

¿Qué es la antropología sociocultural? ¿Cuál es su objeto de estudio? ¿Cuáles serían las fronteras de la disciplina respecto a otras ciencias sociales, las humanidades, la literatura? ¿Qué autores y obras, dentro de la bibliografía cubana, pueden ser considerados «antropológicos» y ser incluidos en una historia de la antropología nacional? ¿Puede hablarse de una antropología nacional? ¿Cuáles serían las particularidades de la antropología sociocultural «hecha en Cuba»?

Esta compilación intenta aproximarse a las respuestas a esas interrogantes. No propone argumentos acabados ni definitivos, sino más bien un inventario preliminar de los posibles caminos a seguir para reconstruir la trayectoria de un campo del saber que, intrínsecamente transdisciplinario, no puede ser historiado dentro de supuestas fronteras científicas claramente trazadas. La antropología sociocultural en Cuba, desarrollada casi siempre fuera de límites docentes e institucionales, por pensadores difíciles de encasillar, y hasta por literatos y poetas empeñados en delinear el «alma popular», está dispersa en una obra variada que no se enuncia explícitamente como antropológica.

El panorama que aquí se ofrece, aunque fragmentario, revela la existencia de una reflexión original y creativa que ha pretendido desentrañar las especificidades de la sociedad insular y rastrear el surgimiento y evolución de perfiles culturales propios, a la vez que entender la diversidad etnocultural y socio-racial de lo cubano, acompañando los procesos de construcción de nación y cultura nacional.



ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL EN CUBA
REVISIONES HISTÓRICAS E HISTORIOGRÁFICAS

TOMO
II

Niurka Núñez González
compiladora



ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL EN CUBA REVISIONES HISTÓRICAS E HISTORIOGRÁFICAS

TOMO II

Niurka Núñez González
compiladora

**ANTROPOLOGÍA
SOCIOCULTURAL EN CUBA
REVISIONES HISTÓRICAS
E HISTORIOGRÁFICAS**

TOMO II

**ANTROPOLOGÍA
SOCIOCULTURAL EN CUBA
REVISIONES HISTÓRICAS
E HISTORIOGRÁFICAS**

(Compilación de artículos)

TOMO II

Niurka Núñez González
Compiladora

**Publicación realizada con el apoyo del IRD
Published with the support of IRD**



Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello
2020

Edición y corrección:
Niurka Núñez González y Jorge Fernández Era

Diseño de cubierta y maquetación:
Joyce Hidalgo-Gato Barreiro

© Niurka Núñez González, 2020
© Instituto Cubano de Investigación Cultural
Juan Marinello, 2020

Estimado lector, le estaremos
muy agradecidos si nos hace llegar
su opinión, por escrito, acerca de este libro
y de nuestras publicaciones.

ISBN
978-959-242-202-5



INSTITUTO CUBANO
DE INVESTIGACIÓN CULTURAL
JUAN MARINELLO

Ave. Rancho Boyeros no. 63, Plaza de la Revolución,
La Habana, Cuba.
comunicacion@icic.cult.cu

ÍNDICE GENERAL

TOMO I

Presentación

Sergio Valdés Bernal / 9

[Introducción] Hacia una historia otra de la antropología en Cuba

Niurka Núñez González / 21

CAPÍTULO I. La mirada antropológica en publicaciones seriadas cubanas / 43

La revista *La Piragua* y la reconstrucción antropológica del pasado

María del Rosario Díaz Rodríguez / 45

La *Revista de Cuba* y la *Revista Cubana*: escarceos de la antropología sociocultural en Cuba de 1877 a 1895

Anabel Hernández Acosta / 70

Un acercamiento al folclor desde la *Revista Bimestre Cubana*

Lázara Y. Carrazana Fuentes / 104

La revista *Bohemia* en la década de los treinta. Sus aportes para una historia de la antropología sociocultural en Cuba

Yuleisy Fajardo Fernández / 133

La revista *Estudios Afrocubanos*: su importancia ayer y hoy

Tomás Fernández Robaina / 157

La revista *Islas*: depositaria de los estudios antropológicos de la región central de Cuba entre 1958-1968

Yurier Fernández Cardoso y Vladimir Gutiérrez Gómez / 165

CAPÍTULO II. Experiencias institucionales y docentes / 177

La antropología sociocultural dentro de la Junta Nacional de Arqueología y Etnología (1937-1963) y su revista (1938-1961)

Anderson Calzada Escalona / 179

La primera vida del Teatro Nacional de Cuba o el esplendor de una utopía que se concretiza

Salomé Roth / 200

El Instituto de Etnología y Folklore a través de su correspondencia

Lázara Y. Carrazana Fuentes y Niurka Núñez González / 230

Historia para un debate: recuperación de la antropología en la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de La Habana

Teresa Muñoz Gutiérrez y Roberto Dávalos Domínguez / 263

La construcción del conocimiento antropológico en el espacio universitario santiaguero

María Eugenia Espronceda Amor / 282

TOMO II

CAPÍTULO III. Personalidades relevantes para una historia de la antropología cubana / 9

La esclavitud y el negro en la obra antropológica de Antonio Bachiller y Morales: estudio preliminar

Lázara Y. Carrazana Fuentes / 11

Relaciones entre antropología sociocultural y literatura. La obra de Fernando Ortiz

María del Rosario Díaz Rodríguez / 27

El lugar de Rómulo Lachatañeré en la historia de la antropología cubana

Ada Lescay González / 43

René Depestre: un cubano más entre los antropólogos

Kali Argyriadis / 57

El Teatro Nacional de Cuba, fortín de estudios socioculturales.

Entrevista a Isabel Monal

Rosa María de Lahaye Guerra / 90

Itinerarios contingentes y compromiso social en Joel James Figarola: contribuciones al pensamiento antropológico cubano desde su trabajo de campo

Adrian Fundora García / 110

CAPÍTULO IV. Estudios historiográficos regionales y temáticos / 133

Una mirada sociocultural a *Sab*, de Gertrudis Gómez de Avellaneda

Marcos A. Tamames Henderson / 135

Apuntes para la historia de los estudios antropológicos en el centro de Cuba

Gema Valdés Acosta / 153

Investigaciones del grupo canario-cubano de Contramaestre (Santiago de Cuba) y la revista *Batey*

Surymaday Fernández Martínez / 165

Estudios sobre religión en el norte oriental de Cuba

Alejandro Torres Gómez de Cádiz Hernández / 184

Religiones (afro)cubanas y antropología: un balance

Emma Gobin y Géraldine Morel / 209

***In the Castle of my Skin*: la construcción identitaria a partir de la raza en la revista *Anales del Caribe* (1981-1991)**

Dayma Crespo Zaporta / 237

CAPÍTULO V. Aproximaciones teóricas y metodológicas / 261

Los trabajos en Cuba para la elaboración del atlas etnográfico durante los años 1980-1990: logros y limitaciones

Eduard G. Aleksandrenkov / 263

Contribuciones analítico-conceptuales a la antropología histórica desde Cuba: itinerarios vernáculos de algunas nociones cimarronas

Dmitri Prieto Samsónov / 274

Bailes populares, cuerpos y memoria en Cuba: ¿hacia unos *archivos en ciernes*?

Elina Djebbari / 296

[Epílogo] Elogio de nuestra antropología

Rodrigo Espina Prieto / 316

De los autores / 329

CAPÍTULO III
PERSONALIDADES RELEVANTES
PARA UNA HISTORIA
DE LA ANTROPOLOGÍA CUBANA

LA ESCLAVITUD Y EL NEGRO EN LA OBRA ANTROPOLÓGICA DE ANTONIO BACHILLER Y MORALES: ESTUDIO PRELIMINAR

Lázara Y. Carrazana Fuentes

INTRODUCCIÓN

En el obituario publicado tras la muerte del insigne intelectual cubano Antonio Bachiller y Morales (1812-1889) (foto 1), se testimonia:

Todos los estudios serios le eran familiares, aun los más disímiles. Así la economía política y en particular, sus aplicaciones a la agricultura y a la teoría de la población como la filosofía del Derecho [...]; desde las ciencias naturales, en que hizo afortunadas incursiones hasta la poesía, de que fue devoto; y la erudición bibliográfica, en que brilló como autoridad y maestro diligentísimo; desde la arqueología y antropología americana en que atesoró vastas y preciosas noticias, hasta la historia literaria y política de tiempos relativamente cercanos (*El País*, 1889: s. p.).

Pensador enciclopédico, en la amplia producción escrita de Bachiller y Morales aparecen lo mismo obras literarias¹ que trabajos eruditos dedicados a la economía y la agricultura –como el varias veces editado *Prontuario de agricultura general para el uso de los labradores y hacendados de la Isla de Cuba* (1840)–,² el derecho –*Elementos de la Filosofía del*

¹ Como la novela «Matilde o los bandidos de Cuba» (*El Aguinaldo Habanero*, 1837), las *Fábulas literarias y morales* o la comedia *En la confianza está el peligro* (Imp. de Oliva, La Habana, 1839 y 1841, respectivamente).

² En 1840 sería publicado por primera vez. En 1856, según aclara el propio Bachiller en un artículo publicado en las *Memorias de la Sociedad Económica de Amigos del País* («Breve ojeada sobre los progresos de la agricultura en Cuba y su actual estado», s. 6, t. III, pp. 73-85), ya iba por la tercera edición (Imp. de Barcina, La Habana). En 1882 aparece bajo el título de *Prontuario de agricultura general para el uso de los labradores, hacendados y estudiantes de la Isla de Cuba* (Editor Miguel de Villa, La Habana).

Derecho o Curso de Derecho Natural (1857)–,³ o las letras, como sus magnos *Apuntes para la historia de las letras y de la instrucción pública en la Isla de Cuba* (1859-1861),⁴ todavía hoy citados profusamente.

Bachiller desarrolló, además, estudios de interés antropológico, que constituyen fuentes imprescindibles en los esfuerzos por historiar el devenir de esta disciplina en Cuba. Estos se centraron, fundamentalmente, en la historia precolombina americana y, en especial, en la población autóctona de Cuba y de las Antillas, lo que le llevó a explorar los textos de las crónicas de Indias y a incursionar también en la arqueología. Dedicó a estos temas numerosos trabajos, entre los cuales se destacan «Entretenimientos históricos sobre la isla de Cuba. El idioma primitivo» (1842) y *Cuba primitiva. Origen, lengua, tradiciones e historia de los indios de las Antillas Mayores y las Lucayas* (1880),⁵ que puede ser considerado el primer intento de reconstrucción etnohistórica basado en la utilización interrelacionada de fuentes históricas y arqueológicas. A su pluma se debe, asimismo, la primera sistematización de la producción antropológica de su época: «De la antropología en la Isla de Cuba, sus antecedentes y precursores», artículo publicado en el *Boletín de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba*, en 1885.⁶

El tema negro no ocupó un lugar privilegiado en la obra de Bachiller. Sin embargo, sus acercamientos a la problemática de la esclavitud y la trata, sus reflexiones acerca de la igualdad de los seres humanos, así como la



Foto 1. Antonio Bachiller y Morales
<http://www.ecured.cu>

³ Imprenta del Tiempo, La Habana.

⁴ Tres tomos, Imprenta de P. Massana e Imprenta del Tiempo, La Habana.

⁵ Publicado originalmente, en 1878-1879, en la *Revista de Cuba* (t. III, IV, V, VI), además de la edición de 1880 (Imprenta Militar de la viuda de Soler, La Habana), tuvo una segunda edición, corregida y aumentada, en 1883 (Librería de Miguel de Villa, La Habana).

⁶ T. 1, no. 7, Imprenta Militar de la viuda de Soler, La Habana, pp. 150-164.

descripción, interpretación y comparación de formas tradicionales entre los africanos y sus descendientes, no solo en el contexto cubano, permiten destacar este aspecto de sus investigaciones, de particular interés en el campo de la antropología. Tanto es así, que por sus incursiones en este tema el autor es considerado uno de los pioneros de la etnografía en Cuba, y precursor de los estudios de Fernando Ortiz. A ellas está dedicado el presente trabajo.

DESARROLLO

Como representante de la intelectualidad de su época, Bachiller abogaba por el desarrollo y el avance científico y social de la Isla, por lo que la esclavitud no fue, dentro de sus intereses, un tema ignorado. La segunda mitad del siglo XIX cubano estuvo marcada por intensas contradicciones. La población blanca veía con terror que se pudieran repetir en Cuba los sucesos de la Revolución de Haití. El miedo a la «africanización» ejercía fuerte presión en gran parte de la elite criolla, influyendo en el enfoque de sus pensamientos y acciones con respecto al destino de la colonia. Como afirma Ada Ferrer:

En este contexto de esclavitud y enfrentamientos, el Estado colonial y muchos criollos blancos influyentes afirmaban que arriesgarse a expulsar a España implicaba exponerse a un destino todavía más terrible. Cuba, decían, sería española o africana; sería española o se convertiría en un segundo Haití. [...]. Es cierto que había un grupo de prominentes intelectuales interesados en considerar, aunque solo fuera de manera hipotética, el establecimiento de una nación cubana independiente de España. Pero siempre tuvieron el cuidado de especificar que la nacionalidad cubana que deseaban, “la única que debe ocuparse todo hombre sensato, es la formada por la raza blanca” (Ferrer, 2017: 231-232, citando, al final, a José Antonio Saco).

En este complicado ambiente sociopolítico, Bachiller y Morales fue nombrado para participar en la comisión creada por el claustro de la Real Universidad de La Habana para examinar el *Proyecto de inmigración africana para las islas de Cuba, Puerto Rico y el Imperio del Brasil*, presentado por José Suárez Argudín, Manuel Basilio de Cunha Reis y Luciano Fernández Perdonés, en el que se proponía la introducción de aprendices africanos

con la intención de sustituir, paulatinamente, la mano de obra esclava. En la memoria escrita al respecto,⁷ Bachiller expresa su total oposición a esta propuesta: «[...]; sin adoptar esta corporación un tono sentimental contra la trata, sin repetir los severos juicios hechos contra su inmoralidad, se encuentran gravísimos inconvenientes en la introducción de aprendices que la reproduce de hecho» (1860: 100-101).

En cambio, propone el fomento de la población «de todos los colores» para cubrir las necesidades de la Isla, a través del «natural incremento de la especie». Aunque era contrario a la trata, como representante de su clase se encontraba bajo los influjos del «miedo al negro», citando en sus reflexiones algunos ejemplos de sublevaciones ocurridas en Tierra Firme, en las Antillas, en Haití y en la propia Cuba, para demostrar los peligros a los que se enfrentaba la Isla si el proyecto llegara a aprobarse. Menciona también la tendencia a la violencia de los originarios del continente africano, sugiriendo la posibilidad de que sus condicionantes estuvieran en la propia esclavitud: «Ya por esa ferocidad debida á la educación guerrera y á las costumbres sanguinarias del Africa, aun en pueblos en que hay alguna especie de organización, como en Dahomey; ya por una tendencia de la esclavitud, se han notado siempre rebeliones cualquiera que haya sido el sistema mas ó menos humano adoptado por los dueños» (p. 111). Bachiller argumenta, además, que introducir negros libres no era prudente, por «El descontento que causaría en las fincas el diferente trato que debían recibir los aprendices [lo cual] haría imposible la esclavitud» (pp. 118-119).

En 1861 Bachiller es convocado, junto a Felipe Poey, a ofrecer un discurso en el Liceo de Guanabacoa, con el objetivo de demostrar la «igualdad natural de los derechos humanos» (Bachiller, 1887: 83). Felipe Poey abordó la igualdad de las razas humanas desde el punto de vista biológico (Poey, [1861] 1999), mientras Bachiller (cuyo discurso, a pesar de nuestros esfuerzos, no ha podido ser localizado) disertó sobre la igualdad moral e intelectual de las razas humanas.

En 1866 aparece en el periódico *La Serenata* el trabajo «El capoiragen del Brasil», donde Bachiller se acerca a la figura del ñáñigo, y utiliza el recurso comparativo en la búsqueda de similitudes entre este y los bailarines de capoeira. Independientemente de que el artículo pudiera haber contribuido al «objetivo de fijar en la mente de los habaneros el inveterado

⁷ Publicada originalmente en el tomo I, entregas 4 y 5, de la *Revista de Jurisprudencia* (La Habana, 1856), fue incluida posteriormente en la edición del *Proyecto* que saliera a la luz en 1860 (Argudín, 1860).

miedo al negro» (Camacho, 2002: 25), o de si la mirada era superficial, parcializada y prejuiciosa, como pudieran atribuirle algunos, lo cierto es que Bachiller comienza a interesarse por los elementos culturales, las formas de comportamiento y organización, y las subjetividades del negro.

Entre 1872 y 1874 publicaría el autor, en las revistas *El Mundo Nuevo* y *América Ilustrada*,⁸ de Nueva York, los artículos «Los cabildos, los ñáñigos, los obis, y los sectarios del “voudismo”», «El profeta Bobo» y «Los negros. El myalismo». Estos formarían parte, posteriormente, de su libro *Los negros*, que vería la luz en 1887.

En el primer acápite de «Los cabildos ...», Bachiller se acerca a la tradición del Día de Reyes –cuando desfilaban los cabildos, instituciones en las que se agrupaban los negros de nación en Cuba–,⁹ describiendo la fiesta y adelantando una hipótesis sobre su origen.

Al subrayar la exclusión de los cabildos de los negros criollos, apunta que estos se agrupaban, en cambio, como «los curros del Manglar»: «sin organización», o en «una sociedad misteriosa»: la de los ñáñigos. Interesante la salvedad que hace respecto al surgimiento y el carácter criollo –cubano, diríamos– de estas sociedades, cuando afirma que «Los ñáñigos no fueron conocidos de nuestros padres, fue una creación moderna, posterior al gobierno del general Vives [1823-1832], desde cuya fecha se fueron tolerando los *tangos*¹⁰ de negros criollos [...]. No todo era africano en el particular» (1887: 117). Comenta además –en un tono que deja claras sus dudas al respecto– algunos de los estereotipos que existían sobre los ñáñigos, y se refiere a los días de diablitos y el baile de la culebra.

Extendiendo su análisis, el autor apela a recursos comparativos: estos festejos del Día de Reyes eran similares a los de las colonias inglesas el día de Navidad y el primer día del año. El baile de la culebra tiene semejanzas con el culto a la serpiente en Haití. El culto a la serpiente no es exclusivo de los negros, se encuentra reflejado en la *Biblia*.

⁸ Ambas revistas eran publicaciones de la inmigración cubana. *El Mundo Nuevo* fue fundada en 1871, *La América Ilustrada* en 1872. A partir de 1874 se fundieron en una sola (Instituto, 2002: 364).

⁹ A estos temas dedicaría Fernando Ortiz dos de sus artículos más conocidos, considerados clásicos de la etnohistoria afrocubana: «La fiesta afrocubana del Día de Reyes» (1920) y «Los cabildos afrocubanos» (1921). En el primero, Ortiz cita profusamente la información ofrecida por Bachiller, tanto en *Los negros*, como en el artículo que aparecería en *Tipos y costumbres de la Isla de Cuba* (1881), sobre el cual volveremos más adelante.

¹⁰ Todos los subrayados de las citas son de Bachiller.

En el segundo acápite del artículo, Bachiller trata sobre los obis –nombre de los «brujos» en las Antillas inglesas, donde, refiere, tenían gran influencia sobre la población negra– y el «voudismo» de Santo Domingo y el sur de los Estados Unidos. Realiza un análisis de la etimología de la palabra obi, a través de diversas fuentes, concluyendo su origen egipcio. Compara los fetiches de los obis de Cuba y Haití con los de las brujas de Europa, resumiendo que tenían los mismos componentes.

En el tercer acápite subraya que la brujería –vinculada con los «envenenadores»– no se inspiraba en ninguna parte en «el odio de la dominación ni las razas: la mayor parte de los muertos eran negros», desmintiendo así, en cierta medida, el «miedo al negro». Y también, de alguna manera legitimando esas prácticas, identifica al brujo con «el obispo de los primeros cristianos: su consultor, su médico, su juez», para culminar dictaminando: «Era el espíritu humano explotado por la grosería de su educación, pero buscando en lo extraordinario y en lo maravilloso una cosa mejor que lo que era para los esclavos el mundo: verdadero valle de lágrimas» (pp. 126-127).

Por otro lado, Bachiller también desmiente la práctica de sacrificios humanos en el «*voudismo* o *vudeismo*, o culto de la culebra», considerando tal suposición una calumnia, similar a «la que los blancos cristianos levantaron a los blancos judíos en Europa para hacerlos odiar de sus semejantes» (p. 127).

Reproduce a continuación relatos aparecidos en la prensa norteamericana –fundamentalmente sobre las posibilidades del vodú en el control de la serpiente y la cura de su mordida–, según los cuales, satiriza, «los *voudoues* hacen verdaderos milagros». Bachiller critica las exageraciones al respecto y culmina demostrando cómo, en las mismas páginas de los periódicos en que «se leen las tradiciones africanas [...], se leen por el otro lado [...] una larga serie de anuncios sobre adivinos». De ahí deriva: «que los negros tengan preocupaciones en un país donde las tienen los blancos no es extraño» (pp. 129-131).

Según el propio autor, los textos recién reseñados pretendían

[...] dar algunos datos sobre la tenacidad con que ideas africanas han germinado en tierra, que si fue de indios, es ahora de blancos, y la forma con que han permanecido a despecho del tiempo y de la civilización: ahora empezaremos a ver las ideas de los blancos entrando en las cabezas, en las costumbres y en la vida de los negros cuando la civilización triunfante borra las preocupaciones contra

las razas: cuando si bien no puede extinguirlas las iguala y pone en un paralelo cristiano, que es el de la Humanidad (p. 132).

Aun cuando impregnada de los tintes civilizatorios europeístas propios de la época –paradigmas de progreso, de racionalidad y de objetiva interpretación del mundo–, esta reflexión universalista sobre la unidad del hombre alcanza mayor valor si se sitúa en el contexto de la sociedad colonial, todavía esclavista, de los años setenta del siglo XIX. Pero, además, plantea la supervivencia de elementos culturales africanos en América, a pesar de las condiciones de total despojo en que eran sumidos los esclavos. Así comienza el artículo «El profeta Bobo», en el que Bachiller discurre sobre «la influencia cristiana con sus exageraciones en las inteligencias de hombres de color», a través de la historia de un negro de Carolina del Sur llamado Bobo, líder espiritual de una congregación religiosa, constituido «en profeta y enviado» tras las «revelaciones del mismo Jesucristo». El hecho sirve para resaltar «una cualidad recomendable [de los negros]: su espíritu de imitación», y es colocado, junto a sucesos similares acaecidos entre blancos, como digno de figurar «en el “Diccionario de las herejías o memorias para la historia de los extravíos del espíritu humano en materias religiosas”» (pp. 132-137).

En el último artículo, «Los negros. El myalismo», Bachiller aborda esta corriente mágico-religiosa, surgida en Jamaica como recurso para enfrentar los males representados por los obis. Seguidores de un tal doctor Taylor, sus practicantes eran conocidos como “doctores Myal”. Para el autor, se trataba de una superstición contra otra, y establece el siguiente paralelo: «el mundo ignorante allí como en Nueva York llama *Doctores* a verdaderos farsantes que quieren hacer revivir los sortilegios de la Edad Media, los sábados de las Brujas y los zahoríes africanos» (pp. 144-145). Y agrega: «Sería una injusticia suponer que es una tendencia exclusivamente africana esa superstición grosera que solo combate con éxito otra superstición: es fruto exclusivo de la ignorancia negra o blanca que se deleita en lo sobrenatural y maravilloso», por lo cual el remedio para esos males no estará sino en el «progreso de las ideas religiosas y de los conocimientos literarios y científicos» (pp. 147-148).

En 1876 aparece en la misma revista –*El Mundo Nuevo. La América Ilustrada*– un pequeño artículo de corte histórico: «Los visitantes de los campos y “el cepo” en Cuba», en el cual Bachiller recorre las formas y usos del cepo desde que, en 1574, se dispuso por ley municipal «que fuese obligación de los vecinos del campo tener siempre *cepo de prisión*» (1876: 351).

Bachiller califica de cruel la utilización de estos aditamentos, constatando su derivación del sistema esclavista: «En los yermos terrenos de Cuba, la existencia de la esclavitud hizo necesarios esos medios de seguridad para los que *huían*, para los negros *fugitivos*; el mal era esencial a la servidumbre: la esclavitud que es fuerza, hizo complementarios los *cepos de prisión* como castigo y como seguridad». Y en tono irónico declara: «pero no se descuidó que el “cepo” como necesidad de la época figurase después del signo de nuestra redención; la cruz primero y luego el cepo» (p. 351).

Bachiller había emigrado a los Estados Unidos desde 1869, debido a las represalias de que fuera objeto por la firma de un documento en el que pedía amplia autonomía para los cubanos, como único modo de concluir la guerra. Vivió el proceso independentista de 1868 a 1878 fuera de la Isla, pero sin apartarse política y espiritualmente de ella. Abolicionista convencido, como hombre de ideas avanzadas, evolucionó hacia un antirracismo que ganó auge durante los años de la contienda.

En este contexto aparece, también en 1876 –en la propia revista recién citada– un extenso estudio de corte histórico, titulado «Los negros» (incluido en el libro homónimo de 1887), dedicado al tema de la esclavitud. Este deviene una contribución a la crítica sobre la inmoralidad del sistema esclavista.

Bachiller emprende su historia por las primeras formas de esclavitud negra en España y de la esclavitud en general en Europa, antes del establecimiento de la trata, afirmando que «la libertad era *el estado natural del hombre*». (1887: 13). La trata, comenzada tras el descubrimiento del Nuevo Mundo –«que tenían que hacer producir»–, se justificó como «un acto meritorio en traer negros para bautizarlos» y salvar «de su eterna perdición esas almas» (pp. 14-19). Es decir, aunque sin profundizar, Bachiller añade a la ecuación «la cruz delante y la espada detrás» de la conquista y colonización americanas, las reales pero obviadas variables económicas del fenómeno.

«[A] nadie se le ocurrió censurar ese singular comercio de hombres» hasta finales del siglo XVIII. Y fue un africano, antiguo esclavo de la Guyana, Ottobah Cugoano, quien primero demostró «que era un robo lo que se perpetraba con la compra y venta de esclavos en África; y que lo acompañaban una serie de crímenes», en un libro publicado en Londres en 1788. Bachiller lo cita *in extenso*, puesto que «los más han olvidado al apóstol negro» y sus enseñanzas, y, en especial, como prueba de las capacidades de los negros, continuamente negadas, de asumir su propia defensa y dignidad: «Los blancos aún no habían buscado en la Biblia los datos favorables a la abolición, ni aun los que se oponían filosóficamente al comercio

de esclavos: el negro [...] toma la cosa desde el principio, y por cierto con tino y originalidad» (pp. 14-16).

Rindiéndole homenaje a Cugoano como precursor del movimiento abolicionista, Bachiller declara que su objetivo es mostrar la evolución de las opiniones al respecto. Así, dedica el segundo acápite de su trabajo al padre Las Casas, afirmando que este «no tuvo arte ni parte en el establecimiento del tráfico de negros» –que ya existía–, sino que repudió la esclavitud misma como un pecado grave. En sus argumentos contra la injusta acusación, apela a numerosas fuentes históricas y bibliográficas (pp. 20, 23-28).

En el propio apartado, el autor se refiere a la presencia de elementos africanos «en las costumbres, en la literatura, en las comedias, en las novelas especialmente»,¹¹ en las sociedades española y portuguesa (pp. 20-22).

La tercera parte del trabajo en cuestión se dedica a la «reacción del siglo XVIII» –posibilitada por el derrumbe del «edificio feudal»–, realizando un recuento de personalidades y hechos que se sucedieron en Inglaterra en torno a la lucha contra la trata. Entre ellos, en su afán por recuperar la memoria histórica, el autor rescata del olvido a Granville Sharp, quien no solo escribió en la segunda mitad del siglo una obra «Sobre la injusticia de tolerar la esclavitud en Inglaterra», sino que fundó la Sociedad Abolicionista y luchó activamente contra el comercio de esclavos (pp. 29-32, 35).

Entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, «La opinión había hecho una creencia general la *iniquidad de la trata*, pero se aplazaba el remedio». En Francia se establece la Sociedad «Amigos de los negros». El Congreso de Filadelfia, en 1774, prohíbe la trata y, en 1780, se declaran libres todos los negros después de la proclamación de la independencia (aunque ello no fuera extensivo a todos los estados de la Unión). La Revolución francesa «presentó la ocasión a los esclavos de Santo Domingo de lanzarse a la lucha social y de razas», logrando, de una vez, la libertad y la independencia. En Inglaterra, el ministro [William] Pitt utiliza el fundamento histórico para demostrar que las mismas justificaciones que se alegaban para mantener la esclavitud del negro –los supuestos de «que jamás llegaría a la civilización, que no está destinado a ser libre, que carece de inteligencia...»– podrían haber sido esgrimidas por un senador romano defensor de la trata de bretones (o pictos, britanos, sicilianos). «Pitt demostró con [la historia] la unidad de la especie humana en que creían

¹¹ Es interesante destacar cómo Bachiller señala que «los restos» de la presencia negra «se pueden encontrar, no en las historias, que pocas veces contienen otra cosa que las vidas de los reyes» (p. 20).

por sus tendencias cristianas los que lo precedieron». Pero, además, Pitt reconoció las nefastas consecuencias de la trata para el continente negro, al preguntarse: «Las guerras de África ¿se hacen por y para ella o para nosotros? Son armas inglesas empuñadas por africanos las que hacen la desolación de ese país» (pp. 32-35, 38).

A los primeros años del siglo XIX está dedicada la cuarta parte del trabajo, que comienza con la declaración de la ilegalidad de la trata en Europa, en 1815, y con la constatación de que ello no significó su fin, «ni mucho menos» el de la esclavitud. Bachiller señala al respecto la influencia de la Revolución de Haití –a cuyas causas e impactos regionales e internacionales dedica también espacio–,¹² por el temor «de que aquel ejemplo se repitiese en todas las Antillas». Sin embargo, fue esta la época en que se permitió la libre introducción de esclavos en Cuba, que pasara a ocupar el puesto dejado por la vecina colonia emancipada en la producción de azúcar: mientras las ideas sobre la supresión de la trata tomaban fuerza, la Isla aumentaba la introducción de mano de obra esclava (pp. 39-40).

También en este acápite Bachiller discurre acerca de las diferencias en las prácticas esclavistas en las colonias francesas y españolas, asegurando en estas últimas un supuesto trato «más humano». Para sustentar esta idea, el autor pone de ejemplo prácticas «como la *coartación* [sobre la cual vuelve más adelante, pp. 105-107] y otras que dulcificaban la suerte de la *dura e inhumana* servidumbre», concluyendo, no obstante, que del hecho «de que la esclavitud en Cuba y las colonias españolas fuese más tolerable [...], no se deduce que hoy en pleno siglo XIX pueda desconocerse [...] que es institución *contra derecho* en esencia» (pp. 45-50).¹³

Sin embargo, el tema es retomado en el siguiente acápite, en el cual Bachiller establece diferencias, en el caso de Cuba, entre la situación de la servidumbre doméstica –señalando en particular las relaciones afectivas derivadas de la lactancia de los niños criollos por negras– y la crueldad de que era objeto la rural, así como entre los esclavos de amos criollos o europeos, con excepción de algunos españoles: los primeros eran mejor

¹² Bachiller advierte, en particular, sobre la llegada a Cuba de los emigrados de Haití: «Trajeron los franceses mucha práctica agrícola en el café y se esparcieron por varios puntos dedicándose a este cultivo; en esa época apareció el bárbaro instrumento conocido con el nombre del *fute*: su origen francés es hasta etimológico de la palabra *Fouet*» (p. 42).

¹³ Aquí, Bachiller aprovecha para denunciar las reales intenciones del proyecto de inmigración africana ya citado, acusando a sus autores de ser negreros que, condenando la trata, pedían «la africanización de Cuba con *colonos* negros» (p. 50).

tratados. Se refiere asimismo a los regimientos de hombres de color de La Habana, elogiando sus hazañas durante la defensa de la ciudad ante la ocupación inglesa en 1762 (pp. 51-53). Por otro lado, analiza el auge de la trata durante el primer tercio del siglo XIX –a pesar de su persecución después de 1820–, la cadena de inmoralidades en que incurrían todos los implicados en ella y los intereses que estaban detrás de la defensa de la esclavitud, describiendo, de paso, la compraventa de esclavos en las ferias de La Habana (pp. 54-58). Sobre estos temas el autor vuelve en otras páginas de su texto.

Al extender su recorrido por la primera mitad del siglo XIX cubano, en el siguiente acápite Bachiller se refiere a la gran influencia en la juventud hispanoamericana de las ideas abolicionistas de [Jacques] Necker y «las doctrinas redentoras del esclavo y el elogio al trabajo libre de [August] Comte» (p. 64). Entre los cubanos, destaca a José Antonio Saco, quien «fue derecho a la cuestión de la esclavitud *cegando su fuente de perpetuidad*: combatió la trata ilícita demostrando además que no era necesaria para la agricultura» (pp. 67-69, 71-72). Finaliza este apartado recordando la «supuesta conspiración de los negros y blancos de 1844: época de sangre [marcada por] las ejecuciones de muchos inocentes» (pp. 72-73), tema que retomará en el apartado siguiente.

Según plantea Bachiller, la opinión sobre la esclavitud en Cuba estaba dividida en tres grupos: los hacendados y negreros que se beneficiaban directamente de ella –entre los cuales se contaban muchos peninsulares–, los hombres ilustrados de ideas moderadas y los abolicionistas sin condiciones. La revolución francesa de 1848, que proclamó la emancipación de los esclavos, atemorizó a los esclavistas, por lo que las ideas anexionistas tomaron fuerza. También florecieron en esta época proyectos de fomento de la inmigración blanca, opuestos –o no– a la de colonos libres de color o chinos. Para el autor, los proyectos de *aprendizaje africano* no eran sino intentos de resucitar la trata, «de borrar la palabra esclavitud y continuar la explotación» (pp. 74-78). Al respecto declara: «[...] siempre procuré cerrar las puertas a los abusos de toda inmigración que no fuese blanca y libre, y dentro de la ley combatí toda *nueva trata* cualesquiera que fuesen sus disfraces» (p. 81).

Bachiller analiza a continuación la esclavitud en el sur de los Estados Unidos, criticando, con un tono algo satírico, la teoría que la consideraba como «base indispensable de la libertad de los blancos y de la democracia». Cita el libro *Subgenation* (Nueva York, 1864), que planteaba como normal y natural la subordinación de una raza a otra (pp. 86-88). Por otro lado,

reconoce la existencia del movimiento abolicionista en aquella nación, donde se contabilizaban 1 006 sociedades antiesclavistas (p. 89).

En la última parte de su artículo, Bachiller se lamenta de que en 1865, tras la abolición estadounidense, solo quedaran esclavos en las colonias españolas y en Brasil. No obstante, menciona los tímidos avances reflejados en la ley de vientres libres de 1870, la emancipación a los 60 años, el aprendizaje, por los cuales resultaron libertados, entre 1868 y 1873, 70 000 esclavos (p. 104). Culmina recordando que, en 1865, la Sociedad Económica de La Habana, en la que fungía como director, había propuesto al Gobierno la formación de sociedades de beneficencia, «para *cegar* las fuentes de la inmoralidad en el país». Interpelado «sobre la inmoralidad de la gente de color», había aprovechado para proponer:

[...] volver a las buenas prácticas antiguas facilitándoles el ejercicio de las artes bellas e industriales; las profesiones que tenían antes los hombres de color; la derogación de la ley de 1801 que prohibió el matrimonio de los blancos, haciéndolo obligatorio en las seducciones, con mujeres de color; que se combatiera el aumento de la esclavitud facilitando las manumisiones de los *vientres de esclavas* y demostrando que según la estadística bastaba anualmente un guarismo que podría reunirse por *suscripciones en sociedades benéficas voluntarias* (p. 109).

En 1876 aparece otro artículo de Bachiller: «Algunas observaciones filológico-filosóficas sobre el fetichismo», publicado en el *Boletín* de la Sociedad Antropológica, donde plantea: «Esos negros traídos a América han conservado sus gris-gris, sus hijos y nietos han heredado esas preocupaciones y creen en ellas, no como parte de una religión, sino como un vicio de su educación, acaso tendencia de su raza» (1876: 68). Esta posición crítica respecto a las prácticas mágico-religiosas de origen africano, si bien puede explicarse a partir de las creencias cristianas del autor, obstaculizó un acercamiento más desprejuiciado a estos temas.

En 1881 se publica la colección de artículos *Tipos y costumbres de la Isla de Cuba por los mejores autores de este género*, en la cual aparece un trabajo de Bachiller titulado «Ogaño y antaño». En él se produce un diálogo acerca de la «indecencia» y lo «poco edificante de algunas costumbres», y el autor recurre a los ñáñigos como ejemplo, poniendo en boca de uno de los interlocutores la satisfacción de que sean por «la prensa toda unánimemente condenados». Aparecen en el texto referencias sobre los

cabildos, sus prácticas y las estrategias de los criollos para participar en sus festividades. Sobre los artículos de esta compilación, diría José Antonio Portuondo que en ellos «se advierte el propósito de acercarse al estudio y descripción de los tipos, con precisión científica, rasgo que se acentúa en el prólogo de la colección, realizado por Antonio Bachiller y Morales» (Portuondo, 1969: 65).

En el contexto académico internacional de esta época se estaban produciendo intensas discusiones acerca de la división en razas inferiores y superiores. La Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba –muy cercana a la Sociedad Antropológica de París– no estaba ajena a estos cuestionamientos, en numerosas sesiones se discutió sobre la incapacidad de la raza negra para «la civilización y el progreso», sobre la influencia de las razas inferiores en la superiores, sobre si la mezcla de las razas era provechosa o provocaba degeneración. Bachiller y Morales, en calidad de socio de mérito desde 1878, y presidente de la sociedad en 1880, se encontraba presente en algunos de estos debates, pero las actas de la sociedad (compiladas y publicadas por Manuel Rivero de la Calle en 1966) que han llegado hasta nuestros días no reflejan ninguna intervención suya sobre el tema. Las aproximaciones del autor a los estudios sobre el negro, en ese contexto, partieron de la perspectiva de los estudios lingüísticos: en 1883 abordó en un discurso los refranes «más usuales entre los negros de nuestro país» y la diversidad en el aprendizaje del idioma español y en la aceptación de las costumbres de la Isla entre los distintos grupos de origen africano llegados a Cuba (Rivero de la Calle, 1966: 159-160).

Dicho discurso apareció publicado en el propio año 1883 en la *Revista de Cuba*, bajo el título «Desfiguración a que está expuesto el idioma castellano al contacto y mezcla de las razas». En él, Bachiller analiza las diferencias en el castellano del bozal y del negro criollo, señalando lo inconfundible de la pronunciación de los primeros y la sustitución de unas letras por otras. Comenta la utilización de lo que llama «lenguaje corrompido» en algunos escritores de poesías populares, fenómeno que se producía no solo en nuestro contexto, sino en otros lugares. Afirma que una gran parte de las alteraciones se dan entre «la gente de pueblo, con especialidad la del campo» (1883: 101).

En 1887, a un año de abolida la esclavitud en Cuba, Bachiller publica el libro *Los negros*, en el que reúne los artículos ya analizados, publicados entre 1872 y 1876. En la introducción celebra la pronta desaparición de la esclavitud en el Nuevo Mundo (Brasil la declararía en 1888): «La

civilización ha obtenido en este siglo uno de sus más notables triunfos: la supresión de la esclavitud como principio humano» (1887: 7). En el libro se incluye, además, el trabajo «Los hombres políticos negros», dedicado a reseñar el texto «Negro Government in South Carolina» y la participación en la legislatura de ese estado de hombres de la raza negra recién salidos de la esclavitud, que habían asumido la alta responsabilidad de dirigir sus propios destinos (1887: 138-143). Se agrega, por último, un apéndice sobre la coartación, que recoge las disposiciones dictadas y las discusiones que aparecieran en la prensa sobre el tema (pp. 151-161).

A MODO DE CONCLUSIONES

Bachiller, como miembro de la elite blanca intelectual de su época, estuvo influenciado por los referentes occidentales de civilización y desarrollo, que marcaron su mirada e interpretación de las formas culturales, modos de hacer y pensar del heterogéneo grupo de africanos y sus descendientes en Cuba, subrayando su primitivismo, sus rasgos de atraso y de corrupción.

No obstante –a pesar de que también sufrió el síndrome del miedo a la africanización de la Isla y apoyó la emigración blanca como la única con capacidad de impulsar su desarrollo económico y social–, sus ideas sobre la inmoralidad de la trata y la necesidad de poner fin a la esclavitud, basadas en su visión cristiana de la unidad de la especie, le llevaron a afirmar que esta era una «institución contra derecho en esencia», y a defender en sus trabajos esta posición abolicionista.

En cuanto a sus incursiones en el campo antropológico, sus estudios sobre el negro –en particular los recogidos en el libro *Los negros*– son considerados el «primer intento de abordaje científico, etnológico, de la población de color en Cuba» (Portuondo, 1969: 65). Se asegura que sirvieron de precedente a los estudios que sobre el tema emprendiera Fernando Ortiz en décadas posteriores (Valdés Bernal, s. a.: 9). Si a ello se suman sus aproximaciones a la población aborigen de Cuba y las Antillas, se justifica su merecido lugar entre los pioneros de la etnografía cubana. A esas otras facetas de la obra histórica y antropológica de Antonio Bachiller y Morales se dedicarán futuros trabajos, en los marcos de la sistematización de los estudios realizados en Cuba desde la antropología sociocultural.

BIBLIOGRAFÍA

- ARGUDÍN, JOSÉ SUÁREZ (1860): *Proyecto de inmigración africana para las islas de Cuba, Puerto Rico y el Imperio del Brasil* [Argudín, Cunha Reis y Perdonés]. Imprenta La Habanera, La Habana.
- BACHILLER Y MORALES, ANTONIO (1960): «Opinión de la Real Universidad», *Proyecto de inmigración africana para las islas de Cuba y Puerto Rico y el Imperio del Brasil* [Argudín, Cunha Reis y Perdonés], Imprenta La Habanera, La Habana, pp. 99-129.
- _____ (1866): «El capoiragen del Brasil», *La Serenata. Periódico económico, crítico, satírico, burlesco* 2 (11), La Habana, 30 de diciembre, pp. 135-156.
- _____ (1876): «Los visitantes de los campos y “el cepo” en Cuba», *El Mundo Nuevo. América Ilustrada* VII (142), Nueva York, 15 de noviembre, p. 351.
- _____ (1876): «Algunas observaciones filológico-filosóficas sobre el fetichismo», *Boletín de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba* I (40), pp. 66-71.
- _____ (1881): «Ogaño y antaño», *Tipos y costumbres de la Isla de Cuba por los mejores autores de este género*, Imprenta El Avisador Comercial, La Habana, pp. 29-32.
- _____ (1883): «Desfiguración a que está expuesto el idioma castellano al contacto y mezcla de las razas», *Revista de Cuba* XIV, pp. 97-104.
- _____ (1887): *Los negros*. Biblioteca de la Ilustración Cubana. Revista Decenal / Gorgas y compañía, La Habana / Barcelona.
- CAMACHO, JORGE (2002): «Plumas como espada. La crítica a las costumbres de origen africano en la cultura cubana del siglo XIX», <http://www.angelfire.com/planet/islas/Spanish/v2n5-pdf/21.pdf>
- FERRER, ADA ([2009] 2017): «Cuba insurgente. Raza, nación y revolución, 1868-1898», *Raza y racismo*, Editorial Caminos, La Habana, pp. 229-260.
- Instituto de Literatura y Lingüística (2002): *Historia de la literatura cubana*, t. I. Editorial Letras Cubanas, La Habana.

- El País*, 10 de enero de 1889, caja 207, no. 0 368 [Recortes de periódicos relativos a Antonio Bachiller y Morales. Donativos de la Srta. Luisa Carlota Párraga, 1951], Archivo Nacional de Cuba, La Habana.
- POEY ALOY, FELIPE ([1861] 1999): «Unidad de la especie humana, disertación presentada en el Liceo de Guanabacoa», *Obras*, Imagen Contemporánea, La Habana, pp. 503-519.
- PORTUONDO, JOSÉ A. (1969): «El negro, héroe, bufón y persona en la literatura cubana colonial (1608-1896)», *Etnología y Folklore* 7, pp. 63-67.
- RIVERO DE LA CALLE, MANUEL, comp. (1966): *ACTAS. SOCIEDAD ANTROPOLÓGICA de la Isla de Cuba*. Comisión Nacional Cubana de la Unesco, La Habana.
- VALDÉS BERNAL, SERGIO (s. a.): «Las inquietudes lingüísticas de Antonio Bachiller y Morales», <https://docplayer.es/17100807-Las-inquietudes-linguisticas-de-antonio-bachiller-y-morales.html>

RELACIONES ENTRE ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL Y LITERATURA. LA OBRA DE FERNANDO ORTIZ

María del Rosario Díaz Rodríguez

Los estrechos vínculos existentes entre la literatura y la antropología, al tener como objeto la primera, en muchas ocasiones, el encuentro con «el otro» y la preocupación por describir y narrar su mundo son innegables. Mucho antes de que se definiera la antropología como ciencia (en el siglo xix), desde la Antigüedad, viajeros, conquistadores, exploradores y religiosos plasmaron en textos disímiles sus observaciones en torno a la otra realidad que veían en dondequiera que fueran: costumbres, religiones, lenguas, comidas, vida cotidiana y relaciones familiares fueron, entre otros, asuntos tratados en esos textos. En la «era de los descubrimientos», durante los siglos xv y xvi, como bien acotan Orrego y Serje (2012: 15), las «descripciones y reflexiones de los viajeros [...], transformaron la literatura [...], recogen, además de las noticias del viaje, la experiencia de la alteridad».

Esta relación entre ambas supone la consideración de la literatura y de las obras literarias como fuentes de información para recuperar la historia del pensamiento antropológico y, desde otra perspectiva, del empleo de métodos, técnicas y estilos literarios en la creación de obras de carácter antropológico o cercanas a este.

Específicamente nuestra región, desde finales del siglo xv, fue descrita a través de la literatura de viajes y viajeros, siendo el primero Cristóbal Colón, con su *Diario de navegación*. Los cronistas, desde Bartolomé de las Casas, Ramón Pané, Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo, informaron –y, en ocasiones, transmitieron lo escuchado en boca de otros– sobre la vida cotidiana, costumbres, tradiciones, creencias y lenguas empleadas por los habitantes originarios, en obras de valor literario y antropológico variado. Estos autores fueron, sin dudas, los primeros etnógrafos que, inconscientes de su labor, dejaron para la posteridad los testimonios de la época y de los hombres que poblaron sus páginas.

En Cuba, entre los siglos xvi y xviii, la literatura y las obras literarias desempeñaron un rol fundamental en la construcción de la identidad y,

por ello, deben ser tenidas en cuenta a la hora de evaluar la evolución del pensamiento antropológico. Diferentes autores describieron en sus obras la naturaleza, la vida cotidiana y las costumbres en los campos y poblaciones de la Isla. No siempre alcanzaron un tono literario mayor, pero al retratar al hombre y sus manifestaciones socioculturales dentro del contexto de su época, se constituyen por un lado en incuestionables sustratos ideológicos de un enfoque antropológico, mientras por otro son fuentes de estudio para la antropología, en particular para las reconstrucciones etnohistóricas.

En ese sentido, obras como las de los cronistas de Indias en el siglo xvi, los poemas *La Florida* (1599) y *Espejo de paciencia* (1608), la poesía neoclásica de finales del xviii-inicios del xix (*A la piña*, de Manuel de Zequeira o *Silva cubana*, de Manuel Justo Rubalcava), así como otras escritas con posterioridad, ofrecen valiosa información sobre los complejos procesos socioculturales que dieron lugar a la conversión de los habitantes de la Isla en *criollos*, primero, y definitivamente *cubanos* hacia el siglo xix.

