo que en un momento pudiese ser el sueño americano del “melting pot”,⁶ con una identidad fundida por asimilación más que por integración, muestra de sedimentación de nuevos valores en lo que para el etnólogo cubano Fernando Ortiz sería una identidad en el fondo del puchero. No obstante, parece prevalecer una bipolaridad del discurso cubano, ya sea de “pro” y “contra” revolución, o de “dentro” y “fuera” de la isla. Como ya nota Anna Smith en su estudio de Kristeva, que

⁵ En: <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1980/esp/f010580e.html>

⁶ Como bien apunta Behdad, en su referencia al movimiento secreto de los Know-Nothings de mediados del siglo XIX que hizo del odio al extranjero y al inmigrante un componente esencial de la identidad estadounidense (2005b: 116), el mito de un EE.UU. de inmigrantes ha dominado el discurso nacionalista en los EE.UU., un mito que ha hecho olvidadizos a los estadounidenses de las tendencias anti-inmigratorias de la nación (2005b: 186n8).

examina la casa del lenguaje y el engranaje filosófico, en toda lectura de exilio está presente la ocupación de un lugar y sus interrogantes acerca de dentro y fuera, bienestar y aflicción, descanso y viaje (40). En el caso cubano, el pragmatismo político ha intentado que tal binariedad, incluso filosófica, sea vista como si ambos polos pertenecieran a dos comunidades homogéneas que se enfrentan en términos de una identidad nacional, y por lo tanto es común ver en la investigación sobre el tema la referencia al exilio cubano en Miami como perteneciente a “una comunidad” única e indivisible, hipótesis que está lejos de la praxis.⁷

Contra esta suposición, propongo que el discurso cubano es más pluralista de lo que cree el Estado cubano o de cómo visualizan a veces los estudios étnicos en los Estados Unidos a los “latinos” o “hispanos” como un grupo homogéneo, o de lo que admiten los discursos sobre la identidad exílica cubana como unitaria. Veo a los integrantes de la comunidad cubana que salió por el puente marítimo Mariel-Cayo Hueso como partículas de azogue que fueron juntadas por el estado cubano para su salida y exportación. Quedaron incluidos en un mismo barco los reclamados por sus familiares que fueron a buscarlos a la isla (la mayoría y lo que dio inicio al puente marítimo), al igual que presos comunes a los que se les dio la oportunidad de salida, personas dementes y luego los que se autodefinieron como “escoria” y “lumpen” en los diferentes puestos de control que se abrieron por la isla para permitir la salida de aquellos que querían irse porque eran “indeseables”, e indeseable para el Estado era declararse homosexual o prostituta, entre otras cosas, como he mencionado anteriormente. Esto iba aupado por el discurso presidencial que prometía dar salida “a todo lumpen que lo solicite” y para el Estado todo el que se iba era por definición lumpen, pues según las palabras del primer mandatario, al imperialismo ya no le quedaban más aliados en Cuba:

Al principio tenía a los burgueses, los terratenientes; tenía elementos vacilantes de la clase media, incluso de la pequeña burguesía; pero ahora, ¿en quién van a encontrar aliados? ¿En los obreros? (EXCLAMACIONES DE: "¡No!") ¿En los campesinos? (EXCLAMACIONES DE: "¡No!") ¿En los estudiantes? (EXCLAMACIONES DE: "¡No!") ¿Van a encontrar aliados en nuestros honestos trabajadores manuales e intelectuales? (EXCLAMACIONES DE: "¡No!") ¡No! Al principio buscaban aquellas clases porque existían como clases explotadoras en nuestro país y eran sus aliados, ahora les queda solo el lumpen, es el único aliado potencial del imperialismo; y algunos que tienen mentalidad de lumpen o se confunden con el lumpen, sencillamente; pero es el único aliado potencial que le queda al imperialismo, y de ahí es de donde tienen que empezar a inventar sus refugiados, sus asilados, sus disidentes.⁸

En dicho discurso, Fidel Castro apoyó la reacción de las turbas y sus actos de repudio, ya que “Quien no tenga genes revolucionarios, quien no tenga sangre revolucionaria, quien no tenga una mente que se adapte a la idea de una revolución, quien no tenga un corazón que se adapte al esfuerzo y al heroísmo de una revolución, no lo necesitamos en nuestro país (EXCLAMACIONES DE: "¡Que se vayan!") y son en definitiva una parte

⁷ Véase, por ejemplo, el artículo “Oleadas migratorias, religión e identidad cubana”, de Ana Celia Perera Pintado, <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=10503204>.