Ya durante la centuria decimonónica, la llegada del romanticismo propicia la creación de un *corpus* intelectual donde, junto a la escritura de verdaderas joyas literarias, se conforman corrientes de mayor o menor valor artístico –como el criollismo, el nativismo y, dentro de este, el siboneyismo (véase Díaz sobre *La Piragua*, publicación proa de la tendencia siboneyista, en esta compilación) o el costumbrismo–, pero todas representativas de la búsqueda de una plena expresión de lo autóctono. La literatura antiesclavista aportó elementos indispensables para describir no solo el mundo de amos y esclavos en plantaciones y poblaciones, sino que mostró un mosaico de la vida cotidiana y de la cultura material y espiritual de Cuba en diferentes ámbitos: *Cecilia Valdés* (1839-1882), de Cirilo Villaverde; *Autobiografía* (1840), de Juan Francisco Manzano, y *El ranchador* (1856), de Pedro José Morillas, son tres exponentes destacados (Instituto, 2002: 239-241).

La literatura de costumbres, con artículos sobre tipos y hábitos sociales irrumpe con el desarrollo de la prensa periódica. Al *Papel Periódico de la Havana*, cuyo primer número apareció el domingo 24 de octubre de 1790, le corresponde el mérito de ser la primera publicación que en Cuba dio a conocer escenas costumbristas. Desplegado sobre todo a partir de finales de los años treinta del siglo xix, el costumbrismo literario –como indica su nombre– tuvo como objetivo describir vida y costumbres de la sociedad cubana, alcanzando en ocasiones gran valor testimonial, y hasta verdadera «precisión científica» (Portuondo, 1969: 65). Autores

como el ya citado Villaverde, José Victoriano Betancourt, José María de Cárdenas y Gaspar Betancourt Cisneros, *El Lugareño*, mostraron en sus narraciones una fuerte vinculación con las problemáticas socioculturales de su época desde un marcado realismo crítico. Ellos son, además, claros exponentes de «la formación de una conciencia nacional ya en gestación» (Instituto, 2002: 194).

Ejemplos relevantes de la literatura costumbrista aparecen en las antologías *Los cubanos pintados por sí mismos. Colección de tipos cubanos* (1852) y *Tipos y costumbres de la Isla de Cuba por los mejores autores de este género* (1881) –ambas con ilustraciones de Víctor Patricio Landaluze–, que reunieran, como afirma uno de los títulos, «a los mejores autores» del género (Instituto, 2002: 311-312). En estas colecciones se puede observar la estrecha relación existente entre costumbrismo y construcción de la conciencia nacional, de definición de lo cubano.

El siglo xx diversifica en géneros y asuntos la relación literatura-antropología, en un contexto ya republicano, donde la descripción, construcción e interpretación de lo cubano se manifiesta, desde múltiples aristas y componentes, en la obra de numerosos autores. Imposibles de abarcar en el espacio de este artículo, solo se citarán algunos ejemplos que ilustran la anterior afirmación, empezando con la mención de escritores como Jesús Castellanos (*De tierra adentro*, 1906; *La conjura*, 1909), Miguel de Carrión (*Las honradas*, 1917; *Las impuras*, 1919) o Carlos Loveira (*Los inmorales*, 1919; *Generales y doctores*, 1920; *Los ciegos*, 1922; *La última lección*, 1924, y *Juan Criollo*, 1927), quienes, a inicios de la centuria, «se encargaron de brindar un notable panorama crítico de la sociedad cubana» (Instituto, 2003: 16).

Más adelante se destaca Luis Felipe Rodríguez –ubicado en un plano de continuidad y ruptura dentro de la tendencia criollista–, que explora el mundo rural, con un registro de matices sociológicos y etnográficos de la tragedia socioeconómica del campesino, en libros como *La pascua de la tierra natal* (1928) y *Marcos Antilla. Relatos de cañaveral* (1932). Estos sirvieron de derrotero para la obra posterior de Onelio Jorge Cardoso (*Taita, diga usted cómo*, 1945; *El cuentero*, 1958), Dora Alonso (*Tierra inerme*, 1961; *Ponolani*, 1966; *Once caballos*, 1970) o Samuel Feijóo –(*Diarios de viajes montañoses y llaneros* (1939-1946), 1958; *Diario abierto. Temas folklóricos cubanos*, 1960; *Tumbaga y Juan Quinquín en Pueblo Mocho*, 1964; *Cuentacuentos*, 1976)–, planteada casi siempre desde la oralidad. Feijóo, en particular –reconocido ante todo como poeta y folclorista, pero inclasificable desde su diversidad genérica literaria tanto como desde su

pertenencia científica disciplinar–, amén de plasmar fielmente en su obra narrativa la vida campesina, se dedicó a recoger la sabiduría popular –incluida la de origen africano–, vertida en fábulas, mitos, refranes, dichos, charachos, décimas, transformados por él «en verdadera fiesta expresiva» (Instituto 2003: 287). De lo último dan fe las compilaciones *La décima popular en Cuba* (1961), *Cuentos populares cubanos* (dos tomos, 1962), *El negro en la literatura folklórica cubana* (1987).¹

El mundo de la esclavitud es retomado por Lino Novás Calvo, quien, basado en documentos y testimonios de la época, recrea en *Pedro Blanco el negrero* (1933) la figura del mítico Pedro Blanco Fernández de Trava, aventurero y contrabandista, negociante de la trata esclavista tras su prohibición oficial, quien llegó a ser uno de los factores más poderosos en el comercio ilegal de esclavos entre la región de Gallinas, África Occidental, y Cuba (Barcia, 2018: 18-19, 81-88).

Otro escritor que trasciende las fronteras de lo literario es Pablo de la Torriente Brau. Utilizando como fuentes las evidencias y alegatos obtenidos de campesinos de la región guantanamera de Realengo 18, en la defensa de sus derechos, Torriente Brau escribió en 1934 el testimonio político-social *Tierra o sangre* (Realengo 18), de clara inspiración etnográfica (véase Laëthier *et al.*, 2020).

Alejo Carpentier muestra en su *opera prima*, *Écue-Yamba-Ó* (1927-1933) –cuyo «realismo en la captación de la vida nacional y el negro cubano [...] integra una imagen en movimiento de la sociedad cubana entre 1909 y 1932 aproximadamente»–, una «primera visión artística» del proceso de transculturación, «centrando la atención en las manifestaciones sincréticas de la cultura espiritual del negro cubano, donde despliega su naciente maestría para la recreación del mito y la liturgia, los ritos y ritmos musicales, todos aciriollados» (Instituto, 2003: 535-536). En 1949 ve la luz su segunda novela, *El reino de este mundo*. En su prólogo, define Carpentier su concepto de lo *real maravilloso* –una forma de ver la realidad que era propia y exclusiva de América–, fruto de su honda reflexión sobre la identidad cultural latinoamericana. Aplicado en este caso a una narración histórica ubicada en el contexto de la Revolución haitiana, el prolífico autor continuaría desarrollándolo en su obra narrativa y ensayística posterior (Instituto, 2003: 572-579). Dentro de ella cabe mencionar, finalmente,

¹ Vale mencionar aquí la compilación *Cuentos negros de Cuba*, publicada en 1936 por Lydia Cabrera, primera mujer americana que estudiara, con sistematicidad, las leyendas y mitos de matriz africana.

Concierto barroco (1974), que recrea el proceso de mestizaje ocurrido en América, y sitúa en la Venecia del siglo XVIII a los descendientes del legendario Salvador Golomón, negro criollo, esclavo y héroe (personaje del poema épico *Espejo de paciencia*), y del emperador azteca Moctezuma, en un original concierto musical, símbolo del *barroco americano* como creación artística de las esencias de los procesos formativos de lo americano y, en particular, de lo cubano (Instituto, 2003: 183-184).

El concepto de lo barroco americano sería desarrollado también por José Lezama Lima. Lezama construye un mundo fabuloso en su novela *Paradiso* (1966), donde concibe y fija las determinaciones fundamentales de la nacionalidad, tomando como sostén la construcción de una genealogía simbólica aborigen del protagonista, José Cemí, en tanto raíz de una identidad ancestral. Del costumbrismo se toman en la novela los actos «de la cotidianidad, los colores, los sabores, la apreciación de las formas, las tradiciones culinarias, [que] transparentan cubanía» (Instituto, 2003: 204).

Con la publicación de *Biografía de un cimarrón* (1966), inició Miguel Barnet el género de la llamada novela-testimonio, subtitulada como *relato etnográfico*. Diferente del método habitual de la investigación etnológica, la vida de los esclavos en los barracones, la cotidianeidad de la existencia de los cimarrones y los aspectos religiosos aparecen no solo en la voz directa de su protagonista, Miguel Montejo, sino en la manera en que el autor plasmó sus observaciones, en un texto con innegables valores literarios (Instituto, 2003: 224-225). Barnet enriquecería sus aportes en novelas posteriores, como *Canción de Rachel* (1969), *Gallego* (1983) y *La vida real* (1986).

No es posible concluir este somero recorrido sin mencionar la obra de un escritor de las promociones literarias relativamente más recientes: Leonardo Padura. En las novelas de la tetralogía «Las cuatro estaciones» —*Pasado perfecto* (1991), *Viento de cuaresma* (1994), *Máscaras* (1997) y *Paisaje de otoño* (1998)—, el autor refleja los avatares de la sociedad cubana en relación con la crisis de los años noventa. La presentación de la historia y caracterización de diferentes comunidades etnoculturales asentadas en Cuba es otra de las aristas tratada por Padura: en *La cola de la serpiente* (1998) aparece la comunidad china establecida en el antiguo barrio homónimo habanero, mientras que en *Herejes* (2013) constituye uno de los motivos la inmigración hebrea.

Bastan estos antecedentes para demostrar la estrecha relación existente en Cuba entre la literatura y la antropología. En ese sentido, la obra de Fernando Ortiz se erige indudablemente como pivote y parteaguas entre ambas, en paradigma de dicha relación.

LOS COMIENZOS DEL POLÍGRAFO FERNANDO ORTIZ

Fernando Ortiz (foto 1) nació en La Habana en 1881, pero con poco más de un año de nacido es llevado por su madre a la mediterránea Menorca, Islas Baleares, pertenecientes culturalmente a los llamados países catalanes.

La España donde vivió el pequeño Ortiz, desde 1882 hasta 1895, se encontraba en plena ebullición en el orden del pensamiento. Julián Sanz del Río había introducido hacia 1850 las ideas del filósofo alemán Karl Christian Friedrich Krause, que tuvieron una destacada influencia durante la segunda mitad del siglo XIX sobre algunos grandes pensadores muy críticos con la decadente situación intelectual de la península, como Joaquín Costa, Francesc Pi i Margall, Nicolás Salmerón, Rafael María de Labra, Emilio Castelar y Francisco Giner de los Ríos.

Esta corriente llegó a las Baleares. En la «casa habanera», de exótica arquitectura colonial cubana, enclavada en la Plaza del Born, en Ciudadela de Menorca, se reunían los amigos del padrino de Ortiz, Lorenzo Cabrisas. Los tertuliantes, además de fervorosos partidarios del krausismo, eran hombres abiertos a las tendencias políticas progresistas. Entre ellos se encontraban Joan Benejam,² figura importante de la pedagogía y la cultura menorquinas (Ortiz, 1906: 243-244) y el escritor Andrés Ruiz y Pablo. ¿Habría compartido el niño algunas de estas tertulias, con esa precoz inteligencia y curiosidad natural que le hizo publicar sus primeros trabajos por esas fechas?

El muchacho leía muchísimo. Le impresionaron mucho dos libros: una novela que no era histórica y que relataba las hazañas de Livigstone.³ El otro era la historia de la conquista de Méjico por Hernán Cortés. Leyó estos libros cuando tenía siete u ocho años, sin embargo, las impresiones que ellos despertaron en él le iniciaron con interés en las culturas más diversas.⁴

² Benejam sería profesor del niño en la enseñanza primaria, inculcándole, junto con los conocimientos apropiados a su curiosidad e inteligencia, valores y principios que lo acompañaron toda su vida.

³ David Livingstone (1813-1873) fue un médico y misionero escocés, considerado uno de los más importantes exploradores de África.

⁴ Diggs, Ellen Irene: «Fernando Ortiz. Su vida y su obra» [tesis de doctorado, Universidad de La Habana, 1944], Fondo Fernando Ortiz, Biblioteca Nacional de Cuba José Martí (BNCJM), p. 20.

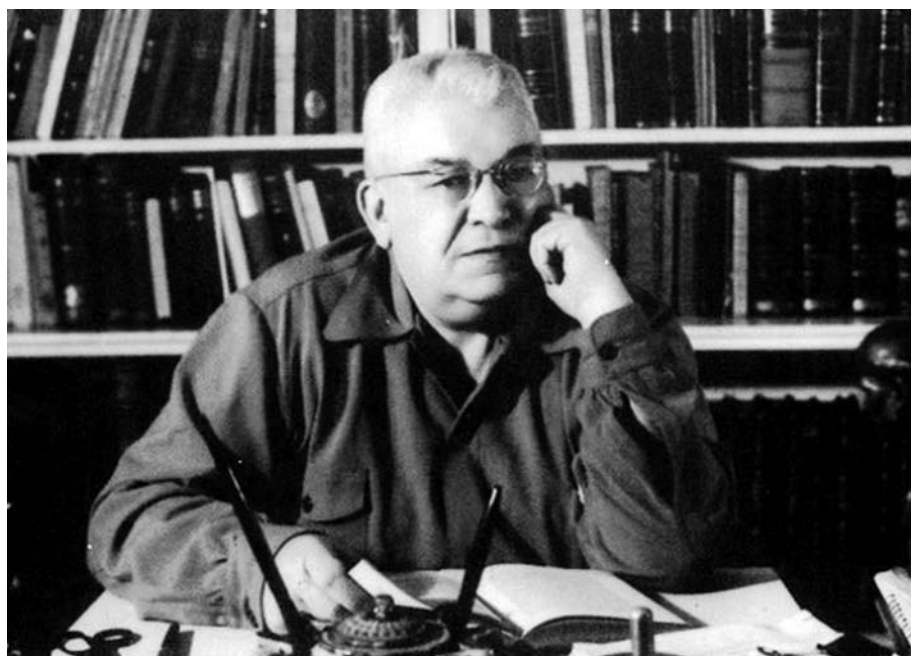


Foto 1. Fernando Ortiz Fernández (www/uneac.org.cu)

Siendo un adolescente, Ortiz redactó en menorquín, en 1895, su primer libro: *Principi y prostes. Folleto de artículos de costumbres en dialecto menorquín*, fruto de observaciones en torno a la literatura costumbrista y el folclor de la isla, escrito como continuación del de Andrés Ruiz y Pablo Per fer gana: *caldereta d' articles...* (Salord, 1998a: 5; 1998b: 26). Otro de los testimonios iniciales que se conservan de su obra data también de su adolescencia, un glosario de apodos escrito en menorquín titulado *Culecció d'els mal noms de Ciutadella* (Ortiz, 2000), dibujado y firmado por él.⁵

El primer contacto directo con su tierra natal lo tuvo Ortiz rondando los 15 años, durante su estancia entre 1895 y 1898 en La Habana, donde inició sus estudios universitarios de Derecho. La guerra impidió al joven profundizar en el conocimiento de la sociedad de la época, sin dudas alterada por los terribles acontecimientos bélicos que pudo sentir en su totalidad. A su regreso a España, donde continuaría su carrera universitaria, apenas podría hablar de asuntos de su país como no fueran los de la contienda independentista y del «desastre del 98», que tan dramáticas consecuencias

⁵ Según su hija María Fernanda, Ortiz era muy buen dibujante. Evidencias de esto se pueden observar en su archivo personal.

traería tanto para España, la antigua potencia finalmente derrotada, como para Cuba, que junto a Filipinas y Puerto Rico pasaría a la tutela del naciente imperio norteamericano.

En la Universidad de Barcelona obtuvo el grado de Licenciado en Derecho en junio de 1900. A esa época se remonta su relación con algunas figuras eminentes de la sociología, la criminología y el derecho penal, con las que se escribió largamente, como Constancio Bernaldo de Quirós, Enrico Ferri y Raffaele Garófalo.⁶

Viajó entonces a Madrid para realizar el doctorado. En 1917 narró sus experiencias estudiantiles en la Universidad Central de Madrid:

En esta época estudié la teoría neo-correccionalista penal con su ilustre iniciador Francisco Giner de los Ríos y practiqué numerosas expediciones antropométricas y antropológicas al mal llamado Correccional de Alcalá de Henares y Cárcel Modelo, obteniendo la amistad del Maestro y la de los eminentes penalistas hispanos [Pedro] Dorado Montero y Bernaldo de Quirós.⁷

Uno de los profesores que ejerció entonces mayor influencia en su pensamiento científico fue Manuel Sales y Ferré, el fundador de la sociología en España y director del Instituto de Sociología de Madrid. Bajo su dirección, y junto a sus compañeros de clase, el joven estudiante ofreció conferencias donde dio a conocer aspectos de la sociedad menorquina en la que vivió hasta su adolescencia.

En el Museo de Ultramar de Madrid, Ortiz tropezó por primera vez, a inicios del siglo xx, con los atributos de una «terrible» y misteriosa secta negra cubana: los ñáñigos o abakuá, originarios del Calabar (territorio situado entre las actuales Nigeria y Camerún), que habían horrorizado a la «buena sociedad» de la centuria anterior. Leyó además diferentes obras publicadas sobre los ñáñigos, pues en el seminario de posgraduados del Instituto de Sociología le habían solicitado impartir una conferencia sobre el tema. Consultó, entre otros, el folleto *Los ñáñigos: su historia, sus prácticas, su lenguaje y Los criminales en Cuba*, ambos de José Trujillo Monagas;⁸

⁶ Correspondencia variada, carpeta 348, Fondo Fernando Ortiz, BNCJM.

⁷ «Relación justificada de méritos y servicios» [La Habana, 1917], Fondo Fernando Ortiz, BNCJM, p. 3.

⁸ Trujillo Monagas, funcionario policial de origen canario, además de obtener celebridad por su protagonismo en la campaña antiabakuá librada en La Habana

el texto de una famosa conferencia pronunciada por el criminólogo español Rafael Salillas;⁹ y, finalmente, el libro de Constancio Bernaldo de Quirós y José María Llanes Aguilaniedo *La mala vida en Madrid. Estudio psicosociológico*, redactado a la medida de otro famoso de la época: *La mala vida en Roma*, de Alfredo Nicéforo y Scipion Sigheli (Ortiz García, 2001: 67).

Como resultado de estas búsquedas, impartió la referida conferencia, al parecer, con muchos elementos pintorescos y más bien dramáticos. «En realidad –nos dice Ortiz de ella– yo nada sabía de los ñáñigos, y desde entonces me propuse estudiarlos y escribir un libro que titularía *La mala vida en La Habana*, incluyendo el ñañiguismo como uno de los capítulos más llamativos» (Ortiz, 1939: 86).

Al concluir sus estudios universitarios, en 1902, Ortiz volvió a Cuba «con lo ñáñigo en la cabeza». Por ello decidió investigar los «márgenes» de la sociedad habanera, donde pululaban mendigos, prostitutas, «brujos», bandidos y «criminales»:

Puse mano a la obra en colaboración. Mario Muñoz Bustamante, en aquel entonces redactor de *El Mundo*, quedaría encargado de lo tocante a la mendicidad, y el Dr. Miguel de Carrión escribiría en torno a la prostitución. Pero todo quedó ahí, es decir, Bustamante no hizo nada y Miguel de Carrión, médico *especialista*, escribió tres novelas, entre ellas “Las Honradas”. Por mi parte escribí algunos articulejos en *Azul y Rojo*, donde también escribía un gran periodista, Carbó [...]. [Trabajé] en unión de Carbó, en labores de reportaje sociológico, por primera vez aprendí algo, en el terreno de las realidades gráficas, acerca de aquellas cuestiones.¹⁰

en 1881, fue el abuelo paterno del dictador dominicano Rafael Leónidas Trujillo, quien gobernó su país, con o sin la presidencia, desde 1930 hasta su asesinato en 1961.

⁹ Salillas se había interesado en el tema ñáñigo tras haber presenciado una ceremonia de esta sociedad en una visita a la fortaleza de Achió, en Ceuta, lugar de destierro de muchos cubanos durante la etapa colonial (Ortiz García, 2001: 67).

¹⁰ Entrevista publicada en *El País*, viernes 25 de noviembre de 1955 [recorte de prensa], carpeta 337, «Homenaje nacional a Fernando Ortiz», Fondo Fernando Ortiz, BNCJM. Vale mencionar aquí que, en las carpetas de su archivo personal que él mismo tituló «Mala vida (Cuba)» y «Brujería-Cuba» (Fondo Fernando Ortiz del Instituto de Literatura y Lingüística), se encuentran notas acopiadas sobre los ñáñigos en el Presidio de La Habana, y sobre los negros criminales, con

Aunque ese proyecto investigativo no fue concluido, la cultura cubana contaría con algunos de sus muy importantes resultados: el libro *Los negros brujos*, de Ortiz (1906) –que introduciría una carta-prólogo del antropólogo criminalista Cesare Lombroso–, y las novelas de corte psicológico-social, ya mencionadas, de Miguel de Carrión, uno de los representantes más importantes de la llamada novela naturalista cubana (Díaz, 2002).

Ortiz regresaría a Europa en calidad de diplomático en el verano de 1903: «[...] tras una breve e imperiosa estancia en España, [fui] para Italia, allí residí [en Génova] durante unos tres años, en los cuales asistí como estudiante libre al curso de Sociología de [Alfonso] Asturaro, conferencias de Antropología Criminal de Lombroso en la cercana ciudad de Turín [...]».¹¹ También desempeñó un cargo consular en Marsella, Francia.

Sin esta rica trayectoria iniciática, la monumental y multidisciplinaria obra ortiziana no hubiera sido la que conocemos, porque él tuvo la oportunidad de percibir casi desde la cuna una amplia diversidad cultural que lo preparó para descubrir el entorno cubano, tratar de entenderlo, de explicarlo y de cambiarlo.

FERNANDO ORTIZ Y LA LITERATURA

En 1906 Ortiz, finalmente, se asienta en Cuba, y se involucra a partir de entonces en cuanto empresa cultural y política considerara de relevancia en sus propósitos de aprehensión y de «mejoramiento» del país. Aunque no formó parte de grupos tan importantes como el Minorista y el de Avance, compartió con sus componentes y los integró a muchas de sus iniciativas intelectuales, reuniéndose con ellos en tertulias, veladas y otras actividades.

Desde finales de los años veinte, Ortiz acopió numerosa información sobre un asunto que le había comenzado a interesar con la eclosión en Cuba, y en diferentes ámbitos, del movimiento del *negrismo* o de la *negritud* en el arte y en la literatura, a tono con las diferentes corrientes del

bibliografía incluida. Las fuentes consultadas por el joven criminalista fueron numerosas, y entre ellas aparecen el *Diccionario provincial de voces y frases cubanas*, de Esteban Pichardo (1836); *Cecilia Valdés*, de Cirilo Villaverde (1882); la sección «La criminalidad en Cuba» del periódico habanero *El Curioso Americano* (1899) –atribuida a Manuel Pérez Beato, según comenta el propio Ortiz–; y también, del escritor costumbrista Luis Victoriano Betancourt, sus artículos «Los ñáñigos», «El Día de Reyes» y «Un velorio en Jesús María». Al respecto véase, además, Domínguez, 2002.

¹¹ «Relación justificada de méritos y servicios»..., p. 7.

vanguardismo artístico europeo. Entre sus exponentes más renombrados estarían compositores musicales como Amadeo Roldán, Alejandro García Caturla y Ernesto Lecuona; la poesía de Ramón Guirao, José Zacarías Tallet y Emilio Ballagas; la narrativa de Alejo Carpentier, con su primera novela –ya mencionada–, *Écue-Yamba-Ó*.

Cuando Nicolás Guillén publicó *Motivos de son*, en 1930, con «boca nueva que habrá de decir la palabra de dos continentes –África y América– incomprensidos y explotados» (Guillén, 2002: 31), Fernando Ortiz escribió desde las páginas de la revista *Archivos del Folklore Cubano* una reseña al libro. Este abría un nuevo camino a la literatura de la Isla, una literatura que no era «blanca», al uso de Europa, ni negra africana, sino un producto de la *transculturación*, todavía no descrita por él, pero sin dudas en estudio ya por entonces. En la obra Guillén vio Ortiz la materialización literaria del fenómeno, como la obra de Wifredo Lam lo fue en las artes plásticas, y a ambos dedicó importantes páginas. Se estaba, pues, en presencia no de un «arte negro», sino de algo diferente, un fenómeno peculiar, propio de las singulares condiciones históricas y sociales de Cuba y de todos los lugares del Nuevo y del Viejo Mundo donde coexistieron negros y blancos: la *mulatez*. En los años treinta, escribió trabajos sobre la poesía y la literatura mulatas, así como un libro que no llegó a concluir, titulado *La epifanía de la mulatez* (Ortiz, 2015).¹²

A Ortiz le atraía la literatura, siempre la tuvo como una importante fuente de adquisición de datos para su labor científica, además de considerarse él mismo un escritor. De hecho, el primer trabajo publicado por él sobre literatura, que se conozca hasta hoy, estuvo dedicado a Miguel de Cervantes (Ortiz, 1913). Con posterioridad escribió otros, fundamentalmente sobre la presencia del negro en la literatura española y también sobre la nacional, entre ellos el dedicado al poema de Agustín Acosta «La zafra», «de gran valor y trascendencia» (Gutiérrez, 1982: 60).

La obra de Guillén, Ballagas, Tallet y otros autores fue un incentivo para que Ortiz acometiera con gran interés el estudio de la poesía negra desde las literaturas españolas e hispanoamericanas de los Siglos de Oro y del barroco hasta la llamada poesía mulata del siglo xx. Intentó escribir un libro que tituló «La literatura cubana desde sus orígenes...», que dejó prácticamente en sus inicios.¹³

¹² También escribiría una reseña de los *Poemas afroantillanos* del puertorriqueño Luis Palés Matos, considerado el iniciador de la poesía negra (Ortiz, 1937).

¹³ Archivo Fernando Ortiz del Instituto de Literatura y Lingüística.

Durante esos años, se encontraba ocupado en la estructuración de la tesis sobre la *cubanidad* o *cubanía*, neologismos que introdujo en el léxico cotidiano¹⁴ y que expuso en varios de sus trabajos de la época. En el más relevante –«Los factores humanos de la cubanidad» (1940c)– explicó mediante una espléndida imagen visual –el ajiaco– el proceso histórico y social de construcción incesante de la cubanidad en términos antropológicos, con la utilización del exponente más «típico» de la cocina cubana. En ese ensayo orticiano se encuentra el nuevo concepto que desarrollará con más amplitud en otros artículos (1940a y d) y en el ensayo de interpretación *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940b): la *transculturación*.

La prensa de entonces –y en particular *Libros Cubanos. Boletín de Bibliografía Cubana*– saludó la aparición del *Contrapunteo*: «la gracia literaria y la competencia científica hacen de este libro un legítimo ensayo, en la más exigente definición del género, y al mismo tiempo una obra de culminación investigadora, de gran importancia para el conocimiento de las realidades cubanas en los órdenes sociológico y económico» (Augier, 1940: 14).

A la manera medieval, el autor nos introduce en el tema del libro y da rienda suelta a su pluma:

Un arcipreste¹⁵ de buen humor, correntón y gran poeta, muy famoso en la Edad Media, dio personalidad al Carnaval y a la Cuaresma y los hizo hablar en buenos versos, poniendo sagazmente en los decires y contradecires del coloquio [...] los males y los bienes que del uno y de la otra le venían a los mortales [...].

Acaso la célebre controversia imaginada por aquel gran poeta sea precedente literario que ahora nos permitiera personificar el moreno tabaco y la blanconaza azúcar, y hacerlos salir en la fábula a referir sus contradicciones [...].

Tales contrastes no son religiosos ni morales, como eran los rimados por aquel genial presbítero y gran poeta [...]. Tabaco y azúcar se contradicen en lo económico y en lo social [...]. Pero, además, el

¹⁴ Carta a Andrés Iduarte, 29 de diciembre de 1950, correspondencia I-J-K, carpeta 170, Fondo Fernando Ortiz, BNCJM.

¹⁵ Juan Ruiz, Arcipreste de Hita (Alcalá de Henares, Madrid, 1283-1351) fue el autor del *Libro de buen amor*, obra considerada entre las más importantes de la literatura medieval española.

contrastante paralelismo del tabaco y el azúcar es tan curioso, al igual que el de los personajes del diálogo tramado por el Arcipreste, que va más allá de las perspectivas meramente sociales para alcanzar los horizontes de la poesía (Ortiz, 1940b: 1-2).

El sobresaliente escritor que siempre fue, el excelente conocedor de la literatura, abrió una nueva época con su obra y en el género del ensayo, en donde halla, mediante un contrapunto cultura-entorno, ciencia «pura» y narración literaria, un instrumento epistémico-interpretativo igualmente asequible a un público más extenso que el de sus obras anteriores (Weimberg, 2002: 31-47). Resulta muy interesante descubrir en un texto que trata sobre las implicaciones sociales de las dos «mercancías» definitorias de la historia económica cubana, la forma como «fascina» y atrapa, como si fuera una novela, a quien lo lee, aún en la actualidad, dando lugar a ese «extraño efecto que el libro produce en los lectores», donde a medida que «Ortiz nos habla sobre el tabaco y el azúcar, más sentimos que aprendemos sobre los cubanos, su cultura, musicalidad, humor, su pérdida de raíces y su modo barroco de rearmar sus identidades al integrar los significados fracturados de múltiples culturas» (Coronil, 1995: ix-xvii).¹⁶

BREVES CONCLUSIONES

La literatura y la antropología se relacionan estrechamente en América Latina y el Caribe, porque desde los siglos xv al xviii ya hubo quienes crearon textos en los cuales retrataron el mundo nuevo y a sus habitantes. Estos textos fueron empleados después, además, como fuentes antropológicas. A partir del siglo xix, y sobre todo del xx, comienzan a aparecer obras escritas por autores relacionados directamente con la antropología a distintos niveles.

Fernando Ortiz utilizó la literatura como fuente de información desde sus inicios investigativos en España, Italia y en la propia Cuba, a tono con las escuelas de pensamiento en las que se formó, aquellas que estudió a lo largo de su vida científica, y también dentro de la escritura de parte de su obra antropológica.

El *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* no solo es una de las más importantes contribuciones de la antropología insular, donde presentó al

¹⁶ La traducción de los fragmentos se debe a Weimberg (2002: 44).

mundo su concepto de transculturación, sino que, además, es el ejemplo más conocido, dentro de su obra, de la utilización de recursos y géneros literarios –en este caso, medievales– para ilustrar espléndidamente procesos históricos, económicos y culturales cubanos.

BIBLIOGRAFÍA

- AUGIER, ÁNGEL (1940): *Libros Cubanos. Boletín de Bibliografía Cubana* I (3), La Habana, septiembre-octubre, p. 14.
- BARCIA, MARÍA DEL CARMEN (2018): *Pedro Blanco el negrero. Mito, realidad y espacios*. Ediciones Boloña, La Habana.
- CORONIL, FERNANDO (1995): «Transculturation and the politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoints», Ortiz, Fernando: *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*, Duke University Press, Durham, pp. ix-xvii.
- DÍAZ, MARÍA DEL ROSARIO (2002): «El archivo de don Fernando Ortiz. 500 años de transculturación en Cuba a través de sus documentos», *Caribbean Studies: Bibliographic Acces and Resources for the Past, Present and Future*, Seminar of Adquisition of Latin American Library Materials, SALALM, XLIII Conference Secretariat, Benson Latin American Collection, University of Texas, Austin, pp. 20-27.
- DOMÍNGUEZ, MAYLÉN (2002): «El archivo personal de Fernando Ortiz y su recortería de prensa sobre brujería: compilación bibliográfica», *Catauro. Revista Cubana de Antropología* (6), pp. 196-206.
- GUILLÉN, NICOLÁS (2002): *Epistolario* (comp. de Alexander Pérez Heredia). Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- GUTIÉRREZ VEGA, ZENaida, comp. (1982): *Fernando Ortiz en sus cartas a José María Chacón (1914-1936, 1956)*. Fundación Universitaria Española, Madrid.
- Instituto de Literatura y Lingüística (2002-2003): *Historia de la literatura cubana*, tomos I-II. Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- LAËTHIER, MAUD, EMMA GOBIN, ADRIAN FUNDORA GARCÍA, DMITRI PRIETO SAMSÓNOV (2020): «La voix des masses: Ethnographie, journalisme et littérature chez Pablo de la Torriente Brau et Jacques Roumain», Argyriadis, Kali et al. (dir.): *Cuba-Haïti. Engager l'anthropologie. Anthologie critique et histoire comparée (1884-1959)*, Cidihca, Montreal, pp. 361-401.

- ORREGO, JUAN CARLOS y MARGARITA SERJE (2012): «Antropología y literatura. Travesías y confluencias», *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, julio-diciembre, pp. 15-26, <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda15.2012.01>
- ORTIZ, FERNANDO (1895): *Principi y prostes. Folleto de artículos de costumbres en dialecto menorquín*. Imprenta Fábregas, Ciudadela.
- (1906): «Joan Benejam», *Cuba y América XX* (16), pp. 243-244.
- (1913): «Las crónicas inéditas de Cervantes», *Revista Bimestre Cubana VIII* (5), pp. 325-327.
- (1930): «Motivos de son, por Nicolás Guillén», *Archivos del Folklore Cubano V* (3), pp. 222-238.
- (1937): «Luis Palés Matos. Poemas afroantillanos» [Publicaciones recibidas], *Estudios afrocubanos I* (1), pp. 156-159.
- (1939) «Brujos o santeros», *Estudios Afrocubanos III* (3-4), pp. 85-90.
- (1940a): «América es un ajiaco», *La Nueva Democracia XXI* (11), Nueva York, pp. 20-24.
- (1940b): *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*. Jesús Montero, La Habana.
- (1940c): «Los factores humanos de la cubanidad», *Revista Bimestre Cubana XLV* (2), pp. 161-186.
- (1940d): «El fenómeno social de la transculturación y su importancia en Cuba», *Revista Bimestre Cubana XLVI* (2), pp. 273-278.
- (2000): *Cullecció d'els mal noms de Ciutadella*. Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- (2015): *Epifanía de la mulatez. Historia y poesía* (comp. de José A. Matos). Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- ORTIZ GARCÍA, CARMEN (2001): «Relaciones de Fernando Ortiz con los antropólogos españoles», *Catauro. Revista Cubana de Antropología* (4), pp. 60-78.
- PORTUONDO, JOSÉ A. (1969): «El negro, héroe, bufón y persona en la literatura cubana colonial (1608-1896)», *Etnología y Folklore 7*, pp. 63-67.
- SALORD I COMELLA, CARLES (1998a): «Ortiz, un gran ciutadellenc desconocido», *Menorca*, 18 de abril, p. 5.

- _____ (1998b): «N'Andrés Ruiz y Fernando Ortiz», *La Veu*, 8 de mayo, p. 26.
- WEIMBERG, LILIANA (2002): «Ensayo y transculturación», *Cuadernos Americanos* 9, pp. 31-47.

EL LUGAR DE RÓMULO LACHATAÑERÉ EN LA HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA CUBANA

Ada Lescay González

El estudio de las religiones cubanas de origen o sustrato africano constituye uno de los ejes centrales de la investigación antropológica en el espacio insular. Las aproximaciones a los aportes teológicos de las llamadas metaetnias¹ africanas datan del inicio de un concienzudo y autóctono acercamiento al legado africano en los primeros años de la pasada centuria, cuando comienzan a estudiarse con sistematicidad el conjunto de símbolos, pensamientos y acciones heredados de África e insertos en la construcción de una identidad nacional y regional.

Fernando Ortiz deviene pionero en este sentido. Sus textos *Los negros brujos* (1906), *Las rebeliones de los afrocubanos* (1910), *Entre cubanos... Psicología tropical* (1913) o *Los negros esclavos. Estudio sociológico y de derecho público* (1916) marcan el inicio de una larga y enriquecedora línea de investigación que ha llegado hasta hoy.

Empero, su continuidad ha estado marcada por la valoración, ampliación y corrección de los principios y las caracterizaciones socio-históricas enarboladas por Ortiz, especialmente en sus primeras obras. Las premisas de Lydia Cabrera, Rómulo Lachatañeré, Rafael L. López Valdés, Joel James, Lázara Menéndez, Natalia Bolívar, Abelardo Larduet, por solo citar algunos ejemplos, responden a la indagación ontológica con relación a la contribución africana en la estructuración de lo cubano, tomando como centro de atención los presupuestos teológicos.

Valorar los logros de los intelectuales señalados, en el ámbito del estudio de las religiones cubanas de origen africano, puede ser una empresa ardua, que requiere de mucho tiempo de investigación y un espacio de exposición mayor que el que puede recoger este trabajo. No obstante, el estudio pormenorizado de cada una de estas figuras puede contribuir a esclarecer su lugar en la antropología cubana. En este caso, la mirada

¹ Entendiendo la metaetnia como la relativa comunidad de rasgos lingüo-culturales y la pertenencia territorial de estos pueblos (Bromley, 1986 y Guanche, 2011).

se dirige a Rómulo Lachatañeré Crombet (foto 1), uno de los más importantes continuadores de la obra de Fernando Ortiz.

Rómulo Benjamín Lachatañeré Crombet nació el 24 de julio de 1909, en Santiago de Cuba.² Era el hijo más pequeño de Gustavo Lachataignerais³ Peltran y Flora Crombet Cureau, ambos descendientes de familias franco-caribeñas asentadas en la región oriental de la Isla luego del estallido de la rebelión de esclavos en Saint-Domingue.

Tanto su padre como su madre eran portadores de principios independentistas. El primero participó en la última etapa de la guerra emancipadora cubana, en la cual alcanzó el grado de sargento. Su madre era hija de uno de los más destacados jefes de las luchas contra el colonialismo español, el general Francisco Adolfo Crombet Tejera, más conocido como Flor Crombet. Rómulo fue criado bajo la égida de su madre debido a que su padre murió cuando él tenía poco más de un año de edad.

Realizó los primeros estudios en su ciudad natal. A los trece años solicita ingreso en el Instituto de Segunda Enseñanza de Santiago de Cuba, para el curso de 1922-1923. Allí alcanza, el 16 de septiembre de 1926,⁴ el título de bachiller en Ciencias y Letras. El día 30 del propio mes y año matricula en la Facultad de Medicina y Farmacia en la Universidad de La Habana.

De acuerdo con las pesquisas realizadas por el antropólogo cubano Isaac Barreal, en su etapa universitaria Lachatañeré se interesa en los temas



Foto 1. Rómulo Lachatañeré Crombet
(<http-casadranguet.wordpress.com>)

² Los datos biográficos de Lachatañeré han sido tomados del prólogo de Barreal (2004) y de Cremé (2011).

³ Esta es la grafía original del apellido, castellanizada por Lachatañeré.

⁴ Fecha dada por Barreal (2004: XI). La historiadora Zoe Cremé señala el 26 de septiembre de 1926 como fecha de graduación (2011: 23).

concernientes a la influencia africana en la cultura cubana y recopila mitos de los yorubas, a partir de entrevistas realizadas a practicantes de la Regla de Ocha o santería en La Habana y sus alrededores.

No obstante, no es ocioso señalar que, quizás, sus inquietudes en relación con las prácticas religiosas afrocubanas surgieron en la propia región oriental. Si bien es cierto que pudo haber recibido una educación deudora de las pautas religiosas cristiano-protestantes,⁵ no se debe perder de vista que nació y vivió los primeros diecisiete años de su vida en una ciudad como Santiago de Cuba, donde la presencia de cabildos de nación –posteriormente convertidos en Sociedades de Recreo y Beneficencia– era importante.⁶

En su etapa universitaria el joven comienza, igualmente, una intensa actividad política, encaminada a oponerse a la prórroga de poderes del gobierno dictatorial del presidente Gerardo Machado.⁷

Lachatañeré obtuvo el título de doctor en Farmacia el 18 de noviembre de 1929. Luego de graduado, permaneció varios años en La Habana, trabajando como técnico de laboratorio en el Instituto de Enfermedades Venéreas. En este periodo ingresa en las filas del Partido Comunista.

Por participar en la huelga de marzo de 1935 guarda prisión. Su militancia y actividades políticas lo llevaron a ser controlado por la policía, y se vio obligado a abandonar la capital y regresar a Santiago de Cuba, donde

⁵ Zoe Cremé (2011: 23) destaca que los padres de Rómulo contraen matrimonio en 1904 en la primera iglesia bautista, ante el reverendo Teófilo Barocio. Este hecho permite suponer que el matrimonio estaba afiliado a ese templo protestante.

⁶ En el cabildo se desarrollaban actividades culturales de diversa naturaleza, en particular ceremonias religiosas y actividades recreativas relacionadas con la música y la danza. No obstante, como señala la historiadora Olga Portuondo, también fueron sociedades de ayuda mutua, para auxiliarse ante las enfermedades, los fallecimientos y otras necesidades, así como para completar la coartación de algún esclavo o para financiar la compra de un terreno donde levantar la casa-templo, altar de la patrona o el patrón católico del cabildo. De igual manera, la autora destaca que no se ha tomado en consideración la influencia educativa que pudieron tener los cabildos. Para ella, a partir de su estudio, mucho podría conocerse sobre la preparación política y el proceso de formación de una identidad criolla entre los libres de color (2014: 193-194).

⁷ Debe recordarse que, en 1927, los partidarios de la continuidad del gobierno de Machado presentaron un proyecto de reforma de la Constitución, extendiendo los mandatos de los cargos electivos. Aprobado por la Cámara y el Senado, la Asamblea Constituyente de 1928 extendió el mandato de Machado hasta 1935. No obstante, el dictador fue derrocado, como se sabe, en agosto de 1933.

continúa investigando las características de la religiosidad popular. Más tarde viaja a Manzanillo, para trabajar como laboratorista clínico en un dispensario privado, propiedad de unos antiguos compañeros de estudio.

El 27 de noviembre de 1936 publica, en el periódico santiaguero *Diario de Cuba*, su texto «La religión santera y el milagro de la Caridad del Cobre»,⁸ dedicado a lo que llama la identidad entre las formas religiosas africanas y la práctica católica. El joven investigador se auxilia de la identificación de la virgen de la Caridad del Cobre con la deidad yoruba Oshún, para explicar el proceso mediante el cual

[...] los negros vaciaron el gran caudal de sus supersticiones y creencias –de un contenido religioso elemental, rudimentario– dentro del marco de la religión cristiana, y que después de verificarse la adaptación del negro al cristianismo, era tan profundo el arraigo de estas en el alma negra, que yéndose por encima de toda forma dogmática, han ido a sedimentarse en el subsuelo de la población y le han dado matiz y color a las formas supersticiosas que encarnan el sentir popular del pueblo de Cuba.

Rápidamente el negro dio carta de ciudadanía a sus orishas, y estableció una perfecta identidad entre estos y los santos del santoral católico, valiéndose para esto, unas veces de la comparación entre las leyendas populares que versaban sobre la vida de los santos y las leyendas y cuentos atribuidos a sus personajes mitológicos; otras, estableciendo la comparación desde un punto de vista meramente objetivo, por la ingenua interpretación de las imágenes de santos, por tener una versión borrosa e incompleta de sus vidas (1993: 23).

El fragmento anterior corrobora el interés de Lachatañeré por explicar el proceso de formación de lo que posteriormente denominaría santería o culto a los santos, tópico que sería constante en su producción intelectual.

También de 1936 son dos cuentos afrocubanos recogidos por Lachatañeré y publicados en la revista *Polémica*: «La fiesta de Changó» y «La caída del casto Orisaoco».⁹

⁸ Este trabajo fue reproducido en la revista *Del Caribe* en 1993 y, recientemente, en una selección de textos reunidos por el investigador y director de la Casa del Caribe, Orlando Vergés (2015).

⁹ Incluidos en la compilación realizada por Barreal (2004).

El primero narra la venganza de Changó contra Eleguá, debido a que este último –poseído por la gula– lo había dejado sin comida durante un güemilere o fiesta de los tambores.¹⁰ Changó, como represalia, organiza otra fiesta con la complicidad de Ogún. Cuando Eleguá va a buscar su comida, es encerrado durante tres días y sus tres noches, sin alimentarse ni ver la luz. Pasado este tiempo, Changó lo libera, luego de corroborar que aprendió la lección. En la narración también se hace alusión a otros orichas, como Yemayá, Oshún, Obatalá, Oyá y Orúmbila.

El segundo cuenta cómo Yemayá sedujo a Orisaoco para que le confesara el secreto sobre el cultivo del ñame. La potestad de sembrar este alimento, tan apreciado por los santos, había sido conferida por Obatalá a Orisaoco. Este, envilecido por los encantos de la «reina de los mares», Yemayá, le enseña el secreto, y ella, a su vez, se lo hace saber a su hijo de crianza, Changó. Obatalá le reclama a Orisaoco por la escasez de ñame, pero él no se atreve a confesar que ha sido víctima de un engaño. Changó, siguiendo los consejos de Yemayá, le ofrece los ñames cultivados por él a Obatalá a cambio de los tambores. Luego del güemilere, Changó devuelve los tambores, pero por una trastada de Yemayá, Obatalá le concede los tambores a Changó por siempre.

Ambas narraciones forman parte del cúmulo de historias que Lachatañeré iría recreando mientras investigaba la herencia yoruba en la cultura cubana. En 1938, el autor publica su primer libro, *¡Oh, mío Yemayá!* bajo el sello editorial El Arte, en Manzanillo. Este texto es el resultado de esa ardua labor de recopilación de los cuentos afrocubanos que formaban parte del *corpus* de creencias populares relacionado con el panteón de los orichas. En sus páginas pueden encontrarse relatos que tienen a Agallú Solá, Changó, Oshún, Yemayá, Ogún Arere, Ochosi de Mata u Orúmbila como protagonistas.

La exégesis de cada una de estas historias no lleva al lector a una devoción por la deidad yoruba, sino a una valoración de su condición humana antes de erigirse en figura de culto por la santería o Regla de Ocha. La codicia, los celos, el egoísmo, la lujuria, el incesto son algunos móviles de estos personajes. Los efectos de cada uno de estos males los conducen a acciones muy alejadas de lo religioso y muy cercanas a las miserias y las riquezas de la naturaleza humana.

Al finalizar el ciclo narrativo sobre los episodios de la vida de los orichas, el autor reproduce una serie de cantos dedicados a estos, parte importante

¹⁰ Al güemilere también se le denomina fiesta de tambores, batá o bembé indistintamente.

de la dramaturgia del güemilere. Por último, aparece un glosario de los términos yorubas empleados, indistintamente, en cada uno de los relatos.

En 1939, Lachatañeré viajó a los Estados Unidos. Establece su hogar en Nueva York, junto con la cubana Sara Carranza, quien se encontraba radicada en esa ciudad desde el año anterior. Allí continuó investigando sobre los componentes africanos en la cultura cubana, lo que lo llevó a escribir el *Manual de santería*, texto que sería publicado en 1942, en La Habana, bajo el sello de la Editorial Caribe.

En el prefacio del libro señala que la intención de su trabajo es acercarse a las creencias afrocubanas desde un nuevo ángulo, contrastando las interpretaciones antropológicas realizadas hasta ese momento con las propias apreciaciones de los practicantes, sus deducciones lógicas y las especulaciones filosóficas aplicadas en el manejo de sus cultos (2014: VII-VIII). El autor destaca que el libro se concibió a partir de materiales recopilados en La Habana y Santiago de Cuba, escenarios donde tuvo la posibilidad de entrevistar y compartir experiencias con sacerdotes en particular, y practicantes de la santería de manera general.