⁸ Discurso del 1 de mayo de 1980, en: <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1980/esp/f010580e.html>

insignificante del pueblo; porque lo que quieren ocultar los imperialistas, lo que les duele reconocer son algunas verdades; por ejemplo, que no hay revolución que tenga la fuerza de masas militantes que tiene la Revolución Cubana (APLAUSOS).”⁹ Con su ya conocida frase de “no los queremos, no los necesitamos” se abrió una válvula de escape que nunca se esperó que superara las cien mil personas, como ocurrió, aunque la toma de la Embajada del Perú en La Habana el 1 de abril de 1980, donde llegaron a aglomerarse unas diez mil personas en cuestión de horas después que el Estado retirara la custodia de la puerta de la Embajada, ya servía para vaticinar estas salidas masivas por barco entre abril y septiembre de 1980, si bien ya en su discurso del 1 de mayo de 1980 Fidel Castro calificó de “lumpen” a todos los que entraron en la Embajada y descalificó la posibilidad de disidencia. Así en esta mezcla, el Estado cubano intentó crear su propio “puchero” y sedimentar la identidad de los que se iban como la de un grupo, de una “comunidad”. Esta “comunidad”, más pluralista de lo que se reconoció en ese entonces, tuvo que autodefinirse en la alteridad de su exilio, allende las pautas del Estado del que partía, el cual le negaba pertenecer a la “nación”, cosa que también hace la comunidad exiliada en ese entonces, al adquirir la jerga que se exporta desde la isla para redefinir al “cubano” como “otro”, en este caso como “marielito”, tras un parto exílico, distócico, que causa un nuevo nacimiento y una nueva identidad impuesta por los otros, para crear distancias y diferencias entre la comunidad establecida y la recién llegada, entre los primeros exiliados y los que permanecieron en la isla por espacio de veintiún años de la llamada “revolución”.¹⁰ Así tenemos la película *The Pérez Family*, de Mira Nair, que se fija en esas minorías y trivializa y carnavaliza la salida y el exilio por el Mariel, como formado por prostitutas, presos, dementes y delincuentes. Sin embargo, lo que sí pone de manifiesto esta “familia Pérez”, creada por las circunstancias, es la dicotomía entre el mito de hospitalidad hacia todo inmigrante en una nación de inmigrantes y el de hostilidad por temor de incluir dentro de un mismo contexto y concepto de nación “cubana” a estos otros “excluidos”.¹¹

Permanecer en Cuba después de haberse desvinculado en público del sistema se hizo casi imposible, aunque a algunos no les quedara otra alternativa que permanecer marginados, al menos en los primeros años posteriores al Mariel. Los actos de repudio de esa época dan fe de la persecución contra disidentes silentes, es decir, irse del país era el único acto performativo necesario como afirmación política de disidencia, por la que los disidentes cubanos tuvieron que pagar las consecuencias.

Sugiero que uno de los errores del exilio cubano de esa época ha sido el buscar protección en el silencio, en un “mutismo polimórfico” (Kristeva 1991: 16) o una “treta del débil” (Josefina Ludmer), que en primera instancia no parece productivo, ya que ni derroca el poder ni traba una crítica en términos de diferencia y otredad. Este silencio, sin embargo, puede todavía ser una “treta” ante discursos dominantes en el exilio, con los cuales un sujeto en particular no esté de acuerdo; así el silencio no es necesariamente una debilidad. No obstante, el silencio puede también ser una respuesta al trauma del exilio, particularmente para aquellos cuya identidad viene cargada, social y políticamente, por los

⁹ Ibid.

¹⁰ Sobre el parto distócico aplicado al exilio cubano, véase García-Obregón 2006: 18, 40-41, 51, 60, 73-74, 93.

¹¹ En términos generales de inmigración en EE.UU., sobre esta bipolaridad entre hospitalidad y hostilidad y los mitos inmigratorios, véase “Discourses of Exclusion: Nativism and the Imagining of a ‘White Nation’”, capítulo 4 del libro de Ali Behdad (2005b: 111-42).

puertos de salida, como fue el caso de los marielitos. En este caso, el silencio podría ofrecer protección contra cierto grado de vergüenza personal o contra la humillación por parte de otros miembros de la comunidad establecida (no limitada a los cubanos que llegaron anteriormente). Aquí su discurso o carencia de él forma parte “de los silencios solitarios de la gente que vaga” (Bhabha 1990a: 316), que se encuentran fuera de los discursos racionales y estructurados de las naciones que los reciben.

Como observa Susan Levy en el contexto clínico que ella estudia: parece haber una capacidad limitada para poner cualquiera de estas emociones intensas y dolorosas en palabras. En cambio, el dolor físico y las “palabras sedosas” pueden sustituir el dolor mental que la mente no puede articular (252). Esta “alexitimia (la inhabilidad de poner emociones en palabras)” (Levy 252) es, según Levy, siguiendo el trabajo de Joyce McDougall), un mecanismo de defensa para evitar una depresión nerviosa. El proceso mental se puentea de alguna manera, dejando las emociones verdaderas depositadas en secreto, disfrazadas (Levy 252). El silencio es también una manifestación de ruptura con el pasado para permitir un nuevo comienzo, alejados de imágenes del pasado. Con todo, en términos terapéuticos, hablar se debe ver como parte del proceso curativo en un contexto multicultural, multi-ideológico, transnacional que permite la libertad de expresión y la integración de sujetos extranjeros, incluso si para transmitir la experiencia uno no puede encontrar ningún discurso capaz de expresar verbalmente las emociones. Sin embargo, como observa Levy en un sentido clínico, el terapeuta para abordar los “diversos conflictos y problemas del refugiado sobreviviente” (239) debe “intentar contenerlos y validarlos” (239). Como ella indica en lo referente al poema “Si esto es un hombre”, de Primo Levi: “Levi utilizó tanto su intensidad de comunicación como su rabia vengativa para enmarcar su súplica; que los sobrevivientes pueden sobrevivir solamente si su experiencia es validada, si se refleja política, social y económicamente en el mundo externo” (Levy 238).

Curiosamente, ante la oleada migratoria de 1994, los “marielitos” participan del mismo proceso mediante el cual intentan enajenarse de la identidad del recién llegado, lo que hace que nuevamente surja el etiquetar al recién llegado según el modo de salida, que en este caso dio lugar a los “balseros”, porque mayormente se lanzaban al mar en cualquier tipo de embarcación que encontraban, mayormente en balsas improvisadas. Se crearon así comunidades discursivas que intentaban repensar su lugar de cara a la nación y a las comunidades de exilio. Sin embargo, el mito de un exilio unido por un enemigo común ha hecho poner en práctica la amnesia de los actos de repudio en los que nuevos integrantes del exilio participaron activamente.

No obstante, sugiero que el estereotipar estratégicamente al exilio cubano es inoperativo para describir con fidelidad la cultura cubana en exilio, en la diáspora, en el “exilio suave” (los quedados [por ejemplo, el actor Francisco Gattorno en México; el bailarín Carlos Acosta en Londres, etc]; los que viajan con frecuencia a la isla y que no se visualizan como exiliados políticos sino como migrantes en un contexto global). Pero incluso los que pudieran ser considerados migrantes económicos, en el contexto cubano, o en el de migraciones desde sistemas totalitarios, pondría en la categoría de migrantes forzados por un estado que socava las alternativas en su discurso monolítico, ya que la opresión política puede manifestarse en términos de dificultad económica (Ager 7). Ya Robert Levine documenta el exilio cubano durante el período especial causado por la pérdida de subsidios soviéticos y la política de embargo (o boicot comercial) como un

exilio que guardaba más similitudes con los refugiados económicos que con los políticos; y en este grupo incluía a los balseiros y a los 20.000 cubanos que entraban con las visas anuales a través de un convenio con los EE.UU. (84).