En la primera parte del texto, define la santería como «el sistema religioso de los afrocubanos» (p. 1). Describe su origen, aseverando que

Del contacto entre las religiones africanas y el catolicismo, surgió una deidad novísima, consecuencia del sincretismo entre las deidades africanas y los santos del panteón católico, a la cual se le dio el nombre de santo; así como a la nueva forma de adoración nacida en este proceso, se le dio el nombre de santería. De suerte que esta, agrupando las distintas creencias africanas transformadas en el ambiente –tomando conformación afrocubana–, ha de reconocerse como la expresión de un sistema de cultos con características locales –en lo que a Cuba se refiere–, y cuyo elemento esencial responde a la adoración del santo o la original deidad nacida en el sincretismo, predominando en los cultos un rasgo determinante que está medido por el grado y carácter específico de la amalgama en las distintas localidades de la Isla donde estas creencias se manifiestan (p. 2).

Nótese cómo, en estas líneas, Lachatañeré muestra una mayor capacidad para sintetizar el proceso de formación de la santería, y cómo se despoja de apelativos denigrantes sobre las prácticas religiosas africanas. Al recordar el fragmento reproducido con anterioridad, correspondiente

al artículo de 1936 («La religión santera y el milagro de la Caridad del Cobre»), puede verse, claramente, la evolución en las capacidades valorativas del investigador.

En el trabajo de 1936, cuando se refiere a las prácticas religiosas africanas, las califica como supersticiones y creencias de contenido elemental y rudimentario, que se inscribieron en el marco de la religión cristiana, de manera que se produjo una adaptación del negro al cristianismo. Considera que hubo una perfecta identidad entre los orichas y los santos católicos, identidad concebida a partir de la comparación de las leyendas o los cuentos de estos personajes mitológicos.

Es decir, en sus primeros textos, Lachatañeré no escapa de los desacertados y discriminatorios calificativos al uso en la época. Asimismo, se percibe un examen mecánico del proceso de gestación del sistema religioso afrocubano. Cuando alude a la «adaptación del negro al cristianismo» o a la «perfecta identidad entre orichas y santos católicos» muestra un análisis epidérmico de este proceso cultural.

Estas dificultades son superadas seis años después en el *Manual de santería*. En este libro explica la gestación de la santería a partir del contacto de las religiones africanas y el catolicismo, desechando denominaciones como supersticiones o creencias para referirse a lo religioso africano. De igual modo, desecha la idea de la identidad entre orichas y santos católicos y alega que el contacto entre ellos condicionó el surgimiento de una «deidad novísima», consecuencia del sincretismo. La adoración de estas nuevas deidades, así como el conjunto de premisas y liturgias que la sustentan, son calificadas por Lachatañeré como sante-ría. Para él, este sistema de cultos era un fenómeno netamente cubano,¹¹ y sus expresiones podían variar de acuerdo con la región de Cuba donde se practicara.¹²

¹¹ Es válido recordar que *Manual de santería* vio la luz en 1942. Para esta fecha, Fernando Ortiz ya había publicado *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), texto en el que explica el neologismo *transculturación*, con el fin de esclarecer el proceso de formación de una cultura nueva. Este trabajo debe haber sido un referente para Lachatañeré en su análisis de la santería como fenómeno cultural y su consideración como religión netamente cubana, que surge a partir de la gestación de un nuevo objeto de culto y, consecuentemente, de nuevas prácticas de adoración.

¹² Habiendo realizado trabajo de campo en La Habana y en Santiago de Cuba, Lachatañeré fue capaz de detectar la existencia de diferencias regionales en la práctica religiosa santera.

El *Manual de santería* contiene, igualmente, un capítulo dedicado al panteón lucumí, en el que describe características generales de algunas deidades: Olofi, Obatalá, Baba-lu-Ayé, Orúmbila, Ogún, Agayú, Orisaoco, Oyá, Ikú, Inlé, Obeyes, Ochosi, Osain, Osun. Luego, dedica los capítulos sucesivos al dueño de los caminos: Eleguá, y a los llamados niños de la simpatía: Changó, Oshún y Yemayá.¹³ Más adelante, describe el lugar que ocupan los ángeles guardianes o las deidades protectoras. Explica cómo entre la deidad protectora y el acólito se produce una especie de relación maternal o paternal, en la cual la deidad protegerá a su hijo en todas las situaciones de la vida: «Será su cabeza o guía intelectual para abrirle el entendimiento y encaminarlo hacia una vida sin trabas» (p. 24).

El capítulo siguiente está dedicado al oráculo del di-logún, «instrumento oficial y retribuido por el cual la deidad, controlada conscientemente por el sacerdote convertido en adivino, establece un nexo estrecho no con el cliente, pero sí con las reacciones de este con el ambiente» (p. 48). El di-logún es un sistema de adivinación constituido por dieciséis caracoles o conchas. Cuando el creyente acude al sacerdote para consultar a las deidades qué camino o decisión tomar ante alguna dificultad en su vida, el sacerdote le «echa» los caracoles. De acuerdo con las posiciones en que caen estos, así serán los *odus* o caminos de las deidades, quienes, utilizando al sacerdote como vía de comunicación, le dirán al creyente qué posibilidades tiene para solucionar sus problemas.

En el último capítulo del texto realiza una importante distinción entre lo que significa brujería o «echar brujería» para los practicantes de la santería y lo que ha sido calificado o entendido como tal por los estudiosos de esta práctica religiosa. Sostiene que la brujería o el acto de echar brujería «son dos ingredientes de las creencias afrocubanas», y describe cómo, para un santero, la brujería «constituye una práctica conducente a causar calamidades» (p. 60). Los que llevan a cabo estas prácticas se conocen como «brujos» y difieren totalmente del código ético de los santeros.

Obvio es decir que la santería mantiene en ancho margen la técnica de echar brujería, pero a su vez la discrimina en un grado tan saliente, que es fácil notar la diferencia. Jamás se mezclan, constituyen “la mezcla del aceite y el agua”.

¹³ Con el calificativo de «niños de la simpatía» se designaba a estas tres deidades, las más populares de la santería, que eran –y son– objeto de mayor culto.

Por otra parte, la santería combate la técnica de echar brujería y contiene los ingredientes más eficaces para destruir el poder maléfico de la brujería (p. 63).

Véase la intención de demostrar cómo entre los practicantes de la santería la brujería es un elemento que marca las acciones de algunos individuos, pero no es parte constitutiva de la práctica. Subraya así lo desacertado del uso de este término para referirse a las creencias afrocubanas, idea que será ampliamente explicada en su texto «Las creencias religiosas de los afrocubanos y la falsa aplicación del término brujería», al que se hará referencia más adelante.

Para 1941, ya el joven investigador había escrito y publicado una buena parte de los trabajos compilados más tarde por Isaac Barreal en *El sistema religioso de los afrocubanos* (Lachatañeré, 2004), donde se reúne un grupo de ensayos que vieron la luz en la revista *Estudios Afrocubanos*.¹⁴ En su tercer volumen, correspondiente al año 1939,¹⁵ se publicaron «Nota histórica sobre los lucumí», «Tipos étnicos africanos que concurren en la amalgama cubana», «Nota sobre la formación de la población afrocubana» y «Las creencias religiosas de los afrocubanos y la falsa aplicación del término brujería»; mientras en el volumen IV, del año 1940, apareció el texto «La influencia bantú-yoruba en los cultos afrocubanos», y en el V (1945-1946), «El sistema religioso de los lucumí y otras influencias africanas en Cuba. El panteón lucumí».

El sistema religioso de los afrocubanos es un valioso trabajo que permite esclarecer algunos aspectos relacionados con la historia de la mayor de las Antillas. En sus páginas se encuentran interesantes reflexiones sobre el origen étnico de los africanos traídos en condición de esclavos, así como su contribución a la formación de la población cubana y la gestación de lo cubano. Cada una de sus líneas legitima la herencia africana –en particular, yoruba o lucumí– en la cultura cubana, oponiéndose a prejuicios, estereotipos y discriminaciones que afectan la certera comprensión de las

¹⁴ Los textos aparecidos en *Estudios Afrocubanos* fueron reproducidos también íntegramente, en 1961, en *Actas del Folklore*, números del 2 al 7. En el número 8 del propio boletín se incluyó «Rasgos bantú en la santería», publicado originalmente en 1950 en la revista habanera *Viernes* y, en 1953, en *Les afro-américains* (Mémoires de l'IFAN, Dakar, pp. 181-184).

¹⁵ Es preciso señalar que este volumen vio la luz con retraso: si bien es cierto que la mayoría de sus textos corresponden a 1939, no vio materializada su publicación hasta ya entrado el año 1941.

dinámicas que definen o caracterizan este legado, ponderando especialmente el ámbito de lo religioso.

En particular es indispensable, para evaluar el lugar de Rómulo Lachatañeré en la antropología cubana, analizar los trabajos «Las creencias religiosas de los afrocubanos y la falsa aplicación del término brujería» (2004: 196-204) y «Tipos étnicos africanos que concurrieron en la amalgama cubana» (pp. 165-179). En el primero, el autor expone las razones por las cuales el uso del término «brujería» resulta desacertado para referirse a las prácticas religiosas en cuestión. Parte de un análisis sociohistórico que toma como punto inicial la amalgama entre los elementos culturales de los pueblos africanos durante el periodo esclavista, y destaca cómo algunos de estos elementos se incorporaron a la «cultura tipo cubano en formación» y otros se mantuvieron y evolucionaron en la población afrocubana.

En el caso de la cultura tipo cubano en formación, señala los vestigios negros en las artes vernáculas y en otras más depuradas y elevadas formas artísticas, además de otras manifestaciones sociales que duermen en la subconsciencia. En el caso de los elementos que evolucionaron en la población afrocubana, menciona todo lo que contribuye a la modelación del carácter y manifestaciones vitales de esta. Argumenta cómo la continuidad de las prácticas africanas en el nuevo escenario se encuentra condicionada por el número de personas introducidas en la Isla, pero también por la calidad de tales prácticas, aspecto que confirma la mirada respetuosa y científica con relación a las culturas africanas.

El intercambio entre los elementos religiosos africanos y las prácticas católicas dio origen a otro tipo de cultos clasificado por Lachatañeré como afrocubano, pero que en realidad no es más que la consecución sociohistórica, simbólica y cultural de lo cubano. En términos fácticos, el intercambio entre lo teológico europeo y lo africano se expresó en la yuxtaposición nominal, espiritual y mítica entre las deidades africanas y los santos católicos. De tal suerte, surge una nueva figura de culto, en la que subyace y coexiste una simbiosis real y simbólica que construye y define nuevas identidades. El conjunto de cultos surgidos a partir de estos intercambios es catalogado por Lachatañeré como culto a los santos o santería, con el objetivo de sustituir el hasta entonces utilizado apelativo de brujería.

El investigador respeta y reproduce, tal cual, los términos empleados por los seguidores de estas prácticas. Es el caso de *ialosha*, *yalocho* o *babalawo* por solo citar algunos ejemplos. Pero, sin dudas, es su apego

al término santería para referirse al conjunto de cultos afrocubanos el mayor aporte de este texto. No resulta difícil dilucidar que, para Lachatañeré, lo más importante es tener un acercamiento objetivo a ellos, despojándose de denominaciones o clasificaciones externas que menoscaban o alteran el sistema de significados inherentes a estas expresiones.

Para llegar a esta sustitución conceptual, evalúa la anterior denominación. En varios momentos expresa su desacuerdo con el uso del vocablo brujos por parte de Fernando Ortiz, en particular en el libro *Los negros brujos* (1906).¹⁶

Lachatañeré realiza un acercamiento histórico al uso del vocablo brujería. La introducción de este término estuvo asociada con la traducción un tanto literal de *fetiço*, vocablo empleado por los portugueses de la época del descubrimiento para designar los objetos de adoración de los africanos. Posteriormente, se utilizó para referirse a cualquiera de las manifestaciones religiosas gestadas en el Nuevo Mundo. Rememora también el empleo de la denominación brujo en las antiguas sociedades africanas, y asevera que en ellas estaban muy bien definidos los roles del sacerdote y el brujo. Este último era considerado un agente antisocial o perturbador, un desnaturalizado cuyos actos criminales merecían toda repulsión.

Empero, los escasos y epidérmicos estudios sobre las culturas africanas en aquel momento, así como las dinámicas y funcionamientos de la empresa colonial, impusieron el uso del apelativo brujería en su acepción occidental. Este se encuentra marcado por prejuicios religiosos que descartan todo aquello alejado de la práctica católica. El desconocimiento o la negación de los valores correspondientes a las culturas dominadas, y el empleo acrítico de definiciones o clasificaciones occidentales para evaluarlas, determinaron la paulatina estructuración de prejuicios en torno a la población negra. Estos menoscaban las características físicas e intelectivas de este grupo social.

Fernando Ortiz, principal gestor y promotor de las aproximaciones científicas –en el escenario insular– a la población negra y sus respectivas prácticas culturales en los inicios del siglo xx, mostró en sus primeros trabajos limitaciones de índole conceptual, que irá superando, sobre todo, a partir de la década de los treinta. El texto de Lachatañeré se erige como

¹⁶ Para entender mejor las circunstancias en que Lachatañeré escribe este texto, así como sus búsquedas para corregir los criterios enarbolados por Fernando Ortiz, puede leerse la correspondencia entre ambos intelectuales (Ortiz, 2014: 353-354; 2016: 13-14, 31).

especie de continuidad de la obra de Ortiz. Sus observaciones sobre «santería *versus* brujería» se oponen a prejuicios asociados con la idea de que los llamados afrocubanos no poseen religión alguna, así como a estereotipos en los que se califica a todos los negros de brujos o practicantes de la magia negra.

Por su parte, en «Tipos étnicos africanos que concurrieron en la amalgama cubana», Rómulo Lachatañeré realiza importantes aportes al estudio de los grupos étnicos traídos de África durante la etapa esclavista. Ortiz ya había descrito, en *Los negros brujos* (1906), la posible procedencia geográfica de los esclavos importados a la mayor de las Antillas. Luego, en *Los negros esclavos* (1916), distingue su procedencia étnica, tomando como referencia la bibliografía disponible en la época, las fuentes de archivo y el trabajo de campo. Sin embargo, no es hasta la aparición de «Tipos étnicos...» que los intentos por agrupar o clasificar culturalmente las diversas etnias africanas que se amalgamaron en tierras cubanas alcanzan una mayor profundidad (Cremé, 1994).

En este sentido, Lachatañeré no se conforma con distinguir las distintas etnias africanas, también las clasifica de acuerdo con la unidad y las diferencias lingüístico-culturales existentes entre ellas. Es así como llega a reconocer seis grupos étnicos: el lucumí, donde se incluye el subgrupo arará; el congo; el carabalí, que contiene dos subgrupos: el sudanés y el semi-bantú; el mandinga; el ewe-tshi y el hamito-negroide. Más adelante, señala cómo cada uno de estos grupos estaba constituido por un importante número de pueblos. El grupo lucumí, por ejemplo, incluía a egbados, fée, eyó, ejibo, ijave, oba, ijasha, mahín y engüey. El subgrupo sudanés, de la etnia carabalí, estaba constituido por los pueblos ibo, oru, abaja, isú, ekkpahia y breeche. Por su parte, el subgrupo semi-bantú incluía a los ibibios y los efik. El grupo mandinga aglutina a los pueblos quisi, maní y bambara. El grupo ewe-tshi engloba a dahomes, mahee, fantis, ashante y minas. Por último, el grupo hamito-negroide incluye a los pueblos yolof, fula, hausas y berberí.

Lachatañeré realiza algunas generalizaciones sobre la distribución en la Isla de estos grupos. Los tres que predominaron fueron el congo, el lucumí y el carabalí. De manera que fueron estos quienes mayor incidencia tuvieron en la formación de la cultura cubana. Igualmente, en la región occidental de Cuba predominó la importación de esclavos del grupo lucumí, «siguiéndolos en grado de proporción los congo y los carabalí (combinaciones ibo-ijaw y ekoi-ibibio)». En la región oriental, por su parte, «la masa de esclavos estuvo constituida por los congo en primer término,

siguiéndolo en orden la combinación de los carabalí, y en último extremo los lucumí» (2004: 176).

En las líneas sucesivas el autor afirma que la distribución de la mano de obra esclava estaba determinada por los niveles de productividad económica de la región. «Por consiguiente, los sitios donde se hicieron mayores desembarcos de bozales fueron La Habana y Matanzas en Occidente, así como Santiago de Cuba en Oriente» (ídem).

Investigaciones posteriores han demostrado que las aseveraciones de Lachatañeré eran correctas. En 1994 fue publicado un texto de la historiadora Zoe Cremé Ramos, titulado *Pesquisaje sobre la procedencia de los esclavos en la jurisdicción de Cuba entre 1792-1838*, que corrobora la tesis sobre el predominio en la región oriental del grupo congo. Zoe Cremé recopila información de un total de 7 236 esclavos, de los cuales un 60.93 % es africano. De ellos, el 68 % corresponde a los pueblos congo, mongo y motembo, pertenecientes a la cultura bantú. Por otro lado, las investigadoras Rebeca Calderón, Elsa Almaguer y Milagros Villalón (2000), en su artículo «Bantúes en la jurisdicción de Cuba: consideraciones tipológicas», recogen información de un total de 11 111 esclavos, en el periodo de 1823 a 1855, y aseveran que las etnias predominantes en la jurisdicción de Cuba son la conga, la carabalí y la mandinga.

Al examinar la obra de Rómulo Lachatañeré, se corrobora que su nombre es imprescindible al referenciar, describir o evaluar los estudios afrocubanos y las investigaciones antropológicas en la mayor de las Antillas. La recreación que realizara de los mitos yorubas en su libro *¡Oh, mío Yemayá!* sigue siendo de obligada consulta para investigadores y practicantes de las religiones cubanas de sustrato africano. Asimismo, sus consideraciones sobre la necesidad de asumir el vocablo santería, en sustitución del término brujería, continúan teniendo total vigencia. No olvidemos que el legado yoruba, en general, y la santería, en particular, se han convertido en fenómenos culturales translocales (véase Argyriadis *et al.*, 2008). Finalmente, sus pesquisas sobre las etnias africanas llegadas a Cuba durante el periodo de la esclavitud fueron el primer intento de determinación de su unidad y diversidad lingüístico-cultural.

Mucho más hubiese aportado Rómulo Lachatañeré a los estudios antropológicos cubanos si la muerte no lo hubiese sorprendido en un accidente de aviación, el 11 de abril de 1951. Tenía entonces 42 años. Es preciso continuar profundizando en su obra con el propósito de esclarecer aún más sus interpretaciones o valoraciones con relación a la cultura cubana.

BIBLIOGRAFÍA

- ARGYRIADIS, KALI, RENÉE DE LA TORRE, CRISTINA GUTIÉRREZ y ALEJANDRA AGUILAR, coords. (2008): *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. El Colegio de Jalisco / Ciesas / Cemca / IRD / Iteso, Guadalajara.
- BARREAL, ISAAC ([1992] 2004 [2011]): «Prólogo», Lachatañeré Rómulo: *El sistema religioso de los afrocubanos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, pp. VII-XXXVI.
- BROMLEY, YU. (1986): *Etnografía teórica*. Editorial Nauka, Moscú.
- CALDERÓN, REBECA, ELSA ALMAGUER y MILAGROS VILLALÓN (2000): «Bantúes en la jurisdicción de Cuba: consideraciones tipológicas», *Del Caribe* 31, pp. 60-65.
- CREMÉ RAMOS, ZOE (1994): *Pesquisaje sobre la procedencia de los esclavos en la jurisdicción de Cuba entre 1792-1838*. Colección Santiago de Cuba, Santiago de Cuba.
- _____ (2011): «Rómulo Lachatañeré y los estudios de religiosidad popular», *Del Caribe* 55, pp. 21-29.
- GUANCHE, JESÚS (2011): *Componentes étnicos de la nación cubana*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- LACHATAÑERÉ, RÓMULO ([1936] 1993): «La religión santera y el milagro de la Caridad del Cobre», *Del Caribe* 21, pp. 79-81.
- _____ ([1992] 2004 [2011]): *El sistema religioso de los afrocubanos*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ ([1942] 2014): *Manual de santería*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- ORTIZ, FERNANDO (2014): *Correspondencia, 1930-1939* (compilación y notas de Trinidad Pérez). Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- _____ (2016): *Correspondencia, 1940-1949* (compilación y notas de Trinidad Pérez). Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- PORTUONDO ZÚÑIGA, OLGA (2014): *Entre esclavos y libres de Cuba colonial*. Editorial Oriente, Santiago de Cuba.
- VERGÉS MARTÍNEZ, ORLANDO, comp. (2015): *Expresiones de la cultura popular y las tradiciones santiagueras*. Fundación Caguayo y Editorial Oriente, Santiago de Cuba.

RENÉ DEPESTRE: UN CUBANO MÁS ENTRE LOS ANTROPÓLOGOS

Kali Argyriadis

René Depestre (foto 1), poeta y novelista haitiano, autor de *Le mât de cocagne* (1979), *Alléluia pour une femme-jardin* (1980), *Hadriana en todos mis sueños* ([1988] 1990) y *Eros en un tren chino* ([1990] 2002), es también un ensayista famoso por sus reflexiones sobre racismo y negritud, plasmadas en particular en sus libros *Bonjour et adieu à la négritude* ([1980] 1985) y *Le métier à métisser* (1998). Marxista, anticolonialista, emprendió a partir de los años cincuenta una polémica sobre estos temas con Aimé Césaire y Léopold Sédar Senghor. Anclando su nave de exiliado perpetuo en Cuba, en los primeros meses del triunfo de la Revolución, vivió en la Isla durante casi veinte años, trabajando como editor, periodista, traductor y hasta comisario político. Recientemente, bien cumplidos sus noventa años, publicó, con la ayuda del antropólogo francés Jean-Luc Bonniol, una autobiografía titulada *Bonsoir tendresse* (2018), donde describe dicha estancia en Cuba como una de las etapas fundamentales de una vida larga, enriquecida por numerosos encuentros con las figuras más relevantes de la literatura atlántica de la segunda mitad del siglo xx. El 22 de septiembre de 2015 nos concedió una entrevista en su casa del suroeste de Francia, llena de plantas tropicales, libros, cuadros y objetos de arte cubano. Aceptó contestar nuestras preguntas, preparadas en el marco del proyecto de escribir una historia de la antropología cubana que dio lugar a esta compilación.

Basándonos en la entrevista realizada (cuyos extractos, en traducción propia, aparecen en cursivas en este texto) y en sus escritos,¹ quisimos poner de relieve la importancia que tuvo René Depestre para el desarrollo de la antropología cubana en las primeras décadas de la Revolución, marcadas por la guerra fría, la descolonización y una consiguiente «guerra fría cultural» (Lasch, 1970). En efecto, como bien nos explicó, fue precisamente en Cuba –partiendo de su experiencia como hombre

¹ Agradecemos a Maud Laëthier por sus valiosas precisiones históricas sobre Haití y los documentos que nos proporcionó para verificar hechos y datos.



Foto 1: René Depestre
en sus años cubanos
([https://larevueindigene.wordpress.com/
tag/rene-depestre/](https://larevueindigene.wordpress.com/tag/rene-depestre/))

de color, enfrentándose con la realidad de una isla todavía muy racista a principios de los años sesenta, pero también como haitiano en lucha contra la dictadura «negrerista» [*noiriste*] de François Duvalier, y por fin, como revolucionario y anticolonialista— que forjó su pensamiento antropológico acerca de los mecanismos de la discriminación racial y de los límites del concepto de negritud. En Cuba, dice Depestre, se hizo antropólogo. Insertado en una red muy densa de intelectuales y artistas latinoamericanos, caribeños, franceses y africanos, contribuyó también, a su vez, a enriquecer los debates y la vida intelectual de los antropólogos y escritores cubanos de la época.

EXPULSADO DE AMBOS LADOS DE LA CORTINA DE HIERRO

Aquí estoy
ciudadano de las Antillas
el alma vibrante
vuelo en conquista de nuevas Bastillas [...].
«Me voici», *Étincelles* (1945)

La historia de amor entre René Depestre y Cuba empieza, según sus propias palabras, en fechas muy tempranas. *Mis lazos con Cuba tienen una larga historia. Primero, cuando yo era niño, adolescente, en mi casa se hablaba de Cuba, por supuesto: se evocaban los encuentros que José Martí había tenido con intelectuales haitianos a finales del siglo XIX... ¡Inclusive Martí había estado en el norte de Haití! Entonces, muy temprano, en mi familia, supe de Cuba. Cuba estaba presente en nuestras vidas, por su música también. Y por Martí, que era famoso.*

Cuando nace René Depestre en 1926, en la ciudad de Jacmel, Haití está todavía bajo el yugo norteamericano. Las tropas estadounidenses han invadido el territorio en 1915, con el pretexto de aplacar rebeliones populares, y se retirarán solamente en 1934, dejando tras de sí una profunda huella de humillación política. En las familias de la pequeña elite provincial, como la de Depestre (empobrecida por la muerte temprana de su padre), se recuerda entonces con emoción el encuentro de José Martí con el gran antropólogo y político haitiano Anténor Firmin, autor en 1885 del ensayo *De l'égalité des races humaines*, del cual Martí conservaba apuntes manuscritos el día de su muerte, en pos de redactar un ensayo antirracista (Toledo Sande, 2011). Dicho encuentro había tenido lugar en 1893, en Cabo Haitiano, con el objetivo de profundizar un proyecto de confederación antillana que uniera a Cuba, Haití, Puerto Rico y República Dominicana en la lucha contra las pretensiones anexionistas de los Estados Unidos (Firmin, 1910; Estrade, 1982; Fajardo *et al.*, 2020). Visionaria –aunque fracasada–, esta gran idea no había muerto del todo en los corazones de algunos intelectuales haitianos y cubanos. Entre ellos destacaban las figuras de Jacques Roumain² y Nicolás Guillén, cuya amistad había nacido en París en 1938, después de la celebración en 1937 del segundo Congreso por la Defensa de la Cultura (Guillén, 1971: VII).

Para los jóvenes de aquella generación, incluido René Depestre, la estancia de Guillén en Haití, entre septiembre y octubre de 1942,³ seguida por la de Alejo Carpentier en diciembre de 1943,⁴ constituyeron momentos fundamentales de concientización poética y política. Así lo expresa Depestre: *Figúrese que cuando yo estaba en el pre, Guillén vino a Haití. Vino a mi aula y recitó poemas para nosotros, en español, ¡pero era magnífico! No*

² Poeta, escritor y antropólogo haitiano, nacido en 1907, autor de la novela *Gobernadores del rocío* (1944), fundador en 1934 del primer Partido Comunista Haitiano. Depestre, que lo conoció muy brevemente antes de que falleciera repentinamente, en agosto de 1944, lo tenía en gran estima, y veía en él un modelo a seguir.

³ Jacques Roumain, quien había visitado a Guillén en Cuba en 1941, lo invitó a su país el año siguiente. Juntos, en la ocasión, crearon la Sociedad Haitiano-Cubana de Relaciones Culturales. Sobre la relación de Guillén con Haití y de Roumain con Cuba véanse Rodríguez, 2017, y Laëthier *et al.*, 2020, respectivamente.

⁴ Carpentier pronunció entonces una conferencia en el teatro Paramount de Port-au-Prince, titulada «L'évolution culturelle de l'Amérique Latine», cuyo texto fue reproducido y comentado en *Haiti-Journal*, y luego en la revista anticolonialista martiniquesa *Tropiques*, recién fundada en 1941 y dirigida por Aimé Césaire (Rodríguez, 2017: 135-136).

*entendíamos nada, pero tenía mucha elocuencia. Él habló de la situación en Cuba, eso me marcó muchísimo. Después de Guillén vino Alejo Carpentier. Fue amor a primera vista: Carpentier nos dejó encantados, hablaba francés como un parisino, además era un seductor, un hombre extraordinario. Se fue de viaje, solo, al norte de Haití, y a su regreso hizo una conferencia, porque fue en el transcurso de este viaje que tomó conciencia de lo que llamó después lo real maravilloso en América Latina.⁵ Fue todo un evento, habló de manera hermosa. Ese día profundizamos aún más el lazo con Cuba. A partir de ese momento, tuve nexos muy fuertes, que duraron toda la vida, con Alejo Carpentier, hasta que falleciera. Lo volví a ver luego en París, en 1954, cuando publicó la traducción al francés de su novela que se desarrolla en Haití, *El reino de este mundo*. Me hice muy amigo de él, coincidimos de nuevo con el triunfo de la Revolución.*

Tras estos encuentros fundadores, otras grandes figuras intelectuales, de visita en Haití en aquella época, van a suscitar en el joven Depestre una vocación rebelde, en particular el poeta y ensayista martiniqués Aimé Césaire.⁶ Después de publicar un primer libro de poemas titulado *Étincelles* [*Centelleos*],⁷ René Depestre funda en 1945, junto a sus amigos Théodore Baker, el escritor Jacques-Stephen Alexis, el pintor y fotógrafo Gérald Bloncourt, el arquitecto Albert Mangonès, entre otros, el periódico semanal *La Ruche* [*El Panal*], que critica abiertamente al gobierno del presidente Élie Lescot, y publica poemas de Nicolás Guillén, Goethe, Paul Éluard, Louis Aragon o Langston Hughes. En enero de 1946, promoviendo la visita del escritor surrealista francés André Breton,⁸ al cual

⁵ En el prólogo a su novela *El reino de este mundo* (1949), Carpentier escribe que, durante su estancia en Haití, se halló «en contacto cotidiano con algo que podríamos llamar lo real maravilloso. Pisaba yo una tierra donde millares de hombres ansiosos de libertad creyeron en los poderes licantrópicos de Mackandal, a punto de que esa fe colectiva produjera un milagro el día de su ejecución [...]. Pero pensaba, además, que esa presencia y vigencia de lo real maravilloso no era privilegio único de Haití, sino patrimonio de la América entera, donde todavía no se ha terminado de establecer, por ejemplo, un recuento de cosmogonías».

⁶ Invitado al Congreso Internacional de Filosofía organizado en Port-au-Prince, Césaire llegó en mayo de 1944, y aprovechó su estancia de siete meses para dar charlas a estudiantes haitianos (Depestre, 2018: 39).

⁷ Publicaría el año siguiente *Gerbe de sang* (1946).

⁸ Breton había sido invitado por el escritor y antropólogo Pierre Mabilie (entonces encargado cultural del Gobierno provisional de la República Francesa) a la inauguración del Institut Français, centro estratégico fundado a finales de 1945

quieren rendir homenaje, algunos de estos jóvenes ayudan a fomentar una huelga general que provoca la destitución del presidente Élie Lescot. La junta militar que toma el poder, y procede a la expulsión de Pierre Mabilly y André Breton, los considera como agitadores. Alexis, y luego Depestre, apoyados por Mabilly, obtienen una beca de estudios que los conduce a Francia (Couffon, 1986: 28). En París, Depestre (re)anuda contacto con intelectuales europeos, africanos, caribeños y, por supuesto, cubanos, como lo subraya: *Cuando me fui para Francia, en 1946, el Ministerio de Educación Nacional francés me mandó para el pabellón Cuba de la Ciudad Universitaria, porque Haití no tenía pabellón. Fue como una lotería, y me tocó Cuba. Estaba muy contento, porque estaban los estudiantes cubanos, estaba gente muy interesante y hablábamos mucho de Cuba. Entonces fue un primer contacto muy fuerte, por compartir con cubanos en los años 47-48-49-50...* Es en ese momento, por ejemplo, que entabla una duradera relación de amistad con el joven Walterio Carbonell,⁹ y conoce a Alfredo Guevara, mientras sigue la relación comenzada en Haití con Alejo Carpentier.

Su estancia en Francia va a durar casi cinco años, durante los cuales cursa estudios de literatura y ciencias políticas y se adhiere al Partido Comunista Francés. Frecuenta el círculo ligado al movimiento de la negritud que dio génesis, en 1947, a la famosa revista *Présence Africaine*: el filósofo senegalés Alioune Diop y su compatriota Léopold Sédar Senghor, los martiniqueños Edouard Glissant, Frantz Fanon y Aimé Césaire, por citar solamente algunos. Conoce también a los poetas franceses Louis Aragon, Elsa Triolet, Paul Éluard, Pierre Seghers, al antropólogo Michel Leiris y a muchos más. Publica un libro de poemas políticos, *Végétation de clartés* [*Vegetación de claridades*] (1951). Pero su compromiso a favor de las luchas independentistas de los pueblos colonizados por Francia le

para favorecer la proyección de la cultura francesa en Haití y el resto del Caribe, en competencia con el Haitian-American Institute, creado por Estados Unidos en 1942 (Lachat, 2008). Sobre el papel jugado por Breton en los eventos de 1946, véase también Bloncourt y Löwy, 2007.

⁹ Periodista, ensayista, historiador, nació en 1920 en una familia mulata acomodada de Oriente, y falleció en 2008. Cursó estudios en la Sorbona de París. Comprometido con la problemática racial en Cuba, es famoso por su ensayo *Cómo surgió la cultura nacional* (1961). Según Depestre, que lo considera uno de los intelectuales negros más interesantes de la época, *Tenía adversarios, no era bien visto por parte de cierta capa blanca de la Revolución. Lo recibían en Casa de las Américas, pero también lo calumniaban.*

causa nuevamente problemas: *A principios de 1951 me expulsaron de Francia por mis actividades anticolonialistas, luego me expulsaron de Checoslovaquia por otras razones, porque yo criticaba el estalinismo... ifui una de las escasas personas en ser expulsado de ambos lados de la cortina de hierro! Y me fui para Cuba.*

Antes, al refugiarse en Praga junto a su primera esposa, Edith Gambos,¹⁰ se había dirigido inmediatamente al equipo directivo de la Unión Internacional de Estudiantes, del cual Alfredo Guevara era miembro (Depestre, 2018: 44), para obtener una beca y seguir sus estudios. Instalado en Praga, entabló amistad con el escritor Jorge Amado, refugiado político en Checoslovaquia, y su esposa Zelia Gattai. Pero descubrió también la realidad de una policía secreta que vigilaba constantemente a todas las capas de la población. Denunciada por las críticas que emitía en el ámbito estudiantil, la pareja haitiano-judía sufrió de nuevo el ostracismo. Después de la anulación de sus becas, fueron protegidos en un primer momento por Jorge Amado, quien empleó a René Depestre como secretario personal. Allí conocieron al poeta chileno Pablo Neruda, invitado por Amado. Amenazados por una orden de expulsión, viajaron a Berlín Este, donde Nicolás Guillén, quien se encontraba participando en el Festival Internacional de la Juventud, les propuso buscar refugio en Cuba. Pero la suerte no estaba de su lado: *Llegando a Cuba, me sorprendió el golpe de estado de Batista, en marzo de 1952. Nos pusieron bajo arresto, a mi esposa y a mí, nos encarcelaron y finalmente nos expulsaron del país. Tuve una experiencia muy amarga en Cuba en ese momento. La gente de los servicios secretos cubanos me trató con un racismo extraordinario. Estaba casado con una joven mujer húngara, y apartaron a mi esposa para preguntarle cómo era posible que una mujer educada como ella hubiese contraído nupcias con un negro, haitiano, bolchevique para colmo. Pensaba no regresar jamás a Cuba.*

¹⁰ Nacida en Rumania, en 1931, judía de padres húngaros, Edith Gambos Sorel se casó con René Depestre en 1949, en París. Dominaba ocho idiomas. En Cuba, adonde llegó en junio de 1959, trabajó como traductora de Fidel Castro y colaboró en el periódico *Revolución*. Entrevistó a la ensayista feminista francesa Simone de Beauvoir durante su estancia en la Isla en 1960, y cubrió el juicio del criminal nazi Adolf Eichman en Tel Aviv en 1961. Se separó de René Depestre en 1960. Convencida por su familia de reunirse con ellos en Israel, dejó definitivamente Cuba en 1966, y siguió su carrera periodística, entrevistando a grandes figuras de la segunda mitad del siglo xx.

Después de estos episodios de expulsión en Europa,¹¹ Depestre, bajo el mando de Pablo Neruda, trabaja en Chile para la organización del Congreso Continental de Cultura (en el cual participaría Guillén), que tiene lugar en Santiago de Chile en mayo de 1953, para contrarrestar los propósitos del Congreso por la Libertad de la Cultura, que recién había iniciado sus actividades en América Latina (Jannello, 2012). Luego, reside dos años en Brasil, junto a Jorge Amado. Regresa a Francia en 1956, gracias a la intervención de Léopold Sédar Senghor, quien lo ayuda a obtener un permiso de residencia (Couffon, 1986: 52). Publica en el propio año un nuevo libro de poemas, *Minerai Noir*: este «mineral negro» es el cuerpo de los obreros negros quemado en las industrias capitalistas. No obstante ese enfoque temático, sus relaciones con los pioneros del movimiento de la negritud en ese país se vuelven tensas. Depestre, siguiendo al poeta comunista francés Louis Aragon y su visión de una «poesía nacional», entabla una controversia con Aimé Césaire, en la revista *Présence Africaine*, sobre las condiciones de esta entre los pueblos negros (Césaire, 1955b; Depestre, 1955). Césaire le reprocha cierto conformismo eurocéntrico y, en un poema famoso, lo invita a «cimarronear».¹² Sin embargo, al participar en el Primer Congreso Panafricano de escritores y artistas negros, organizado por *Présence Africaine*, en 1956, Depestre renuncia a la polémica política para abogar por la unión de todos en el combate anticolonial, mediante un poema titulado «La petite lampe sur la mer» [La lamparita sobre el mar] (2018: 194). Pero, mientras Césaire rompe con el Partido Comunista Francés,¹³ Depestre mantiene su compromiso, convencido de que América Latina y el Caribe ofrecerían un terreno más fértil a sus ideales (p. 193).

¹¹ De esta trayectoria atlántica errante entre Europa y Cuba sacaría la materia de un nuevo libro de poemas, titulado *Traduit du grand large* [Traducido a lo ancho] (1952).

¹² En el verso que decía: «¿Cimarronearemos Depestre, cimarronearemos?» (Césaire, 1955a).

¹³ En reacción a la divulgación del informe Jrushchov sobre los crímenes de Stalin, pero fundando también sus argumentos en la persistencia de una minusvaloración de la cuestión colonial en el seno de dicha organización: «La cuestión colonial no puede ser tratada como simple parte de un todo más importante [...], con eso exactamente nos amenazan algunos de los defectos más apreciables que constatamos entre los miembros del Partido Comunista Francés: su asimilacionismo empedernido; su chauvinismo inconsciente; su convicción bastante primaria –compartida con los burgueses europeos– de la superioridad omnilateral del occidente» (Césaire, 1956).

UNA NUEVA PATRIA EN EL MAR DE LA HUMANIDAD

Las manos cubanas que hacen nacer la aurora
La amistad que se despliega al sol
Como una hoja de plátano [...].
«Merveille d'être au monde», *Journal d'un animal marin* (1964)

En 1957 regresa a Haití, por fin puede abrazar a su madre. La reciente elección de Francois Duvalier, exvecino de Depestre, presentado como médico de los pobres, defensor de los negros contra la burguesía mulata y «presidente etnólogo», parece abrir, al principio, nuevas esperanzas. Pero el sueño se convierte rápidamente en horror:

El concepto de negritud siguió en la cabeza desarreglada de Duvalier la misma trayectoria aberrante que el socialismo en el cerebro de Hitler. [...]. Duvalier hizo del “poder negro” una mitología que azotó masivamente la vida haitiana. Resultante de una toma de consciencia concreta de la opresión colonial, la *negritud* en el *Homo Papadocus* se convirtió en inconsciencia delirante de la neo-colonización yankee (Depestre, 1976b, citado por Couffon, 1986: 56).

Mientras las milicias enmascaradas llamadas *tontons macoutes* empiezan a sembrar el terror en Haití, en 1958 Duvalier le propone a Depestre un puesto de responsable cultural en el Ministerio de Asuntos Extranjeros, que este rechaza, denunciando en una conferencia las graves exacciones del dictador (Depestre, 1958).

En residencia vigilada, Depestre sigue entusiasmado los ecos de una nueva revolución: *En 1959, escuchaba desde Haití la radio de la Sierra Maestra, Radio Rebelde. Escuchaba a Che Guevara, a Raúl Castro, a Fidel... Había tomado la decisión de alcanzar a los cubanos en la sierra. Teníamos un pequeño núcleo comunista militando en la clandestinidad. Cuando les hablé a mis compañeros de mi proyecto de unirme a los rebeldes cubanos, me dijeron aventurero. Porque en esa época no se sabía nada: ¿quién era Castro?, ¿quién era Guevara? Pero yo, solo con escucharlos, sabía que eran gente de bien, que lo que preparaban era algo grandioso para todos nosotros, para toda América Latina. Entonces no quisieron que me fuera, me dijeron que, si me iba, iba a ser una ruptura con el partido; que yo no conocía a esa gente, que eran blancos, ligados a la burguesía*

azucarera, gente rica de Santiago de Cuba, cosas así... Yo les contesté que no compartía su opinión.¹⁴ Cometí el error de hacerles caso, tenía que haberme ido! Pensaba tomar un barco pesquero que hacía el viaje entre los puertos de Oriente y Haití y caminar hacia la sierra. En aquel entonces era atlético, muy deportista, no iba a ser difícil para mí. Hubiera podido encontrarlos rápido. Pero esperé, seguí las instrucciones del partido y no fui.

Entonces triunfa la revolución. Me vuelvo loco, ¡no me esperaba eso! Escribo un artículo en la prensa haitiana. Me costó trabajo la autorización, tuve que negociar con Duvalier y un amigo mío para publicarlo. Se llamaba “La sangre de una revolución”.¹⁵ Finalmente sale en la prensa y el nuevo embajador de Cuba, acabado de llegar, Vicente Rodríguez, lo lee y lo manda a Castro y a Che Guevara. Y luego me comunica que los dirigentes de la Revolución quieren verme, hablar conmigo, porque les encantó mi artículo. Arreglamos eso con muchas dificultades. Para no despertar sospechas, Depestre es invitado oficialmente por Nicolás Guillén a dar una conferencia en la Universidad de La Habana. Duvalier le permite irse, con la condición de ser acompañado por uno de sus emisarios, un fotógrafo. Depestre finge aceptar, pero al llegar al aeropuerto, acto seguido, denuncia al personaje (Depestre, 2018: 87-88). Grande es su emoción: *Llego a Cuba y ahí me esperaba la escolta del Che en el aeropuerto, junto con Nicolás Guillén, Aníbal Escalante, Osvaldo Sánchez... ¡una acogida extraordinaria!*

¹⁴ Estas ideas, precisa Depestre, eran las desarrolladas por el mismo Duvalier: «Para Papa Doc y sus medias, Fulgencio Batista era un general mestizo allegado al pueblo oriental de Cuba [...]. En esta óptica de “raza”, Papa Doc obtuvo de Batista una ayuda de cuatro millones de dólares. En cambio, se comprometió a impedir que la zona noroeste de Haití, distante setenta kilómetros de Cuba, sirviera de lugar de tránsito o de base trasera a la guerrilla del M-26-7» (2018: 86).

¹⁵ Recordando la corrupción y los crímenes de la dictadura de Batista, Depestre terminaba su artículo de la siguiente manera: «La sangre de los justos nunca es derramada en vano, cantó José Martí. Este legado de la valentía y del patriotismo cubano ha sido ardientemente recogido por el Movimiento del 26 de Julio, el cual supo rebasar las divergencias ideológicas para oponer un frente unido al reino del hurto, de la mentira, del asesinato, de la tortura, del escándalo público y de la traición de los intereses nacionales. Fidel Castro, tan solo con treinta y dos años, se reveló en la acción revolucionaria como gran patriota y digno heredero de Maceo y Martí [...]. El lema del Movimiento Fidelista es “Libertad o Muerte” (sic). Los haitianos que lucharon habrán reconocido en él una música que nos arroja sol en las entrañas [...]. ¡Viva la lucha nacional del pueblo cubano!» (Depestre, 1959: 3).

En sus primeros días de llegada, en marzo, Depestre es recibido en persona por el Che en Tarará. Sobre este encuentro, del cual conserva un recuerdo luminoso, cuenta en su autobiografía:

El fuego sagrado de su cristal de hombre irradia. Pide disculpas por no haber visitado Haití durante su gira por América Latina, a principios de los cincuenta [...]. El Che tiene una idea justa del combate de Toussaint Louverture contra la esclavitud. A sus ojos, el mérito del libertador de Haití es haber creado, en la órbita de la Revolución francesa, las condiciones singulares de la victoria de los esclavos negros de Santo Domingo. Así, elevaba al rango universal el derecho de los haitianos a la libertad y la independencia. Se mencionan también las similares luchas decoloniales de Bolívar, San Martín, Sucre, Benito Juárez y José Martí. En sus análisis, Guevara toma en consideración la primacía del derecho real de las humanidades sobre el derecho formal, mítico, “racial” en conformidad con la pseudo-universalidad de los supuestos “blancos”. En su visión de las cosas de la historia, la idea de revolución, cualquiera que sea el periodo, tiene valor de avance civilizatorio. Las sociedades hacen la revolución con la esperanza de civilizar las recurrentes manifestaciones de la barbarie. La desgracia es que el uso de la violencia es necesario para corregir una historia asesina por naturaleza. “Algún día, le pregunto, ¿encontraremos el equilibrio de la civilidad democrática, entre la naturaleza y la aventura histórica de las sociedades, entre la violencia y la fraternidad?”. El comandante Guevara admite humildemente que no tiene respuesta a la pregunta (2018: 88-89).

Siguiendo su impulso revolucionario, Depestre quiere tomar las armas y contribuir a la derrota del dictador en su país: *Me integro a la Revolución cubana y con el Che se prepara una expedición a Haití. Durante varios meses trabajamos, hacemos venir a haitianos, como ochenta. Los dominicanos estaban con nosotros, preparando un desembarco también, queríamos atacar primero a Trujillo y luego a Duvalier. Pero la CIA penetró el grupo dominicano y cuando desembarcaron, el 14 de junio de 1959, a todos los masacraron. Nosotros debíamos desembarcar en julio. Naturalmente, después de eso dijimos: seguro tuvieron también informaciones sobre lo que hacíamos, van a masacrarnos igualmente. Castro dio la orden de parar todo, no nos podían mandar así a la muerte.*

Después de estos eventos, François Duvalier despoja a Depestre de su nacionalidad haitiana. Frustradas sus esperanzas de rebelión armada, se incorpora plenamente a la labor revolucionaria cubana, promoviéndola desde adentro y desde afuera: *Entonces me hice muy íntimo de Guevara, trabajé con él, me asignó a la Imprenta Nacional, donde participé en la edición del Quijote, la primera que hizo Fidel* [en 1960]. *Se vendieron más de 100 000 ejemplares, fue una edición masiva.* Además de dicha edición –que convertiría simbólicamente la teoría de lo real maravilloso de Carpentier en realidad, subrayando en su prólogo las «virtudes quijotescas» de los guerrilleros de la sierra–, Depestre contribuye a la publicación de numerosas obras de la literatura universal, pero también haitiana: en particular, en 1961, la novela de Jacques Roumain *Gobernadores del rocío*, con prefacio de Nicolás Guillén,¹⁶ y la de Jacques Stephen Alexis *En un abrir y cerrar de ojos*, ambas compartiendo la singularidad de tener protagonistas haitianos ligados a Cuba por la migración o el origen. Colabora también con los periódicos *Revolución* y *Hoy* y como cronista en Radio Habana Cuba. A partir de 1960 funge como corresponsal de *Revolución* en Moscú, donde se reencuentra con Jacques Stephen Alexis, con el cual tiene discrepancias políticas que ambos no logran rebasar.¹⁷ En noviembre es enviado en representación de ese periódico cubano a Shanghái y a Pekín, donde lo reciben Mao Tse-Tung y Chou En-Lai, quienes le preguntan sobre Haití y sobre Cuba. En febrero de 1961 extiende su recorrido a Hanói, donde se queda dos meses y conversa con Ho Chi Minh. Regresa a Cuba en abril, para incorporarse a las milicias contra la invasión de Playa Girón. Después de otro viaje a Moscú, en 1962, cuando estalla la crisis de los misiles, vuelve nuevamente a Cuba, donde es movilizadado como comisario político, y escribe un poema titulado «Un haitiano habla de Cuba».