Contrarios a la fijeza que parece reclamar Ali Behdad (2005a) para los procesos migratorios en general, en el caso cubano los constantes procesos migratorios que se han venido efectuando desde la isla en las últimas cinco décadas han facilitado la hibridez signica a la que se enfrentan las diversas comunidades cubanas en exilio, sin que esto me haga concordar del todo con los que Behdad cita como sus oponentes al ver la nación como un modelo obsoleto de comunidad (2005a: 1). No obstante, creo que tanto la postura de Behdad, que se fija en la importancia que juega el Estado, en particular post-9/11, usando como ejemplo los Estados Unidos (2005a: 4; 2005b: xi-xii), como la de Appadurai, que refuerza las “formaciones posnacionales” (2001: 173-77) tienen validez en el contexto que estudio.¹² Creo, con Appadurai, que “el Estado-nación no es en absoluto la única regla de juego en lo relativo a las lealtades translocales” (2001: 173). Appadurai advierte que los sentidos que acompañan a su propuesta de lo “posnacional” tienen varias implicaciones, pero “ninguno de estos sentidos implica que el Estado-nación en su forma territorial clásica ya esté en la bancarrota y fuera de carrera. Está, ciertamente, en crisis y parte de su crisis se debe, precisamente, a la existencia de una relación cada vez más tensa y violenta entre el Estado-nación y sus Otros posnacionales” (2001: 177). Sostengo que las subjetividades exílicas y diaspóricas en exilio en el caso cubano no sólo desafían la monología del Estado cubano, sino también las posturas monológicas de los propios emigrados que pretenden haber salido en busca de una dialogía discursiva. Tanto el punto de partida como el punto de llegada son referentes a analizar para el recién llegado, cuando dicha llegada y partida se efectúan por motivos de expulsión o por salidas masivas y algo violentas (si pensamos en los actos de repudio que acompañaron las salidas de 1980 y el repudio ante “la escoria” y el “lumpen”; términos que se exportaron). Aquí utilizo entonces el término “posnacional” que utilizara Appadurai en su estudio, en su tercera implicación en particular, que “es la posibilidad de que, probablemente, mientras las naciones sigan existiendo, la continuada erosión de la capacidad del Estado-nación para monopolizar las lealtades alentará la proliferación de formas nacionales considerablemente divorciadas de los Estados territoriales” (Appadurai 2001: 177). Esto, aplicado al caso cubano que estudio, me facilita el que la nación diaspórica siga siendo “cubana”, allende los referentes distócicos, aplicados a “marielitos” y “balseiros” y a la separación que ha querido siempre establecer el Estado.

Para Appadurai “es precisamente la aparición de varios tipos de esferas públicas en diáspora, desplegadas a lo largo y ancho del mundo, lo que constituye uno de los lugares desde los cuales visualizar y problematizar lo moderno global” (2001: 26). Said, por otro lado, en “Reflections on Exile”, ve el contrapunteo en la visión del exiliado, entre dentro y fuera, como una parte positiva en la biculturalidad del exilio. No obstante, Said se detiene mucho más en la postura socrática del exiliado; se detiene en el impacto psicológico y la marginación política. Si bien Behdad documenta estos aspectos (2005a: 2), hace énfasis en criticar la parte supuestamente celebratoria de Said en cuanto al exilio. Según Behdad, Said hace del exilio una forma de identidad cultural que ha perdido su fijeza y que como tal es vista positivamente, tras

¹² Appadurai en un libro más reciente (*Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger*, 2006), ya se fija en esta época de guerra contra el terrorismo, y el papel que juega el miedo, entre otras cosas.

Said cita al teólogo cristiano medieval Hugo de San Víctor, para afirmar que el exilio total y el rechazo absoluto a pertenecer es la forma más completa de identidad y de subjetividad intelectual (Behdad 2005a: 2; Said 1984). Si bien esa pérdida de anclaje tiene su lado positivo para encontrar un medio discursivo capaz de ir allende los parámetros que imponga ningún estado, creo que también Said se detiene en observar que el exilio puede ser visto como un agente productivo, tema que también desarrolla en “Reflections on Exile”. Sin embargo, esto no elimina de mi discurso el “nuevo léxico de nuestras construcciones de identidad” al que se refiere Eliana Rivero, tema que ya he abordado anteriormente (García Obregón 2006). Como bien observa Rivero en la sección de su libro titulada “Post-Benedict Anderson:” “Las identidades medias (in-between) o intersticiales, diásporas, construcción de comunidad a través de las fronteras, cosmopolitismos, trans-migrantes, grupos étnicos en el guión entre nacionalidades, la segunda y tercera generación, la hibridez performativa, las comunidades virtuales, el biculturalismo, el replanteamiento de lugar, desplazamientos, culturas nómadas, la sociedad civil transnacional, entre otras cosas, forman parte de nuestras construcciones de identidad” (39).