Haitiano en Cuba y cubano de corazón, Depestre no olvida a sus compatriotas, que tanto habían sufrido en tierra cubana y que apenas empezaban

¹⁶ Casa de las Américas reeditó este libro en 1971. Depestre fue también asesor de Sara Gómez (entonces asistente de realización) para las escenas de ritual vodú que aparecen en la película inspirada en la obra, *Cumbite*, de Tomás Gutiérrez Alea, estrenada en 1964 (García Yero, 2017: 97).

¹⁷ Alexis, con ayuda de la Unión Soviética, reuniría fondos y partiría con un grupo de haitianos, desde Cuba, en abril de 1961, para activar un movimiento de lucha contra Duvalier. Sería arrestado en su desembarco y desaparecido, probablemente torturado y ejecutado (Depestre, 2018: 167).

a ser reconocidos como ciudadanos.¹⁸ Sus descendientes, llamados «pichones», sufrían todavía un racismo redoblado de xenofobia. En 1967, el Gobierno revolucionario resolvió presentarles oficialmente excusas y otorgarles una indemnización de por vida (Pérez de la Riva, [1979] 2013: 119-122). Para ellos entonces, en los primeros años de los sesenta, estaba en juego la decisión de integrarse definitivamente o no a la nación cubana. Depestre trabaja ardientemente, en todos los sentidos, en función de ayudarlos a tomarla: *A Oriente fui varias veces, trabajé con los haitianos que vivían allí, les expliqué la revolución, les hice entender lo que era la revolución, los horizontes que se abrían para ellos en Cuba. Hice un trabajo en Camagüey, en los centrales azucareros, y en Oriente también. Cada año iba a la zafra, durante años fui, como todos los cubanos. Me quedaba dos meses cortando caña. A la zafra, a esas horas compartiendo con todos uno de los trabajos más duros que existe en el Caribe, Depestre dedicará varios poemas, y a la de los «diez millones» un testimonio en prosa titulado «Birilín para la mayor zafra de la historia» (Depestre, 1970b).*

En 1963 se casa con la modista cubana Nelly Campano. Sobre estos años, durante los cuales es adoptado plenamente por la Revolución, Depestre apunta: *Yo era un internacionalista sincero, y en Cuba fui internacionalista al 100 %. Me convertí en un cubano más. El mismo Guillén me lo decía: “Tú eres un cubano más”. Blas Roca también me lo dijo un día. Estaba completamente integrado. Tenía muy buenas relaciones, tenía hasta un pasaporte diplomático cubano! Me entregué a la Revolución de forma extrema, milité por todos lados, fui a China, a Vietnam, a Moscú, me entrevisté con Mao Tse-Tung, Ho Chi Minh... A toda esa gente les di cursos sobre Cuba, los convencí de que valía la pena. Viajaba por el mundo entero con un pasaporte diplomático cubano. Cuando llegué al aeropuerto de Orly [París], un día, a pesar de haber sido vetado de estancia en*

¹⁸ Entre 1913 y 1934, más de 200 000 braceros haitianos habían sido importados a la Isla por las grandes empresas azucareras, bajo contratos que, en realidad, los mantenían en condiciones de semiesclavitud. En el imaginario cubano, aquellos hombres, en su gran mayoría analfabetos, hablantes solo de *créole*, acusados de practicar crímenes rituales vodú, que aceptaban salarios mínimos, se convirtieron en objeto de una constante campaña de denigración. En 1933, la ley del 50 %, que restringía el empleo de trabajadores no nacionales, declaró a un gran número de ellos expulsables. Muchos que, sin embargo, se habían sumado al movimiento de protesta social, fueron denunciados, y habían sido regresados por la fuerza a Haití, como en el caso de Manuel, el héroe de la novela de Jacques Roumain (véase Pérez de la Riva, [1979] 2013).

Francia por una duración de 25 años, los servicios secretos franceses no lo podían creer. Me dijeron: “Pero usted es haitiano ¿y se aparece aquí con un pasaporte ni más ni menos que diplomático? Pero ¡usted es la candela!” [risas]. Así fue como me hice una reputación de comunista peligroso a los ojos de las autoridades de Occidente.

DON QUIJOTE CONTRA EL RACISMO Y LA NEGRITUD

Occidente cristiano, mi hermano terrible

He aquí mi signo de cruz:

En nombre de la Revolución¹⁹

Y en el de la justicia y la ternura

Amén!

(«Romancero de una lamparita»,

Un arcoíris para el occidente cristiano, 1967: 138)

Pese a esta dinámica integradora, Depestre no puede dejar de constatar la persistencia en la Cuba nueva de un racismo cuya presencia palpable lo interpela intelectualmente. Aquellas experiencias van a ser el punto de partida del desarrollo de un pensamiento crítico fecundo: *Entonces me integré completamente a la Revolución cubana. Desde el inicio, trabajé en el periódico Revolución, escribía en la prensa. Me había interesado en la problemática racial a raíz de lo que me había sucedido durante mi breve estancia en el tiempo de Batista. Me había llamado la atención, eso y muchas manifestaciones muy racistas hacia mi persona. Así fue como dije: “hay un problema, hace falta que estudie ese asunto”. La gente no entendía que pudiera ocupar un puesto importante. En los primeros meses de la Revolución, trabajé un tiempo en el Ministerio de Relaciones Exteriores. Me hicieron la vida imposible. No había..., yo era el único negro en el ministerio. Y para colmo, haitiano. Soy graduado de Sciences Po [famosa Escuela de Ciencias Políticas de París], es decir, estaba preparado para llevar a cabo las tareas que me habían asignado, estaba en mi lugar en los organismos internacionales. Pero no me daban trabajo. Pasaron un mes, dos meses, nada de trabajo y tampoco me convocaban a las reuniones. Las mujeres –blancas todas– huían de mí, no querían subirse*

¹⁹ En el original en francés, Depestre usa la palabra *révolte* [rebelión]. Heberto Padilla la tradujo por «Revolución».

al elevador conmigo. Soporté todo eso con la cabeza en alto durante dos meses y cuando vi que persistía, solicité una cita con Guevara y le conté todo lo que me sucedía. Estaba indignado, hizo un escándalo, me dijo: “ellos ni saben lo que les espera, vamos a virar ese ministerio al revés, sus días están contados”. Me preguntó si me quería quedar, pero yo me sentía muy humillado, le dije que perdía mi tiempo, que no hacía nada útil. Mi jefe [el geógrafo e historiador Leví Marrero Artilles] era un inmoral. Me mandaba con desprecio a escribir mis poemas en mi oficina. ¡Le dije que eso era corrupción de funcionario! Mandarme a escribir poemas en mi puesto de trabajo, cuando la Revolución necesitaba de la colaboración de todos... Le dije: “¡usted no estará hablando en serio!”.

El Che me propuso trabajar en la Imprenta Nacional, así fue como salí de allí. Pero a pesar de que, siendo el consejero principal del director general de ediciones, fuera difícil manifestar racismo hacia mi persona, era igual: había una hostilidad. Porque no había negros ocupando ese puesto, donde quiera que llegara, yo era el único negro ocupando un puesto importante. Y no entendían que un haitiano domine el francés, tenga una mujer europea. En fin. Aproveché para investigar, empecé a estudiar, pensé: “no vale la pena pelear, mejor profundizo las cosas”. Me puse a leer todo sobre Cuba, todo lo importante sobre la cultura cubana. Todo lo leí, desde José Martí, inclusive autores anteriores del siglo XIX. Ya hablaba español, había vivido en Chile, había vivido en Argentina, había vivido en Brasil, tenía un largo pasado detrás de mí cuando llegué a Cuba. Así les decía: ¡no nací ayer en la Sierra Maestra! ¡itengo un pasado! Pero no entendían, me trataban con cierta reticencia. La única persona que me tomó en serio fue el Che. Pero los cubanos, hasta aquellos que no eran racistas, hasta los dirigentes que eran comunistas como yo, no tomaban a un haitiano en serio al punto de conversar con él durante más de seis horas.²⁰

²⁰ La homofobia resulta también un problema para él, como lo expresa en esta anécdota: Yo me hice muy amigo de Virgilio Piñera. Trabajaba conmigo en la Imprenta Nacional. Un día, el director de la imprenta me dijo que era un maricón y que había que despedirlo. Le dije: “¡Usted no puede hacer eso! Es un autor importante que publicó en Buenos Aires, en muchos lugares, que es muy apreciado, autor de obras de teatro, un hombre de gran talento”. Me dijo que era una orden, entonces le dije que tendría que pasar sobre mi cadáver para expulsar a Virgilio Piñera. Me dijo que yo tenía un comportamiento de intelectual pequeñoburgués y que lo apoyaba porque Virgilio era un intelectual pequeñoburgués como yo. Entonces subí al Comité Central a pedir una entrevista con Blas Roca. Le conté todo e hizo un escándalo, llamé por teléfono y dijo: “Virgilio es un funcionario, nosotros no somos los guardianes de

A pesar de estas amargas constataciones, Depestre sigue escribiendo. En 1964, año en que nace su primer hijo, publica en París un libro de poemas redactados en Cuba, *Journal d'un animal marin*, donde reseña, deslumbrado y alegre, la sensualidad de su experiencia cubana –al parecer, su condición de haitiano ya no aleja tanto a las mujeres–. Sin embargo, la cuestión del racismo surge de nuevo en su vida: *En 1964, un joven llamado Carlos Moore escribió un artículo: “Le peuple noir a-t-il sa place dans la Révolution cubaine?” [¿Tiene el pueblo negro su lugar en la Revolución cubana?].*²¹ *Cuando leí dicho artículo, vi que había mucha mala fe en varios puntos. Tenía razón de cierta manera, había... a un hombre como él no se le abrían las puertas. De hecho, finalmente se fue, era un intelectual negro muy orgulloso. Pero dijo que Che Guevara, Castro, todo el personal político era racista. Yo fui testigo, tenía relaciones con los dirigentes: no eran racistas, Fidel, tampoco Raúl, ningún dirigente. Existía en aquel entonces una capa de personas cultas en Cuba, alrededor del Partido Socialista Popular, en el Movimiento 26 de julio, en todos los partidos, que no eran racistas. Pero también existía una franja importante de la población, inclusive entre los campesinos, los guajiros, que era racista, que tenía una tradición racista muy fuerte; en el campesinado, en la clase media, un poco menos*

*su bragueta, a él le gustan los hombres, es su problema, es un asunto privado”. Dejaron a Virgilio en paz. Fue Virgilio Piñera quien tradujo al español el libro de poemas de Depestre *Mineral negro*, publicado por Ediciones Revolución en 1962.*

- ²¹ Charles Georges, Carlos, Moore, periodista y escritor cubano nacido en 1942 en Camagüey, era «pichón» de jamaquinos. Sus padres lo habían enviado a estudiar en Nueva York en 1958. De regreso a Cuba, en 1961, trabajó como traductor en el Minrex. La inconformidad con la situación de discriminación racial que sintió lo condujo a exiliarse en 1963 en Francia, donde se sumó al movimiento de la negritud. Respecto a este artículo, publicado bajo el nombre de Carlos More, en el cual afirmaba que en Cuba no había triunfado ninguna revolución, porque seguía vigente la opresión de una burguesía nativa blanca sobre los negros, Roberto Zurbano (2015a: 23) escribe: «Fue un texto desafiante que emplazaba al Gobierno cubano, tildándolo de racista; se tradujo a varias lenguas y tuvo amplia circulación internacional, provocando un debate en el cual aprobaron o desaprobaron el texto importantes figuras negras [...]. La respuesta cubana fue escrita por el haitiano René Depestre, poeta comunista quien, a la sazón, vivía en Cuba [...]». En Francia, posteriormente, Carlos Moore cursó estudios de Etnología, y obtuvo su doctorado en 1984, con la tesis «Le castrisme et l'Afrique noire 1959-1972», cuya versión ampliada fue publicada en inglés, en 1989, bajo el título *Castro, the Blacks, and Africa*. Asumió durante toda su carrera una postura a la vez panafricanista y anticomunista.

entre los trabajadores, los obreros, pero también. El racismo estaba más o menos difuso, generalizado. No era un espíritu de apartheid como en Estados Unidos o en África del Sur, no. Sin embargo, era un racismo insoportable en el transcurso de la vida cotidiana.

Para Depestre, la ocasión de contestarle al joven Moore fungió como el punto de partida de una reflexión antropológica: *Entonces escribí un artículo extenso en respuesta a Moore, en la revista Présence Africaine, que llamé “el imperialismo de la mala fe”.*²² *Retomé todo el asunto, toda la problemática, empecé a aprender sobre el tema. Pero muchos cubanos, inclusive intelectuales, me preguntaban por qué lo había abordado, que no estaba dentro de mis competencias, que yo era poeta.*

Fue a partir de este momento que dije, ya que me ocupo de antropología... Tenía conocimientos antropológicos por mis relaciones anteriores con Pierre Mabilie, Jean Price-Mars, Michel Leiris, etc. Me puse a leer a los grandes antropólogos americanos, Melville Herskovits, Sidney Mintz y Margaret Mead, un gran antropólogo canadiense también que se interesaba en las Antillas, leí a todo el mundo. Leo Frobenius, los grandes franceses, Maurice Delafosse, Claude Lévi-Strauss naturalmente. En Brasil yo había conocido a Gilberto Freyre, leí también por supuesto a Edison Carneiro, y a otros de Brasil, de México, de Colombia. Me acuerdo que leí como doscientos libros de antropología. No era antropólogo, pero me di una formación antropológica para poder entender estos fenómenos. Y entonces quise ver cuáles habían sido los orígenes de la antropología en Cuba para llegar hasta Ortiz. Era como un autodidacta de la antropología, porque pensaba que era muy importante para abordar la problemática racial. Redacté el prefacio de la traducción al castellano [por Virgilio Piñera] del libro de Jean Price-Mars, Así habló el tío. Estaba preparado

²² «Raramente he visto a alguien ejercer la mala fe con tan colérica perseverancia», escribe en él Depestre (1965: 105). Su ensayo, muy extenso, retoma la historia de Cuba y precisa las acciones concretas, o «praxis social», llevadas a cabo por el Gobierno revolucionario para hacer avanzar la democracia racial (p. 133). Señala el surgimiento de una corriente histórica atenta a reescribir la historia del país desde el punto de vista de los humildes (véase al respecto Pérez de la Riva, 1964) y recuerda los peligros contenidos en una ideología racial de tipo «negrerista» [noiriste], como en el caso de Duvalier en Haití. «El factor racial ha sido (y es todavía) uno de los elementos de la política imperialista de balcanización del continente latinoamericano», añade (p. 132), y la tendencia profunda de la nueva sociedad cubana «la conduce de manera irresistible hacia la humanización progresiva de todos los hombres. [...] ¡La Revolución les enseña a los hombres que son todos de color!» (p. 140).

para profundizar en el tema. De haberme quedado en Cuba todos estos años, me hubiera convertido en un verdadero antropólogo, seguramente.

En su artículo en respuesta a Moore, reproducido parcialmente en 1966, en español, en la revista *Casa de las Américas*, Depestre (1966a) subrayaba, sin embargo (con buena fe), toda una serie de problemas no resueltos. Presente en el famoso discurso del 22 de marzo de 1959, en el cual Fidel Castro anunciaba su voluntad de luchar de manera muy concreta contra el racismo, él había constatado reacciones negativas inclusive entre las filas revolucionarias, y no omitía contarlas (1965: 121):

Los burgueses blancos, y la mayoría de los pequeñoburgueses blancos (así como mulatos acomodados), inclusive aquellos que hubieran dado su vida por la Revolución, fueron apresados por el pánico, tal como si el primer ministro de Cuba hubiese anunciado, para la madrugada siguiente, un bombardeo atómico de la isla. En los barrios ricos de La Habana, Santa Clara, Camagüey, Santiago, etc., la conmoción era general. La contrarrevolución se convirtió en una inmensa piel de gallina. Hizo correr el ruido que Fidel Castro había invitado a los hombres de color a invadir los santuarios aristocráticos del país para bailar y festejar con las vestales que habían sido, hasta ese momento, preservadas de la terrible radiación que emana de la piel negra. Dicho peligro biológico, dicho cataclismo sexual, no solo amenazaba la carne blanca, sino también la religión, la familia, la propiedad privada, ilas maravillosas cotizaciones de acciones!

Siete años después, proseguía Depestre, existía todavía gente aferrada al dogma racista: «Se pueden encontrar revolucionarios que aún no supieron eliminar de su conciencia el reflejo racista que consiste en frotar con el índice el dorso de la mano izquierda para aludir peyorativamente al color de un hombre. Hay blancos que aún consideran que los negros son “insoportables”; que se les “dio” un dedo y que tomaron la mano entera y hasta el brazo completo» (p. 138). No había llegado aquel tiempo en que «los negros serán librados de su negrura y los blancos de su blancura para construir juntos un mundo desmitificado de seres verdaderamente humanos» (p. 122).

Depestre, en ese momento, formaba parte de una generación de jóvenes que, en Cuba, preocupados por la cuestión racial, intentaban reflexionar con base en la lectura de los libros de Senghor o Césaire, ambos iniciadores del movimiento literario de la negritud, pero también en la crítica

de este movimiento por el intelectual martiniqués anticolonialista Frantz Fanon.²³ Al respecto subraya Roberto Zurbano (2015b):

[...] estos jóvenes mezclaban la lectura fanoniana con las de un *best seller* de la época, *Now*, una compilación de textos sobre el *Black Power*, hecha por Edmundo Desnoes [...]; el libro fue como una Biblia para estos jóvenes, amén de otros sucesos literarios, musicales y teatrales caribeños y panafricanistas que alternaban con las charlas de Walterio Carbonell, los intercambios de intelectuales extranjeros que entonces residían en Cuba como el haitiano René Depestre, las norteamericanas Selma y Margaret Randall, o los jóvenes congoleños que vinieron tras el regreso de la tropa del Che, Charlesson, Kasulé y otros. Súmense las fiestas que preparaban con frecuencia los Panteras Negras que entonces visitaban o residían en La Habana. Si bien toda aquella mezcla cultural apenas toca a la creación literaria, ni eran habituales en la televisión, al menos contribuyó a la fundamentación cultural e ideológica de la presencia y conciencia africanas que comenzaban a desplazar y compartir el lugar central que la cultura eurocéntrica ocupó en el campo cultural cubano hasta aquel momento.

Junto a Edmundo Desnoes, Lisandro Otero, Graziella Pogolotti y otros más, Depestre trabaja como miembro del comité de colaboración de la revista *Casa de las Américas*, y participa en la preparación del dossier «África en América» –en el marco de la Conferencia Tricontinental que tiene lugar en 1966 en La Habana, con la presencia de las mayores figuras de la lucha anticolonialista del momento–, que constituye un hito en la historia de este campo del saber en Cuba. En este se reproducen textos de sociólogos, antropólogos, historiadores y políticos como W. E. B. Du Bois, Fernando Ortiz, Jacques Roumain, Alfred Métraux, Aimé Césaire (un extracto de su famoso *Discurso sobre el colonialismo*), Frantz Fanon, Malcom X, Roger Bastide, José Luciano Franco y Julio Le Riverend, y fragmentos de las obras poéticas de Aimé Césaire (*Una temporada en el Congo*) y del propio Depestre (1966b).

²³ Traducido al castellano, en México, por la escritora cubana Julieta Campos (*Los condenados de la tierra*, 1963; *Por la revolución africana*, 1965), e introducido en Cuba por el Che (Zurbano, 2015a), quien sugirió su publicación (*Pieles negras, máscaras blancas*, Instituto Cubano del Libro, 1968).

Son años muy intensos para él, en los cuales intenta fusionar la reflexión antropológica, el compromiso político y la poesía. Así, en 1967, traduce *El gran zoo*, de Nicolás Guillén, para su publicación en Francia, y una antología de poesía cubana preparada por Heberto Padilla. Publica, a su vez, *Un arcoíris para el occidente cristiano. Poema-misterio vodú* –con traducción y prefacio de Heberto Padilla–, donde los dioses del vodú arremeten contra los ideales racistas e imperialistas del «occidente cristiano». Depestre, en prosa, recuerda la historia dolorosa –y a menudo negada o minimizada– de la esclavitud y la doble alienación de los negros (extracto reproducido en la revista *Casa de las Américas* del año anterior), y celebra en poemas muy vindicativos a los héroes negros del combate por la dignidad, desde Mackandal, Toussaint Louverture, Antonio Maceo, hasta Patricio Lumumba y Malcom X, no sin terminar, en «Romancero de una lamparita», con un llamamiento a la reconciliación de todos los hombres. La muerte del Che lo conmueve también profundamente, al igual que a todos los cubanos. A este hombre –blanco– que admiraba tanto, le dedica su *Cantata de octubre a la vida y a la muerte del Comandante Ernesto Che Guevara* (1968a), publicada de forma bilingüe, en La Habana y en Argel, en homenaje al compromiso del argentino internacionalista con las luchas independentistas africanas. En el poema «Ogou-Ferraille», el Che («las tres letras del gran asoleamiento del hombre por el hombre») no es una figura crística, ni tampoco una simple divinidad local, sino un «gran loa continental, capaz de dividirse en miles de otras aventuras implacables del fuego y la lluvia».

CIMARRONEANDO CÉSAIRE, CIMARRONEANDO

Mi último poema corta caña en Camagüey
 Lleva un sombrero de yarey y botas
 Ni robot ni zombi, amontona la caña
 Sudando, rabioso, sofocado, bajo el duro sol
 Da sus manos y sus ojos a la zafra [...].
 «Poeta en Cuba» (1969d)

Más allá de un combate antirracista, René Depestre intenta teorizar una vía humanista, antirracialista, marxista y decolonial, plasmada para él, en ese momento, en la experiencia revolucionaria cubana. En su prefacio a *Así habló el tío* (1928), la obra maestra del gran antropólogo haitiano

–amigo de Fernando Ortiz– Jean Price-Mars, redactado en 1967 y publicado en francés y en español en 1968 (1968c y d), rechaza de nuevo rotundamente la interpretación neorracista hecha por Duvalier del pensamiento de Price-Mars, considerado por el propio Senghor como el inspirador del movimiento de la negritud (Senghor, 1956: 3). Dicha obra, necesaria y valiente, nos recuerda Depestre (que consagra largas páginas a una lectura política no tanto del libro, sino de sus repercusiones en Haití y el resto del mundo), conformó el primer inventario coherente de la herencia africana en Haití, en una época en que la oligarquía alienada, arrodillada ante el ocupante yanqui, prefería pensarse como latina, dedicándose «a una cacería cultural furtiva,²⁴ cosmopolita e incolora, en los vagos dominios de las culturas dominantes del terrible occidente cristiano» (Depestre, 1968c: XIII-XIV). El error de Price-Mars, prosigue Depestre, había sido desatender la cuestión de las relaciones de clases en su país, y minimizar en cierta medida el proceso de mestizaje cultural. Este error, a su vez, había generado lecturas raciales dramáticas en Haití, contenidas también en germen en otros de sus derivados: «He ahí el carácter mistificador del concepto de la “negritud” cuando niega la evidencia de la lucha de clases y de la diversidad de condiciones materiales de evolución, y considera la sensibilidad creadora de los pueblos negros como un bloque cultural homogéneo e intercambiable en sus manifestaciones expresivas» (pp. XIV-XV).

Necesario en su momento histórico, el concepto de negritud, criticado por Frantz Fanon o Lilyan Kesteloot, encerraba «al negro en su negrura y al blanco en su blancura», impidiendo el desarrollo de una «lucha tricontinental, global, de los pueblos subdesarrollados contra el imperialismo y el neocolonialismo» (pp. XXI-XXII). Tiempo era de rebasar esta búsqueda órfica: ahí, Depestre retomaba el concepto de Orfeo negro elaborado veinte años antes por el filósofo francés Jean-Paul Sartre, que designaba mediante este término la negritud como el «descenso infatigable del negro en sí mismo». Pero, recordaba Depestre, en 1948, aún «En África el *Orfeo negro* no era presidente de la república, no rodaba en Mercedes-Benz de lujo, no compraba acciones en las minas del Alto Katanga, no se juntaba con los peores aventureros y tontons-macoutes de la alta finanza internacional [...], para también apoderarse de acciones muy rentables a costa de

²⁴ En el texto original en francés, Depestre utiliza el término *braconnage* [cacería furtiva] *culturel*, en clara oposición dialéctica con el de *marronage culturel* [cimarraje cultural] que empleará más adelante.

la sangre vertida de Patricio Lumumba» (p. XXIX). Y a Sartre, que se preguntaba qué pasaría el día en que el negro, «despojándose de su negritud en beneficio de la revolución, no quisiera ya considerarse más que como un proletario» (1948: XLIV),²⁵ respondía: «¡Mire a Cuba y tendrá la respuesta! Mire cómo la negritud se ha incorporado a la revolución socialista y cómo allí ha encontrado su superación a través de un proceso histórico en que el blanco y el negro y el mulato han cesado de ser opuestos unos a otros [...]: ¡hago la revolución, y por tanto existo! [...]. ¡El Orfeo negro será revolucionario o no será!» (Depestre, 1968c: XXX-XXXI).

A finales de 1967, en ocasión de la llegada de Aimé Césaire al Congreso Cultural de La Habana,²⁶ Depestre va a retomar también la controversia con el gran poeta martiniqués, tratando a la vez de demostrarle que, en Cuba, las cosas son diferentes, y de probarle a los lectores latinoamericanos cuán alejado de una deriva esencialista está el concepto de negritud tal y como lo desarrolla ahora su maestro. Junto al poeta chileno Enrique Lihn, trabaja en una traducción revisitada y comentada de fragmentos de *Cuaderno de un retorno al país natal*, para su edición por Casa de las Américas en 1969.²⁷ Con Sonia Aratán realiza entrevistas, publicadas en *Casa de las Américas*, en las cuales le pide a Césaire precisar su pensamiento para el público latinoamericano: Césaire, totalmente colmado por su vivencia en Cuba, la cual califica de «marxismo tropical», tan añorado por él (Aratán, 1968: 132), enuncia la similitud que percibe entre revolución y poesía, en términos muy cercanos a lo real maravilloso carpenteriano, siendo ambas «procesos creadores», «palabra hecha fuerza y poder» (p. 130). Se molesta ante las deformaciones del concepto de negritud, estética cimarrona creada en un contexto muy peculiar, que califica de *situación*

²⁵ Aludiendo al poema *Bois d'ébène* [*Madera de ébano*], de Jacques Roumain: «África, conservé tu memoria, África, tú estás en mí como astilla en la herida [...]. Sin embargo, yo no quiero ser sino de vuestra raza, obreros, campesinos de todos los países» (Roumain, [1937] 1945, citado por Sartre, 1948: XLI).

²⁶ Celebrado entre el 7 y el 12 de enero de 1968, este congreso reunió a alrededor de quinientos artistas, escritores y filósofos del mundo, llamados a reflexionar –en complemento de la Conferencia Tricontinental de 1966– en torno al compromiso de los intelectuales con la lucha anticolonialista, el desarrollo cultural y las revoluciones del entonces llamado Tercer Mundo (véase al respecto Martín, 2018). Depestre pronunció en la ocasión una conferencia titulada «El intelectual revolucionario y sus responsabilidades para con el Tercer Mundo».

²⁷ Este libro de Césaire había sido traducido al español, por primera vez, en 1943, por la etnóloga cubana Lydia Cabrera, con ilustraciones de Wifredo Lam.

negra (Depestre, 1968b: 142) –el colonialismo francés, la negación del negro como parte de la humanidad y del África como parte de la historia de las civilizaciones, la necesidad de una solidaridad transnacional entre los hombres de color–, convertido en dogma por algunos, como Senghor, con su lamentable frase («la razón es helénica, la emoción es negra») que, subraya, tanto irrita a Depestre (Aratán, 1968: 135). Este, a su vez, lo interroga sobre los «valores universalizantes» del concepto, e insiste sobre la necesidad de «descolonizar las consciencias, la vida interior de la gente, al mismo tiempo que se descoloniza la sociedad» (Depestre, 1968b: 142). Lucha de clases y lucha de raza, en ese sentido –y lo reafirma también vigorosamente Césaire–, deben ser complementarias. Y la negritud, al igual que el marxismo, deben ser plurales: siempre reinventados, readaptados, creadores.

No sabemos si Depestre estuvo implicado en el Coloquio sobre las Aportaciones Culturales Africanas en América Latina y el Caribe, organizado por la Unesco en diciembre de 1968 en La Habana. Pero, al margen de esta actividad, de gran impacto a nivel nacional e internacional, sí queda clara su participación en el Seminario de Estudios Afroamericanos organizado por el Instituto de Etnología y Folklore en octubre del propio año. En su comunicación, publicada al año siguiente en la revista *Etnología y Folklore*, se propone «analizar el valor y la significación histórica del concepto de negritud [en su sentido más amplio] y sus nexos con la historia real de las relaciones sociales en América» (Depestre, 1969a: 43). En modo breve, pero programático, muestra cómo el movimiento nació, en el contexto (neo)colonial, de una reacción a la empresa de despersonalización y asimilación forzada, en tanto que «cimarronaje ideológico y cultural», en una lógica no tanto de reinterpretación (tesis defendida por el antropólogo estadounidense Melville Herskovits), sino de adaptación a las nuevas condiciones socioeconómicas imperantes en las Américas (p. 45):

[E]stas transmutaciones del negro a través del *cimarronaje* no se expresaron en hechos sociológicos y antropológicos intercambiables y susceptibles de sobreposición; esta es la razón de la existencia de tantas “negritudes” como sociedades afroamericanas [...]. Pero el hecho común que permite hablar de la unidad del movimiento (unidad cultural y no racial), surge del hecho de que la dialéctica del amo y del esclavo provocó por todas partes un vasto mestizaje, que ha revuelto en su corriente sincrética los elementos

culturales heredados de África y de Europa, y que ha creado la originalidad de las culturas de este continente (p. 47).

En este texto, Depestre presenta un verdadero plan de trabajo para estudiar la «Historia de las metamorfosis de la negritud en la literatura»: empezando por el caso fundador de Haití (desde su revolución hasta la negritud totalitaria de Duvalier, pasando por la obra de Price-Mars, el movimiento indigenista o la negritud en las obras de Jacques Roumain, Jean Brierre, Jacques Stephen Alexis...), siguiendo por los autores y contextos estadounidense (W. E. B. Du Bois, el New Negro Movement, Marcus Garvey, las obras de Langston Hughes y otros, el Black Power...), cubano (el negrismo, Nicolás Guillén, la Revolución y la negritud...), antillano-francés (la negritud de Aimé Césaire, Frantz Fanon...), brasileño (el mulatismo, el teatro de Abdias do Nascimento, la Frente Negra Brasileira...), pasando más rápidamente por las Antillas inglesas y holandesas, Ecuador, Colombia, Venezuela, Puerto Rico, etc. y, finalmente, por la negritud africana (con enfoque comparativo respecto al caso afroamericano). En conclusión, imagina la posibilidad de reflexionar de manera comparativa sobre los diferentes modos de relación entre negritud y nacionalismo negro en Haití, los Estados Unidos y Jamaica, entre negritud y revolución en Cuba. Para este último caso, respondiendo indirectamente a Césaire –quien, como hemos visto, lo retaba a cimarronear–, emite la optimista hipótesis de que

Por primera vez en la historia de las Américas Negras, los descendientes de africanos viven en una comunidad donde no necesitan *cimarronear* los valores dominantes, puesto que son valores que liberan las fuerzas de la imaginación y del saber de todo el pueblo cubano. No necesitamos *cimarronear la Revolución*, porque la Revolución es nosotros mismos; es nuestra identidad, nuestra riqueza humana, el nuevo punto de partida de nuestra cultura; nuestra curación, nuestra prodigiosa buena salud en una historia que negros, blancos y mulatos pueden y deben construir juntos, y en una sociedad en que nos reconocemos todos solidarios de la misma empresa de liberación total de la condición humana (p. 53).

Desde luego, si la Revolución constituye el feliz desenlace del cimarronaje cultural, ¿para qué seguir con la negritud? En estos años, precisamente, es que Depestre le dice por primera vez «adiós» al concepto. Expresa esta postura en varias ocasiones, siendo la más relevante su conferencia

pronunciada en el Festival Panafricano de Argel, en julio de 1969, donde participa en tanto cronista del periódico *Granma* (Depestre, 1970a). Organizado en reacción al Festival Mondial des Arts Nègres de Dakar de 1966, el festival de Argel adoptaba una franca posición crítica ante el panafricanismo negro promovido por Léopold Sédar Senghor, entonces «poeta-presidente» del nuevo Senegal independiente (que se había ilustrado por la represión de los movimientos obreros),²⁸ oponiéndole una visión política de la solidaridad interafricana, más allá del color. Junto a Depestre, otros intelectuales africanos expresaron su rechazo al concepto de negritud, como el escritor congolés Henri Lopes, ministro de Educación del Congo de Massamba-Débat, quien afirmaba: «Ya no nos debemos definir por la raza o cualquier otro elemento somático, sino por la geografía, y sobre todo por esta comunidad de elección que fundamenta mucho mejor la unidad nacional e internacional» (citado por Kesteloot, 2001: 260); o el filósofo y antropólogo beninés Stanislas Spero Adotevi, comisario de la Cultura y la Juventud del Dahomey de Kerekou, quien denunciaba la negritud de los «negrólogos» en tanto que esencialismo al servicio del neocolonialismo (Adotevi, 1969; 1970).

Pero Depestre, que sigue publicando abundantemente en estos años,²⁹ no logra llevar a cabo sus proyectos. Su programa de investigación perece en los limbos en los cuales desaparece también el Instituto de Etnología y Folklore, a partir de 1969 (véase Carrazana y Núñez, en esta compilación). Tanto sociológica como políticamente se encuentra incomprendido, en cierta medida, por los intelectuales de ambos lados del Atlántico. Por sus compatriotas negros de habla francesa, en primer lugar, que no comparten,

²⁸ Razón por la cual Cuba no había participado en el evento, enviando solamente a Argeliers León, director del Instituto de Etnología y Folklore, como conferencista.

²⁹ En La Habana sale por primera vez una compilación de textos publicados entre 1966 y 1968, titulada *Por la revolución, por la poesía* (Depestre 1969b), reeditada en francés en 1974. En este libro se reproducen los artículos «Un héroe del Tercer Mundo: Ho Chi Minh», «Los mitos norteamericanos mueren en Vietnam», «Jean Price-Mars y el mito del Orfeo negro», «Carta de Cuba sobre el imperialismo de la mala fe», «El intelectual revolucionario y sus responsabilidades para con el Tercer Mundo», «El escritor latinoamericano y sus responsabilidades», «Cuando Jacques Roumain gobierna al rocío», «Paseo por el gran zoo de Nicolás Guillén», «Para Jacques Stephen Alexis», «André Breton y la emancipación de la poesía» y «La gloria de Paul Éluard». Traduce también poemas de Roberto Fernández Retamar (1969) y, junto a este autor y Roque Dalton, Edmundo Desnoes, Ambrosio Fornet y Carlos María Gutiérrez (Depestre *et al.*, 1969), publica una compilación retrospectiva sobre el papel del intelectual en la Revolución cubana.

después de 1968, su compromiso con la Revolución cubana y con el comunismo: *Naturalmente, las ideas que yo expresaba en el plano antropológico no estaban bien entendidas. Pero había gente que me entendía, porque yo no tenía ningún prejuicio, no tenía cuentas que arreglar, expresaba sinceramente la experiencia que estaba viviendo en Cuba [...]. Empecé a expresar eso del cimarronaje cultural. Era muy difícil, porque la conceptualización para los franceses no era exactamente lo mismo, algunos no me entendían.* En segundo lugar, en Cuba misma, donde sus ideas, muy cercanas a las de Walterio Carbonell –invita, por ejemplo, a reencontrar las estructuras culturales perdidas durante el colonialismo mediante la liberación social (Depestre, 1969c; 1970a)–, ya no están en sintonía con una revolución que considera el tema negro como rebasado y, por tanto, fuera de lugar. Por encima de todo, la excomulgación de su amigo Heberto Padilla y el giro dogmático del quinquenio gris son las razones que lo precipitan de repente, otra vez, al margen de ambos mundos.

¿SERVICIO DESPUÉS DEL NAUFRAGIO?

Haitiano errante, rompo
con lágrimas en los ojos mi carné
de eterno residente temporal.
«Le dernier degré de l'exil» (1980: 63)

Es mi naufragio. Considero personalmente que es un naufragio para mí. Tener que irme de un país que tanto amaba. Me casé con una cubana, tuve hijos cubanos. Me había convertido en un cubano más, de verdad. Aprendí el español. Quería hacer el experimento: ¿puede uno convertirse en alguien de otro país, en miembro de otra nación? Y lo hice. «Servicio después del naufragio» [service après naufrage]:³⁰ así es como Depestre titula en su autobiografía el capítulo que concierne a su experiencia en Cuba, larga, de casi veinte años, pero, desde su punto de vista, interrumpida de manera dolorosa en abril de 1971, cuando toma la defensa de su amigo Heberto Padilla (Depestre, 2018: 85, 102-106). A raíz de este acontecimiento, tiene que renunciar a su empleo en la radio, y gran parte de sus compañeros de trabajo se alejan de él: ¡Ya no me querían ver! La única persona que guardó el contacto conmigo fue Alejo Carpentier. Era ministro [consejero de la embajada de Cuba] en París, lo veía en secreto [se ríe]. Carpentier me

³⁰ En francés, el término juega con la expresión *service après-vente*, es decir, «servicio de posventa», o «servicio de atención al cliente».

recibía, porque él no dudaba de mi lealtad a la Revolución. Tenía fe en mí. Le había explicado todo, él entendía, era un hombre de alta cultura, de alto nivel. Por eso fui a sus funerales [en 1983], en tanto que representante del director general de la Unesco [...]. ¡Me dijeron intelectualoide! [se ríe]. ¡Se me había olvidado esa palabra! [...]. Tomaron sus distancias, todo el mundo tenía miedo. [...]. Yo mismo le decía a la gente de no frecuentarme. Sufre una gran decepción cuando Nicolás Guillén lo llama a su despacho de presidente de la Uneac para «devorarlo como un padre furioso», comunicándole que no tiene derecho a emitir ningún juicio crítico, ya que no participó en las luchas armadas en la Sierra Maestra y que es extranjero: «El “un cubano más” se hizo humo a través de su ventana» (Depestre, 1996-1997: 67).

Pese a lo que, sin dudas, fue para él un terrible desengaño, quisiéramos, a modo de conclusión abierta, seguirle el camino a la metáfora del «servicio después del naufragio», para rendirle a René Depestre el homenaje que merece. Es cierto que su experiencia puede ser vista como un naufragio, después de haberse embarcado en la nave de la Revolución cubana con toda el alma, y haber sido expulsado simbólicamente de ella, tratando luego de sobrevivir intelectualmente manteniendo una coherencia ideológica en sus acciones y posturas. No obstante, supo rescatarse de este naufragio y utilizarlo no solamente para seguir conformado una obra ensayística, poética y literaria de gran altura, sino también «sirviendo» a su manera a este país, que quería muchísimo.

Los años 1971-1976 resultaron fecundos para el escritor, que redactó en aquella época varios poemas y ensayos, publicados, a pesar de todo, en la revista *Casa de las Américas* (1972; 1973a; 1974; 1975a; 1976a), y tradujo la novela del difunto Jacques Stephen Alexis *Mi compadre el general sol* (1972). Publicó, en París, su *Poète a Cuba* (1973b), compilación de versos escritos entre 1969 y 1970³¹ que, por si fuera poco, fue muy criticada por el poeta francés Claude Roy: en su prefacio, este le reprochaba su compromiso comunista, y en su respuesta (en la misma edición), Depestre defendía dicha postura –desde Cuba– contra viento y marea. Además, compuso desde su exilio interior su primera novela, inspirada en la crítica a la dictadura de Duvalier, *El palo encebado*, editada por la Editorial Arte y Literatura en una tirada escasa, por primera vez, en 1975 (la versión francesa sería publicada en 1979).

³¹ La versión española del libro fue publicada en la Isla en 1976, pero no ha sido posible localizarla.

A raíz de otro acontecimiento humillante,³² Depestre decide, finalmente, reexiliarse en Francia: *No tenía papeles. El problema era que los haitianos me habían quitado mi nacionalidad haitiana, Duvalier me había quitado mi pasaporte, entonces no podía salir. En una ocasión me dieron un pase para ir a Canadá, así fue como pude llegar a París. [...]. Hacía años que estaba estancado en mi casa en Nuevo Vedado. Esos años, 1972-73-74... ¡Que años! Escribía, estudiaba, leía mucho [...]. Y la idea de la Unesco me vino porque el director general de dicha institución, nombrado desde 1974 [el senegalés Amadou-Mahtar M'Bow], era amigo mío, lo había conocido en la Sorbona [...]. Me nombra consejero suyo, para redactar sus discursos. Nunca se había visto eso antes: un comunista, de un día para el otro, ¡convertirse en un funcionario importante de un organismo de Occidente! [...]. Y así fue que me quedé casi diez años en la Unesco. Hice un reciclaje. En ningún momento atacué a Cuba mientras estaba en la Unesco. Yo decía exactamente por qué había roto con los cubanos: la vida se había vuelto imposible para mí allá. [...]. La Unesco ayudaba a Cuba. Y yo, desde adentro, a pesar de mi ruptura con Cuba, ayudaba al país a través de la UNESCO. Nunca lo supieron. A todos los programas... les daba el empujón, aprovechando que tenía un cargo importante.* En efecto, desde 1964, se había planeado una profunda revisión de lo que se titularía luego *Historia general de África*, desplegada en varios tomos (Unesco, 1980-1999). En este marco varios autores, entre los cuales estuvo José Luciano Franco, habían abogado por la redacción de un último tomo dedicado a «África en América Latina». Por otra parte, se habían reunido expertos en varias ocasiones (incluida la de La Habana en 1968) para reflexionar sobre los aportes de diferentes culturas del mundo a la cultura latinoamericana. Dicho tema, cuya dimensión comparativa a nivel transcontinental venía siendo añorada por los más grandes antropólogos y sociólogos de América desde los años veinte –entre ellos W. E. B. Du Bois, Alain Locke y, por supuesto, Fernando Ortiz–, iba a desarrollarse de manera relevante bajo los auspicios de Roger Bastide, Salvador Bueno y luego Manuel Moreno

³² Narra cómo, en 1976, fue solicitado para ocupar la cátedra de Historia de la Cultura en la Universidad de La Habana, y cómo emprendió con dedicación esta tarea, que consideraba un gran honor para él, hasta darse cuenta de que muchos de los estudiantes asistentes eran en realidad enviados por los servicios secretos para reportar sobre sus discursos. *Era un falso profesor, ejerciendo en una falsa cátedra, para falsos estudiantes. [...]. Entonces, ese día rompí con Cuba y con el Partido Comunista cubano* (véase también Depestre, 2018: 110-112).

Fraginals, quien preparó un volumen dedicado a los aportes culturales africanos en América Latina (Moreno Fraginals, 1977). René Depestre fue, lógicamente, uno de los obreros de dicha tarea, que contó con su contribución (Depestre, [1977] 1984), en continuidad estrecha con sus planteamientos en el Seminario de Estudios Afroamericanos de 1968. Apoyó y editó, además, un número especial del *Correo de la Unesco* en 1981, dedicado al Caribe, con artículos suyos, de Alejo Carpentier, de Manuel Moreno Fraginals, y textos sobre el pensamiento de Fernando Ortiz y José Martí. Cooperó, finalmente, en el *Panorama histórico-literario de nuestra América*, publicado en dos tomos por Casa de las Américas (Díaz Acosta *et al.*, 1982).

En un momento pensé que había perdido mi tiempo en Cuba, que mi palabra se había ido volando, nos dijo Depestre aquel día de 2015. Quisiéramos contestarle que, desde sus experiencias cosmopolitas y a la vez tan genuinamente nacionales, su contribución al debate antropológico sobre el pasado, el presente y el devenir del *ser caribeño* transculturado, de este ciudadano del mundo tan difícil de encasillar en categorías predeterminadas, constituye un legado innegable e inspirador. Puente originalísimo entre espacios que no dialogaban tan fluidamente entre sí en medio de una guerra para nada fría, entre antropología y poesía erótica, entre compromiso humanista ferviente y constantes dudas heurísticas, cimarrón de palabras (Martínez Furé, 2010), con título bien ganado, queda, por su obra y en nuestros corazones, un cubano más entre los antropólogos.

BIBLIOGRAFÍA

- ADOTEVI, STANISLAS SPERO (1969): *Discours d'Alger, Festival Panafricain d'Alger*. Edit. Presse algérienne, Alger.
- (1970): *Négritude et négrologues*. UGE/Plon, Paris.
- ALEXIS, JACQUES STEPHEN ([1955] 1974): *Mi compadre el general sol* (prólogo de René Depestre). Casa de las Américas, La Habana.
- ([1959] 1961): *En un abrir y cerrar de ojos*. Editorial Arte y Literatura, La Habana.
- ARATÁN, SONIA (1968): «Entrevista con Aimé Césaire», *Casa de las Américas* 49, pp. 130-137.
- BLONCOURT, GÉRALD ET MICHAEL LÖWY (2007): *Messagers de la tempête. André Breton et la révolution de janvier 1946 en Haïti*. Le Temps des Cerises, Pantin.

- CARPENTIER, ALEJO (1949): *El reino de este mundo*. Edición y Distribución Ibero Americana de Publicaciones S. A., México.
- CÉSAIRE, AIMÉ ([1939] 1969): *Poesías* (selección y prólogo de Enrique Lihn). Casa de las Américas, La Habana.
- _____ (1955a): «Réponse à René Depestre, poète haïtien (éléments d'un art poétique)», *Présence Africaine* (2^{ème} série) I-II, pp. 114-115.
- _____ (1955b): «Sur la poésie nationale», *Présence Africaine* (nouvelle série), dossier «Un débat autour des conditions d'une poésie nationale chez les peuples noirs», IV, pp. 39-41.
- _____ (1956): «Lettre de démission d'Aimé Césaire à Maurice Thorez», 24 de octubre de 1956, <http://lmsi.net/Lettre-a-Maurice-Thorez>
- COUFFON, CLAUDE (1986): *René Depestre*. Seghers, Paris.
- DEPESTRE, RENÉ (1945): *Étincelles*. Imprimerie de l'État, Port-au-Prince.
- _____ (1946): *Gerbe de Sang*. Imprimerie de l'État, Port-au-Prince.
- _____ (1951): *Végétation de clartés*. Seghers, Paris.
- _____ (1952): *Traduit du grand large*. Seghers, Paris.
- _____ (1955): «Réponse à Aimé Césaire (Introduction à un art poétique haïtien)», *Présence Africaine* (nouvelle série), dossier «Un débat autour des conditions d'une poésie nationale chez les peuples noirs», IV, pp. 42-62.
- _____ ([1956] 1962): *Mineral negro* (traducción de Virgilio Piñera). Ediciones Revolución, La Habana.
- _____ (1958): *La responsabilité des intellectuels devant leur peuple*. Editions Coumbite, Port-au-Prince.
- _____ (1959): «Le sang d'une révolution», *Le Nouvelliste*, 13 janvier, pp. 1, 3.
- _____ (1964): *Journal d'un animal marin*. Seghers, Paris.
- _____ (1965): «Lettre de Cuba...», *Présence Africaine* (nouvelle série) 56, pp. 105-142.
- _____ (1966a): «Carta de Cuba sobre el imperialismo de la mala fe», *Casa de las Américas* 34, pp. 33-57.
- _____ (1966b): «Aforismos y parábolas del Nuevo Mundo», *Casa de las Américas* 36-37, dossier *África en América*, pp. 92-97.