No obstante, sostengo, con Julia Kristeva, que el exilio es en sí una forma de disidencia, pues involucra desvincularse de una familia, de un país o de una lengua (1989: 298). Para Kristeva, el exilio es un acto “irreligioso” porque corta toda atadura con una comunidad real o simbólica, y en las transformaciones discursivas y geográficas es que el significado en exilio se forja y se (de)construye (298). En este caso toca (de)construir el contexto de nación y posnación para el que se exilia y toca analizar el lugar que ocupa el sujeto individual en un nuevo contexto colectivo, pues en el caso cubano ha habido un desplazamiento sígnico de lo que significa ser cubano fuera de la isla, y hoy ha habido una erosión en la negatividad de la carga semántica que tuvo el exilio de 1980 y de 1994, pues en la actualidad muchos viejos militantes del partido comunista también forman parte de comunidades de exilio, como he dicho anteriormente, y han ido añadiendo nuevas relaciones entre la isla y las comunidades en el exterior.

Postulo que al acercarse a una línea de sedimentación, a la que hiciera referencia Ortiz en los procesos de transculturación, las nuevas oleadas de exiliados significan la imposibilidad de llegar a un verdadero “melting pot”. Esas manifestaciones culturales de la “diferencia” en los recién llegados (en relación a las comunidades establecidas en exilio) prueban la psicosis o ciclotimia presentada en las novelas de Reinaldo Arenas (particularmente en *Arturo, la estrella más brillante* y *El portero*) y Guillermo Rosales (Boarding Home (1987), publicada por Siruela con el título de *La casa de los naufragos* (2003) y *Mon ange* (en francés), por Actes Sud, en 2002). Las películas *Amigos* y *The Pérez Family* también constituyen narraciones de exilio; en este caso, del “marielito” en los EE.UU. Hay muestras literarias que dan fe de cómo el concepto de “comunidad” fue utilizado por el discurso nacional cubano, y cómo la identidad nacional cubana forma parte de un proyecto mucho más transnacional de lo que el estado admite, como ya he tratado en otro estudio (García-Obregón 2006).

La denuncia del gobierno cubano al afirmar que cualquier disensión por parte de los exiliados en Miami no es más que oposición de la “mafia cubana en exilio” le sirve al estado para estereotipar el discurso del otro (del exiliado) que todavía reclama pertenecer a la nación, a pesar de vivir en un contexto transnacional. Pero incluso si la nación revolucionaria se deslizara hacia un futuro ilimitado (Anderson 12), no está diseñada de un

“pasado inmemorial” (11). La revolución basa sus esfuerzos en una guerra anti-colonial / pro-independentista, de 1868, y el anti-imperialismo y anti-burguesía de la revolución de 1959 contra el gobierno de Batista, considerando (en términos de discurso nacional) las tentativas anteriores en 1933 contra el régimen de Machado por otros que se convirtieron en símbolos de revolución, de supuesta solidaridad, de nación y de independencia. Sin embargo, sugiero, con Bhabha, que la “localidad” de la cultura nacional no es ni unificada ni unitaria en relación a sí misma, ni debe ser vista simplemente como “otra” en lo referente a lo que está fuera o más allá de su alcance (1990a: 4). Como Eliana Rivero bien observa: la cubanía se podría describir mejor como un proceso continuo de construcción de una identidad transnacional (41).