- _____ (1967): *Un arcoíris para el occidente cristiano* (traducción y prefacio de Heberto Padilla). Casa de las Américas, La Habana (publicado en francés el mismo año: *Présence Africaine*, Paris).
- _____ (1968a): *Cantata de octubre a la vida y a la muerte del Comandante Ernesto Che Guevara*, edición bilingüe (traducción al español por Max Figueroa). Instituto Cubano del Libro, La Habana / SNED, Alger.
- _____ (1968b): «Entrevista con Aimé Césaire», *Casa de las Américas* 49, pp. 137-142.
- _____ (1968c): «Jean Price-Mars y el mito del Orfeo negro» (prefacio), Price-Mars, Jean: *Así habló el tío* (traducción de Virgilio Piñera), Casa de las Américas, La Habana, pp. IX-XXXI.
- _____ (1968d): «Jean Price-Mars et le mythe de l'Orphée noir ou les aventures de la négritude», *L'Homme et la société* 7, pp. 171-181.
- _____ (1969a): «Las metamorfosis de la negritud en América», *Etnología y Folklore* 7, pp. 43-53.
- _____ (1969b): *Por la revolución, por la poesía*. Instituto del Libro, La Habana (publicado en francés en 1974: Leméac, Montreal).
- _____ (1969c): «Problemas de la identidad del hombre negro en las literaturas antillanas», *Casa de las Américas* 53, pp. 19-28.
- _____ (1969d): «Poeta en Cuba. Poesía y Revolución», *Casa de las Américas* 55, pp. 60-61.
- _____ (1970a): «Los fundamentos socioculturales de nuestra identidad», *Casa de las Américas* 58, pp. 28-34.
- _____ (1970b): «Birilín para la mayor zafra de la historia», *Casa de las Américas* 62, pp. 110-118.
- _____ (1972): «Hablar de Jacques Stephen Alexis», *Casa de las Américas* 74, pp. 28-40.
- _____ (1973a): «El asalto al Moncada: revés victorioso de la revolución latinoamericana», *Casa de las Américas* 81, pp. 6-40.
- _____ (1973b): *Poète à Cuba*. Oswald, Paris.
- _____ (1974): «Pequeña biografía de un capitán de la guerra del tiempo: Alejo Carpentier», *Casa de las Américas* 87, pp. 5-6.
- _____ (1975a): «Año internacional de la mujer» (traducción de Nancy Morejón), *Casa de las Américas* 92, p. 49.

- _____ (1975b): *El palo encebado* (traducción de Pedro Arce). Editorial Arte y Literatura, La Habana.
- _____ (1976a): «La muerte de Roque Dalton», *Casa de las Américas* 94, p. 28.
- _____ (1976b): «Homo Papadocus», *Europe* 569, Paris, pp. 56-64.
- _____ ([1977] 1984): «Bonjour et adieu à la négritude», Moreno Fragonal, Manuel (dir.): *L'Afrique en Amérique Latine*, Unesco, Paris, pp. 263-304.
- _____ (1979): *Le mât de cocagne*. Gallimard, Paris.
- _____ ([1980] 1985): *Buenos días y adiós a la negritud*. Casa de las Américas, La Habana.
- _____ (1980): *En état de poésie*. Les Editeurs Français Réunis, Paris.
- _____ (1981): *Alléluia pour une femme-jardin*. Gallimard, Paris.
- _____ ([1988] 1990): *Hadriana en todos mis sueños*. Alcor, Barcelona.
- _____ ([1990] 2002): *Eros en un tren chino*. Barataria, Barcelona.
- _____ (1996-1997): «Palabra de noche sobre Nicolás Guillén», *Encuentro de la cultura cubana* 3, Madrid, pp. 66-76.
- _____ (1998): *Le métier à métisser*. Stock, Paris.
- _____ (2018): *Bonsoir tendresse*. Odile Jacob, Paris.
- _____, ed. (1981): *Courrier de l'Unesco*, 112 (número consagrado al Caribe).
- _____, Roque Dalton, Edmundo Desnoes, Roberto Fernández Retamar, Ambrosio Fornet y Carlos María Gutiérrez (1969): «Diez años de revolución: el intelectual y la sociedad», *Casa de las Américas* 56, pp. 7-48.
- DÍAZ ACOSTA, AMÉRICA, SERGIO GUERRA, RAÚL HERNÁNDEZ NOVÁS, TRINIDAD PÉREZ, ALBERTO PRIETO, EMILIO JORGE RODRÍGUEZ y PEDRO SIMÓN (1982): *Panorama histórico-literario de nuestra América* (t. I: 1900-1943; t. II: 1944-1970). Casa de las Américas, La Habana.
- ESTRADE, PAUL (1982): «Remarques sur le caractère tardif, et avancé, de la prise de conscience nationale dans les Antilles espagnoles», *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* 38, pp. 89-117.
- FAJARDO FERNÁNDEZ, YULEISY, MAUD LAËTHIER, KALI ARGYRIADIS, LEWIS AMPIDU CLORMEUS (2020): «Après le rêve antillais. Les déclinaisons

- nacionales et pan-nationales de l'identité chez Anténor Firmin et Rafael Serra», Argyriadis, Kali *et al.* (dir.): *Cuba-Haïti: Engager l'anthropologie. Anthologie critique et histoire comparée (1884-1959)*, Cidihca, Montreal, pp. 137-168.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, ROBERTO (1969): *Avec les mêmes mains* (traducción y presentación de René Depestre). P. J. Oswald, Paris.
- FIRMIN, JOSEPH ANTÉNOR (1910): «Haïti et la confédération antillienne», *Lettres de Saint Thomas. Études sociologiques, historiques et littéraires*, V. Giard & E. Brière libraires éditeurs, Paris, pp. 109-130.
- GARCÍA YERO, OLGA (2017): *Sara Gómez: un cine diferente*. Ediciones Icaic, La Habana.
- GUILLÉN, NICOLÁS (1967): *Le Grand Zoo* (traducción y prefacio de René Depestre). Seghers, Paris.
- (1971): «Prólogo», Roumain, Jacques: *Gobernadores del río*, Casa de las Américas, La Habana, pp. VII-XI.
- JANNELLO, KARINA C. (2012): «El Congreso por la Libertad de la Cultura: el caso chileno y la disputa por las “ideas fuerza” de la Guerra Fría», *Revista Izquierdas* 14, pp. 14-52.
- KESTELOOT, LILYAN (2001): *Histoire de la littérature négro-africaine*. Karthala / AUF, Paris.
- LACHAT, THIBAUT (2008): «Auguste Viatte & Haïti (1939-1946). Établissement d'un centre stratégique pour le rayonnement de la culture française», *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde* 40-41, pp. 255-275.
- LAËTHIER, MAUD, EMMA GOBIN, ADRIAN FUNDORA GARCÍA, DMITRI PRIETO SAMSÓNOV (2020): «La voix des masses: Ethnographie, journalisme et littérature chez Pablo de la Torriente Brau et Jacques Roumain», Argyriadis, Kali *et al.* (dir.): *Cuba-Haïti: Engager l'anthropologie. Anthologie critique et histoire comparée (1884-1959)*, Cidihca, Montreal, pp. 361-401.
- LASCH, CHRISTOPHER (1970): «La Guerra Fría cultural: breve historia del Congreso por la Libertad de la Cultura», *La agonía de la izquierda norteamericana*, Grijalbo, Barcelona, pp. 59-103.
- MARTÍN CANDIANO, LEONARDO (2018): «El Congreso Cultural de La Habana de 1968. La subversión de la noción de intelectual», *De Raíz Diversa* 5 (10), pp. 113-140.

- MARTÍNEZ FURÉ, ROGELIO (2010): *Cimarrón de palabras (descargas)*. Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- MORE [MOORE], CARLOS (1964): «Le peuple noir a-t-il sa place dans la Révolution cubaine?», *Présence Africaine* 52, pp. 177-230.
- MORENO FRAGINALS, MANUEL, dir. (1977): *África en América Latina*. Siglo XXI, Madrid.
- PADILLA, HEBERTO (1967): *Poésie cubaine, 1959-1966*, edición bilingüe (traducción al francés de René Depestre). Instituto Cubano del Libro, La Habana.
- PÉREZ DE LA RIVA, JUAN (1964): «Documentos para la historia de las gentes sin historia», *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí* VI (1), pp. 27-52.
- ([1979] 2013): *Cuba y la migración antillana (1900-1931)*. Editorial de Ciencias Sociales / Edit. Historia, La Habana.
- RODRÍGUEZ, EMILIO JORGE (2017): *Una suave, tierna línea de montañas azules. Nicolás Guillén en Haití*. Casa de las Américas, La Habana.
- ROUMAIN, JACQUES ([1937] 1945): *Bois d'ébène*. Imprimerie Henri Deschamps, Port-au-Prince.
- ([1944] 1961): *Gobernadores del rocío*. Imprenta Nacional, La Habana.
- SARTRE, JEAN-PAUL (1948): «Orphée noir», Senghor, Léopold Sédar (ed.): *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Presses universitaires de France, Paris, pp. IX-XLIV.
- SENGHOR, LÉOPOLD SÉDAR (1956): «Hommage à l'Oncle», Fouchard, J. et E. C. Paul (dir.): *Témoignages sur la vie et l'œuvre du Dr. Jean Price-Mars, 1876-1956*, Imprimerie de l'État, Port-au-Prince, p. 3.
- TOLEDO SANDE, LUIS (2011): «Doce notas a la memoria de Anténor Firmin», *Rebelión*, <https://www.rebelion.org/noticia.php?id=136630>
- Unesco (1980-1999): *Historia general de África*. Unesco, París, <https://es.unesco.org/node/305348>
- ZURBANO TORRES, ROBERTO (2015a): «Racismo vs. socialismo en Cuba: un conflicto fuera de lugar (apuntes sobre/contra el colonialismo interno)», *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos* 4, pp. 11-40.
- (2015b): «¿Un fantasma en el Caribe?: Muerte y resurrección de Frantz Fanon en cuarenta años de lecturas cubanas», <http://www.afrocubaweb.com/fantasma.html>

EL TEATRO NACIONAL DE CUBA, FORTÍN DE ESTUDIOS SOCIOCULTURALES. ENTREVISTA A ISABEL MONAL

Rosa María de Lahaye Guerra

Reconocida filósofa y ensayista cubana, Isabel Monal (foto 1) nació en Sagua la Grande, Las Villas (hoy Villa Clara), el 21 de octubre de 1931. Maestra normalista (1950), doctora en Pedagogía (Universidad de La Habana, 1955), Master of Art in Education (San Francisco State Collage, 1956) y doctora en Ciencias Filosóficas (1976), realizó estudios de posgrado en la Harvard Graduate School of Education y, en la década de los sesenta, llevó a cabo investigaciones sobre Marx y Engels en la Universidad de Humboldt, Berlín, Alemania. Ha desarrollado su obra en dos vertientes: la teórico-investigativa y en la elaboración de políticas y la promoción cultural.

Participó en la lucha clandestina contra Fulgencio Batista como miembro del Movimiento 26 de Julio. Fue subdirectora de Bellas Artes en el municipio de La Habana (1959); directora del Teatro Nacional de Cuba (TNC), entre junio de 1959 y diciembre de 1961, y estuvo al frente de la Dirección Nacional de Aficionados del Consejo Nacional de Cultura (enero de 1962-julio de 1963).

Se desempeñó durante décadas como profesora e investigadora en el ámbito universitario. Fue profesora titular de la Universidad de La Habana desde finales de 1959. Sus textos han sido traducidos a ocho idiomas y publicados en más de quince países.

Fue funcionaria de la Unesco durante diez años, en la sede central de París, para el programa de la Educación Superior.

Ostenta, entre otras, la condición de Académica Emérita de la Academia de Ciencias de Cuba, la Distinción por la Cultura Nacional, la medalla 250 Aniversario de la Universidad de La Habana, la Pluma de Cristal, la medalla por el XX aniversario del asalto al cuartel Moncada, el Machete de Máximo Gómez, el Premio Félix Varela de la Sociedad Económica de Amigos del País, la Orden Juan Marinello, la Orden Carlos J. Finlay, la Medalla de Combatiente de la Revolución Cubana, Fundadora del Partido Comunista de Cuba, Medalla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias. Le fue otorgado el Premio Nacional de Ciencias Sociales 1998.



Foto 1. La filósofa y ensayista Isabel Monal

Es directora de la revista internacional *Marx Ahora*, miembro del Consejo Internacional del Diccionario Histórico-Crítico de Marxismo (Hamburgo) y del Consejo Editorial de la revista *Political Economy* (Estados Unidos).

Una explosión cultural de importantes dimensiones sobrevino al mismísimo inicio de la Revolución cubana. En todo aquel torbellino de realizaciones e ideas que desató el joven proceso social, se destacó una institución que aglutinó a artistas y científicos, ocupados en las más diversas expresiones identitarias del cubano: el canto, el baile, el teatro, la religiosidad...

Reconstruir parte de la historia, en la voz de una de sus intérpretes, es un reto estimulante. Dialogar con la historia sin mover de lugar los hechos, pero con la osadía de poner en movimiento nuestros criterios sobre tales hechos cuando, por alguna razón, se han tergiversado, obviado o silenciado caprichosamente. Sin el entusiasmo desbordado que se respira en los escritos de la época, más la frescura que transpiran las palabras de los fundadores, no fuera viable esta reconstrucción que pretendemos.

A partir de su contribución protagónica como primera directora del Teatro Nacional de Cuba, la doctora Monal nos narra, en esta entrevista, lo

que fue y lo que simbolizó en aquellos momentos dicha institución, y cómo ella la percibe sesenta años después, a la luz de los esfuerzos que un grupo de especialistas vinculados con la antropología reclama para compendiar la historia de esta ciencia en Cuba.¹

AÑO 1959, TEATRO NACIONAL DE CUBA,

ACTAS DEL FOLKLORE...

¿QUÉ DESPIERTA EN USTED TODO ESO?

1959 fue el año del triunfo de la Revolución. Yo había participado en la lucha insurreccional como militante del [Movimiento] 26 de Julio. Al inicio de la Revolución estaba trabajando con los compañeros del movimiento en la provincia de La Habana, y allí –aparte de las responsabilidades que tenía al frente de una sección y, por tanto, miembro del ejecutivo provincial– tuve la iniciativa de expandir las tareas de la sección para incluir el trabajo de cultura.

Aquella actividad motivó que, cuando salió la ley de creación del Teatro Nacional de Cuba, en junio de 1959, de alguna manera pensaran en mi nombre. No puedo saber los detalles. Creo que quizás fue Carlos Franqui, primer director y fundador del periódico *Revolución* –con el cual tenía muy buenas relaciones entonces–, quien al parecer le sugirió mi nombre al compañero Armando Hart, que era ministro de Educación y andaba buscando a quién nombrar en la dirección del teatro, y así fue como Hart me nombró directora.

Debido al trabajo cultural en el 26 de Julio, tenía relaciones con intelectuales como Ramiro Guerra, Argeliers León, Fermín Borges y Carlos Fariñas. La ley hablaba de cinco asesores, y nosotros lo que hicimos fue convertir las cinco asesorías en cinco departamentos. Uno de ellos era, casi obligatoriamente, el de administración, imprescindible para poder funcionar, y los otros cuatro departamentos quedaban directamente relacionados con la actividad propiamente dicha del teatro.

El equipo abrió el abanico de posibilidades. No nos circunscribimos a las actividades estrictamente teatrales, aunque de alguna manera estaba todo relacionado con el mundo escénico. Concebimos el teatro como todo un proyecto cultural cuya actividad central sería, naturalmente, la escénica, pero no se limitaba a ella. Así, creamos los cinco departamentos con una

¹ Solo para ilustrar el interés de la entrevistada en la disciplina, véase su escrito «La antropología y la filosofía», en *Catauro. Revista Cubana de Antropología* (5), 2002, pp. 21-23.

amplia actitud de miras cultural y creativa. Uno fue el Departamento de Artes Dramáticas, que no es lo mismo que decir teatro, ya que ello hubiera significado reducirlo y esto, a su vez, hubiera producido confusiones. Lo dirigió inicialmente el dramaturgo Fermín Borges y, para finales del año 1960, lo sustituyó Mirta Aguirre. Danza fue el departamento que, dirigido por el coreógrafo Ramiro Guerra, creó el grupo de Danza Moderna –bajo su directa dirección– que, posteriormente (sobre agosto de 1961), sería renombrado como Conjunto Nacional de Danza. El grupo que se fundó en 1959 nació como Danza Moderna del Teatro Nacional. El Departamento de Música lo dirigió el compositor Carlos Fariñas, que era entonces muy joven, pero a lo largo de los años adquirió también un merecido reconocimiento; su departamento fundó, primero, la Orquesta Sinfónica del TNC (la cual después se renombró como Orquesta Sinfónica Nacional). También se creó el Coro del TNC (que, igualmente, pasaría a llamarse Coro Nacional). Y, claro, el Departamento de Folklore, con Argeliers León. Esos fueron los departamentos.

Un tiempo después creamos un departamento más (sería el sexto), para todo un movimiento de aficionados que estábamos iniciando; lo llamamos Extensión Teatral. Con ese fin, primero concebimos, desde inicios de 1960, la idea misma de los instructores de arte, un proyecto que pusimos en práctica de manera directa y a través de cursillos de formación hacia finales de ese año, a partir de una cierta base de adiestramiento anterior. Por eso es que en el TNC nacieron los instructores de arte y el movimiento de aficionados organizado. El próximo año [2020] se cumplen sesenta de su creación. Con ellos organizamos el Primer Festival Nacional de Teatro Obrero Campesino, que tuvo como sede el teatro Payret. Un dato curioso es que trajimos a la tumba francesa desde Oriente;² fue su primera actuación en La Habana, y tuvo un significativo impacto en la vida escénica y cultural general del país. Argeliers y Teté [María Teresa Linares] estaban felices.

Fueron sobre todo los departamentos de Argeliers, de Folklore y el de Danza, de Ramiro Guerra, los que estaban más directamente involucrados con el desarrollo de los estudios etnográficos y la proyección de una visión folclórica. No excluyo los otros, porque la programación de nuestra orquesta incluía siempre a autores cubanos y Ramiro utilizó la música de Amadeo Roldán para algunas de sus coreografías, como las *Rítmicas* y *La*

² La tumba francesa es hoy Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad (2003).

rebambaramba. Tanto los conciertos como el trabajo de acompañamiento a la danza incluían una producción musical que recurría ampliamente a las raíces de nuestro folclor de ascendencia africana. Cuando se desarrolló el trabajo de extensión teatral, con los instructores de arte y todo lo demás, la misma línea conceptual que estábamos siguiendo en general fue la que llevamos en cada caso particular, pues todos estos espectáculos de folclor o de danza moderna empezaron a reflejarse y vincularse, inclusive con la música. También introdujimos los bailes y cantos latinoamericanos en el movimiento de aficionados, y aquello se hizo en un momento en que casi nada relacionado con el folclor latinoamericano se hacía en Cuba.

En el departamento de Argeliers siempre estaba Teté dentro del grupo, colaborando por sus conocimientos, no porque tuviera algún nombramiento. La tarea principal se desarrollaba mediante las actividades escénicas, al presentar los diversos grupos formados por los propios practicantes, con los cuales ellos llevaban años colaborando y trabajando. No se trataba, pues, de grupos constituidos ni profesionales. Aquel acervo, que andaba virgen en el pueblo, se organizaba y se le arreglaba la presentación en un verdadero espectáculo folclórico, al que tenía acceso un amplio y entusiasta público. Con el primer espectáculo yoruba hubo casi una manifestación. Hay que pensar en la extraordinaria significación que aquella presentación escénica tenía para el pueblo creyente discriminado, se negaban a retirarse para asistir a la próxima función.

El espectáculo yoruba creo que fue en febrero de 1960, si no me equivoco. Meses después siguió el congo. El abakuá –gracias a la confianza que los compañeros del mundo abakuá le tenían a Argeliers, él los convenció– fue el tercero. Aquellos primeros espectáculos tuvieron un impacto enorme en la población. Esos logros eran posibles por todo el trabajo anterior del propio Argeliers, junto a Teté y, claro, el de otros renombrados especialistas, como Lydia Cabrera y, por supuesto, Fernando Ortiz, que fue la figura absoluta de referencia para todos nosotros. Por cierto, por lo menos en mi caso, marcó una huella permanente cuando, a mediados de los años cincuenta, don Fernando brindó su icónica conferencia en el Aula Magna [de la Universidad de La Habana], donde actuaron los tambores batá, y cantó y bailó Merceditas Valdés.³ Ortiz se sumergió en la naturaleza profunda de nuestra cultura, y aquello tuvo una tremenda repercusión en mucha gente, es decir, nos

³ Véase testimonio gráfico en Ortiz, Fernando: *Correspondencia, 1950-1959* (comp. y notas de Trinidad Pérez). Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2018. Ortiz impartió la citada conferencia en 1955.

preparó cultural y anímicamente para poder acoger y entender nuestras propias raíces, y esa dimensión siempre fue una parte central del trabajo de Argeliers: darle esa voz absoluta, como parte de nuestras vidas, a la cultura del pueblo.

Argeliers instaló un seminario para formar jóvenes, algunos de ellos ya venían trabajando en esos temas, inclusive conocían a Argeliers. Habían tenido contacto con Teté y hasta –en algún caso– habían trabajado en alguna medida con don Fernando. Por eso es que entre los alumnos de aquel seminario que organizó Argeliers estaban, por ejemplo, Miguel Barnett y Rogelio Martínez Furé, a la sazón muy jovencitos. Los becamos, en el sentido de que se les daba un estipendio, una ayuda económica, lo cual era algo nuevo, porque hoy todos esos apoyos son muy comunes, pero nada de eso existía en aquel momento. Esa iniciativa de Argeliers les permitía a los jóvenes estudiosos tener estabilidad en su preparación.

A veces se creaban confusiones, vinculadas con la dinámica constante que se vivía en esos primeros años de la Revolución. No recuerdo exactamente cuándo, Argeliers fue nombrado director del Departamento de Música de la Biblioteca Nacional, y simultaneaba con los trabajos del Departamento de Folklore. Frecuentemente, los compañeros que participaban en todas estas actividades confunden lo que era de una institución con lo que era de la otra, porque Argeliers lo mismo hacía sesionar el seminario en el teatro que en la biblioteca, prefería esta, donde tenía mejores condiciones. Es así que se reunían en la oficina de una institución para asuntos de otra, y viceversa. Pero no hay que confundir, se trataba siempre del seminario del Teatro Nacional: claro, el estipendio siempre se pagó en las oficinas administrativas del TNC.

Argeliers creó un pequeño museo, con cuatro o cinco vitrinas: instrumentos musicales, vestimentas, collares, libretas de santos, entre otros objetos relacionados con todo aquel mundo de las diversas denominaciones religiosas de origen africano. La mayoría era de los yorubas, aunque no faltaban las otras denominaciones.

A su vez, en los espectáculos, era muy importante también el trabajo que se hacía en el departamento que encabezaba el compañero Pedro de Oraá –reconocido justamente con el Premio Nacional de Artes Plásticas [2015]–,⁴ quien dirigía el proceso de diseño y confección de afiches, programas, etc. Y los programas que Pedro y su equipo hicieron para los

⁴ Pedro de Oraá falleció, lamentablemente, estando este libro en proceso editorial, el 25 de agosto de 2020.

espectáculos de Argeliers y de los otros departamentos fueron absolutamente divinos.

Con esto también han surgido confusiones. En años posteriores, Argeliers se sirvió de aquellos programas para nuevas representaciones que organizó. Era natural que lo hiciera, puesto que podía disponer de diseños de alta calidad y con respetuosa autenticidad, porque Pedro y Argeliers los habían trabajado en intercambio mutuo, tal y como se acostumbraba en el TNC. Argeliers fotocopió e imprimía aquellos diseños y los utilizaba. Recuerdo en los años noventa haber visto el excelente programa para los abakuá que un compañero atesoraba, de una de las funciones que Argeliers había organizado años atrás. Aquella inteligente y justificada iniciativa de Argeliers hizo que muchos desplazaran el origen de los diseños: se confunden y piensan que son de tal año para una tal actividad, cuando en realidad son copias de originales que llevaban ya varios años concebidos e impresos, hechos para los espectáculos del TNC por Pedro y su equipo.

Argeliers era muy preciosista, y siempre fue muy cuidadoso en guardar toda la documentación. En el Teatro Nacional planeó y llevó a cabo publicaciones. Pudieron editarse, creo, dos libros, no recuerdo si fueron tres, y, como es conocido, las *Actas del Folklore*. Él siempre recordaba que, cuando propuso a la dirección del TNC el proyecto de las *Actas*, inmediatamente se le dijo que sí. No dudamos ni un minuto en ninguna de sus propuestas, todas eran muy bien fundamentadas. Pero la publicación de esa revista lo hacía particularmente feliz: uno sentía que ese logro significaba algo muy especial para él en tanto etnólogo. No debe dejar de señalarse que la existencia misma de las *Actas* le dio un impulso importante a los estudios e investigaciones antropológicas y etnográficas, entre otras razones porque le brindaba a los especialistas una publicación periódica donde dar a conocer sus trabajos.

Por cierto, si mi memoria no me es infiel y no me equivoco, Pedro también se ocupó del trabajo de diseño y edición de la revista *Actas del Folklore*. Allí estaban Villa [José Manuel Villa Castillo] y otros compañeros muy talentosos, y debemos tener esas referencias.

El grupo de Argeliers, además, desarrollaba investigaciones de campo, y necesitaban desplazarse a diversos rincones del país. Casi siempre participaban los propios alumnos del seminario y, con ese fin, con el dinerito que teníamos, se le compró al Departamento de Folklore un Land Rover. En aquellos años, los todoterrenos de ese tipo eran lo máximo.

Aquello era una especie de círculo. La actividad escénica –que incluía escenografía, vestuarios, canto, baile y unos excelentes músicos populares–

iba de la mano junto a un despliegue investigativo sobre la vida cultural cubana en su más amplio sentido, lo cual era expresión de la anchurosa visión global que caracterizaba al departamento y, en general, al Teatro Nacional de Cuba.

La programación escénica tenía lugar en el Teatro Nacional, aunque la construcción del edificio estaba todavía en proceso. Tomamos la iniciativa de comenzar en la Sala Covarrubias (nombre dado por el colectivo de dirección del teatro) sin terminar y con sillas de tijera que alquilábamos. Lo que denominamos preinauguración duró y se prolongó. Solo después, poco a poco, con el traspaso de teatros y salas de teatro al Estado, empezamos a dar las funciones en esos espacios más adecuados. Paulatinamente casi todo pasó a las nuevas adquisiciones. Pero se trataba siempre de funciones del TNC que pasaban a otras instalaciones. No obstante, en una parte de las historias e investigaciones llevadas a cabo, el trabajo nuestro les ha sido adjudicado a esas otras instituciones. Se les adjudican muchos espectáculos al teatro Mella, a algunas de las salas del Vedado o al entonces Auditorio (hoy Amadeo Roldán). En este último se dieron conciertos o presentaciones de conjuntos de bailes y cantos de los antiguos países socialistas, en una época en que debíamos pagar alquiler por su uso, ya que todavía no pertenecía al Estado cubano.

Cabe recordar, en este orden de cosas, el acuerdo que, a partir de un momento dado, tuvimos con los compañeros de Cultura del municipio de Marianao. El creativo y eficaz director, el poeta Rolando López del Amo, nos propuso con razón que después que termináramos las presentaciones de una obra de teatro, ellos podían hacer nuevos contratos con los actores y presentar la obra en su propio teatro. Esto les permitía tener una programación más amplia y estable, puesto que se ahorraban los costos del vestuario y la escenografía, así como el pago por contrato de las semanas de ensayos de los actores y de la dirección teatral. Hace solo unos pocos días, un viejo amigo me discutía firmemente que *Doña Rosita* no era una puesta del Teatro Nacional de Cuba, sino de Marianao. No valió siquiera que yo le insistiera y recordara el excelente afiche que Pedro de Oraá había diseñado para la obra. Aquella estupenda iniciativa de Marianao, que es lo esencial, permitió poner a disposición del público un acceso más viable y amplio para la asistencia al teatro. Lo más natural era ayudarnos y cooperar, siempre lo más importante era el avance cultural de la Revolución. Hay que ubicarse en la dinámica del momento histórico, si no, no se entiende. Se tenía en mente, sobre todo, la totalidad del proceso revolucionario y las específicas necesidades

que se presentaban en un momento determinado. Teníamos una visión generosa, las realizaciones concretas del proyecto eran la mayor satisfacción, y nos sentíamos muy útiles no solo construyendo, sino también entregándoles a otros.

El conjunto de estas reflexiones [así como de otras similares que aparecen a lo largo de esta entrevista] apunta a un alerta para ser cuidadosos a la hora de historiar o analizar el devenir de la cultura y sus instituciones en aquellos primeros años de la Revolución, una mayor vigilancia en este sentido podría al menos reducir las confusiones. Por supuesto, ya sabemos que la memoria de cualquiera de nosotros es susceptible de confusiones y errores. Ni siquiera los propios compañeros que trabajamos en el TNC hemos estado exentos de ciertos deslices.

Personalmente, no me arrepiento de ninguna de aquellas decisiones que se enrubaban por las vías de la colaboración, la creatividad y el crecimiento espiritual del pueblo. Puesta ante las mismas circunstancias volvería a hacer exactamente lo mismo.

VOLVIENDO AL TRABAJO DEL DEPARTAMENTO DE ARGELIERS...

Hace unos años, en la Fundación Fernando Ortiz se reeditaron las *Actas del Folklore*. Argeliers apreciaba mucho el apoyo que había obtenido para la edición de esas *Actas*. Producto del trabajo que Argeliers desarrolló con Teté y otros compañeros se logró, a través del Consejo Nacional de Cultura, la creación del Instituto de Etnología y Folklore, que debía pertenecer a otro organismo: la Academia de Ciencias, pero la ley que lo creaba se escribió allí, en el Departamento de Folklore del Teatro Nacional. Cuando se creó la institución, nosotros lo apoyamos para que se llevaran todo, objetos y pequeñas instalaciones por las cuales el TNC había pagado. Ello incluyó las vitrinas del minimuseo con su contenido y, sobre todo, el Land Rover.

El departamento de Argeliers desplegó su quehacer en tres proyecciones: en primer lugar, la línea del trabajo para la escena, en correspondencia con el hecho clave de que se trataba de un teatro, y hacia allí se llevaron las diversas manifestaciones de nuestro folclor. Le siguen en línea las investigaciones en el campo de la antropología y la etnología, junto a la publicación de las *Actas del Folklore*, revista científico-cultural que incluía, entre otros materiales, el resultado de los estudios sobre el tema. Finalmente estaría la labor del seminario para la formación de nuevos investigadores.

EL TEATRO NACIONAL

¿ERA UNA INSTITUCIÓN AUTÓNOMA?

LOS RECURSOS, ¿DE DÓNDE SALÍAN?

Desde el Ministerio de Educación se nos nombró en el TNC, se confió en el equipo que habíamos a su vez nombrado, y labramos nuestra propia suerte. No nos dieron un centavo porque no estábamos en el presupuesto. No fue hasta 1961 que fuimos incluidos en el presupuesto del ministerio, esa es la verdad. Sin embargo, a los pocos días de nuestros nombramientos nos enteramos, por los arquitectos dedicados a la construcción del teatro, que el antiguo Patronato del Teatro Nacional tenía un par de cuentas con algunos miles de pesos. Hay que ubicarse en que, en esa época, unos miles de pesos eran cifras de valor. Aquellas dos cuentas habían sido, como correspondía, intervenidas por el Ministerio de Hacienda y de Recuperación de Bienes. Una de ellas tenía unos ciento cuarenta mil pesos, y la otra alrededor de veinte mil. Junto con el departamento administrativo comenzamos a movernos y logramos que esas cuentas y ese dinero fueran puestos a nuestra disposición. De todas formas, como el Ministerio de Educación no nos tenía en el presupuesto, no cobramos un centavo en los primeros meses que trabajamos.

Casi se creó un chiste con la situación. No había dinero ni para papeles, lápices, etc. Se necesitaba lo que entonces se llamaba un gomígrafo⁵ para hacer la solicitud de los materiales de oficina, pero no podíamos mandar a hacer el gomígrafo porque no estaba en el presupuesto. Al final lo pagamos con nuestro dinero personal. Eran unos pocos pesos, pero la anécdota da una idea de cómo fue aquel comienzo. Aquel anacronismo circuló por el ambiente intelectual y produjo muchas bromas, mucho escepticismo también sobre nuestras posibilidades reales de poder hacer algo. Sin embargo, aquella situación produjo como resultado concreto la libertad de la que nosotros pudimos gozar al estar fuera del sistema, y fue así que pusimos los horarios de trabajo, porque en aquella época los empleados trabajaban en los ministerios solo hasta el mediodía. Nosotros, cuando llevábamos a alguien a trabajar –lo cual era, además, por contrato, porque no teníamos otra opción–, le decíamos: “Aquí se trabaja mañana, tarde y noche”. Durante el día había que trabajar en las oficinas y el conjunto de dependencias, como los talleres de vestuario y escenografía, y los espectáculos eran por la noche. Los responsables estábamos allí mañana, tarde y noche. Claro, con el transcurso de los

⁵ Sello gomígrafo o cuño.

meses ya no fue necesaria nuestra presencia permanente. Pero la libertad mayor y esencial consistió en poder llevar adelante aquel conjunto de ideas creadoras que los talentosos artistas del Teatro Nacional concebían continuamente, sin necesidad de estar convenciendo a las instancias superiores de la burocracia.

En épocas de hacer presupuesto, hasta dormíamos en el piso, lo cual no estaba tan mal, porque teníamos unas gruesas alfombras en nuestros locales. ¿Cómo se normalizó esa situación? Poco a poco. En un sentido era bueno normalizarse y en otro no, manejábamos aquel fondo y no teníamos que estar convenciendo a nadie de lo que era necesario y de lo que no. Si hubiéramos tenido que convencer y convencer de cada cosa que hacíamos a alguna otra persona ajena a nuestros proyectos, no hubiéramos podido hacer ni la mitad de lo que hicimos.

Dijimos, por ejemplo: vamos a crear un grupo de danza moderna asignándoles dinero hasta tanto tiempo, y así lo fuimos haciendo todo. Si yo o los demás compañeros, como Ramiro, Argeliers o Carlos, hubiéramos tenido que utilizar buena parte de nuestro tiempo en la persuasión, aquel proyecto se hubiera frustrado. En los tiempos iniciales hacíamos nuestras reuniones de noche y, con frecuencia, ya se estaban implementando los acuerdos a la mañana siguiente. En el movimiento de aficionados empezamos a trabajar los grupos de aficionados con la guía de artistas profesionales y vimos que la experiencia estaba bien, pero que no era suficiente, resultaba evidente que no íbamos a lograr nuestros objetivos y aspiraciones socioculturales. Esa situación impulsó la necesidad de concebir, como apuntamos antes, la idea de los instructores de arte. Si hubiéramos tenido que convencer a una cadena de instancias superiores de aquel concepto, que era entonces totalmente inédito, más nunca –repito una vez más– habríamos podido llevar a cabo una de las iniciativas fundamentales del Teatro Nacional de Cuba. Para la dimensión de reconocimiento y desarrollo del folclor de nuestra institución, aquellos instructores primigenios y sus grupos de aficionados –creados en coordinación con las organizaciones de masas y las instancias provinciales respectivas– implicaron un apoyo bien significativo. Hay que recordar, en ese sentido, que una parte de aquellos grupos se desempeñaban en la línea de la danza moderna, que en el caso de nuestro país emparentó felizmente con las variadas expresiones del folclor. Las actividades no dependían directamente del departamento de Argeliers, pero el trabajo se realizaba en coordinación con él y se tomaban en cuenta sus consejos. Aquella dimensión fue también esencial respecto a la proyección antropológica y etnológica, inclusive en su repercusión social antirracista.

No digo que no cometimos errores, claro que los cometimos. Yo misma era muy joven, y no vengo del mundo del teatro. Tampoco creo que hice quedar mal a la Revolución en el cumplimiento de esa responsabilidad. Si aquella aventura fue una experiencia exitosa –de hecho significó una verdadera eclosión fundacional–, fue sobre todo el resultado de los talentosos y dedicados artistas y trabajadores que allí se reunieron.

No debo olvidar mencionar otras confusiones y errores que se han ido asentando en los relatos y aseveraciones sobre aquellos fundacionales dos años y medio. Éramos una institución que no tenía nada que ver –salvo por las buenas relaciones que manteníamos– con el Departamento de Cultura del Ministerio de Educación, dirigido desde los primeros días de la Revolución por esa figura clave de nuestra cultura, de gran estatura moral, que fue Vicentina Antuña. Existían varias instituciones que eran independientes unas de otras.

En el plan de base del Teatro Nacional de Cuba estaba la creación de una orquesta sinfónica. En 1959, el ministerio promulgó una ley para la creación de una Orquesta Sinfónica Nacional, como dependencia del Departamento de Cultura que dirigía Vicentina, pero ocurrió que nunca se le adjudicó un presupuesto. Al no existir financiamiento, esa ley nunca pudo implementarse ni creó orquesta sinfónica. Pudimos crear la Orquesta Sinfónica del Teatro Nacional porque contábamos con los fondos provenientes del antiguo patronato. Fue así que se hizo una convocatoria pública en los periódicos para los músicos, con el fin de crear la orquesta. De todo ese proceso se ocupó, como correspondía, Carlos [Fariñas]. Cuando se creó, en el año 1961, el Consejo Nacional de Cultura, la orquesta del teatro se traspasó al consejo, y se le cambió el nombre por Orquesta Sinfónica Nacional. Lo mismo ocurrió con el coro y con el Conjunto de Danza Moderna del TNC. Aquellos traspasos no significaban ningún cambio, eran exactamente los mismos colectivos o conjuntos con otro nombre. Nosotros colaboramos con todo ese proceso, era lo normal, el espíritu era de colaboración y generosidad. Nuestros talleres, el almacén y el mismo Teatro Nacional de Cuba fueron transferidos. No me arrepiento de haber aceptado y cooperado en todos aquellos cambios, volvería a hacer lo mismo. No quiere decir que no notara que fuimos la única institución que se desmanteló. Durante muchos años un sinnúmero de compañeros del mundo de la cultura han considerado que fue una mala decisión del consejo y un error de mi parte.

Con el decurso del tiempo, la historia del origen de la Orquesta Sinfónica Nacional se ha confundido y tergiversado. Algunos sitúan su creación

a partir de la ley que nunca se implementó, y con la cual nosotros no tuvimos nada que ver, es decir, nuestra orquesta no emanó de dicha ley. Otros simplemente aceptan su creación en los meses finales del año 1959, pero excluyen totalmente al Teatro Nacional de Cuba y su Departamento de Música. Llama la atención que, estando vivos los compañeros directamente implicados en aquellas acciones, algunos estudiosos no procuraron entrevistarlos, lo que no excluye, por supuesto, que la memoria nos falle sobre cómo ocurrieron las cosas.

En el TNC se concibió igualmente el Conjunto Folklórico Nacional de Cuba, un hecho fundacional que no puede dejar de mencionarse, y sobre el cual se ofrecen relatos basados en malas interpretaciones. El concepto, la idea, surgió allí. Después se llamó a la gente necesaria para implementarlo. El conjunto comenzó sus funciones públicas, como se sabe, en 1962. Pero se concibió mucho antes, en abril de 1961, desde mayo y junio comenzaron los intercambios y las reuniones con varios compañeros, sobre todo del TNC. Inclusive, se hizo el presupuesto, en diciembre de 1961, con la intención de incluirlo en los proyectos de Consejo Nacional de Cultura para 1962. Finalmente, no se le pudo otorgar al consejo todo el financiamiento previsto, y uno de los proyectos que quedaron excluidos fue el Conjunto Folklórico Nacional, el cual ya estaba ampliamente concebido.

La idea original nació cuando, en abril de 1961, se presentó el Conjunto de Danza Moderna en el entonces Teatro de Naciones de París. Debe recordarse que, para la *Suite yoruba* [Ramiro Guerra, 1960], estaban también los compañeros de los espectáculos yoruba de Argeliers. Junto a Gilda Hernández, y a partir de una serie de espectáculos de conjuntos africanos que presenciábamos, y otros que se anunciaban, surgió la idea de constituir un Conjunto Folklórico Nacional. Es evidente que nuestras propias experiencias con los espectáculos de Argeliers y de Ramiro formaban parte de las bases fundadoras. Y estando en París, sentados en uno de esos acogedores cafés parisinos, la idea fue tomando cuerpo y la concepción se fue elaborando. Al regresar a Cuba, en el mes de mayo, comenzamos a intercambiar con compañeros y, claro, con el propio Argeliers. En línea general no hubo rechazos, pero sí una natural cautela. Hubo quien pensó que la idea era una copia de los grupos de los países socialistas. En realidad, ellos no tuvieron absolutamente nada que ver con el surgimiento de la idea. Varios de esos grupos habían venido a Cuba, traídos por el TNC, y a ninguno de nosotros se nos ocurrió un conjunto nacional, ni remotamente pasó por nuestras mentes.

A partir de enero de 1962 le pasé la dirección del TNC (o lo que quedaba de él) a Gilda Hernández, y entré a ocuparme de la dirección del nuevo departamento dedicado al movimiento de aficionados y los instructores de arte en el Consejo Nacional de Cultura. En el propio mes de enero, la compañera responsable de la administración de mi departamento, y por tanto, también del presupuesto, me informó que había cometido un error de cálculo y teníamos una significativa suma de más en el presupuesto. No lo pensé dos veces: contacté de inmediato a Gilda y ambas fuimos a ver a Mirta Aguirre, quien dirigía el Departamento de Teatro y Danza del consejo. Le propusimos utilizar el financiamiento disponible para el conjunto. Obtuvimos la necesaria y lógica aprobación. Nos pusimos en marcha, se contactó a los compañeros que debían llevar a cabo el proyecto, y también a Argeliers.

Estos son los hechos objetivos, paso a paso. La idea y concepción del Conjunto Folklórico Nacional nació en el TNC. Algunos comentarios o análisis que a veces se escuchan ignoran el tiempo de preparación que toma llevar a cabo un proyecto de esa magnitud. No se comienza cuando se inician las pruebas o los ensayos, mucho menos cuando ya se produce la primera función.

Existe mucha confusión, a veces creada por algunos de los propios fundadores. Me lo explico, en parte, porque cada cual vivió la experiencia desde su propio terreno, sin saber lo que ocurrió antes ni cómo fue que se llegó a la idea y a la concepción; también se ignora cómo muchas de las ideas, acciones y planes llevaban meses caminando cuando se daban a conocer. Lo digo, porque escuché a uno de los compañeros, uno de los fundadores del conjunto, y para él la historia empieza cuando lo fueron a buscar. Rodolfo Reyes fue designado por nosotros como coreógrafo y salió a identificar a los posibles bailarines. Él fue a buscar a los compañeros que Argeliers le indicaba. Entonces, para este compañero bailarín, el conjunto comenzó cuando Rodolfo Reyes lo contactó a él y a los otros futuros integrantes. Pero, en la realidad de los hechos, el proceso se había iniciado hacía ocho o diez meses, es decir, cuando nosotros llevábamos tiempo atareados con la elaboración de la concepción, los planes, etc. Luego se fue llamando a los compañeros con quienes se llevaría adelante la implementación del proyecto. Se había hablado, claro, con Argeliers, pero Rodolfo, por ejemplo, necesitaba sentarse y trabajar con él. Tuvo varios días de intercambio con Argeliers. Nosotras teníamos varias ideas iniciales, sobre todo Gilda, que era una artista, y desde el primer momento

concebía en imágenes una visión del espectáculo. Hay una frase de ella que recordamos los que la conocíamos: “Imagínense a veinte Yemayá en escena”. Esa es una imagen de Gilda Hernández, a mí no se me hubiera ocurrido algo así de veinte Yemayá en escena. Mi identificación era muy racional: la cultura, la religión, Cuba..., pero no las veinte Yemayá en escena. Claro, cuando uno ve a veinte Yemayá en escena se le corta el aliento. Eso era lo que se transmitía en aquellos escenarios, calificados ahora por varios críticos y estudiosos de alto vuelo.

Cuando el proyecto comenzó a implementarse, se creó un grupo de dirección. Mirta Aguirre nos encargó a Gilda y a mí –quienes éramos las iniciadoras de la idea y la concepción de partida– ocuparnos de la formación y dirección del trabajo del conjunto. Inmediatamente nos dimos a la tarea de contactar a los miembros de un pequeño grupo rector que, según nuestro proyecto, debía estar formado por un coreógrafo, un asesor de folclor, una diseñadora de vestuario y el escenógrafo, o sea, un colectivo de seis. Éramos, pues, además de nosotras, Rodolfo Reyes, Rogelio Martínez Furé, María Elena Molinet y Salvador Fernández. Ese fue el grupo inicial de dirección. Con el paso de los primeros meses, nos dimos cuenta de que necesitábamos una persona con presencia en el conjunto, esto es, una directora, y fue cuando llamamos a Marta Blanco, quien había trabajado con nosotros en el Teatro Nacional y había dirigido Danza en el movimiento de aficionados. Ella fue la primera directora en esas condiciones y se incorporó, como correspondía, al colectivo de seis (convertido en siete). No sé cuántos de esos compañeros están todavía vivos, pero los investigadores de estos temas podrían tratar de localizarlos, y así se podrían evitar las tantas confusiones y errores que el tratamiento de la historia del TNC y de los conjuntos a él ligados, como es el caso del Folklórico, parece concitar. Tengo entendido, por ejemplo, que nadie nunca entrevistó a Marta Blanco.

Hubo una tendencia en estos últimos años, en nuestro país, de excluir al Teatro Nacional. En este año 2019 se ha comenzado a revertir esa situación. Lo digo claro: no es accidente, no es un error, se trató de hacer desaparecer de la historia cultural la labor fundacional del TNC. Y nosotros, los que quedábamos vivos, teníamos plena conciencia de ello. Se han inventado ciertos subterfugios para poder dejarlo fuera. La historia dirá; las mezquindades, cuando son tan flagrantes como esas, no pueden mantenerse. En la conmemoración de los 50 y los 55 años [del triunfo de la Revolución] se excluyó al Teatro Nacional de Cuba. Ahora,

por los 60 años, el TNC no fue excluido. Pero, en las fechas anteriores, muchos compañeros de aquellos años me llamaban y me preguntaban: “Isabel, ¿por qué no se menciona el Teatro Nacional?”. Esa es la pregunta que se tendrán que responder los historiadores del futuro si quieren entender. Por supuesto que no tengo la respuesta, nunca la he tenido. Algunos de los aportes del TNC, que son tan importantes, no se han podido oscurecer, pero el conjunto de la obra se fragmenta en pedacitos inconexos y ya aquella actividad no sería producto de un proyecto, de un colectivo, no es producto del trabajo de un gran colectivo de creadores. No sería tampoco un proyecto cultural que no se limitaba a La Habana, porque, además, se hacían giras a todo el interior del país. El propio movimiento de aficionados y los instructores de arte estaban organizados y activos en todo el país.

¿Qué es lo que se estuvo haciendo respecto a algunas de las fundaciones del TNC? Se habla de la orquesta sinfónica por un lado, de los instructores por otro, del conjunto de danza aun por otro. La historia se fragmenta, se rompe la unidad que significaba aquel proyecto. Entonces, por ejemplo, la labor conjunta de Ramiro, Argeliers y Carlos, que trabajaron juntos, que tomaban ciertas decisiones después de un intercambio, todo eso desaparece. Podemos agregar cómo el Coro Nacional también se separa del TNC; su director-fundador, Serafín Pro, casi nunca se menciona.

Con el fraccionamiento de la obra del TNC se consiguen migajas y se rompe el significado de la verdadera obra inicial. Por todo ello es que muchos, cuando tienen un poco de confianza, no dudan en calificar este tratamiento como una injusticia inexcusable hacia su historia.

LA HIPÓTESIS, ¿POR DÓNDE PODRÍA ESTAR?