Para estudiosos como George Steiner, los procesos de escritura (opinión a la que se suscribiera también Octavio Paz) y de lectura reflejan la condición de exilio, condición que he aplicado aquí a los exiliados del Mariel. El texto, según Steiner, es un instrumento de supervivencia exílica (5). Por lo tanto, los escritores y lectores exiliados viven un doble exilio, punto éste al que hará referencia el trabajo de Ángela Dorado-Otero, titulado “Entre Ovidio y Víctor Hugo: El exilio cubano dentro y fuera de los discursos oficiales”, que se fija en la producción cultural cubana tanto dentro como fuera de la isla.

OBRAS CITADAS

AGER, Alastair, ed. *Refugees: Perspectives on the Experience of Forced Migration*. Londres & Nueva York: Continuum, 1999.

———. “Perspectives on the refugee experience.” Ager 1999: 1-23.

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Ed. rev. Londres: Verso, 1991.

APPADURAI, Arjun, ed. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge UP, 1986.

———. “Patriotism and its Futures”, *Public Cultures* 5.3 (1993): 411-29, reimp. en Appadurai 1996: 158-77.

———. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

———. *La modernidad desbordada: Dimensiones culturales de la globalización*. Tr. Gustavo Remedi. Montevideo: Ediciones Trilce; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2001. Trad. de *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, 1996.

———. *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger*. Durham & Londres: Duke UP, 2006.

ARENAS, Reinaldo. *Arturo, la estrella más brillante*. Barcelona: Montesinos, 1984.

- . *El portero*. Miami: Universal, 1990.
- . *El asalto*. Miami: Universal, 1991.
- . *Celestino antes del alba*. Miami: Universal, 1996.
- . *Antes que anochezca*. 7ma ed. Barcelona: Tusquets, 2001.
- BARBIERI, William. *Ethics of Citizenship: Immigration and Group Rights in Germany*. Durham: Duke UP, 1998.
- BEHDAD, Ali. "Nation and Immigration." *Portal: Journal of Multidisciplinary International Studies* 2.2 (2005a): 1-16. Disponible en: <http://epress.lib.uts.edu.au/ojs/index.php/portal/article/view/89/57>
- . *A Forgetful Nation: On Immigration and Cultural Identity in the United States*. Durham & Londres: Duke UP, 2005b.
- BHABHA, Homi. "Representation and the Colonial Text: A Critical Explorations of Some Forms of Mimeticism." *The Theory of Reading*. Ed. Frank Groversmith. Brighton: Harvester, 1984.
- , ed. *Nation and Narration*. Londres: Routledge, 1990a.
- . "DissemiNation: time, narrative and the margins of the modern nation", en *Nation and Narration*. Ed. H. Bhabha. Nueva York & Londres: Routledge, 1990b: 291-322.
- . "The Third Space", en *Identity, Community, Culture, Difference*. Ed. J. Rutherford. Londres: Lawrence and Wishart, 1990c: 207-21.
- . "Culture's in between." *Multicultural States: Rethinking Difference and Identity*. Ed. David Bennett. Londres: Routledge, 1998.
- . *The Location of Culture*. Londres: Routledge, 2000 [1994].
- BRACKEN, Patrick, Joan E. GILLER, & Derek SUMMERFIELD. "Rethinking mental health work with survivors of wartime violence and refugees." *Journal of Refugee Studies* 10.4 (1997): 431-42.
- CABRERA INFANTE, Guillermo. "El exilio invisible." *Vidas para leerlas*. Madrid: Alfaguara, 1998. pp. 277-83.
- The Chambers Dictionary*. Edinburgh: Chambers Harrap, 2002.
- CALAVITA, Kitty. *Inside the State: The Bracero Program, Immigration, and the INS*. Nueva York: Routledge, 1992.