No voy a entrar en ese asunto. Si no hubiera estado al frente del Teatro Nacional, entonces sí lo haría, porque no me tocaría directamente. Lo que pasa es que, cuando no se deja aflorar la verdad, se niega a Serafín Pro, a Gilda Hernández, se ignora el trabajo que se hizo con la Orquesta Sinfónica –comenzando por su propia creación–, se niegan muchas cosas a la vez. Y considero que se niegan también algunas dinámicas del colectivo en general, que pudieran incluir particularidades de la rama etnográfica. Deben seguir investigando. Hay que buscar información por varias vías. Es una recomendación que hago al que se ocupe de alguna manera en reconstruir historias.

¿CÓMO FUNCIONABA EN ESE CONTEXTO EL MUNDO EDITORIAL?

Antes de la Revolución los autores tenían que pagarse la publicación de sus libros, raro era un autor a quien le publicaran. En 1959 se creó la Imprenta Nacional, que es una de las cuatro instituciones que creó la Revolución. Por largo tiempo no hubo tampoco mucha referencia a la Imprenta Nacional, pero ya se cobró conciencia de ello. Es una buena cosa. La Imprenta Nacional tiene su propia historia meritoria, que no se reduce a la edición de *El Quijote*. Deben ir tras ella.

Sobre las publicaciones: las que proyectamos en nuestro contexto del Teatro Nacional las sacamos con esfuerzos y recursos propios y, si mis recuerdos no me traicionan, casi todas, o todas, fueron producto del trabajo del departamento de Argeliers y del departamento de Pedro. Esa es la realidad.

¿ALGUNOS NOMBRES CLAVE?

Pienso más bien en colectivos y ya no tanto en nombres, porque está el trabajo de vestuario, por ejemplo, y el de escenografía, que se hacían en los talleres, y allí se creó una tradición. Tiene un valor particular el trabajo para los espectáculos de Argeliers. Existían algunos antecedentes, pero contaron por primera vez, y de una manera sistemática, con diseñadores de vestuario y escenografía, y la confección profesional de los talleres; todos esos elementos confluyeron para darle una mayor dimensión a los espectáculos, aunque respetando siempre su autenticidad.

Habría que mencionar, asimismo, lo que para mí es el principio más iluminador. Y es el pueblo, ese que hace todo, el pueblo de los campos y ciudades. Porque esos bailes y esos toques, aquello que venía de nuestra Cuba profunda, llegó a los escenarios. Lo que hizo la Revolución a través de sus instituciones culturales, en este caso el Teatro Nacional, fue abrir esas puertas. Eran esos tocadores de batá, esas sayas en remolino de Yemayá que nacen, que están en las entrañas del pueblo, y que ese pueblo llega un buen día a la escena y se expresa públicamente, a la luz total y absoluta del escenario, y lo que vemos es la cultura que ellos han creado, guardado, atesorado, transmitido y defendido frente a las discriminaciones.

Gente sabía, en un momento dado, nos enseñaron a mí y a tantos otros como yo lo que no sabíamos y no entendíamos. No se trataba de una discriminación, porque en mi hogar no me enseñaron a discriminar nada ni a nadie, pero no teníamos el sentido del valor, ese sentimiento de reconocer: esta soy yo también. El día en que una descubre eso, ha dado un paso

de gigante en su vida interior, y cuántos sufrieron esa transformación positiva, esa transformación que nos hace crecer. Porque no es cuestión de que se abandone algo para adquirir otra cosa diferente, sino que uno se va enriqueciendo. Fueron Argeliers, Teté y otros los que me enseñaron y me abrieron a ese mundo de mi país. Don Fernando, con sus enormes enseñanzas. Tuve el privilegio, como decía, de asistir a la referencial conferencia de Fernando Ortiz en el Aula Magna de la universidad en la década de los cincuenta. Yo estaba allí viviendo todo aquel mundo, asombrada, y cuántos otros no pasaron por experiencias similares para reconocerse. Todo aquel cosmos cultural cubano de izquierda, en un sentido bien amplio de izquierda, había recorrido un camino similar: no sé cómo llegaron, pero, indiscutiblemente, ya ellos tenían ese crecimiento espiritual y fueron muy útiles para todos nosotros, ha sido una extraordinaria experiencia convivir con todos ellos, haber sido contemporánea de todos ellos.

Hay varias personas, como Vicentina Antuña, Mirta Aguirre, José Antonio Portuondo, María Elena Molinet, Graziella Pogolotti, Alejo Carpentier y Nicolás Guillén, que nos enseñaron mucho. Nos enseñaron en el sentido del crecimiento espiritual. Agregó a los compañeros mencionados a lo largo de esta conversación, con todos aprendimos y a todos les debemos gratitud.

AQUELLAS INSTITUCIONES CULTURALES

TRABAJARON EN FUNCIÓN DE ERRADICAR EL RACISMO.

¿HUBIERA PODIDO HACERSE MEJOR?

Teníamos plena conciencia –hablo en plural porque todos la teníamos– de que lo que hacíamos era un arma efectiva contra el racismo y que, necesariamente, cada paso que se daba en ese sentido, cada actividad cultural, era un golpe contra el racismo, y ello nos llenaba de satisfacción. En aquel esfuerzo artístico, que tenía a su vez un componente antirracista, Argeliers debió desempeñar varios roles concurrentes. Fue así que tuvo que convencer a los compañeros abakuá, que no querían montar su espectáculo y salir a escena, porque su liturgia era secreta. Ellos tenían sus comprensibles preocupaciones, y uno de los argumentos de Argeliers consistió en destacar que el espectáculo favorecería el que fueran reconocidos como lo que realmente eran y que dejaran de identificarlos por la página roja de la prensa, y se comenzara a verlos de otra manera. Algunos de aquellos líderes abakuá eran seres humanos muy inteligentes, en ese sentido de la inteligencia profunda, y tuvieron el valor de dar aquel necesario paso al frente, porque, en realidad, se necesitaba el valor de romper

muchos esquemas por parte de los propios líderes para salir a escena y arriesgarse a no ser comprendidos por sus mismos seguidores. Y el pueblo los acogió con verdadero respeto y entusiasmo, porque, entre otros muchos elementos, los típicos diablitos de los abakuá nunca habían salido a escena con anterioridad. La irrupción de aquellos diablitos en el escenario de la Covarrubias, hoy, sesenta años después, no se puede calibrar bien lo que significó en todo su sentido cultural y social. Por cierto, habría que recordar que Ramiro los incluyó enseguida en su montaje de *La rebambaramba*. Más adelante, salió una “cultura popular” de confeccionar diablitos como adornos para vender al turismo.

Creo que el día en que Argeliers y los líderes abakuá tomaron las decisiones que tomaron debe ser recordado. Nosotros nos enfrentamos a los prejuicios, pero había otros que se preocupaban de qué iba a decir la gente. Entre los líderes abakuá y los que dirigíamos y trabajábamos en el teatro se creó un ambiente de una estima personal muy alta, relaciones verdaderas de afecto. Había una complicidad. Una complicidad de que lo que estábamos haciendo, unos por una razón y otros por otra, no era bien visto, pero era importante que se manifestara y se defendiera.

En los marcos del departamento, del seminario y en los grupos de discusión con los propios portadores de esa rica cultura abakuá, se abrieron las puertas para mostrar que era posible desprejuiciarse como individuos, pero solo se abrieron las puertas. Lo demás es un proceso bien complejo del que sabemos su devenir, pues, sesenta años después, disfrazado o no, el racismo no ha sido todavía totalmente derrotado.

Se quería que el pueblo cubano supiera que los espectáculos con cantos, bailes, vestuarios eran algo nuestro, un verdadero enjambre de líneas conductoras. Se apoyaban las unas en las otras, el triunfo de una implicaba asimismo el triunfo de la otra. Que no se tuviera que proponer, sino que se entendiera de manera natural que armonizaba con el resto de los elementos del ser cubano.

El Teatro Nacional gestó un programa cultural que incluyó, además del Seminario de Folklore, el referencial Seminario de Dramaturgia y el teatro infantil. Hay que pensar en la cantidad de años en que los artistas e intelectuales cubanos vivieron imposibilitados de llevar a la práctica sus ideas y proyectos, porque no había ni medios ni voluntad de los gobiernos de turno para hacer crecer el desarrollo artístico del pueblo. De pronto surge un apoyo, hay una estabilidad, una continuidad, que permite dejar huellas. No fue la primera vez que Ramiro Guerra salió a escena, pero fue la primera vez que el gran público disfrutó de una labor estable,

profunda, y se creó un gusto en el pueblo cubano por la danza moderna que no existía antes. Se conoce que había, en una parte de la población cubana, un gusto por el ballet. Los hermanos Alonso y Alicia venían trabajando en esa línea. Ese aprecio por el ballet fue creciendo, y con los espectáculos de danza del TNC se comenzó a crear el gusto por la danza no clásica, se fue asentando una línea estética que, sin dudas, enriqueció la vida espiritual del pueblo. Era lo que se quería, de manera consciente.

Todo este devenir influyó en el desarrollo de una mentalidad y en una conciencia para el tema que ustedes están trabajando, tratando de rescatar la historia de la antropología social en Cuba. Pero claro, aquí les llega por la vía del espectáculo, por la vía del arte y de la cultura artística y literaria en general. Es una arista para explorar. Solo una arista.

OTRAS PERSONALIDADES

QUE TRABAJARAN LAS CUESTIONES

DE LA CULTURA POPULAR Y TRADICIONAL...

Había nombres como Lydia Cabrera, por supuesto. Estaba Lachatañeré, destacadísimo. Ahora, todos los nombres no los recuerdo. Eran personalidades reconocidas, contemporáneas de Fernando Ortiz. Don Fernando era esa gran mente holística, de visión de totalidades, que era capaz de trabajar el detalle con una dimensión teórica y conceptual amplia. Uno podrá no estar de acuerdo con algo, eso es otro problema, pero, por lo menos en mi caso, don Fernando fue fundamental y me cambió la manera de pensar de modo radical. Como ya comenté, había intelectuales en Cuba que, probablemente, tenían esta conciencia y quizás yo estaba, con mis veinte y tantos años, un poco más atrasada en relación con ellos. En aquella época existía la organización cultural Nuestro Tiempo,⁶ aglutinaba intelectuales destacados que ya eran figuras reconocidas, con una obra y una visión del país y del mundo de avanzada. Desgraciadamente, tampoco de ella se quiere hablar en nuestros tiempos. El contacto con todas aquellas personas dedicadas a la antropología y la etnología, de una manera u otra, me hizo una persona más abierta y conocedora de mis raíces.

⁶ Sociedad cultural fundada en 1951, que agrupó a artistas y escritores de izquierda, entre los cuales estuvieron Fernando Ortiz, José Antonio Portuondo, Vicente Revuelta, Alfredo Guevara, Tomás Gutiérrez Alea, Harold Gramatges, Juan Blanco, Mario Rodríguez Alemán, Félix Pita Rodríguez, José Massip, Argeliers León y María Teresa Linares. Editó, entre 1954 y 1959, la revista homónima (véase Instituto de Literatura y Lingüística: *Historia de la literatura cubana*, t. III, Editorial Letras Cubanas, La Habana, p. 235).

ITINERARIOS CONTINGENTES Y COMPROMISO SOCIAL EN JOEL JAMES FIGAROLA: CONTRIBUCIONES AL PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO CUBANO DESDE SU TRABAJO DE CAMPO

Adrian Fundora García

[...] lo recordaré caminando por cualquier lugar de Santiago con sus botas de trabajo, pantalón mezclilla sin marca, guayabera blanca gastada por el tiempo y con solo uno o dos botones abrochados que dejaban ver, al que lo quisiera o no, su pecho como si con ello expresara el valor espiritual que lo sostenía, el cabello abundante y aparentemente descuidado, la barba como un expediente de lucha, con páginas guerreras en Cuba y África [...]
Jorge Berenguer Cala (2007: 58)

Yo vivo como si fuera a morir el día de mañana,
lo cual equivale a decir que no moriré nunca.
Joel James Figarola (epitafio)

INTRODUCCIÓN. UN EJERCICIO DE INMERSIÓN PROFUNDA PARA PENSAR A JOEL JAMES

En otros trabajos ya he discutido acerca de algunas de las originales contribuciones del intelectual e investigador Joel James Figarola¹ (foto 1) al pensamiento antropológico cubano (Fundora, 2017; 2018a y b; 2019). El centro de atención en ellos, mayormente, ha girado alrededor de los alcances/limitaciones de sus propuestas teóricas que, sin dudas, lo legitiman como antropólogo. Pero se ha prestado poca o ninguna atención –incluso, en mis propios escritos– a fundamentar por qué es

¹ Aníbal Joel James Figarola (1942-2006). Director-fundador de la Casa del Caribe de Santiago de Cuba. Historiador y máster en Estudios Caribeños por la Universidad de Oriente. Novelista, ensayista y promotor cultural. Investigador sobre temas de antropología y estudios culturales, sociología, filosofía, historiografía.



Foto 1. Joel James (a la derecha) junto al *hougán* Pablo Milanés en la década de los ochenta (Miguel Ángel Gaínza Chacón, *El Sol de Oriente*)

posible pensar a James por sus aportaciones al trabajo de campo etnográfico que desarrolló para sustentar sus estudios, sobre todo aquellos referentes al universo de las religiones afroancestrales, desde un posicionamiento claramente antropológico. Hay también aquí un campo legítimo por explorar.

Esto se inscribe en la eterna –y quizás, a veces, un poco obvia– discusión sobre si, para ser antropólogo, hay que hacer, necesariamente, trabajo de campo etnográfico. Ante esta búsqueda se impone una primera barrera, que es la de cuestionar si Joel James *es* antropólogo, puesto que, para *ser*, primero hay que *definirse* como tal, y él no se definía a sí mismo como antropólogo. Es decir, si se siguen sus lógicas de pensamiento, esta discusión no tendría mucho sentido. O, de lo contrario, si examinamos los hechos concretos, pueden distinguirse tres posibilidades. La primera es la realización de trabajos de campo con predominio de la observación participante, sin la pretensión o la capacidad real de convertirlos en etnografías. La segunda son los acostumbrados trabajos de campo etnográficos en función de alguna investigación antropológica específica. Y la tercera son los trabajos de campo con predominio de observación participante y descripciones etnográficas, pero sin motivos definidos de

impulsar investigaciones antropológicas. James se movió indistintamente por estas tres variantes en sus trabajos de campo, y no precisamente buscando un espacio como antropólogo, aunque haya estado consciente del valor antropológico de sus resultados.

Si se toma distancia de la cuestión del *ser* y el *definir*, hay hechos por los cuales hay que reconocerle a este autor los méritos ganados al respecto. No quiere esto decir que sus maneras de hacer trabajo de campo planteen algún tipo de novedad, si las comparamos con otras etnografías de la antropología clásica y contemporánea. Sin embargo, no dejan de ser notables en el marco de la tradición del pensamiento antropológico cubano, en donde es poco frecuente encontrar referencias sobre los métodos y formas de hacer trabajo de campo por parte de las grandes personalidades que han desarrollado la disciplina. Poco se conoce, o ha sido visibilizado, acerca de los diarios de campo o libretas de apuntes de observación y de viajes, si se exceptúa lo que se ha rescatado de algunas figuras, como Fernando Ortiz. Más allá de propuestas teóricas, apenas se tienen pistas para reflexionar sobre la manera en que se desarrolló el trabajo de campo que nutrió tales propuestas.

Tampoco Joel James dejó para la posteridad muchas «pistas» explícitas al respecto; ni de todos sus libros, en tanto escrituras etnográficas, es posible extraer cuál(es) método(s) o formas particulares de hacer campo implementó. Pero, en su caso, si bien queda mucho por indagar y descifrar, esto no plantea un «misterio», si se reúnen algunos testimonios y se escudriñan bien sus obras y archivos.

A la antropología James no llegó por casualidad. Su arribo fue guiado por su contingente búsqueda de respuestas, desde su labor en el sector artístico-performativo del llamado teatro de relaciones del Cabildo Teatral Santiago, que lo llevó a sumergirse en las raíces profundas del complejo universo de la cultura popular tradicional de su querida Santiago de Cuba; en los toques de tambor, en los rituales de las religiones afrodescendientes; y en la vida, en su acepción más cotidiana, de los barrios populares de esa ciudad. Su inmersión en este mundo tuvo su momento cumbre cuando, junto a un equipo de trabajo, se adentró a realizar la primera etnografía sobre las prácticas y creencias del vodú en la zona oriental de Cuba.

Según sus subsiguientes trabajos, este significó una especie de «rito de paso» (Van Gennepe, [1960] 2013), que le hizo rebasar el umbral de los estudios culturales y folcloristas, para entrar a un plano profundamente reflexivo a partir de lo empírico. Lo interesante es que no se puede estar

seguro de hasta qué punto pudo haber estado «conectado» con los debates en las academias «occidentales» de antropología, por las décadas de los setenta y los ochenta, acerca de la crítica posmodernista y el vuelco a la reflexividad (Asad, 1973; Clifford y Marcus, [1986] 1991). Lo más probable es que haya sido el propio campo, y la gente que colaboró con él, quienes le hayan llevado a articular un pensamiento abstracto hondamente deconstructivo y reflexivo. Es decir: fueron los artistas performáticos, *babalawos* de Ifá, *houganes* del vodú, *tata ngangas* del palo monte y otros quienes le hicieron *ser* antropólogo, aun sin *definirse* ni pensarse a sí mismo como tal.

Cabe sugerir que sus propuestas teóricas, por tan complejas y enrevesadas que pueden llegar a ser, partieron del entrelazamiento, bifurcación y recursividad de dos aspectos que caracterizan el conjunto de sus principales tesis. Por un lado, se trata de una antropología pensada y hecha desde las contingencias, tanto del trabajo de campo como de su pensamiento abstracto sobre la cultura, la sociedad, el hombre, la *cubanía* y la *cubanidad*. Por otra parte, está el alto sentido del compromiso social que le acompañó siempre, como producto genuino de una vida entregada al proyecto social de la Revolución cubana, desde el momento en que decidió integrarse a la lucha clandestina en la ciudad de Banes (Holguín). En este sentido, más que de búsquedas intelectuales, se prefiere hablar de las «batallas intelectuales» de Joel James, adoptando el término usado por Acosta Matos (2009: 111).

Si no se comprende la interacción de estos dos aspectos, no será posible entender sus contribuciones al pensamiento antropológico como parte de una tradición cubana, como tampoco será posible entender las ideas que sostuvieron la corriente de pensamiento que, sin proponérselo, contribuyó a impulsar, y que se ha dado en llamar «antropología ontológica» de la Casa del Caribe (Lloga, 2018). Una institución que se ha consagrado a mantener tan vivas las propuestas de James como las propias ngangas de su Casa de las Religiones Populares.² ¿En qué consisten estas ideas y la consecuente propuesta? Los acápites que siguen, si bien no agotan este tema, ofrecen algunos elementos para comenzar una inmersión profunda en pensar a Joel James en términos antropológicos.

² La Casa del Caribe mantiene dos espacios anuales que contribuyen a mantener viva la memoria de Joel James y continuar desarrollando sus propuestas, como herramientas heurísticas y epistemológicas del conocimiento.

ENTRE BIFURCACIONES, REFLEXIVIDAD Y RECURSIVIDAD: ITINERARIOS CONTINGENTES Y COMPROMISO SOCIAL DE UN «HOMBRE DE ACCIÓN»

Como se ha apuntado, *contingencia* y *compromiso social* son dos conceptos que, sin dudas, están implícitamente presentes y relacionados en la obra investigativa de Joel James. Es probable que ello se haya derivado de un simple pragmatismo en sus maneras de concebir/hacer el trabajo científico, o bien por ese impulso que lo lanzaba a la defensa de los valores autóctonos de la cultura, la *cubanía* y la *cubanidad*, desde algunos de los sentidos atribuidos por Ortiz ([1940] 1973). Lo cierto es que parecen responder a una lógica de pensamiento formada durante toda una vida en constante acción y movimiento, en tanto relación dialéctica con esa entidad mayor que suponía para él la Revolución y que trascendía su ser. Quizás todavía la antropología no haya sido valorada ni entendida en su justa medida por el Estado cubano, desde su potencial para el estudio de la sociedad y la cultura. James se adelantó en este sentido, al asumirla como tal, desde su identificación con el proyecto social de la Revolución, más allá del orden estatal políticamente establecido.

Se trató de una vida de búsqueda incansable, como certeza de que existe algo más allá de la simple descripción de aspectos observables. Una vida sin reposos intelectuales ni acomodamientos academicistas que, cual dogmatismos, odiaba profundamente. De hecho, según testimonios, rehusaba de reconocimientos y condecoraciones, bajo el argumento de que «cuando a uno le comienzan a entregar tantas condecoraciones lo aproximan a la tumba» (Millet, 2018: 17).

La mayoría de quienes lo conocieron o compartieron alguna experiencia con él coinciden en un punto: cada vez que se les pregunta cómo era Joel James en lo personal y cómo concebía su trabajo investigativo, responden sin vacilaciones que era ante todo un «hombre de acción», alguien que «primero hacía y luego pensaba sobre la marcha». Pero era alguien que siempre «hacía las cosas por algo», y en descifrar «el porqué de ese algo» era en donde radicaba la complejidad de sus dilucidaciones científicas.

Abundan los testimonios que permiten entrever cómo su personalidad, y el lugar que ocupó en la sociedad, pudieron haber condicionado estas formas contingentes y comprometidas. James solía decir que «el día más pleno era el que se vivía como si fuera el último, [pero] aportándole cierta dosis de irresponsabilidad», así como que «no era necesario

apurarse», puesto que había que dejar que «las cosas y circunstancias» manifestaran sus potencialidades y por tanto, sus soluciones» (James Pérez, 2007: 32). «Nunca se achantó en los buenos resultados de su particular lucha de contrarios». Fue un «personaje dramático en conflicto perenne con él mismo, los burócratas y los oportunistas y parte de nuestra realidad que quería transformar» (Pomares, 2007: 56). Era una persona con gran espíritu contestario (James Pérez, 2014), que «siempre dijo lo que sentía, con una franqueza a veces brutal, pero siempre leal, siempre con la Revolución... desde la Revolución» (Prieto Jiménez, 2007: 67). Era «irreverente, humano, franco; diciendo algún disparate cuando algo no le gustaba; tendiendo la mano amiga cuando era necesario y mandando al carajo a cualquiera cuando era preciso» (Berenguer, 2007: 57-58).

Su carácter se forjó desde la etapa de lucha contra la dictadura de Fulgencio Batista (1952-1959), cuando, a partir de su inserción en una célula clandestina del Movimiento 26 de Julio (M-26-7), fue perseguido político, apresado y tuvo que exiliarse en Jamaica. Tras el 1º de enero de 1959 se integró rápidamente a las tareas de la Revolución como miembro del Ejército Rebelde, desde las organizaciones políticas –sobre todo dentro del sector de la cultura– y desde las instituciones culturales de reciente formación. Fue miembro del Departamento de Cultura del Ejército Rebelde en Oriente y jefe de redacción de la revista *El Combatiente*, hasta su cierre temporal a finales de 1959. A principios de 1960 fue designado subdirector del periódico *Sierra Maestra*, labor que compartió con otras tareas, como las de profesor del Departamento de Instrucción Política en la escuela de Ciudadamar, de Santiago de Cuba. A finales de 1961 pasó a organizar la delegación del Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográficos (Icaic) en Oriente, con el objetivo de realizar filmaciones para el Noticiero Nacional de Cine e impulsar los llamados cines móviles por las zonas rurales más inaccesibles, confinadas al abandono por los gobiernos anteriores. Dentro de esta función realizó acciones remarcables, como participar, en 1963, en la filmación de los testimonios del desastre ocasionado por el huracán Flora en la zona inundada del valle del Cauto. Esta pudo haber sido su primera vinculación con las poblaciones de descendientes de haitianos, con quienes se relacionaría a fondo, y que serían esenciales en sus indagaciones sobre la práctica del vodú en estas regiones. Pero, durante esos años, aún estaba lejos de adentrarse en este mundo.

Entre 1969 y 1973 estudió Licenciatura en Historia en la Universidad de Oriente. A partir de entonces, la historia de Cuba pasaría a ser una

herramienta de recursividad en todo su trabajo. No la valoró por el simple placer de contarla, sino por su utilidad misma. Una de las principales razones para ello parece estar en que las contingencias del presente le llevaban a buscar constantemente en el pasado respuestas al comportamiento social y cultural. Pero también por una premisa ontológica martiana que hacía cumplir casi con rigor de ley: «lo que es está en lo que fue» ([2000] 2018: 103, 183). Estas deducciones son apreciables en obras como *Alcance de la cubanía* ([1994] 2001) y *Vergüenza contra dinero* ([1996] 2008).³ La segunda sería, al decir de Acosta Matos (2009: 111), la última «batalla intelectual» de Joel James.⁴

Al graduarse, fue ubicado en la delegación de Santiago de Cuba del Consejo Nacional de Cultura, donde trabajó como asesor del entonces Conjunto Dramático de Oriente. Desde allí participó en el montaje de obras del llamado teatro de relaciones, al cual debía contribuir con investigaciones. Según testimonios, esa modalidad de teatro fue puntal en su obra (Trincado Fontán, 2007: 97-98). A partir de entonces, su interés por la religiosidad popular fue creciendo. Un fruto muy apreciable de las indagaciones de esa etapa lo constituye su libro *En las raíces del árbol*, publicado en 1987, dedicado expresamente al análisis cultural, el carnaval, el folclor y la historia local.

Estas indagaciones se vieron interrumpidas tras su decisión de partir a Angola, en 1976, como voluntario en una unidad regular de combate, con la cual llegó a participar en catorce acciones combativas. Tras culminar su misión, solicitó prorrogar su permanencia en Luanda, para realizar una investigación sobre la revolución angolana y la formación del Movimiento Popular para la Liberación de Angola (MPLA). Según el propio Joel James, los resultados fueron puestos en manos del Comité Central del Partido Comunista de Cuba (PCC), con carácter de información confidencial. Hasta donde se conoce, nunca se han hecho

³ No obstante, estos no fueron los únicos textos de James sobre historia de Cuba. Antes estuvieron *Cuba 1900-1928. La República dividida contra sí misma* (Editorial Arte y Literatura, 1976), *Aproximaciones al diario de campaña de José Martí* (Ediciones Uvero, 1979), *Un episodio de la lucha cubana contra la anejiación* (Editorial Oriente, 1980) y, luego, *José Martí en su dimensión única* (Editorial Oriente, 1997).

⁴ Un «llamado a erigir un valladar ético ante la pérdida de valores decisivos para la continuidad de la Revolución, su denuncia de la presencia y difusión de antivaleores en nuestro pueblo, especialmente después y como consecuencia de la crisis exacerbada por el Periodo Especial» (Acosta Matos, 2009: 111).

públicos (Millet, 2018). Algunos pasajes de esta experiencia aparecen en su novela *Hacia la tierra del fin del mundo* (Ediciones Unión, La Habana, 1982).

A su regreso, a finales de 1976, se reincorporó a la labor de asesor del Conjunto Dramático de Oriente, convertido en el Cabildo Teatral Santiago. La nueva «misión» de todo un equipo sería entonces hacer trabajo de campo, con mucha observación, pero sin que se pueda afirmar que tuviera un fin etnográfico. Este se correspondería con la variante primera del trabajo de campo que se mencionó en la introducción de este escrito. Según Alexis Alarcón (2007), consistía en recorridos extendidos por diversas poblaciones rurales dispersas del oriente cubano, en busca de comunidades de campesinos y de descendientes de haitianos, con el objetivo de identificar a grupos musicales, danzarios y performáticos que representaran artísticamente sus creencias religiosas y su cultura ancestral. Eran estos los llamados grupos *portadores* de la religiosidad popular, a quienes se consideraba como los representantes más genuinos de la *cultura popular tradicional*, otro de los conceptos clave en la obra de James. El propósito era incorporarlos a espacios públicos de la vida cultural santiaguera, como forma de legitimación de sus creencias y prácticas religiosas.

Lograrlo no sería un proceso fácil, teniendo en cuenta las percepciones políticas y sociales predominantes acerca de las religiones afroancestrales durante finales de los setenta y la década de los ochenta. Fue un contexto de tensiones con instancias del Gobierno y también ante los estereotipos y prejuicios sociales, reforzados por el impacto de las tesis marxistas-leninistas sobre la religión como el «opio del pueblo».⁵ La santería y, en general, el llamado «folclor afrocubano», por ejemplo, eran vistos como un «insulto chocante» de la población «marginal», «antisocial» y «atrasada» frente a los avances de la Revolución, y, dentro de las ciencias sociales, como algo perteneciente al pasado o de interés para el arte (Argyriadis, 2005a). Cabe precisar que esto no significa que se hubieran dejado de practicar estas religiones en ámbitos privados.

Al respecto, existen testimonios acerca de las incomprensiones que tuvieron que enfrentar James y su equipo, cuando fueron cuestionados

⁵ El libro *Fidel y la religión*, publicado en 1985, contribuyó a romper la supuesta incongruencia de los ideales revolucionarios con la religión [católica], siempre que esta no fuera utilizada con fines de explotación (Argyriadis, 2005a). Pero todavía estaban un poco lejos las tesis reconciliadoras e incluyentes del IV Congreso del PCC (1991) sobre la práctica de cualquier religión.

sobre la finalidad de la integración a espacios públicos de estas religiones como representantes de la «cultura». Así lo deja ver Alarcón (2007: 104):

Hubo cierta tensión con las autoridades por la dificultad que tenían para comprender los propósitos de Joel. Tuvo que ser muy firme y muy valiente para poder andar todo ese camino y que esas expresiones de la cultura popular fueran apreciadas y vistas sin prejuicios. [...]. Su idea era no solo que fueran respetados esos hombres y mujeres, sino que fueran estimados y reconocidos por la sociedad como portadores de una sabiduría y un conocimiento que era absolutamente necesario para la vida de la Patria. [...]. Llegó un momento en que se cambió la valoración de nuestras intenciones y nos vieron ya como investigadores y promotores de la cultura popular.

Francisco López Segrera (2007: 59-60) abunda sobre otras razones que propiciaron este cambio:

[Joel] no temía expresar criterios heterodoxos siempre desde la Revolución [...]. Los dirigentes de la política cultural de la Revolución Cubana –al igual que los dirigentes políticos locales– supieron comprender su grandeza y por eso siempre lo apoyaron en el desarrollo de esa gran obra que es la Casa del Caribe [...]. Esa fundación se realizó en una coyuntura difícil en que no todo el viento estaba a favor. Su tenacidad, honestidad, talento y el valioso equipo del que se rodeó terminaron por darle la victoria [...]. Supieron reconocer su grandeza revolucionaria, comprender su cimarronaje, su estilo brusco y directo. Su incuestionable y permanente lealtad a los principios de la Revolución Cubana no implicó para él la aceptación dócil y desprovista de crítica de políticas o aspectos cuestionables.

Según otro testimonio (Trincado Fontán, 2007: 98), a Joel lo llamaron a contar desde instancias del Gobierno para cuestionarle si estaba «aupando» estas religiones, a lo que respondió: «En definitivas, ¿qué ustedes quieren, que los tambores toquen a favor de la Revolución y Fidel o en contra de la Revolución y Fidel? [...]. Bueno, déjenme trabajar». El propio James narra cómo, a alguien que le cuestionó por qué un hombre blanco y de ojos azules se estaba implicando en aquella actividad, le contestó: «¡Porque aquí está la nacionalidad cubana!» ([1996] 2007: 98). En ese mismo sentido, afirmaba: «Mientras exista cultura popular tradicional en la articulación

entre grupos portadores y comunidades, la patria cubana continuará existiendo» (p. 121). Al cabo, su carácter intransigente, los resultados de trabajo y un expediente más que probado de pertenencia e integración al proceso revolucionario le sirvieron de respaldo para sortear todas las contingencias relacionadas con las incomprensiones derivadas de aquel contexto.⁶

Así habían sido los primeros años de las búsquedas que llevaron a la realización, en 1980, del primer Festival de las Artes Escénicas del Caribe, luego Festival de la Cultura Caribeña (Festival del Caribe) o Fiesta del Fuego. Una idea que, al igual que la fundación de la Casa del Caribe en 1982, fructificó en Joel con el apoyo de intelectuales, artistas e investigadores,⁷ para contribuir al desarrollo de la cultura popular tradicional frente al «olvido» y la «marginación» (Alarcón, 2007: 103).

En esta etapa surgió su interés por estudiar el vodú. Según cuenta Alarcón (2007: 101), desde el momento en que Joel dirigió el Departamento de Dramaturgia y Programación del Cabildo Teatral Santiago, se vio ante la contingencia de conocer a fondo sobre esta religión, además del palo monte, el espiritismo, la santería y la tumba francesa. La creación teatral le demandaba esos conocimientos. Una nueva etapa se abrió con la fundación de la Casa del Caribe y, en particular, de su Subdirección de Investigaciones.⁸ Según Lloga (2017), puede concebirse la Casa del Caribe como *medida del espacio* de Joel James y al propio Joel como *medida del tiempo* de la Casa del Caribe.

A partir de entonces, las interrogantes dispersas sobre el vodú en Cuba tomaron forma de proyecto institucional bajo la coordinación de James,

⁶ No quiere ello decir que no se impusieran otras contingencias, derivadas de incomprensiones y tergiversaciones de la esencia de aquellas actividades. Por ejemplo, en momentos posteriores, James (1989: 8) denunciaría la «charlatanería», «adulteración», «manipulación espúrea» y «comercialismo» de las cuales estaban comenzando a ser objeto las religiones afroancestrales. Fernández Pequeño (2017: 117) también se refiere a este fenómeno, que cobró mayor fuerza durante los años noventa, a raíz de la crisis y de la expansión a ámbitos públicos de estas religiones. Pueden consultarse además Argyriadis (2005b) y Holbraad (2005).

⁷ Entre ellos Fátima Patterson, Raúl Pomares, José M. Fernández Pequeño y Rogelio Meneses.

⁸ A esta subdirección, dirigida por Radamés de los Reyes, Joel le planteó desde el principio diferentes temas de investigación, como los cafetales franceses, las fiestas populares, la religiosidad popular, los procesos migratorios, la historia local, la rebeldía esclava (Alarcón, 2007: 102), entre otros que respondían a las necesidades que el desarrollo del propio trabajo cultural estaba imponiendo.

quien alternaría esta labor con las funciones administrativas como director de la prestigiosa institución. Le acompañaron otros nombres que no se pueden dejar de mencionar, como el propio Alexis Alarcón o José Millet. En estas investigaciones se impuso un método estrictamente etnográfico, con el uso de descripciones, comparaciones y argumentaciones. Este momento sería crucial para el futuro desarrollo de sus tesis acerca del enrevesado mundo de estas religiones. En sus trabajos posteriores a *El vodú en Cuba* (James, Millet y Alarcón, 1998), es posible constatar un estilo propio, caracterizado por ir más allá de los ejes descriptivos, comparativos y de argumentación de la etnografía, hacia una antropología más reflexiva y de corte ontológico.

FORJA DE UNA ESCUELA Y CORRIENTE DE PENSAMIENTO: LA «ETNO-ONTOLOGÍA», «ANTROPOLOGÍA ONTOLÓGICA» O ANTROPOLOGÍA «A LO JOEL JAMES»

Una de esas madrugadas de trabajo que solo podían soportarse con cuatro tragos de ron bien empalmados, el dilecto Carlos López le reclamó a Joel que no se ocupaba de ir guardando para la posteridad las pistas del trabajo que hacía. Joel le respondió que lo suyo era marcar huellas que otros se encargarían de leer en el futuro. Con la muerte de Joel, ha llegado el momento de comenzar a organizar y decodificar esas huellas.

José M. Fernández Pequeño (2007: 71)

No es tarea fácil seguir las fuentes de inspiración de las propuestas teórico-conceptuales de Joel James. Es posible afirmar que, entre sus pilares, estuvieron Claude Lévi-Strauss, con su *Antropología estructural*;⁹ Martin Heidegger, con *El Ser y el tiempo*; así como trabajos de autores cubanos: Rómulo Lachatañeré, Fernando Ortiz, Isaac Barreal y otros. Sus obras fueron, ante todo, ensayísticas, y reflejan conocimientos empíricos que no pudieron ser obtenidos de otra manera que con trabajo de campo etnográfico, con observación participante. A excepción de *El vodú en Cuba*, cuyo contenido se deriva de una etnografía puntual,

⁹ Libro del cual, según testimonios orales, traía consigo celosamente un ejemplar, que forraba en papel periódico para que nadie fuera a pedírselo prestado.

el resto de sus ensayos antropológicos se acercan a la tercera variante de trabajo de campo apuntada al principio de este texto. Fueron esos trabajos etnográficos que hizo indistintamente, sin una pretensión antropológica previa, sino por la importancia –también contingente– que le otorgaba a cada temática, según sus necesidades investigativas y su compromiso social.

El problema fundamental en todo intento de clasificación del pensamiento de James –¿etnólogo?, ¿antropólogo?, ¿filósofo?, ¿sociólogo?, ¿folclorista?– es lidiar con su advertible interdisciplinariedad, donde las fronteras entre especialidades se desdibujan. Se ha dicho que era heterodoxo y «ecléctico» por excelencia, porque «todo lo mezclaba» (Trincado Fontán, 2007: 94). Quizás por ello su estilo de trabajo tampoco sea comparable con el de otros académicos de cualquier disciplina. Escribía varios libros a la vez, en la medida en que iba encontrando nuevas maneras de pensar los fenómenos que le (pre)ocupaban. La coherencia dentro de las líneas de su pensamiento la otorgaban la contingencia y el compromiso social, así como su propio modo de trabajar. Al hallar un ámbito de confort en las contingencias del campo y de la teoría, solía idear estrategias sobre la marcha que bifurcaban y recurvaban los caminos. ¿A qué se refiere esto? Habría que empezar indagando sobre ese estilo de trabajo que fomentó, con su propia manera de hacer campo.

Según testimonios, Joel James introdujo un estilo de trabajo en la Casa del Caribe, donde se hizo habitual discutir en equipo cada cuartilla que se escribía (Millet, 2007: 63). Estos debates, canalizados en un espacio conocido como los «miércoles de investigación», tenían el objetivo de que «sin imposiciones y desprejuiciadamente, nos fuéramos entrenando en el ejercicio de pensar». Su manera práctica de conducir las investigaciones tenía expresión en una frase muy sencilla: «aprende a no postergar lo importante ante lo urgente. Lo urgente siempre está ahí, a la mano. Lo importante es como la línea del horizonte, mientras más te acercas más se aleja» (Dorta Armaignac, 2007: 61-62).

En aquellos debates, «todos temíamos con frecuencia que Joel pudiera helar la atmósfera lanzando juicios brutales que, aunque ciertos, no gustaran porque se afincaban en una zona donde todos miramos y muy pocos vemos y aún los que vemos, callamos lastimosamente» (Jardines, 2007: 66). En este sentido, su propio carácter crítico hacia el medio que le rodeaba, relacionado con una personalidad contestaria que no daba cobijo a temores o áreas de confort, le llevaron a exigir lo mismo en quienes le rodearon.

José M. Fernández Pequeño (2007: 69) apunta un hecho muy sugerente, al denotar una manera de pensar más propia de alguien que piensa la realidad como antropólogo que de cualquier otra especialidad: Joel James usualmente tomaba distancia de la «fe casi religiosa que los investigadores suelen poner en los métodos y en las herramientas palpables (documentos, encuestas, etc.) de la investigación». Albergaba un «rechazo a la creencia de que la verdad solo puede alcanzarse desde lo comprobable o lo que se expresa mediante regularidades visibles».

James partía del criterio de que había que prestar atención a la perspectiva de cómo ver las cosas, puesto que consideraba a todos los seres humanos como etnocéntricos por naturaleza. Esto se entrelaza con sus cuestionamientos sobre la importancia de «la verdad» en antropología, que parecen ir más allá de una posición relativista, al sugerir el reconocimiento de que cada ser humano es dueño de una cosmovisión que es *su* cosmovisión, parte de *su* filosofía. Al respecto, Kenia Dorta Armaignac (2007: 61) testimonia:

Siempre me decía: “pregúntate ante cualquier hecho, por más insignificante que parezca, el por qué, no te conformes con los textos, no aceptes sin cuestionamientos lo que digan otros, sospecha de toda verdad consensuada, el principio de autoridad que legitima las supuestas verdades, está siempre condicionado por el lado en que te ubiques. Todos somos etnocéntricos. Quién crees que tiene la razón, Pablo Milanés, el hougán, o Max Weber”.

La investigación sobre el vodú en el oriente de Cuba ocupó toda la atención de Joel, puesto que, al decir de Trincado Fontán (2007: 99), su «obsesión» era

[...] buscarle una raíz cubana, la variante cubana del vodú, para marcarla [...]. El haitiano en Cuba tiene mucho de Haití y tiene además el valor de mostrar una variante cubana y en el caso de palo monte veía una filosofía de altura, una construcción universal que se parangonaba con todas las religiones reconocidas del mundo.

La manera en que organizó los trabajos de campo para lograr una etnografía del vodú revela una concepción de la relación entre el medio y la comunidad y con procesos de mayor alcance histórico y cultural. Ello hace pensar en las tesis de Eric Wolf ([1982] 2005) y Sidney Mintz ([1985]

1996), sobre la relación entre unidades pequeñas o estructuras micro con procesos globales. Así apreciaba James ([2000] 2018) el Caribe, como «síntesis del mundo», dados los procesos socioeconómicos y culturales que ocurrieron como parte indisoluble de estructuras coloniales de dominación. Un testimonio lo sugiere:

[...] un principio que aprendí de Joel [...] y que guio su trabajo en la literatura, la antropología y la promoción cultural: dadas ciertas circunstancias, toda la cultura del planeta puede estar colocada en un punto mínimo. Así lo repitió siempre, desde los primeros viajes a las comunidades haitianas de la Sierra Maestra, cuando nada teníamos (Fernández Pequeño, 2007: 68).

Fue durante esos primeros viajes que conoció las ceremonias religiosas de los haitianos, y desarrolló lazos estrechos con famosos houganés y mambos de zonas de la sierra y de la llanura del Cauto, como Nicolás Casal, Elena Celestien y la familia del famoso hougan (ya fallecido) Tomás Poll.

Cuando se organizó la Subdirección de Investigaciones en la Casa del Caribe, James orientó a Alarcón investigar el vodú: «se nos dio la tarea de hacer un levantamiento de las comunidades y demostrar la práctica extendida del vodú en Cuba, que era hasta ese momento un hecho de la cultura popular y la religiosidad apenas registrado y estudiado» (2007: 104). A finales de noviembre de 1982, según Alarcón (p. 103), se produjo la primera participación en una ceremonia vodú, celebrada en casa del hougan Nicolás Casal.

Estuvimos unos cinco días en esas ceremonias y al regreso Joel nos pidió que hiciéramos un informe de investigación. Esa fue la primera vez que se hizo un informe público en la Casa del Caribe del trabajo de campo sobre el vodú [...]. A partir de ese informe, Joel decide que Julio Corbea y yo pasáramos a investigar de manera permanente el vodú en La Caridad. Decide además investigar de modo paralelo la comunidad de Barrancas, donde él suponía que los elementos del vodú estaban más debilitados. Para esto forma un segundo equipo con José Millet [...] y Max Barbosa, un actor de la televisión y la radio que residía en Palma Soriano.

Él [James] participa por primera vez en una ceremonia de vodú en diciembre de 1983 [...].

La participación en aquellas ceremonias conllevó, a la par, la lectura de textos «clásicos» y otros disponibles para el conocimiento del vodú:

Joel fue quien diseñó el marco teórico para la investigación sobre el vodú. Nos exigió superación sobre el tema. Así fue que supimos de: *El vodú haitiano*, de Alfred Métraux, *El tambor y la azada*, de Harold Cou[r]lander, *Así habló el tío*, de Jean Price Mars. Después: *El vodú en Santo Domingo*, de Carlos Esteban Deive. Leímos *Muntu: Las culturas neofricanas*, de Janheinz Jahn. Consultamos por su sugerencia unos artículos de Remy Bastien, en la biblioteca de la Universidad. También los trabajos de Alberto Pedro Díaz y [una] conferencia grabada [...] de Isaac Barreal. [José] Millet fue muy activo también en la búsqueda de la bibliografía. Con esos recursos bibliográficos dimos inicio al estudio del vodú en la Casa del Caribe. Tanto Julito Corbea, como José Millet y yo tuvimos algunos intercambios y entrevistas con Alberto Pedro Díaz y Rafael García Grasa, que era un investigador conectado con las investigaciones de la emigración haitiana en Camagüey (Alarcón, 2007: 103).

De esta manera, el trabajo de campo con fines etnográficos fue extendiéndose a otras comunidades de origen haitiano y de descendientes. Alarcón (2007: 103-104) continúa relatando que, al incorporarse Manuel Santana, este se ocupó de la comunidad haitiana de Pilón del Cauto. Así es como Joel James se vincula con la familia religiosa de Pablo y Tato Milanés. Ya en el año 1984 hizo su primera presentación el grupo de Pilón del Cauto en el Festival del Caribe, y el hougán Pablo Milanés se convirtió en uno de los principales colaboradores de la investigación sobre el vodú en Cuba. Asimismo, se entablaron relaciones con Silvia Hilmo, *Titina*, sacerdotisa de Las Tunas, quien, junto a Nicolás Casal, Pablo Milanés, Tomás Poll (hijo) y otros practicantes de vodú sería también colaboradora clave. En general, aquel trabajo de campo rebasó el marco de la provincia Santiago de Cuba, cubriendo comunidades enclavadas en Las Tunas, Camagüey y Ciego de Ávila.¹⁰

El acceso a aquellos grupos portadores no fue tarea fácil, a pesar de la ayuda de Alexis Alarcón (2007: 102-103), que fungió como «enlace» por

¹⁰ Dos testimonios ilustrativos de estos trabajos son los documentales *África, tú estás en mí* [duración: 00:15:42] y *Huellas* [duración: 00:23:08], ambos dirigidos por Roberto Román, Estudios Cinematográficos del Instituto Cubano de Radio y Televisión, 1986.

su cercanía a estas familias, con quienes había convivido de niño. Pero «en las creencias religiosas existe un límite de conocimiento, hay secretos que no pueden ser revelados». Un problema real era que Joel nunca fue lo que se maneja comúnmente en Cuba como «creyente» o «religioso». Resulta sorprendente hallar calificativos de su persona como «agnóstico por ejercicio», «no creía ni en su madre» (Trincado Fontán, 2007: 94), y también, al mismo tiempo, «creía en todo». ¿Cómo se explica esta incoherencia? Y ¿cómo logró un mayor acercamiento a los no-creyentes? Aún más sorprendente: ¿cómo un hombre que ha sido calificado como «agnóstico», con una formación materialista y profundamente dialéctica, pudo llegar a ser

visto, pensado, respetado y sumamente elogiado por los practicantes, casi al nivel de *ser uno de ellos*? (foto 2). Sus propios escritos no parecen venir de la pluma de un agnóstico. Veamos el testimonio citado en toda su extensión:



Foto 2. Joel James
y el hougán Pablo Milanés
(multimedia *Joel James vive!*)

[...] él no era creyente, pero creía en todo [...]. Decía con frecuencia que si la vida terminaba con la muerte era una gran mierda.

Hay un trascendentalismo en él muy arraigado, que no quiere decir que tuviera una mentalidad religiosa, pero era trascendentalista consciente. Él no concebía que la muerte fuera el final de la vida (Trincado Fontán, 2007: 96).

Según Alarcón (2007: 104): «Joel llegó a tener un profundo conocimiento del vodú que se practicaba en Cuba. Este conocimiento permitió que pudiera participar en ceremonias muy secretas en las que no se permitían personas no iniciadas. Por la experiencia acumulada nos consideraban iniciados. Habíamos asistido a cientos de ceremonias y rituales en muchas partes».