- DAVISON, Gerald C. & John M. NEALE. *Abnormal Psychology*. 8va ed. Nueva York: John Wiley & Sons, Inc., 2001.
- DRAE [*Diccionario de la lengua española*]. Real Academia Española. Madrid: Espasa Calpe, 2001.
- EVANS BRAZIEL, Jana & Anita MANNUR. *Theorizing Diaspora: A Reader*. Oxford: Blackwell, 2003.
- FRANCO, Dean. "Re-Placing the Border in Ethnic American Literature." *Cultural Critique* 50 (Invierno 2002): 104-34.
- GARCÍA-OBREGÓN, Omar. *Cultural Cyclothymia in the Face of Dystocia: (De)constructing a National Identity in Exile. The Cuban Case*. Miami: Censorship and Exile Research Association, 2006.
- GILROY, Paul. *"There Ain't No Black in the Union Jack": The Cultural Politics of Race and Nation*. Londres: Hutchinson, 1987.
- HAFIZI, Mohamed H. "Toward a General Economy of Travel: Identity, Memory, and Death." Tesis Doctoral, University of Florida, 2004.
- HALL, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora." *Identity, Community, Culture, Difference*. Ed. Jonathan Rutherford. Londres: Lawrence and Wishart, 1990.
- KASSIR, Gaye. "Arenas and Rosales: A Portrayal of Exile, Personal Disenfranchisement, and Escape through the Written Word." *Hispanic Research Journal* 3.3 (octubre 2002): 227-41.
- KRISTEVA, Julia. *Black Sun: Depression and Melancholia*. Tr. Leon S. Roudiez. Nueva York: Columbia UP, 1989.
- . *Strangers to Ourselves*. Tr. Leon S. Roudiez. Nueva York: Columbia UP, 1991.
- LEVINE, Robert M. *Secret Missions to Cuba: Fidel Castro, Bernardo Benes, and Cuban Miami*. Nueva York: Palgrave, 2001.
- LEVY, Susan. "Containment and Validation: Psychodynamic Insights into Refugees' Experience of Torture." *Ager* 1999: 237-57.
- LUDMER, Josefina. "Tretas del débil." *La sartén por el mango: Encuentro de escritoras latinoamericanas*. Ed. Patricia Elena González & Eliana Ortega. 3ra ed. Río Piedras, PR: Ediciones Huracán, 1997.
- MANRIQUE, Jaime. *Eminent Maricones: Arenas, Lorca, Puig and Me*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1999.

- MCDUGALL, Joyce. *Theatres of the Body: A Psychoanalytic Approach to Psychosomatic Illness*. Londres: Free Association Books, 1992.
- NAIR, Parvati. *Configuring Community: Theories, Narratives, and Practices of Community Identities in Contemporary Spain*. Leeds: MHRA, 2004.
- ORTIZ, Fernando. "Los factores humanos de la cubanidad." *Estudios etnosociológicos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991. pp. 10-30.
- PÉREZ-FIRMAT, Gustavo. *Life on the Hyphen: The Cuban American Way*. Austin: University of Texas Press, 1994.
- RIVERO, Eliana. *Discursos de la diáspora*. Cádiz: Aduana Vieja, 2005.
- ROSALES, Guillermo. *Boarding Home*. Barcelona: Salvat, 1987.
- ROUSE, Roger. "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism." *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1.1 (Primavera, 1991): 8-23.
- SAID, Edward. *After the Last Sky: Palestinian Lives*. Nueva York: Pantheon Books, 1986.
- . "Reflections on Exile." *Reflections on Exile and Other Literary and Cultural Essays*. Londres: Granta Books, 2001. pp. 173-86.
- SILVERMAN, Maxim. *Deconstructing the Nation: Immigration, Racism and Citizenship in Modern France*. Londres & Nueva York: Routledge, 1992.
- SMITH, Anna. *Julia Kristeva: Readings of Exile and Estrangement*. Nueva York: St. Martin's Press, 1996.
- STEINER, George. "Our Homeland, the Text." *Salmagundi: A Quarterly of the Humanities & Social Sciences* 66 (Invierno/Primavera 1985): 4-25.
- TODOROV, Tzvetan. "The Uses and Abuses of Memory." Tr. Lucy Golsan. *What Happens to History: The Renewal of Ethics in Contemporary Thought*. Ed. Howard Marchitello. Nueva York: Routledge, 2001.
- TORRES, María de los Ángeles. "Encuentros y encontronazos: Homeland in the Politics and Identity of the Cuban Diaspora," en *The Latino Studies Reader: Culture, Economy & Society*. Ed. Antonia Darder & Rodolfo D. Torres. Malden, MA: Blackwell, 1998. pp. 43-62.
- WESTIN, Charles. "Regional Analysis of Refugee Movements: Origins and Response." *Ager* 1999: 24-45.

NAIR, Mira, dir. *The Pérez Family*. EE.UU., 1995.