Esta cuestión no puede entenderse si se enfoca en términos de creer o no creer, sino que amerita un enfoque distinto. Y tiene que ver con lo que algunos investigadores han considerado la «antropología ontológica» que Joel James contribuyó a asentar en la Casa del Caribe (Lloga, 2017; 2018), o la «etno-ontología» de la cubanía que igualmente fomentó (Millet, 2018). Estas propuestas se basan, precisamente, en el estilo particular de James de pensar en las causas, fundamentos y alcance ontológico de las cosas, sobre todo cada vez que se refería al Caribe como espacio de confluencias de las diferentes entidades del *ser* que se han definido a lo largo de la historia. Y, en relación con el trabajo de campo, James partía de una premisa ontológica cuando se *es* parte del «otro», sin llegar a *definirse* como ese otro. Quizás por ello nunca se inició en ninguna de las religiones de las que se ocupó. Este tipo de enfrentamiento ontológico al terreno constituyó un estilo de trabajo característico de la Casa del Caribe y su antropología ontológica (Lloga, 2018).

Es significativo cómo esta antropología ontológica, etno-ontología o antropología «a lo Joel James» se adelanta al panorama reciente del llamado «giro ontológico» de la disciplina. Al respecto, Prieto Samsónov (en esta compilación) advierte ciertas afinidades entre las preocupaciones «socio-ontológicas» de James y la tendencia de la «antropología del *ser*», inaugurada por Maurice Bloch, Eduardo Viveiros de Castro, Michael Scott y Martin Holbraad en países, a su decir, con tradiciones antropológicas más establecidas que la cubana.

Sin poder desarrollar en este espacio toda una estrategia de argumentación al respecto, me limito a advertir una última cuestión, que fue la razón principal para pensar en la coincidente relación entre la contingencia y el compromiso social en la antropología «a lo Joel James», sobre todo por el carácter necesariamente *contingente* de esta disciplina, acerca del cual nos advierte Martin Holbraad (2019). Este autor argumentó que la conceptualización contingente es una de las tecnologías de la descripción que se proponen desde el giro ontológico de la antropología (Holbraad, 2014; Holbraad y Pedersen, 2017). No obstante, más recientemente, él mismo constata que la contingencia, además de sustentar la propuesta del giro ontológico, es una característica que, por un lado, ha estado siempre, y, por otro, debe necesariamente contener la antropología, para reflexionar sobre cómo pensar las cosas al describir al otro y qué cosas ver en primera instancia. Al respecto, nos indica que la antropología debe enfocarse como una «ciencia de lo contingente» (Holbraad, 2019).

Si estamos de acuerdo con este argumento, en la obra de James se constatan tanto inquietudes de rumbos investigativos como conceptos derivados de la propia contingencia, tanto en el trabajo etnográfico como inherentes a su sentido del compromiso social. Esto explica por qué, a mediados de los años noventa, al observar una serie de transformaciones «negativas» en la sociedad cubana, se volcó a profundizar en cómo estaba cambiando la sociedad ante la crisis y hasta qué punto estaba en «peligro de quiebra» el proyecto revolucionario (James, [1996] 2008). Un ejemplo es su propuesta del *contra sí*, que renace y se perfila desde una conceptualización contingente, puesto que, como noción antropológica,¹¹ surgió ante la contingencia de no poder explicar la causalidad de determinadas actitudes «negativas» que se estaban asumiendo y asentando culturalmente tras la «restauración» de las desigualdades en Cuba. Esta noción, a pesar de que no le alcanzó el tiempo para definir mejor sus límites operacionales, refleja comportamientos socioculturales que obraron en contra de los intereses emancipatorios y libertarios del individuo y de la nación. Pero es posible hallar también otros muchos ejemplos en el seno de conceptualizaciones suyas como los *sistemas mágico-religiosos cubanos* y sus «principios rectores» (James, 2001).

La relevancia de las ideas anteriores radica en que pueden ser el fundamento de futuras preguntas. Una sería si la antropología «a lo Joel James» pudo haberse adelantado a la propuesta del giro ontológico, al privilegiar la contingencia como parte esencial de sus inquietudes sobre forma y contenido del trabajo antropológico y etnográfico. Sin embargo, a James no se le puede comparar con la propuesta de este giro, que se inscribe en un panorama de debates más contemporáneos. Quizás se está quedando aparte la cuestión del compromiso social, sin la cual quedaría incompleto el carácter, «espíritu» o *mana* (Mauss, [1924] 2009) de la obra de Joel James. Lo cierto es que, sin la articulación de ambos caracteres o fundamentos, la obra de esta insigne personalidad perdería parte de su sentido y valor como legítima contribución al pensamiento antropológico cubano.

¹¹ Aunque también esta noción tiene una dimensión sociológica e historiográfica. Desde estas dimensiones, James apreció el *contra sí* como una tendencia en los pueblos del Caribe que, mediante procesos encontrados y entrecruce de fuerzas internas dentro de los procesos liberadores, fueron obrando sobre estos y casi siempre contra estos (James, [1994] 2001). Como tendencia historiográfica, esta propuesta vio la luz en su primer libro de investigación (James, 1976).

CONSIDERACIONES ¿FINALES?

Tanto la personalidad de Joel James Figarola como el conjunto de su obra se revelan como un enigma eterno disputado por la sociología, la antropología y la historiografía. Quizás la academia no le haya prestado toda la atención que merece, desde un nivel nacional, e incluso transnacional, más allá de su pedacito de nación que era Santiago de Cuba. Deberían reproducirse las acciones de la Casa del Caribe para mantener viva su impronta personal y su legado profesional. En este sentido, cabe destacar el empeño de su hija, María Victoria James Pérez, de reeditar –o, en muchas ocasiones, publicar por primera vez– sus textos más importantes.

En este artículo se ha defendido la idea de que, a través de un ejercicio de inmersión profunda en las lógicas de pensamiento de Joel James, es posible visualizar, más allá de sus conocidas contribuciones teóricas, tres maneras de hacer trabajo de campo. Estas estuvieron transversalizadas por los dos aspectos señalados que caracterizaron su obra científica: la contingencia y el compromiso social. En el caso de James, las maneras de hacer trabajo de campo son relevantes no en comparación con otros antropólogos clásicos y contemporáneos, sino con la obra de otros pensadores cubanos, valorados por sus aportes a la tradición cubana en antropología, en los cuales no se hallan muchas pistas explícitas que revelen cómo hicieron campo y etnografía.

Está claro que, en James, no todas las pistas han sido explícitas. Pero, como se ha podido constatar, a partir de testimonios y de lo que ofrecen sus libros de perfil antropológico, es posible observar que estas refuerzan las bases de una manera muy «a lo Joel James» –o de una etno-ontología (Millet, 2018) o antropología ontológica (Lloga, 2018)– de hacer antropología y trabajo de campo. En este sentido, todavía queda mucho por indagar para revelar las huellas que dejó Joel James a la posteridad, para que otros, como dice José M. Fernández Pequeño (2007), se encarguen de «leer en el futuro».

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA MATOS, ELIADES (2009): «Prólogo a *Vergüenza contra dinero*», *Del Caribe* 53, pp. 110-113.
- ALARCÓN, ALEXIS (2007): «Joel James y el camino de los luaces», *Del Caribe* 48-49, pp. 101-104.
- ARGYRIADIS, KALI (2005a): «Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y la santería», *Desacatos* 17, pp. 85-106.

- _____ (2005b): «El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo», *Desacatos* 18, pp. 29-52.
- ASAD, TALAL (1973): *Anthropology & The Colonial Encounter*. Ithaca Press, Londres.
- BERENGUER CALA, JORGE (2007): «Para recordar a un amigo», *Del Caribe* 48-49, pp. 57-58.
- CLIFFORD, JAMES y GEORGE MARCUS ([1986] 1991): *Retóricas de la antropología*. Júcar Universidad, Barcelona.
- DORTA ARMAIGNAC, KENIA (2007): «Su vida fue un acto de fe», *Del Caribe* 48-49, pp. 61-62.
- FERNÁNDEZ PEQUEÑO, JOSÉ M. (2007): «Joel: la mirada y el camino», *Del Caribe* 48-49, pp. 68-71.
- FUNDORA GARCÍA, ADRIAN (2017): «El ogunismo: una etnografía de la variante cubana del vodú. Contribuciones de Joel James Figarola a la antropología sociocultural en Cuba», informe de investigación, Instituto Cubano de Antropología, La Habana.
- _____ (2018a): «De dónde venimos y hacia dónde vamos. Una mirada a las contribuciones de Joel James Figarola y Pablo Rodríguez Ruiz a la antropología sociocultural en Cuba», *Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural* 11 (12), pp. 34-48.
- _____ (2018b): «Una mirada a las contribuciones de Joel James Figarola a la antropología sociocultural en Cuba» [ponencia], Coloquio Casca-Cuba, Santiago de Cuba.
- _____ (2019): «Por una historia de la antropología sociocultural en Cuba: contribuciones de Joel James Figarola» [ponencia], XII Coloquio Internacional Joel James in Memoriam, Casa del Caribe, Santiago de Cuba.
- HOLBRAAD, MARTIN (2005): «Expending Multiplicity: Money in Cuban Ifá Cults», *Royal Anthropology Institute* 11, pp. 231-254.
- _____ (2014): «Tres provocaciones ontológicas», *Ankulegi* 18, pp. 127-139.
- _____ (2019): «No Sugar, Please! Tobacco Anthropology and the Merits of Contingent Conceptualization», *Anthropologica* 61 (1), pp. 5-11.

- _____ and Morten Axel Pedersen (2017): *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press, Cambridge.
- JAMES FIGAROLA, JOEL (1976): *Cuba 1900-1928: La República dividida contra sí misma*. Editorial Arte y Literatura, La Habana.
- _____ (1989): *Sobre muertos y dioses*. Editorial Caserón, Santiago de Cuba.
- _____ ([1994] 2001): *Alcance de la cubanía*. Editorial Oriente, Santiago de Cuba.
- _____ ([1996] 2007): «Intervención de Joel en la mesa redonda con fundadores de la Casa y el Festival, febrero de 1996», *Del Caribe* 48-49, pp. 108-116.
- _____ ([1996] 2008): *Vergüenza contra dinero*. Ediciones Caserón, Santiago de Cuba.
- _____ ([2000] 2018): *El Caribe, entre el ser y el definir*. Gedisa Editorial, Ciudad de México.
- _____ (2001): *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores*. Ediciones Unión, La Habana.
- _____ José Millet y Alexis Alarcón (1998): *El vodú en Cuba*. Editorial Oriente, Santiago de Cuba.
- JAMES PÉREZ, VIKY (2007): «Lo que no leíste (cartas desde Angola)», *Del Caribe* 48-49, pp. 32-41.
- _____ (2014): «Prólogo», *Joel James vive!* [multimedia], Ediciones Cubarte, La Habana.
- JARDINES PÉREZ, LORENZO (2007): «Un trabajador incansable», *Del Caribe* 48-49, pp. 66-67.
- LLOGA DOMÍNGUEZ, CARLOS A. (2017): *Universo de cubanía. Reencuentro con Joel James*. Ediciones Claustrofobias, Santiago de Cuba.
- _____ (2018): «La antropología ontológica de la Casa del Caribe» [ponencia], Coloquio Casca-Cuba, Santiago de Cuba.
- LÓPEZ SEGRERA, FRANCISCO (2007): «Reflexiones sobre Joel James Figarola», *Del Caribe* 48-49, pp. 59-60.
- MAUSS, MARCEL ([1924] 2009): *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Editores, Buenos Aires.

- MILLET, JOSÉ (2018): «Joel James, el etno-ontólogo de la cubanía», *Joel James. Bio-bibliografía. Biografía del más valiente intelectual y escritor de Cuba*, Ediciones Fundación Casa del Caribe, Venezuela, pp. 191-204.
- MINTZ, SIDNEY ([1985] 1996): *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna*. Siglo XXI Editores, México D.F.
- ORTIZ, FERNANDO ([1940] 1973): «Los factores humanos de la cubanidad», *Órbita de Fernando Ortiz*, Uneac, La Habana, pp. 149-157.
- POMARES BORI, RAÚL (2007): «Un prometeo criollo», *Del Caribe* 48-49, p. 56.
- PRIETO JIMÉNEZ, ABEL (2007): «Palabras para despedir a Joel», *Del Caribe* 48-49, pp. 67-68.
- TRINCADO FONTÁN, MARÍA NELSA (2007): «La obsesión de Joel fue la historia de Cuba», *Del Caribe* 48-49, pp. 93-100.
- VAN GENNEP, ARNOLD ([1960] 2013): *Los ritos de paso*. Alianza Editorial, Barcelona.
- WOLF, ERIC ([1982] 2005): *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica, México.

CAPÍTULO IV
ESTUDIOS HISTORIOGRÁFICOS
REGIONALES Y TEMÁTICOS

UNA MIRADA SOCIOCULTURAL A SAB, DE GERTRUDIS GÓMEZ DE AVELLANEDA

Marcos Antonio Tamames Henderson

Dentro de las investigaciones socioculturales alcanzan mayores espacios aquellas que toman como punto de partida el arte y la literatura. El potencial que adquieren estas fuentes como documento histórico resulta ya un hecho incuestionable en el plano académico. De ahí que no solo hagan uso de ellas los historiadores y sociólogos, sino también economistas, políticos, filósofos y hasta quienes se aproximan a las ciencias desde la teoría de la complejidad.

Como punto de partida para este tipo de estudio es preciso esclarecer dónde comienza el marco artístico de la obra y dónde su potencial documental. Si el primero tiene como receptores fundamentales aquellos cuyo interés está en el disfrute estético, el segundo es de alta utilidad para investigadores que pretenden tenerla en cuenta no solo con el interés de un enriquecimiento espiritual, sino también con el de encontrar en ella evidencias de una realidad concreta. Como explicara el pedagogo Enrique José Varona, «No es lo mismo disfrutar de una obra de arte, que estudiarla». Y argumenta: «solo el que desentraña el valor y la significación de la obra, tanto en sus estrechas relaciones con el país y la época en que se produce, cuanto en su íntima dependencia del autor, ejerce la función verdaderamente científica del crítico» (1989: 49).

Sin embargo, no son pocos los pensadores que en su afán de comprender el presente desde el pasado descontextualizan la obra artística, ignorando que cada pieza del arte es testigo de las coordenadas bajo las cuales su autor la crea y terminan por ejemplificar con ella modos de asumir la vida en espacios o tiempos distantes. Como subraya Varona: «Estudiar una obra literaria, por tanto, es tratar de colocarla en el medio social en que se formó para descubrir la influencia de las ideas, las costumbres, las instituciones y las creencias reinantes en los estados de sentimiento que impulsaron e inspiraron al autor» (1989: 50). Desde esta perspectiva, pudiera plantearse la hipótesis de considerar en el conjunto de obras literarias de una época y un lugar determinados, un retrato aproximado de la realidad de un pueblo, en tanto en ellas se atesorarían el conjunto

de ideas, costumbres y creencias y, por consiguiente, se podría contar con una pluralidad de enfoques para entenderle con mayor objetividad.

Desde una perspectiva metodológica hacia el análisis textual, Élica Grass Gallo considera indispensable el examen de los diferentes planos del contexto: el social, el literario, el psicológico, el geográfico y el histórico (2002: 3), tomando en cuenta la definición de contexto que ofrece Tatiana Slama Cazacu: «Es el conjunto de coordenadas en función de las cuales todo hecho lingüístico debe ser interpretado» (en Grass, 2002: 3). En el estudio que aquí se aborda, todos y cada uno de los factores citados se subordinan a la búsqueda de lo sociocultural en *Sab*, novela escrita por Gertrudis Gómez de Avellaneda en la primera mitad del siglo XIX.

El presente trabajo persigue como objetivo penetrar en el ambiente sociocultural reinante en el Camagüey de la primera mitad del XIX a partir del análisis e interpretación de texto en la novela *Sab*, de Gertrudis Gómez de Avellaneda, una obra que, pese a opiniones no favorables del todo, se erigió en paradigma antiesclavista en el continente americano. No en vano se prohibió su circulación en los predios de la intelectualidad de la Isla en 1844, a pesar de que la prensa se hiciera eco de fuertes comentarios y críticas, entre las cuales resulta conveniente referir la de un madrileño que por entonces planteaba: «La Peregrina ha soñado un mundo más delicioso que el miserable que pisamos [...]; quéjase de la sociedad, pero con dulce resignación [...] es el alma que gime y no la que acusa; el cisne que canta y no el tigre que amenaza» (en Araújo, 1989: 516).

¿Esperaba el crítico una repercusión de los gritos de independencia lanzados por los haitianos en su revolución? ¿Acaso una fuerte incitación a la rebelión de los esclavos? ¿Qué referencia tenía dicho escritor en torno a la esclavitud en aquellas regiones en las que la plantación no fue tan fuerte y severa como en occidente y oriente del país? Similar aseveración recibió El Lugareño por no abordar en sus *Escenas cotidianas* ([1838-1840] 1950) el problema de la trata, señalamiento ante el cual Federico de Córdova (1950: 16) reaccionara: «Pero a esta observación puede contestarse airoosamente diciendo que el ilustre camagüeyano hizo más que eso. Primero, concediendo la libertad a sus esclavos; y luego, fomentando en sus propias posesiones la colonización blanca y defendiendo las ventajas de la misma en cuantas oportunidades se le presentaron». ¿Estaremos entonces en presencia de un signo de comportamiento psicosocial de origen regional?

Lo cierto es que, aunque el comportamiento de la esclavitud en la Isla reúne características generales, posee singulares matices en cada una de sus subregiones. Entre el occidente azucarero, el centro ganadero y el

oriente cafetalero se establecieron contrastes claramente definidos en el ámbito sociocultural, y no pocos de ellos tenían como factor de expresión fundamental la relación interracial que, aunque ordenada por un único sistema legislativo desde la conquista, adquirió tonalidades muy peculiares en cada una de ellas. Sirva de ejemplo el reconocer que el papel jugado por la Iglesia, factor modélico cultural no solo en Cuba, sino también en todo el Caribe hispano, no tuvo una misma expresión. ¿Qué significado cobran los términos «quéjase», «resignación» y «gime» utilizados por un crítico madrileño en su valoración de La Avellaneda, ante las siguientes acotaciones de José Martí? (en artículo publicado en México, el 28 de agosto de 1875):

Hay un hombre altivo, a las veces fiero, en la poesía de la Avellaneda: [...] La Avellaneda es atrevidamente grande [...].

No hay mujer en Gertrudis Gómez de Avellaneda: todo anunciaba en ella un ánimo potente y varonil; era su cuerpo alto y robusto, como su poesía ruda y enérgica; no tuvieron las ternuras miradas para sus ojos, llenos siempre de extraño fulgor y de dominio: era algo así como una nube amenazante (Martí, 1975, VIII: 310-311).

Claro, entre la Avellaneda de *Sab* –joven, tierna, romántica y soñadora– y la escritora que ha sufrido los avatares de la tradicional e ilustre sociedad española existe una marcada diferencia. Si bien resulta nítido ubicar la novela dentro del romanticismo, no debe obviarse que este fue «un movimiento de rebelión que puso el sentimiento en el primer plano del arte, reaccionando contra la excesiva racionalización que acabó por desnaturalizarlo, y aspiró a romper todos los moldes existentes, sin lograrlo, empero, por completo» (Pogolotti, 1962: 91). De cualquier modo, Gertrudis Gómez de Avellaneda es, como legítima principesa, portadora de un carácter cuya franqueza debía desdibujar el concepto que de la feminidad poseían los hombres de su tiempo, aunque no llegara a merecer tan duras frases como las que le dedica el Maestro al compararle con Luisa Pérez de Zambrano.

De modo que, para entender la sociedad principesa en *Sab*, resulta necesario tomar como punto de partida la historia de Puerto Príncipe y, en caso de una aproximación a la producción literaria de otras regiones, agudizar la mirada tras un eficaz análisis de los antecedentes culturales de la localidad. A ello habría que añadir que cada obra de arte encierra el estado de los sentimientos y opinión de los autores en relación con la realidad. A priori debe tomarse en consideración cierta diferencia entre un

José Ramón Betancourt, que canta a su Camagüey, y un Cirilo Villaverde que mira a La Habana, en relación con una condesa de Merlin o una Avellaneda que lo hacen desde otros contextos. La distancia de la realidad no solo modifica el modo en que se asume, sino también la responsabilidad ante ella. Si los primeros dialogan con su entorno participando en el proceso de creación y cuentan con un lector cercano –el paisano–, la Tula lo hace desde la distancia y para un público que requiere de aclaraciones y advertencias que le permitan decodificar con certeza el lenguaje tropológico que encierra la vida en la Isla y, dentro de ella, el Camagüey. Mas esta puede ser una ventaja al delinear el paisaje cultural a pintar.

Fue el sentido de otredad el que permitió a Carpentier desentrañar lo real maravilloso y, desde lo insólito, otorgar validez al barroco americano o, por citar otro ilustrador ejemplo, fue el viaje de ida de los pintores cubanos lo que les permitió revelarnos una auténtica vanguardia plástica cubana en los años veinte del pasado siglo: descubrir la fuerza de la luz del trópico y su incidencia en los estados de ánimo en esta área geográfica solo fue posible tras el distanciamiento de la realidad. Se trata de un panorama que desborda el tono empleado por Nara Araújo cuando plantea: «*Sab* se escribe fuera de Cuba, pero coincide en época de ideales con las novelas antiesclavistas. Es la única narración de la Avellaneda con el tema del negro. Posteriormente desarrolló el del indio en *Guatimozín*, novela histórica indiana sobre la conquista de México» (1989: 516). Pero *Sab* no es solo negritud: es lo blanco, lo indio, lo español, lo inglés, lo francés; es el Caribe multiétnico, pero también multimetropolitano y, por tanto, multicultural; es el conjunto de mosaicos culturales que en ocasiones se contradicen, pero que finalmente están en constante e inacabada mutación, simbiosis, síntesis, es decir, en transculturación.

¿Es *Sab* representación de lo cubano? En relación con la novela decimonónica en Cuba, el investigador Roberto Friol (1989: 469-470) ofrece algunas reflexiones, dentro de las cuales resultaría interesante ubicar a *Sab* y su autora:

Porque nos enseñaron que la novela cubana del siglo XIX era sonrisa, abanico, quitrín, paseo de la Alameda, Teatro Tacón, bailes de la filarmónica, guantes de Jouvin, La Habana en Días de Reyes, prohibiciones del censor Olañeta, campo cubano, bandolerismo, boca-bajo, esquivaciones, irresponsabilidad, maniqueísmo, folletín, ahora recién descubrimos que así mismo es: alucinación, ciencia, ataque a las religiones, cuarto fambá, desparpajo, chusmería, patología, malas

palabras, obreros, periódicos, guerra de independencia y sobre todo, rostro del país.

Resalta a primera vista que se asocian a la cubanía una serie de elementos que se centran en solo una de sus ciudades: la capital. El teatro de Tacón y La Habana en Días de Reyes, si bien son los más notables, no son los únicos, en tanto el modo en que una joven se abanica en aquella ciudad difiere del modo en que lo hace la que habita en Santiago de Cuba, en Trinidad o en Puerto Príncipe. Similar comparación resulta válida para los componentes urbanos como alamedas o quitrín. Cabe entonces preguntarse: ¿no ofrece *Sab* un rostro del país? ¿O acaso está el investigador abordando el término país en su concepción del siglo XIX, como patria chica, y no en el sentido actual de lo nacional? En torno a estas y otras interrogantes, siempre en el plano sociocultural, se mueven estas reflexiones.

Para el análisis se utiliza la edición que realizara la editorial Arte y Literatura en 1976. Se trata de una publicación que se privilegia con un extenso prólogo de la historiadora e investigadora Mary Cruz, especialista que ha dedicado buena parte de su obra no solo al quehacer de la Tula, sino también al contexto en que hizo su producción (ver Araújo, 1989). «*Sab*, su texto y su contexto», nombre que ofrece el exhaustivo prólogo, pareciera no dejar espacio para nuevos análisis y, sin embargo, algunas acotaciones pudieran hacerse desde una interpretación de la novela en la que, junto a la realidad contextual, se tome en consideración el modo en que su autora, unas veces en voz de sus personajes y situaciones del argumento, otras en nombre propio –como narrador–, utiliza determinados signos culturales.

La novela posee el mérito de no haber sido corregida con el paso del tiempo, como sí hicieron Betancourt y Villaverde con las suyas, de modo que la considerada «novelita casi olvidada», publicada según confiesa su autora «sin ningún género de pretensiones», además de dejar limpio el camino para interrogantes en torno al argumento y los valores puramente literarios en comparación con su quehacer posterior, nos coloca ante un texto-documento que se ajusta a las impresiones que sobre el Camagüey acumulaba Gertrudis Gómez de Avellaneda.

La fecha precisa de su creación ha sido motivo de examen por cuantos se han acercado a ella tras un análisis literario, así como el periodo al que corresponde el argumento, intensiones que son motivadas por el franco sentido histórico que muestra la Avellaneda desde sus palabras de presentación: «Tres años ha dormido esta novelita» (p. 121). Si la primera edición pertenece a 1841, entonces debemos ubicar su culminación entre

1837 y 1838, información que corrobora la carta a Ignacio de Cepeda fechada el 30 de agosto de 1839, en que le confiesa: «Respecto a mi novela, he sometido sus diez primeros capítulos a la censura de mi compatriota» (Cruz, 1976: 27). En relación con el argumento, si recién había recibido Puerto Príncipe su título de ciudad, entonces está entre 1817 y la década de los veinte. Se trata, por tanto, de una pieza literaria que se corresponde con la expresión del pensamiento ilustrado, con el fuerte debate cultural que tiene lugar en las sociedades de intelectuales de Cuba, pero también de España, Francia, Alemania, Inglaterra y los Estados Unidos. Cultura, filosofía, economía, derecho y sociedad –razas, costumbres, moral, religión...– son temas que entroncan con patria, nación y libertad en disímiles soportes como la literatura –poesía y prosa–, discursos políticos, reflexiones en la prensa escrita, o con un carácter más íntimo en los epistolarios. Vibran en la atmósfera las ideas del padre Félix Varela y sus discípulos, las de José Antonio Saco, Gaspar Betancourt Cisneros, José María Heredia y Domingo del Monte, entre muchos otros.

Otra interesante observación, necesaria antes de dar inicio a una lectura de lo sociocultural en la novela, es el hecho de que Gertrudis Gómez de Avellaneda muestre en ella un marcado respeto por la historia, las costumbres y tradiciones de su natal Puerto Príncipe. Memoria que, desde el extranjero, asume unas veces con notable nostalgia, en la mayoría de los casos con legítimo orgullo. Si bien ha sido aplaudida por su tema central, al erigirse entre los grandes discursos antiesclavistas de su tiempo, una aproximación al texto desde lo camagüeyano le revela como novela costumbrista, que alcanza incuestionable valor para el estudio local. Visto desde el ser príncipeño, son marcadas las contradicciones económicas y sociales que encierran sus líneas, de ahí que la Avellaneda no cuente una historia, sino que transmita las contradicciones intrínsecas de una ciudad que se debate entre tradición y modernidad, entre los factores sociales que contribuyen a una y otra postura, y, sobre todo, entre las aspiraciones de sus protagonistas en representación de uno u otro grupo. Precisamente a este aspecto, de presencia sutil en los perfiles de los personajes, sus acciones y frases, dedicaremos mayor atención, con la certeza de que no agota este trabajo la lectura de lo sociocultural en *Sab*.

Ubiquémonos en el medio geográfico, en el espacio que sirve de escenario al conflicto que narra la Avellaneda. Es preciso subrayar que *Sab*, a diferencia de *Una feria de la Caridad en 183...*, de José Ramón Betancourt, y de *Cecilia Valdés*, de Cirilo Villaverde, no cuenta con ricas escenas urbanas. Tanto la ciudad de Puerto Príncipe como los elementos que le son

inherentes y la distinguen –plazas y plazuelas, calles, iglesias y conventos, edificios públicos y mercado, entre otros–, apenas ocupan un plano importante. Es el paisaje rural el que ofrece a la autora los ambientes ideales para desde ellos penetrar en fenómenos tan complejos como la patria, la religión, e incluso en ideas filosóficas como armonía, igualdad, equilibrio, justicia. No son necesarias en *Sab* las grandes descripciones urbanas, hasta podría decirse que escapan a la posibilidad de considerarse un tema o subtema de la trama. Es, sí, una referencia que complementa el estatus social al que pertenecen los personajes y, ¿por qué no?, aunque muy escasas, perfilan la atmósfera y el carácter de cada uno de ellos. En consecuencia, a diferencia del trabajo realizado por Yolanda Wood (1989) en relación con *Cecilia*, y lo valorado por el autor del presente trabajo con *Una feria...* (Tamames, 2007), mayores resultados indican los enfoques de Salvador Bueno (1989) para *Cecilia* y el ya referido de Nara Araújo en torno a la Avellaneda. Se ratifica así, como hilo conductor del estudio de *Sab*, el ambiente sociocultural.

Resulta un signo de regionalidad, o mejor, de camagüeyanidad incuestionable, el hecho de que Tula, como su coterráneo José Ramón en *Una feria...*, comience la historia en torno a los límites físicos de la ciudad, en este caso el río Tínima, y que, como aquel, para ubicar espacialmente la historia, anuncie la llegada de Enrique Otway a «los campos pintorescos que riega el Tínima, y dirigía a paso corto su brioso alazán por la senda conocida en el país con el nombre de camino de Cubitas, por conducir a las aldeas de este nombre, llamadas también tierras rojas» (p. 125). Fue en las márgenes del Tínima, «vagando por los bosques», donde Carlota idealizó su amor por Enrique, mientras «se embriagaba de perfumes, de luz brillante, de dulces brisas» (p. 143) y fue bajo «el murmullo melancólico que formaban las corrientes» (p. 217) que Sab confesó a Teresa su pasión por Carlota.

Si Betancourt utiliza el Tínima como cierre del escenario en que se van a mover sus personajes, la Avellaneda lo toma como punto de partida para dejar establecido que, como se ha comentado, su ambiente es completamente rural: las inmediaciones del ingenio Bellavista y las vías que conllevan a las cuevas y a la aldea de Cubitas. Aprovechemos para aclarar que el término «país» significa geográficamente el área que corresponde a la jurisdicción de Puerto Príncipe, que tiene como cabecera la ciudad que porta ese nombre, signo que sirve de contraste a la clasificación de Cubitas: una «aldea». Hay en *Una feria...*, un himno al «progreso», utilizando la «moderna» urbanización del barrio de La Caridad como signo de civilización, de cultura, fundamentalmente manifiesta en la plaza y los

portales corridos de sus edificaciones y a lo largo de la calle principal que termina en el puente Hatibonico. En *Sab* el proceso es inverso: son las haciendas, «los campos fertilísimos de aquel país», ahora prácticamente en ruinas, las que se van desdibujando como signo de poder económico. A partir de esta diferencia, pudiera plantearse que mientras en Betancourt el problema que lo motiva es el cultural –ya se sabe de su excelente papel de promotor en España–, en la autora de *Sab* lo es el económico, diferencia explicable a partir de los vínculos permanentes de él con la Sociedad Patriótica de Amigos del País de Puerto Príncipe y, en contraste con aquel, las huellas que han dejado en ella los problemas económicos de su familia antes de salir de Cuba.

Bajo miras económicas la autora subraya, con profundas reflexiones, el valor de la tierra: «El viajero, después de haber atravesado sabanas inmensas donde la vista se pierde en los dos horizontes que forman el cielo y la tierra, y prados coronados de palmas y gigantescas ceibas, tocaba por fin en un cercado, anuncio de propiedad» (p. 126). Obsérvese que «sabanas inmensas» –recurso topográfico devenido signo local– se entrelaza con la palma, reina de nuestros campos, y la robustez de la ceiba, síntesis de elementos que sincretizan en esencia de lo cubano y constituyen expresión de los vínculos afectivos entre la Avellaneda y la Isla con centro en lo local.

Acompaña dichos sentimientos una profunda eticidad que le impide idealizar el estado de las extensas y queridas sabanas. Ante la imagen del ingenio Bellavista, indaga sutilmente el extranjero: «Tiempos ha habido, [...], en que este ingenio daba a su dueño, doce mil arrobas de azúcar cada año; porque entonces más de cien negros trabajaban en sus cañaverales; pero los tiempos han variado y el propietario actual de Bellavista no tiene en él sino cincuenta negros, ni excede su zafra de seis mil panes de azúcar» (p. 128). Tierra, esclavo y producción agrícola eran los rubros por los cuales Puerto Príncipe había sido considerada entre las primeras de la Isla. Mas todo eso parecía venirse abajo y la autora, que le amaba sinceramente desde su emprendedor espíritu, como quien sabe que es de padre llamar con firmeza la atención al hijo, toma la palabra –en su condición de narradora– y grita con fuerza a sus coterráneos con cierta indignación:

Sabido es que las riquezas de Cuba atraen en todo tiempo innumerables extranjeros, que con mediana industria y actividad no tardan en enriquecerse de una manera asombrosa para los indolentes isleños, que satisfechos con la fertilidad de su suelo, y con la facilidad

con que se vive en un país de abundancia, se adormecen, por decirlo así, bajo su sol de fuego, y abandonan a la codicia y actividad de los europeos todos los ramos de la agricultura, comercio e industria, con las cuales se levantan en corto número de años innumerables familias (p. 141).

Y no conforme con ello, les entrega la visión que el propio extranjero tiene de los criollos, mediante el desesperado discurso de Jorge Otway a su hijo bajo el afán de lograr para este el mejor partido matrimonial:

Carlos de B... aun después de heredar a su padre no poseerá más que una módica fortuna: y luego en fincas deterioradas, ¡perdidas!... ¡Bah!, ¡bah! Estos malditos isleños saben mejor aparentar riquezas que adquirirlas o conservarlas... ¿Dudas tú que cualquiera de estas criollas, la más encopetada, se dará por muy contenta contigo?, en este país nuevo la llamada nobleza no conoce todavía las rancias preocupaciones de nuestra vieja aristocracia europea (p. 170).

Dista el inglés de entender que se trata de una fortuna sedimentada durante tres siglos y que ha llegado a sus actuales propietarios en condición de herederos. Sabe que respira una «encopetada» nobleza, pero su intento de evaluarle utilizando como referente el comportamiento de la aristocracia europea le lleva a un desconcierto que termina por irritarle.

Sirve de contrapunteo a las fértiles llanuras bañadas por el Tímina el naciente poder del comerciante. Y a él, por ser el mar la fuente de su riqueza, corresponde geográfica y espacialmente el embarcadero de la Guanaja. Este será el sitio en el que Enrique Otway, el sucesor de Jorge, de aquel inglés que amasó fortuna en el Camagüey, suspira sus esperanzas. La Guanaja es el punto de embarque más importante de este ramo, es por este embarcadero que Puerto Príncipe recibe los más codiciados y diversos productos, y los Otway los encargados de distribuirlos. El orgullo de los hacendados por el legado que poseen contrasta con los aires de conquista del forastero. El propio Enrique, bajo un minuto de honestidad en que se confiesa con la debilidad de desobedecer a su padre y cometer la locura de casarse con la hija de «un criollo arruinado», sueña ante el mar que una vez dadas las excusas que le impedirán semejante locura, pedirá permiso para marcharse «a La Habana, a Filadelfia, a Jamaica..., a cualquier parte». (p. 241).

Una interpretación del texto desde los horizontes culturales de la época indica que las ambiciones y aspiraciones del comerciante no están del

todo divorciadas de las ideas de los jóvenes ilustrados de Puerto Príncipe, si se observan las desventajas de esta ciudad en relación con las ciudades portuarias indicadas por el personaje:

Y luego, he aquí este puerto pobre y silencioso, [...], cuando yo vuelva a ser tan rico como era, en vez de estos miserables barquichuelos esta bahía se verá adornada con elegantes buques, que traigan a mis almacenes las producciones de la industria de toda Europa. Sí, [...], ya no sería un triste traficante en una ciudad mediterránea, sería un opulento negociante de New York o Filadelfia, y mi nombre sería conocido por los comerciantes de ambos hemisferios (p. 143).

Los avances que experimentan ciudades como Matanzas, Cárdenas, Cienfuegos, Trinidad, Guantánamo y Santiago de Cuba, por su condición de portuarias, han hecho que los principieños pendientes del progreso decimonónico debatan con fuerza la posibilidad de enlazar a la ciudad con las costas sur o norte, proyectos entre los cuales se destacan los trabajos de El Lugareño sobre el camino de hierro de Puerto Príncipe a Nuevitas (ver Tamames, 2012). No se ha pasado este importante detalle a la Avellaneda y le es tan sustancial que decide subrayar la idea al final de la novela, bajo la necesidad de saber del paradero de Carlota: «Verosímilmente su marido, [...], habrá creído conveniente establecerse en una ciudad marítima y de más consideración que Puerto Príncipe. Acaso Carlota, [...], existirá actualmente en la populosa Londres» (p. 284); idea que pulsa su patriotismo, al precisar autobiográficamente: «Pero cualquiera que sea su destino, y el país del mundo donde habite, ¿habrá podido olvidar la hija de los trópicos, al esclavo que descansa en una humilde sepultura bajo aquel hermoso cielo?». Nuevamente la defensa de su origen y su nacionalidad.

El empobrecimiento de los hacendados y el enriquecimiento de los comerciantes es quizás uno de los más firmes discursos patrióticos de su autora en esta novela. Vive en tierra española, desde donde llegan a la Isla un crecido número de jóvenes tras el sueño de hacer fortuna, y justo desde allí les grita a sus compatriotas las verdades que José Ramón Betancourt plantea en *Una feria...* Desde la diáspora o el exilio, también se puede ofrecer un producto netamente cubano.

Las problemáticas vinculadas con el tejido social de Puerto Príncipe en la primera mitad del siglo XIX, pese a su alta complejidad, terminan por ser una de las aristas que mayores informaciones encuentra en *Sab*. Basta a

la Avellaneda, quizás por su condición de poeta, dejar planteado el diálogo entre razas para adentrarse en un proceso de transición sociocultural en el Camagüey de la época. Es precisamente la complejidad inherente a la interrelación entre razas y condiciones sociales la que conlleva a que sus personajes no sean ni absolutamente positivos ni completamente negativos en el plano psicosocial. Quizás por ello la autora organiza el fenómeno en base a la historia y las ciencias que están de moda, como la etnología y la arqueología –de ahí que el entorno de las cuevas de Cubitas sea otro espacio relacionado con los personajes principales–, una síntesis de pensamiento ilustrado y romanticismo que explica la sutil estrategia de colocar en un mismo plano a representantes de grupos tan distantes en el orden económico y, por tanto, social.

El modo en que la Avellaneda nos presenta a Enrique, rico y blanco, y a Sab, mulato y esclavo, encierra ese impetuoso y magnífico acto de insumisión, establecido como eco de la Revolución francesa, en «que la realidad fundamental es el hombre como tal, principio que situaba en un plano de igualdad a todos los seres humanos» (Pogolotti, 1962: 92). Descubrirlo requiere seguir los hechos y aguzar la lectura interpretativa de los detalles que le acompañan.

El hermoso paisaje debía asombrar al recién llegado, «si como lo indicaban su tez blanca y sonrosada, sus ojos azules, y su cabello de oro había venido al mundo en una región del norte». Ya nos explicará con detalle que había nacido en Inglaterra y arribado con apenas seis años a esta región con su padre, luego de probar fortuna en la capital de la Isla.

En contrapunteo con aquel, describe a Sab: «No parecía un criollo blanco, tampoco era negro ni podía creérsele descendiente de los primeros habitantes de las Antillas. Su rostro presentaba un compuesto singular en que se descubría el cruzamiento de dos razas diversas, y en que se amalgamaban, por decirlo así, los rasgos de la casta africana con los de la europea, sin ser no obstante un mulato perfecto» (p. 127). Y no conforme con ello se regodea en sus perfiles para concluir: «El conjunto de estos rasgos formaba una fisonomía característica; una de aquellas fisonomías que fijan las miradas a primera vista y que jamás se olvidan cuando se han visto una vez». Con sencillas y hermosas imágenes ha presentado la Avellaneda al mulato, lo ha lisonjeado desde las entrañas de la metrópoli, y eso debió ser entendido cuando no como simple aberración, al menos como una gran insolencia.

Pero dicha licencia crece al no enfrentar ambos personajes desde patrones incompatibles, sino que, como haría una centuria después Alejo

Carpentier para con la América ante Occidente, en lo real maravilloso, parte de las diferencias, pero en similar nivel de civilización. No coloca orgullo e hidalguía en solo uno de ellos, sino en los dos: «Acaso la notable hermosura del extranjero causó cierta suspensión al campesino, el cual por su parte atrajo indudablemente las miradas de aquel» (p. 127). Como quien espera convencer a su auditorio, a lectores que tal vez no hayan participado de los encantos de la Isla, recurre al plano cultural para indicar que no solo en la fisonomía humana esta tierra ha dado encomiables ejemplos, sino también en el pensar: pone en voz de Sab la siguiente cuarteta: «Una morena me mata, / tened de mí compasión, / pues no la tiene la ingrata / que adora mi corazón». Acto seguido, con plena erudición, explica con un llamado de alerta a los lectores: «Solo el que haya estado en la Isla de Cuba y oído esas canciones en boca de la gente del pueblo, puede formar idea del dejo inimitable y la gracia singular con que dan alma y atractivo a las ideas más triviales y al lenguaje menos escogido» (p. 126). No puede dudarse que hay en estas frases de la Avellaneda, desde lo académico, reconocimiento a la cultura popular local que, con el tiempo, se erigiría en patrimonio intangible del folclor.

En medio de estas reflexiones, aprovecha y describe el atuendo que usan los campesinos en esta región, y lo hace para distinguir el lugar social al que parece corresponder Sab, pero también para comunicar a los españoles la adaptación al clima que ha sufrido la vestimenta de trabajo en estos lares: «se reduce a un pantalón de cotón de anchas rayas azules, y una camisa de hilo, también listada, ceñida a la cintura por una correa de la que pende un ancho machete, y cubierta la cabeza con un sombrero de yarey bastante alicaído: traje demasiado ligero pero cómodo y casi necesario en un clima abrasador» (p. 127). Este es un pasaje que le ofrece el pie a la autora para insinuar una de las características más genuinas de los camagüeyanos: la modestia o sencillez, rasgo que, como muestra la reflexión que hace Martí en relación con Ignacio Agramonte, llega a confundirse con el orgullo. Dice Enrique: «No ignoro que los criollos, cuando están en sus haciendas de campo, gustan vestirse como simples labriegos», mientras el Apóstol comenta en torno al Mayor: «Por su modestia parecía orgulloso» (Martí, 1975, IV: 361).

Similar naturalidad asume cuando nos ofrece la descripción de la casa de campo del señor B... Ante las imágenes de las tan pintorescas y hermosas casas de los ingenios y cafetales cubanos del XIX, que circularon mediante la técnica del grabado por toda Europa como carta de presentación de sus propietarios, la habitación principal de la casa del hacenda-

do camagüeyano responde a códigos completamente tradicionales tanto por su distribución espacial como por las balaustradas de madera que le acompañan; diríase que hasta la combinación de los colores –blanco el de los muros y verde oscuro la carpintería– respiraba antigüedad. A ello se suma la sencillez del mobiliario y hasta habría de llamar la atención la naturaleza con que la Avellaneda, con total desenfado, ubica en la habitación de la señorita Carlota una hamaca:

Era una pequeña sala baja y cuadrada, que se comunicaba por una puerta de madera pintada de verde oscuro, con la sala principal de la casa. Tenía además una ventana rasgada casi desde el nivel del suelo, que se elevaba hasta la altura de un hombre, con antepecho de madera formando una media luna hacia fuera, y compuertas también de madera, pero que a la sazón estaban abiertas para que refrescase la estancia la brisa apacible de la noche.

Los muebles que adornaban esta habitación eran muy sencillos pero elegantes, y veíanse hacia el fondo, uno junto a otro, dos caires de lienzo de los que se usan comúnmente en todos los pueblos de la isla de Cuba durante los meses más calurosos. Una especie de lecho flotante, conocido con el nombre de hamaca, pendía oblicuamente de una esquina a la otra de la estancia, convidando con sus blandas ondulaciones al adormecimiento que produce el calor excesivo (p. 136).

Nada de candelabros ni luces en la habitación, «las dos señoritas sentadas en dos anchas poltronas, conocidas con el nombre de butacas». Hay fidelidad y amor patrio en la postura de la Avellaneda al legitimar lo criollo ante el extranjero, actitud que podría servir de argumento para desmoronar las consideraciones emitidas por José de la Luz León, importante intelectual del periodo republicano, cuando se resiste a considerarla cubana con el siguiente argumento: «Ese sentimiento se me antoja en ella postizo, transitorio, de mera ocasión. Y a lo sumo, lírico, es decir, verbal, externo, imaginado» (en Rodríguez Manso, 2005: 132). Las imágenes citadas pueden apoyar los criterios de Antonio Martínez Bello¹ para refutar, con delicadeza y estima, a Luz León: «¿Se ha de considerar “vano, postizo, transitorio, de mera ocasión” cualquier pasaje literario de la Avellaneda en

¹ Antonio Martínez Bello: «La cubanidad de la Avellaneda», *Carteles*, 31 de agosto de 1947.

que esta manifiesta amor patriótico a Cuba?» (en Rodríguez Manso, 2005: 133). A lo que cabe añadir: ¿podría tan excelente poetisa expresarse en términos patrióticos sin lirismo?

Volviendo al personaje de Sab, más allá de un recurso efectista para hacernos creer los superiores dones de lo que luego resultará ser un esclavo, se trata de un acontecer real. Estudios recientes han demostrado cuán compleja fue la relación interracial en la austera sociedad de Puerto Príncipe. Las inscripciones de matrimonio describen cómo en el acto de la ceremonia se reunían ante Dios cónyuges, padrinos y testigos en su condición de comerciantes, licenciados, hacendados, esclavos y libertos, blancos, criollos y africanos (véase Tamames, 2005), una relación que no adquiriría el carácter de ocasión, sino que en torno a ella se establecía un fuerte «parentesco espiritual», caracterizado en términos religiosos en apoyo y protección. Las consecuencias del parentesco espiritual en la ascensión de determinados miembros de los grupos más bajos hacia sectores de mayor jerarquía en la estructura social están por ser abordadas en Puerto Príncipe, pero en otras regiones existen evidencias de la tendencia de algunos padrinos a dejar parte de sus bienes a los ahijados en los actos de última voluntad (Barcia, 2003: 117-119).

Se trata de una experiencia vital que la Avellaneda, con la frescura de su juventud, ha decidido colocar sobre el tapete con esta novela. No es un simple simulacro la presentación del esclavo, desde una imagen estrechamente relacionada con un obrero asalariado, bajo los términos «campesino», «paisano de campo», «labriego» o «caballero». Desde los horizontes culturales del forastero, es, por el contrario, fruto histórico de la cultura de Puerto Príncipe, del frecuente amancebamiento entre personas de diferentes estatus sociales, cuyas raíces parecen estar en el proceso de conquista y colonización. La postura de Vasco Porcayo y su numerosa descendencia, todos legitimados como blancos y con títulos de don, podría ser un ejemplo representativo en este sentido. De ahí que en algún momento de la trama que cuenta se vea precisada a relatar una síntesis del origen de cada uno de los personajes, así como las circunstancias, fundamentalmente económicas, que determinaron el lugar que ocupan en el tejido social.

Así, en el capítulo dos presenta a Teresa:

Hija natural de un pariente lejano de la esposa de D. Carlos, perdió a su madre al nacer, y había vivido con su padre, hombre libertino que la abandonó enteramente al orgullo y la dureza de una madrastra que la aborrecía. [...]. Su altivez natural constantemente herida

por su nacimiento, y escasa fortuna que la constituía en una eterna dependencia, habían agriado insensiblemente su alma, y a fuerza de ejercitar su sensibilidad parecía haberla agotado» (pp. 137-138).

En el tres, cuenta los antecedentes de Enrique Otway, de cómo su padre creó fortuna con el contrabando de tejidos, y de la persistencia de los extranjeros por consolidarse socialmente en la Isla:

Jorge Otway fue uno de los muchos hombres que se elevan de la nada en poco tiempo a favor de las riquezas en aquel país nuevo y fecundo. Era inglés: había sido buhonero algunos años en Estados Unidos de la América del Norte, después en la ciudad de La Habana, y últimamente llegó a Puerto Príncipe traficando con lienzos, cuando contaba más de treinta años, trayendo consigo un hijo de seis, único fruto que le quedara de su matrimonio.

Cinco años después de su llegada a Puerto Príncipe, Jorge Otway en compañía de dos catalanes tenía ya una tienda de lienzos, y su hijo despachaba con él detrás del mostrador. Pasaron cinco años más y el inglés y sus socios abrieron un soberbio almacén de toda clase de lencería. Pero ya no eran ellos los que se presentaban detrás del mostrador: tenían dependientes y comisionistas, y Enrique de edad de diez y seis años se hallaba en Londres, enviado por su padre con objeto de perfeccionar su educación, según decía. Otros cinco años transcurrieron y Jorge Otway poseía ya una hermosa casa en una de las mejores calles de la ciudad, y seguía por sí solo un vasto y lucrativo comercio [...]. Puede el lector dejar transcurrir aún otros cinco años y verá a Jorge Otway, rico negociante, alternando con la clase más pudiente, servido de esclavos, dueño de magníficos carruajes y con todos los prestigios de la opulencia (pp. 141-142).

También en el capítulo tres nos ofrece la historia de Carlota, y como de costumbre comienza con sus antepasados más cercanos, su padre, don Carlos de B...: «Don Carlos, [...], había heredado como sus hermanos un caudal considerable, y aunque se casó con una mujer de escasos bienes, la suerte había favorecido a esta últimamente, recayendo en ella una herencia cuantiosa e inesperada, con la cual la casa ya algo decaída de D. Carlos se hizo nuevamente una de las opulentas de Puerto Príncipe» (p. 142). Existe una tendencia a la fusión de fortunas en estos años, sirva de ejemplo la que se fomenta en la persona de Tomás Pío Betancourt y

Sánchez-Pereira, cuyo crecimiento seguirá en ascenso hasta el siglo xx y que terminará en Dolores Betancourt, popularmente nombrada «señorita medio millón» (Tamames, 2002: 176). Como signo de constante inestabilidad –la propia vida de la autora está marcada por esta situación–, del ir y volver a la justicia, nos cuenta la Avellaneda acerca de don Carlos: «Verdad es que gozó poco tiempo en paz del aumento de su fortuna, pues con derechos quiméricos, o justos, suscitole un litigio cierto pariente del testador que había favorecido a su esposa, tratando nada menos que anular dicho testamento. Pero esta empresa pareció tan absurda, y el litigio se presentó con aspecto tan favorable para don Carlos, que no se dudaba de su completo triunfo» (pp. 142-143).

En lo propiamente familiar indica: «Había muerto ya la señora de B... dejando a su esposo seis hijos: Carlota, primer fruto de su unión, era la más querida según la opinión general, y debía esperar de su padre considerables mejoras» (p. 143). Y también en este marco nos coloca la autora en una triste realidad que subyace en las familias de Puerto Príncipe, las enfermedades congénitas, producto del cruzamiento entre parientes cercanos: «Eugenio, hijo segundo y único varón [información que augura el debilitamiento del patriarcado en esta familia] que se educaba en un colegio de La Habana, había nacido con una constitución débil y enfermiza» (p. 143), elemento que apunta a concentrar en Carlota la tajada que a este correspondería. También en la familia de don Tomás Pío Betancourt existe esta sombra, en tanto Fernando, hijo de sus segundas nupcias –con la hermana de la primera esposa–, permanece internado en instituciones norteamericanas. Otra esperanza, desde el ámbito familiar, de sostener el status social, estaba en la posibilidad de que recayeran en Carlota los bienes de su tío Agustín de B..., hermano mayor de su padre, «un célibe poderoso» (p. 143) que encontraba en ella marcada predilección.

Ante una lectura somera parecería que son las razones económicas las únicas que guían el hilo conductor de las relaciones sociales en el Puerto Príncipe de la primera mitad del siglo xix, cuando un asomo intertextual a esta obra pone delante, indistintamente, a patricios y foráneos, a ciudadanos y rurales, a cubanos, españoles, ingleses y africanos..., en un escenario en que nada ha de ser visto como superfluo, porque en cada elemento hay un poco de ese sistema sígnico al que Clifford Geertz (2003) ha llamado «una telaraña de significados».

Así, geografía, espacio y tejido social, costumbres y leyendas, tradición y modernidad decimonónica se entretajan para revelar un documento histórico-cultural que desborda toda ficción para devenir expresión

identitaria de la cultura camagüeyana. *Sab*, en diálogo con *Una feria de la Caridad en 183...*, de José Ramón Betancourt, ofrece a las ciencias sociales y humanísticas el latir de una región, de las personas que la habitan y modifican desde insospechados horizontes culturales. Pocos informes de investigación podrían, tal vez por no distanciarse de la razón inherente al conocimiento científico, revelar un retrato tan íntegro y holístico como el que nos entrega Gertrudis Gómez de Avellaneda, sin dudas, una de las mayores voces hispanoamericanas del siglo XIX.

BIBLIOGRAFÍA

- ARAÚJO, NARA (1989): «Historia y conflicto del negro en Hugo y la Avellaneda», Cairo, Ana (comp.): *Letras. Cultura en Cuba* (6), Pueblo y Educación, La Habana, pp. 507-524.
- BARCIA, MARÍA DEL CARMEN (2003): *La otra familia. Parientes, redes y descendencia de los esclavos en Cuba*. Casa de las Américas, La Habana.
- BETANCOURT CISNEROS, GASPAR (1950): *Escenas cotidianas*. Dirección de Cultura, La Habana.
- BUENO, SALVADOR (1989): «Esclavitud y relaciones interraciales en *Cecilia Valdés*», Cairo, Ana (comp.): *Letras. Cultura en Cuba* (6), Editorial Pueblo y Educación, La Habana, pp. 525-544.
- CÓRDOVA, FEDERICO DE (1950): «Gaspar Betancourt Cisneros y las *Escenas cotidianas*» (prólogo), Betancourt Cisneros, Gaspar: *Escenas cotidianas*, Dirección de Cultura, La Habana, pp. 7-18.
- CRUZ, MARY (1976): «*Sab*, su texto y su contexto» (prólogo), Gómez de Avellaneda, Gertrudis: *Sab*, Editorial Arte y Literatura, La Habana, pp. 11-120.
- FRIOL, ROBERTO (1989): «La novela cubana en el siglo XIX», Cairo, Ana (comp.): *Letras. Cultura en Cuba* (6), Editorial Pueblo y Educación, La Habana, pp. 463-486.
- GEERTZ, CLIFFORD (2003): «Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura», Bohannan, Paul y Mark Glazer: *Antropología. Lecturas*, Editorial Félix Varela, La Habana, pp. 547-568.
- GÓMEZ DE AVELLANEDA, GERTRUDIS (1976): *Sab*. Editorial Arte y Literatura, La Habana.
- GRASS GALLO, ÉLIDA (2002): *Textos y abordajes*. Editorial Pueblo y Educación, La Habana.

- MARTÍ, JOSÉ (1975): «Céspedes y Agramonte», *Obras completas*, t. IV, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, pp. 358-362.
- (1975): «Tres libros – Poesías americanas – Carolina Freyre – Luisa Pérez – La Avellaneda – Las mexicanas en el libro – Tarea aplazada», *Obras completas*, t. VIII, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, pp. 301-312.
- POGOLOTTI, MARCELO (1962): *El camino del arte*. Consejo Nacional de Cultura, La Habana.
- RODRÍGUEZ MANSO, HUMBERTO (2005): *La Peregrina. Un siglo de anhelado regreso*. Editorial Ácana, Camagüey.
- TAMAMES HENDERSON, MARCOS A. (2002): «Identidad en la Plaza de San Francisco», Cento, Elda (comp.): *Cuadernos de historia principeña* (2), Editorial Ácana, Camagüey, pp. 156-173.
- (2007): «La ciudad en *Una feria de la Caridad en 183...* de José Ramón Betancourt», *Antenas* (20), Camagüey, pp. 44-50.
- (2012): «Puerto Príncipe: comercio marítimo e identidad cultural», *La cofradía de los signos urbanos*, Editorial Ácana, Camagüey.
- VARONA, ENRIQUE J. (1989): «Cómo ha de estudiarse la literatura», Cairo, Ana (comp.): *Letras. Cultura en Cuba* (6), Editorial Pueblo y Educación, La Habana, pp. 49-51.
- WOOD, YOLANDA (1989): «Urbanismo, arquitectura y sociedad habaneras en *Cecilia Valdés*», Cairo, Ana (comp.): *Letras. Cultura en Cuba* (6), Editorial Pueblo y Educación, La Habana, pp. 563-572.

APUNTES PARA LA HISTORIA DE LOS ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS EN EL CENTRO DE CUBA

Gema Valdés Acosta

Los estudios antropológicos en el centro de Cuba tienen una tradición significativa para las ciencias sociales y humanísticas. En este trabajo pretendemos dar un panorama histórico que permita comprender sus antecedentes, así como sus particularidades, ajustadas al contexto histórico en el que se han desarrollado.

Con los resultados logrados por las investigaciones de historia regional y de los estudios culturales, se han esbozado las regularidades de estos complejos procesos y su integración en la historia de la nación cubana. Las artes, la educación y los intereses científicos están sustentados por las estructuras de la economía y la sociedad de una región determinada.

Hemos organizado el material atendiendo a tres etapas fundamentales en el desarrollo de los estudios vinculados a la antropología en nuestra región: el siglo xix y principios del xx, los primeros balbuceos; la segunda mitad del siglo xx, con una etapa muy bien demarcada a partir de la fundación de la Universidad Central Marta Abreu de Las Villas, y la situación actual de esta área científica en la región.

ANTECEDENTES EN EL SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL XX

Es importante señalar que en el siglo xix fue muy intensa la vida editorial de la región central, ya que, solamente en la actual provincia Villa Clara, fueron editados ochenta y un textos (O'Farril *et al.*, 2010: 141). Esta situación estimuló marcadamente la elaboración de libros en diferentes áreas del conocimiento, entre ellas la descripción de costumbres y tradiciones regionales. Significativa en este sentido fue una obra de «lexicografía escondida», de 1854, de Rodrigo de Bernardo y Estrada, publicada en Sagua la Grande. Su *Manual de agrimensura cubana* se dirige principalmente a satisfacer requerimientos de los practicantes de

esa profesión,¹ tan importante en las tareas agrícolas, según declaración del autor en el prólogo al libro (Bernardo, 1854: 1). No obstante no se restringe a la terminología especializada de la agrimensura, sino que se adentra en el vocabulario popular relacionado con ella; en sus comentarios –de muy buen tino lexicográfico, ha de reconocerse– no faltan notas históricas o curiosas, sirva de ejemplo la misma primera entrada:

ABALLADO. — Abatido. Abatir. En el monte vírgen, se llama así el parage en que se notan ramajos abatidos contra el suelo, bien sea por haberse echado algún animal, ó por traficar alguno ó algunos negros cimarrones los cuales, para desorientar á sus perseguidores llamados *arranchadores*, no cortan rama alguna en sus correrías por temor de ser descubiertos, y solo van quebrando ó abatiendo las ramas tiernas y arbustos para abrirse paso.

Como vemos, junto a la información terminológica encontramos descripciones de costumbres de época, de gran interés para la antropología histórica y social del siglo xix regional y nacional.

Ya en el siglo xx hay varios libros de interés que pueden considerarse antecesores de los estudios antropológicos. Casi todos están permeados por ideas del romanticismo ante las tradiciones populares. Entre dichos enfoques están las descripciones de las especificidades y variaciones de las manifestaciones populares, la aceptación del inconsciente cultural y la importancia de la sensibilidad del pueblo, objeto de atención de estas obras, entre las que se encuentran *Tradiciones y leyendas villaclareñas*, de Manuel García Garófalo (1925), y *Tradiciones villaclareñas*, de Antonio Berenguer y Sed (1929).

LA FUNDACIÓN DE LA UNIVERSIDAD CENTRAL MARTA ABREU DE LAS VILLAS

Con la fundación de la Universidad Central Marta Abreu de Las Villas, en 1952, se dio un impulso a las descripciones etnológicas y folclóricas. En esta época se destacan dos figuras que comienzan estos trabajos, pero que solamente tienen su verdadera repercusión con el triunfo de la Revolución.

¹ Como lo comenta el autor en la carta de solicitud de autorización para publicación (24 de octubre de 1850), relacionada al comienzo de la obra: «Es un trabajo que puede encontrar acogida entre los inteligentes, mucho mas para facilitar á los nuevos profesores [entiéndase los que profesan la Agrimensura] el cumplido desempeño

Ellos son el intelectual multifacético Samuel Feijóo y la lingüista Ruth Goodgall de Pruna. Es interesante señalar que estos estudiosos tenían serias confrontaciones personales en su labor universitaria, quizás por sus personalidades totalmente antagónicas. Sin embargo, el desarrollo histórico de las líneas que desarrollaron los ha unido al cabo del tiempo.

LOS ESTUDIOS DE LAS TRADICIONES POPULARES:

UN NO ACADÉMICO REVOLUCIONA LA ACADEMIA

Samuel Feijóo Rodríguez (1914-1992) fue folclorista, etnólogo, editor, poeta, es decir, un intelectual multifacético, de formación autodidacta. Comenzó a escribir poesía y narrativa alrededor de 1930, ganó premios, fundó revistas, exploró lo popular desde dentro y llevó su espíritu totalmente libre a la Universidad Central Marta Abreu de Las Villas a finales de la década de los cincuenta del siglo xx. Su obra como investigador y como editor fue inmensa en este centro hasta finales de la década de los sesenta. Fundó y estuvo al frente de la Dirección de Investigaciones Folklóricas, y desde aquí practicó una política editorial de primer nivel para los estudios de tradiciones populares en la región. Sus intenciones están explícitamente declaradas en el primer libro que, en 1959, sale a la luz bajo el sello de la editorial del Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad Central. Se trata de *Ayer de Santa Clara*, de Florentino Martínez, texto que incluye tradiciones, leyendas, creencias, anécdotas, pregones, dichos y refranes populares, y que, bajo la clasificación de «Folklore regional», Feijóo presenta con estas palabras:

Con la publicación *Ayer de Santa Clara*, de Florentino Martínez, la Biblioteca Folklórica de la Universidad Central de Las Villas inicia la serie de publicaciones de la Dirección de Investigaciones Folklóricas, donde se irá recogiendo, en múltiples maneras, el saber del pueblo: tradiciones, leyendas antiguas y las presuntas modernas, su pasado tanto como su presente, sus fantasías, cuentos, cosmogonías, poesías, dichos, costumbres, diversiones, etc., en su totalidad, o, por lo menos, a eso aspiramos, con todas nuestras fuerzas tenaces y tirantes. La necesidad del país de verse completado con este tipo básico y decisivo de indagación y búsqueda de lo que pudiera

de una facultad de que á veces depende inmediatamente la conclusión de pleitos entre las familias; y como sea preciso dar al público dichos trabajos por medio de la Prensa» (Bernardo, 1854: 4).

llamarse antropología del ser cubano, dando su rostro esencial y único, se cumplirá, con variado estilo, en este centro de cultura villareño. El trabajo está iniciado; la decisión es profunda (Feijóo, 1959: contraportada).

En solamente ocho años, la labor de esta Biblioteca Folklórica incluyó la publicación de libros como *Los trovadores del pueblo*, *Cuentos populares cubanos*, *Refranes*, *adivinanzas*, *dicharachos*, *trabalenguas*, *cuartetos y décimas antiguas de los campesinos cubanos*, *Mitos y leyendas en Las Villas* (todas recopilaciones de Feijóo), y *Folklore del niño cubano*, de Concepción Alzola, *Donde canta el tocoloro*, de Leoncio Yáñez, y *Remedios y supersticiones en Las Villas*, de José Seoane.

Mención aparte merecen los artículos de la revista *Islas*,² fundada también por Samuel Feijóo en 1958 (la dirigió hasta 1968), y que aún está vigente. Aunque es una revista donde se evidencian contradicciones en su política editorial, junto a los grandes intelectuales de la época, como José Lezama Lima y Cintio Vitier, se conjugaban artículos de poetas populares, artesanos en yarey, entierros en zonas rurales, juegos infantiles, dibujos de pintores populares, bordadoras, profesiones urbanas y rurales como el barbero del campo, etc. Un gran estudioso de Feijóo, Virgilio López Lemus, al referirse a estos años, en su artículo «*Islas*, *Signos* y Feijóo: lo insólito y lo contextual» (1996), refiere:

Hasta el número 30, de julio-septiembre de 1968, el desarrollo, la evolución de *Islas*, permite definir cuáles son los criterios editoriales feijoseanos, que guardan relación indudable (de fondo, de contenido e incluso de forma) con su *poética* o sea, con el sistema creativo que mueve la intensa y profusa obra de Feijóo. Esos criterios de editor pueden resumirse en:

1. Búsqueda de lo anticonvencional.
2. Libertad e imaginación, que no son portadores de anarquía, pero sí de amplitud formal y de contenidos.
3. Variedad dentro del perfil que implica ser más una revista de cultura general que *literaria*.
4. Creatividad que se apoya en la imagen, en el grabado sin márgenes, corondeles u otros encasillamientos de la disposición de los textos y gráficos.

² Véase Fernández y Gutiérrez, en esta compilación.

5. Imaginación de diseño, muy vinculado con un grabado que se independiza del carácter *ilustrador* (aunque algunas veces lo recupere, sobre todo cuando se insertan fotografías), con valor *per se* dentro de una publicación cada vez más dedicada a la divulgación de textos teóricos, a la compilación folclórica como la gráfica.
6. Medio para dar a conocer la obra propia del director, quien desde el número 2 de *Islas* convierte en tradicional la inclusión de sus textos, dibujos y fotografías (absolutizados en *Signos* con los ejemplares que dedica a su autobiografía *El sensible zarapico*).
7. Medio para presentar a nuevos autores, sobre todo los poetas, y para recopilaciones de materiales de la cultura popular tradicional, preferentemente de carácter oral.
8. Búsqueda de “lo original” de la gráfica y de la poesía universales.

Después de su salida de la revista *Islas*, Feijóo llevó sus estudios de las tradiciones populares a la revista *Signos*, la cual fundó en 1969 y dirigió hasta su muerte. En *Signos* desplegó una descomunal energía en la descripción de la sabiduría del pueblo. De esta etapa no encontramos mejores palabras que las dichas por el ya citado López Lemus (1996):

Signos “en la expresión de los pueblos”, según reza su lema o subtítulo, es una continuación superada, aún más libre y creativa, de los últimos cinco números de *Islas* publicados por Feijóo. Ahora él es el Director, pero también el editor, único redactor, corrector de estilo, diseñador, emplanador y a ratos mecanógrafo, que compartía la labor de gestión de nuevos números con la revisión de pruebas de imprenta de los números que se iban procesando. A la par escribía y pintaba; compilaba y “recreaba” el folclor campesino, formaba antologías y se encontraba en los sitios en que menos se esperaba. Nunca antes se había visto una fiebre de creatividad tan multifacética entre los escritores cubanos, salvo en las intensidades de creación de José Martí, Fernando Ortiz, Alejandro Carpentier o José Lezama Lima.

La magna obra de Samuel Feijóo, autodenominada por él como «antropología del ser cubano», es de primer nivel de jerarquía, más teniendo en cuenta las condiciones en que se desarrolló. No solamente recogió el acervo popular de la región central de Cuba, fotografió él mismo costumbres,

oficios, ceremonias funerarias del campo cubano, sino que también publicó obras de trascendental valor para la teoría del estudio de la sociedad cubana. Esta Biblioteca Folklórica se complementaba con otros textos también de gran importancia para los estudios de la identidad cubana, publicados bajo el auspicio de la Dirección de Publicaciones de la Universidad Central, que el propio Feijóo dirigía. Así salieron a la luz libros como *Historia de una pelea cubana contra los demonios y Africanía de la música folklórica de Cuba*, de Fernando Ortiz.

La formación teórica de Feijóo es ecléctica e incalificable, no se puede encasillar. Su visión combina sincronía y diacronía, variaciones y unidad, espíritu y ciencia, en fin, un concepto propio e irrepetible de los saberes populares. No podemos aplicarle un patrón de corrientes antropológicas determinado, pues bebía de muchas fuentes y se nutría de todas.

**FRANZ BOAS, EDWARD SAPIR, KENNETH PIKE
Y EUGENE NIDA LLEGAN AL CENTRO DE CUBA:**

LAS LENGUAS BANTÚES SUSTITUYEN LOS EJEMPLOS GRIEGOS

Otra figura precursora, en este caso de la antropología lingüística, fue la profesora de la Universidad Central Marta Abreu de Las Villas Ruth Goodgall de Pruna.

Nació en Estados Unidos en 1918, y murió en La Habana en 2002. Realizó sus estudios en Detroit. Luego viajó a Nueva York y asistió a cursos en la Universidad de Columbia. En 1940 se trasladó con su esposo cubano a la ciudad natal de este, Sancti Spíritus, donde fundó una escuela para la enseñanza del idioma inglés, la Goodgall's English Academy, y durante estos años aprendió el español.

En el año 1952 fue contratada por la Universidad Central para impartir clases de inglés. Esta decisión abre para ella una etapa clave en lo personal y en el papel que desempeñaría en la historia de la lingüística en Cuba, etapa que serviría para un desarrollo de la sociolingüística y la antropología lingüística de la región y para establecer líneas de investigación que, aún en el siglo XXI, están vigentes. En los veranos de 1957 y 1958 asistió en la Universidad de Michigan a cursos que impartían allí renombrados lingüistas de diferentes países, y participó en varios seminarios científicos. Al triunfar la Revolución, comenzó a realizar de manera sistemática investigaciones lingüísticas y a entrenar a un grupo de alumnos en estas tareas, labor que prosiguió durante varios años y que llevó a cabo en varias zonas del país. Comenzó entonces a impartir clases de Lingüística General bajo las ideas de la antropología cultural

norteamericana, refrendada por las líneas de Franz Boas, Edward Sapir, Kenneth Pike y Eugene Nida.

Los programas que concibió para la enseñanza de la lingüística en la década de los sesenta del siglo xx evidencian una evolución muy marcada y rápida en sus concepciones antropológicas llevadas a la lingüística. Formada en un estructuralismo norteamericano cultural, alejado de la tradición europeísta del griego y el latín, y ejemplificada con hechos lingüísticos de las lenguas indígenas norteamericanas, como el hopi, conjugó en sus conferencias y clases prácticas categorías como *sistema, estructura, código* con las del funcionalismo de la Escuela de Praga, traído a la universidad a través de las conferencias de los checos J. Trnka y J. Dubskey. Comenzaron a incluirse en los análisis lingüísticos elementos como las variables sociológicas y las actitudes de los hablantes ante los hechos del habla y, lo que es muy significativo, el manejo de la categoría de *interculturalidad* y sus repercusiones lingüísticas.

EL AÑO 1969 Y LA ZAFRA DEL 70: LA NUEVA UNIVERSIDAD Y LOS ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS

El año 1969 fue muy significativo: la carrera de Letras de la Universidad Central de Las Villas sale de sus aulas tradicionales, y profesores y estudiantes conviven en la ciudad de Trinidad durante varios meses, para realizar trabajos de historia, lingüística y tradiciones populares con una concepción holística, integrada y con los primeros atisbos de la corriente gramsciana que comenzaba a conocerse en Cuba, no sin grandes discusiones. Ya Feijóo había salido de la universidad. El Departamento de Estudios Folklóricos estaba adscrito ahora a la Facultad de Humanidades y era dirigido por Caridad Regina García. Sin embargo, los estudios de tradiciones populares continuaron desarrollándose a través de un joven grupo de investigadores que asistían a cursos de Etnología y Folklore bajo la dirección de Argeliers León e Isaac Barreal. En esta etapa, Goodgall de Pruna orientó a sus estudiantes cumplir dos tareas importantes: formar equipos con los no lingüistas y transcribir, transcribir, transcribir. El objeto de interés eran las tradiciones populares y su vocabulario: zapateros, panaderos, bordadoras, cocineras, tabaqueros, pregoneros, e incluso niños y sus juegos fueron estudiados, y sus repertorios lexicales eran organizados por los valores semánticos que los propios hablantes declaraban. Con esta perspectiva metodológica surgió un problema que quizás no fue previsto cuando se inició la prolongada estancia en Trinidad: el contacto histórico, demográfico y cultural con las lenguas africanas había repercutido en el vocabulario que era recogido, que

también fue vinculado a ciertas características fonéticas trinitarias. Fue entonces que la mirada de Goodgall de Pruna se focalizó hacia el elemento africano en la variante cubana del español.

La zafra de 1969-1970 permitió un acercamiento, de un año completo de trabajo de campo, en zonas de asentamiento de descendientes de esclavos, para los jóvenes que se formaban en el estudio de las tradiciones populares. La convivencia con los habitantes del barrio La Guinea, de Santa Isabel de las Lajas, Cienfuegos, provocó un salto cualitativo en la antropología lingüística del centro de Cuba.

En los primeros años de la década de los setenta, la profesora Goodgall de Pruna asesoró varios trabajos de diploma de la carrera de Letras sobre los legados de lenguas africanas en Cuba (bantúes, efik y yoruba). Estos constituyen los primeros resultados científicos acerca de la permanencia de contactos de lenguas africanas en el Caribe con una perspectiva de análisis al más alto nivel metodológico de la época. Entre dichos trabajos de diploma se destacan: «Remanentes de una lengua africana utilizada por la sociedad secreta de los abakuá en Cuba», de Judith Quesada Miranda (1971), «Descripción de los remanentes de lenguas bantúes en la ciudad de Santa Isabel de las Lajas», de Gema Valdés Acosta (1971), «Remanentes lingüísticos bantúes en el habla de un afrocubano», de Israel Crego Gómez (1972) y «Remanentes lingüísticos munsundis: un estudio descriptivo», de José F. García González (1972). Todavía hoy asombra a los lingüistas interesados en los fenómenos afroiberoamericanos que, ya en 1971, se establecieran en Santa Clara ideas similares a las propuestas, en 1974, por el lingüista español Germán de Granda. No es exagerado señalar que estas investigaciones demarcan una nueva fase en la historia de la lingüística regional y nacional. Autores extranjeros, como el alemán Mathias Perl (1997: 514), la valoran de la siguiente forma: «El trabajo de campo en la lingüística solo empieza en los años 60 y 70 de nuestro siglo en la Universidad Central de Las Villas en Santa Clara bajo la dirección científica de la Doctora Ruth Goodgall de Pruna».

El programa que impartió Goodgall de Pruna en el curso 1970-1971, en la asignatura Seminario de Lingüística, sobre las lenguas bantúes y sus características, se considera actualmente el único relacionado con las lenguas africanas desarrollado en una universidad cubana o, por lo menos, el primero.

De estos últimos años fue significativa su intervención polémica y contundente en una mesa redonda celebrada dentro del encuentro de lingüística hispánica realizado en 1989 en La Habana, donde por primera y única vez se reunieron Germán de Granda, José Joaquín Montes Giraldo

y Juan Miguel Lope Blanch. En esa ocasión se discutió sobre el nivel de presencia de las lenguas africanas e indígenas en el español de América. Las posiciones iban desde una sobrevaloración (Granda) hasta una subvaloración (Lope Blanch). La posición de la doctora Goodgall, basada en las investigaciones realizadas en la Universidad Central que, desgraciadamente, eran ignoradas en esa época por los insignes visitantes, estableció por primera vez en el mundo de la lingüística hispánica una nueva visión del estudio del legado africano en nuestra modalidad lingüística.³

De forma paralela, el Departamento de Investigaciones Folklóricas continuaba publicando sus resultados a través de *Islas* y de sus propias impresiones. Durante el año 1971, editó una serie de valiosos folletos, como «Acerca de la investigación realizada en el barrio La Guinea de Lajas sobre el Casino de Congos San Antonio», de Rosalía García Herrera, y «Decimistas populares de Lajas», de Emilia Sánchez Herrera.

A finales de la década de los setenta desaparece el Departamento de Investigaciones Folklóricas y, con él, una parte de la historia de los estudios feijoseanos y de tradiciones populares del centro de Cuba. Sin embargo, las revistas *Islas* y *Signos* se mantienen todavía, cada una con su propia personalidad, en el panorama de la antropología en la región.

Las ideas fundacionales de Samuel Feijóo y Ruth Goodgall continúan madurando en el siglo xxi. En 1999 se inaugura la Licenciatura en Estudios Socioculturales en Cienfuegos, con el objetivo de crear una carrera multidisciplinar –incluye, además de la animación sociocultural, la psicología social, la sociología de la cultura y la antropología sociocultural– que atendiera lo referido a la sociedad y la cultura, a través de gestores. En el año 2001 se abre esta carrera en la Universidad Central de Las Villas, con las mismas características. En 2016 lo hace Gestión Sociocultural para el Desarrollo, la cual incluye, en su Plan E, la asignatura Antropología Sociocultural. Esta trayectoria evidencia una etapa de mayor teorización en los estudios antropológicos, ya que varias carreras se aproximan a realidades socioculturales bajo miradas diferentes, con diversas posiciones, de acuerdo a los programas de estudio y a la formación de cada docente. Esta paradójica diversidad ha traído como consecuencia un atomismo en las investigaciones actuales en la región central, y la confrontación necesaria se hace esperar. No obstante, a través de proyectos investigativos de profesores y estudiantes universitarios –de Sociología, Gestión Sociocultural,

³ Específicamente sobre los estudios lingüísticos en la región central, véase Valdés Acosta y Reyes Perera (2013).

Letras, Periodismo–, de vínculos con los sectoriales de Cultura que abordan las tradiciones populares, se han continuado, con diferentes niveles conceptuales y empíricos, los acercamientos a las culturas populares, los factores de identidad del cubano y los procesos de conformación regional. En especial, se exploran las religiones populares de origen africano, el léxico de profesiones y oficios, los tabúes en la sociedad cubana actual, la fraseología de la tercera edad, los componentes etnolingüísticos en la región central de Cuba, literatura regional y valores antropológicos, la mujer y sus autorregulaciones sociales, los vínculos entre economías locales y nominaciones, la antroponimia y sus vínculos con región y época, así como aspectos del desarrollo local, políticas comunitarias y la evolución de las estructuras familiares en la región.

Por la función dentro de las carreras universitarias donde se insertan, las líneas antropológicas más desarrolladas actualmente son la cultural y la lingüística. El origen heterogéneo de sus bases teóricas y metodológicas confiere una amplia gama de posiciones a los estudios que se realizan. En los materiales que se manejan suelen aparecer autores de las más variopintas escuelas antropológicas: el particularismo histórico de Franz Boas, la escuela francesa (Emile Durkheim), el estructuralismo cultural norteamericano (Edward Sapir), el funcionalismo inglés (Bronislaw Malinowski) y, por supuesto, las escuelas marxistas, entre las cuales aparecen los criterios sobre el folclor de Antonio Gramsci. A partir de esta productiva amalgama, se han enfrentado los hechos de la realidad social con bases que parten de: el respeto a las tendencias reivindicadoras de los actores sociales en toda su diferenciación activa y constructiva; el respeto a la diversidad para luchar contra criterios «colonialistas» de sistemas culturales superiores; el respeto al diálogo científico y emocional entre antropólogo e informante. Así se han formado y están desarrollándose los estudios antropológicos en la región central de Cuba.

BIBLIOGRAFÍA

- ALZOLA, CONCEPCIÓN (1961-1962): *Folklore del niño cubano*, 2 tomos. Universidad Central de Las Villas, Santa Clara.
- BERENGUER Y SED, ANTONIO (1929): *Tradiciones villaclareñas*. Imprenta y Papelería de Rambla, Bouza y Company, La Habana.
- BERNARDO ESTRADA, RODRIGO DE (1854): *Manual de agrimensura cubana*. Imprenta de la Hoja Económica, Sagua la Grande.

- CREGO GÓMEZ, ISRAEL (1972): «Remanentes lingüísticos bantúes en el habla de un afrocubano», tesis de licenciatura, Universidad Central de Las Villas.
- FEIJÓO, SAMUEL (1959): [Contraportada], Martínez, Florentino: *Ayer de Santa Clara*, Dirección de Investigaciones Folklóricas, Universidad Central de Las Villas, Santa Clara.
- , comp. (1960): *Los trovadores del pueblo*. Dirección de Investigaciones Folklóricas, Universidad Central de Las Villas, Santa Clara.
- , comp. (1960): *Cuentos populares cubanos*. Dirección de Investigaciones Folklóricas, Universidad Central de Las Villas, Santa Clara.
- , comp. (1961): *Refranes, adivinanzas, dicharachos, trabalenguas, cuartetos y décimas antiguas de los campesinos cubanos*. Dirección de Investigaciones Folklóricas, Universidad Central de Las Villas, Santa Clara.
- , comp. (1965): *Mitos y leyendas en Las Villas*. Dirección de Investigaciones Folklóricas, Universidad Central de Las Villas, Santa Clara.
- GARCÍA GARÓFALO, MANUEL (1925): *Tradiciones y leyendas villaclareñas*. La Nacional, La Habana.
- GARCÍA GONZÁLEZ, JOSÉ F. (1972): «Remanentes lingüísticos munsundis: un estudio descriptivo», tesis de licenciatura, Universidad Central de Las Villas [Resumen en *Islas* (44), 1973, pp. 193-246].
- GARCÍA HERRERA, ROSALÍA (1971): «Acerca de la investigación realizada en el barrio La Guinea de Lajas sobre el Casino de Congos San Antonio», *Serie 1*, Departamento de Investigaciones Folklóricas, Facultad de Humanidades, Santa Clara, pp. 13-24.
- LÓPEZ LEMUS, VIRGILIO [1996]: «Islas, Signos y Feijóo: lo insólito y lo contextual», www.revistasignos.com/historia/islas-signos-y-feijoo-lo-insolito-y-lo-contextual/
- MARTÍNEZ, FLORENTINO (1959): *Ayer de Santa Clara*. Dirección de Investigaciones Folklóricas, Universidad Central de Las Villas, Santa Clara.
- O'FARRILL, ARELYS, ELENA YEDRA, HERNÁN VENEGAS ET AL. (2010): *Síntesis histórica provincial. Villa Clara*. Editora Historia, La Habana.

- PERL, MATHIAS (1997): «El estudio del español de América por filólogos alemanes», *Transfer. Übersetzen. Dolmetschen. Interkulturalität*, Ediciones Peter Lang, Granz, pp. 511-518.
- QUESADA MIRANDA, JUDITH (1971): «Remanentes de una lengua africana utilizada por la sociedad secreta de los abakuá en Cuba», tesis de licenciatura, Universidad Central de Las Villas. [Resumen en *Islas* (45), 1973, pp. 143-246].
- SÁNCHEZ HERRERA, EMILIA (1971): «Decimistas populares de Lajas», *Serie 1*, Departamento de Investigaciones Folklóricas, Facultad de Humanidades, Santa Clara, pp. 4-12.
- SEOANE, JOSÉ (1962): *Remedios y supersticiones en Las Villas*. Dirección de Investigaciones Folklóricas, Universidad Central de Las Villas, Santa Clara.
- VALDÉS ACOSTA, GEMA (1971): «Descripción de los remanentes de lenguas bantúes en la ciudad de Santa Isabel de las Lajas», tesis de licenciatura, Universidad Central de Las Villas.
- _____ y R. Reyes Perera (2013): *Los estudios lingüísticos en el centro de Cuba. Historia y bibliografía (1854-2012)*. Universidad Central de Las Villas, Santa Clara (libro digital).
- YÁÑEZ, LEONCIO (1963): *Donde canta el tocoloro*. Dirección de Investigaciones Folklóricas, Universidad Central de Las Villas, Santa Clara.

INVESTIGACIONES DEL GRUPO CANARIO-CUBANO DE CONTRAMAESTRE (SANTIAGO DE CUBA) Y LA REVISTA *BATEY*

Surymaday Fernández Martínez¹

El grupo de investigación canario-cubano de Contramaestre fue creado en 1993 y tuvo como correlato el Congreso Mundial de Migraciones y Sincretismo Cultural, celebrado en la ciudad de Santiago de Cuba en 1994.² Pero no es hasta octubre de 1995 que comienza a funcionar, al amparo de un proyecto colectivo de financiación española titulado «Identidad, endogamia étnica y adaptación sociocultural del inmigrante canario en Cuba» (Galván, 1995a), bajo la dirección del doctor José Alberto Galván Tudela y con la participación de la doctora Carmen M. Barreto Vargas y los alumnos de la Universidad de La Laguna José Luis Cruz y María del Carmen Mateo López. Por la parte cubana, participarían el licenciado Juan Carlos Rosario Molina y el máster Guillermo Sierra Torres, de la Universidad de Oriente, y los directores de los museos de Taguasco y Cabaiguán, A. González Ventura y Mario Luis López Isla,³ ambos de ascendencia canaria.⁴

Este proyecto realizó trabajo de campo durante dos meses en la provincia de Sancti Spíritus (Cabaiguán, Zaza del Medio, Guayos y Taguasco),

¹ El presente artículo, publicado originalmente en *Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural*, 2018: 11 (2), pp. 49-66, fue redactado por su autora a partir de los informes de investigación del grupo canario-cubano de Contramaestre, coordinado por el doctor José Alberto Galván Tudela, Universidad de La Laguna, Tenerife, y los profesores Juan Carlos Rosario Molina y Guillermo Sierra Torres, de la Universidad de Oriente. Reajustado para esta compilación con el permiso de los editores de *Batey*.

² Véanse Rosario y Sierra, 1994.

³ Este autor publicaría un conjunto de libros sobre temas cabaiguanenses, destacando entre ellos uno sobre el tabaco y otro de contenido folclórico (López Isla, 1998 a y b).

⁴ Eventualmente, se incorporaron otros investigadores de Camagüey y Palma Soriano, como Pedro Martínez Acosta (1994, 1995), Manuel Oliva Sirgo y David González Gross (1995).

zona estimada de mayor concentración de inmigrantes canarios en Cuba, junto a Santa Clara, y contó con el apoyo institucional del Instituto Superior Pedagógico de la provincia.

ESTUDIO DE LOS PROCESOS ADAPTATIVOS SOCIOCULTURALES DE LOS CANARIOS EN CUBA

Hasta 1990, los demógrafos e historiadores que habían estudiado el fenómeno migratorio canario-cubano solo se habían enfocado en sus dimensiones y características –a partir de fuentes tanto canarias como cubanas (censos, padrones, archivos parroquiales, registros de viajeros)–, destacando el papel de los canarios en la fundación de ciudades, los sectores y actividad económica a la que se dedicaron, el sistema de contrata, el papel de las remesas o el efecto de la migración a Cuba sobre el nacionalismo canario. No es hasta la década de los noventa cuando algunos historiadores canarios ensayan introducirse en el estudio de las relaciones interétnicas de los canarios con los afrocubanos, y los etnógrafos e historiadores cubanos comienzan a analizar aspectos poblacionales derivados de la endogamia étnica (Galván, 1995a: 37-49).

La nueva investigación estuvo orientada a mostrar otra forma de concebir el proceso migratorio, a través de una mirada antropológica caracterizada por una fuerte sensibilidad hacia la complejidad de los fenómenos socioculturales, el sentido de la diversidad y la integración de la información histórica y la oralidad obtenida a través de la observación participante.

Muchos de aquellos trabajos históricos solo otorgaron especial atención al volumen de emigrantes, considerados una unidad discreta, aislable, es decir, un conjunto de individuos sin relación entre sí, con los que residían ya en América y con los que emigraron después. Sin embargo, la antropología considera la migración un fenómeno sistémico, donde no solo se produce expulsión de población, sino a la vez regreso de emigrantes, remesas económicas, incorporación y recreación de valores acogidos allende los mares, acercándose a través del estudio de las redes migratorias. Analizado así, el sentido de la emigración y el papel de las remesas cobran nueva luz, de tal modo que, incluso, la migración misma puede llegar a constituir un patrón sociocultural de carácter más o menos secular, una estrategia socioeconómica de las poblaciones insulares. Por ello esta investigación concedió importancia tanto a los emigrantes canarios en Cuba como a aquellos que regresaron.

Por otra parte, los antropólogos son conscientes de los marcos globales del proceso, pero prevalece el análisis del microproceso y sus variaciones.

Dan importancia a la cuantificación, pero más aún a la reflexión cualitativa. Tienen en cuenta las cifras, pero su centro de investigación gira en torno a las voces, experiencias y comportamientos de los emigrantes, tal como las transmiten ellos y las contrastan otros.

En segundo lugar, muchos de los trabajos que estudiaron el papel de los canarios en la gesta americana reducían el análisis a la «genealogía de los grandes hombres americanos con sangre canaria», una especie de biologización de la cultura canaria. No analizaron el papel «histórico» de individuos, emigrantes o descendientes de ellos, como *portadores genéticos* de la canariedad, sino como representantes «expresivos» de la reproducción, transformación o adaptación de la cultura que llevaron los canarios a Cuba. Lo mismo sucede cuando se ha estudiado el fenómeno migratorio en términos de presencia, aportes o, más expresamente, «herencia» o «huella canaria» en América, propia de la etnografía soviética, que tanto influía en los intelectuales cubanos de aquellos años (Galván, 1995a: 37-49).

Estos planteamientos parecían dar a entender, por una parte, que la cultura canaria constituía solamente un conglomerado o suma aditiva de rasgos y tradiciones culturales y, por otra parte, que los canarios en los procesos de difusión de su cultura a América actuaron como si aquella fuera idéntica en cada isla. En este sentido, sin negar la existencia de un flujo cultural interinsular, se tuvo la certeza de que en Canarias cada isla generó su propia creatividad cultural en base a la articulación de un conjunto diferenciado de tradiciones y una adaptación propia a un ecosistema específico (Galván, 1995a: 37).

Por tanto, el nuevo proyecto de investigación tuvo en cuenta que la cultura canaria es un sistema cultural abierto y cambiante, con una enorme permeabilidad cultural. Tal sistema cultural, con sus variaciones y contrapuntos insulares, con sus configuraciones históricas diferenciales, fue trasladado a América en diferentes momentos, incluso enriquecido ya con elementos americanos dotados de sello propio.

A partir de estas consideraciones, se comenzó a entrever cuáles fueron los procesos adaptativos socioculturales que los canarios debieron realizar en el Caribe durante el transcurso de sus constantes migraciones a las islas antillanas. Los emigrantes debieron recrear su propia cultura en un medio ambiente insular, pero tropical, y en un contexto social y cultural multiétnico. Por ello, no se trata tanto de saber si existe una advocación, música, canción o romance en Cuba que recuerde sus homónimos canarios, sino de establecer dónde se cantaba, por quién era venerada, cómo era percibida, dotada de significado e identificada y los procesos de transformación que ha sufrido.

En tercer lugar, las migraciones juegan un papel importantísimo en los procesos de diferenciación étnica. Por ello se tuvieron presentes las formas y espacios de autoafirmación de los canarios, que crearon en las grandes ciudades «hogares», clubes, asociaciones, con delegaciones locales por toda la geografía cubana. Tales lugares constituyeron centros de reunión de los paisanos, donde recordaban la patria chica, circulaban información, se ayudaban sanitaria y económicamente entre sí, y ofrecían su apoyo cuando sus islas de origen se encontraban en periodos de crisis, etc. En la lejanía, la isla de procedencia parece desaparecer, pues estratégicamente en ese momento el emigrante es antes canario que gomero, herreño o majorero. No obstante, a nivel local, los contrapuntos insulares parecen reavivarse en Cuba, en algunos dominios de la actividad socioeconómica y simbólica.

Para analizar esos procesos de adaptación cultural utilizaron la perspectiva teórica de antropólogos como Georges Brandon y Lee Drummond, según los cuales las sociedades y culturas que entran en contacto durante un largo periodo de tiempo mantienen y reconocen entre sí la existencia de diferencias culturales y sociales significativas. Los diferentes grupos étnicos comienzan a compartir un *pool* de ideología, historia, mitos y experiencias contemporáneas comunes. En este pool común se incluyen conceptos raciales y étnicos, estereotipos e imágenes, y las relaciones entre símbolos y poder económico y político, por una parte, y tradiciones de grupo y autoidentidad, por otra. No obstante, cada grupo se relaciona diferentemente respecto a este pool compartido, a causa de su lugar en la sociedad y en el *continuum* cultural. En consecuencia, las diferencias sociales y culturales que son consideradas significativas pueden ser usadas para representarse a sí mismos respecto a los demás, y como emblemas de identidad grupal y personal. En este sentido, se van generando relaciones que, a través de una serie de gradaciones, transformaciones, puentes y ajustes situacionales, unen y diversifican los diferentes sistemas culturales de los grupos étnicos que conviven en el *continuum* cultural cubano. La autoidentidad de los canarios, los estereotipos e imágenes contruidos sobre ellos y su adaptación sociocultural se vieron sin dudas fortalecidos positivamente por el carácter constante de su emigración a Cuba (Galván, 1995a: 37-49).

Hasta ese momento, solo se conocía algo sobre los estereotipos que, desde la ciudad, construyeron las clases dominantes cubanas, que aún se mantienen en la actualidad. Es decir, eran categorizaciones identificadoras desde afuera del grupo, no desde el interior de la comunidad canaria. Por ello resultó decisivo que este proyecto se preguntara si los canarios

construyeron *ex novo*, readaptaron, o adoptaron a partir de su propio pasado insular, lejano en el tiempo y en el espacio, los diacríticos o símbolos culturales para identificarse a sí mismos frente a y a través del proceso de mestizaje cultural caribeño.

También se plantearon cuestiones como estas: ¿A qué elementos recurrían los canarios en Cuba para construir su identidad en un medio ecológico insular, pero diferente? ¿Cómo resolvieron el problema derivado de una cultura con variaciones y contrastes buscando símbolos comunes autoidentificadores?

El proyecto se preguntó que, «si el canario en Cuba recurre al pasado en busca de los diacríticos de su identidad cultural», ¿qué rasgos elige del pool derivado del conjunto de tradiciones de las que está formado el sistema cultural canario? ¿Qué diacríticos (hábitos alimentarios, habla, costumbres y creencias, etnomedicina) de su cultura sirvieron a los canarios para autoidentificarse a sí mismos y diferenciarse de los demás y de qué significados y funciones les dotaron? ¿Cómo, y con qué ritmos y variaciones, tuvieron lugar los procesos de asimilación de la cultura canaria al intersistema de la cultura criolla? ¿Mantuvieron siempre una conciencia de identidad propia al ser identificados desde fuera como isleños?

Las narraciones sobre el pasado no pueden ser entendidas como textos aislados, sino en conjunción con toda una serie de actividades o prácticas, que incluyen rituales, peregrinaciones a sitios tenidos como históricos (batallas, santuarios), bailes y rituales festivos, que ayudan a elaborar y establecer claves de reinterpretación de esas narraciones. Por tanto, muchas de estas historias son codificadas en espacios físicos y en la geografía, más que en referentes históricos, lo cual ayuda a organizar la manera como los hechos son conceptualizados, recordados y organizados en una estructura temporal. Los inmigrantes canarios no solo elaboraron su memoria histórica de los antepasados, engrosada por las continuas entradas en la isla caribeña de población isleña, sino que también desarrollaron su identidad a través de la codificación del espacio en santuarios dedicados a la advocación de vírgenes (por ejemplo, la virgen de Candelaria) y santos a los que se rendía culto en las Islas Canarias, a través de sitios, calles, plazas, edificios y casas que recibieron denominaciones canarias y constituyeron los escenarios de su ritualización festiva. Con ello, los canarios no trataban tanto de guardar textos o costumbres prístinas, cuanto de incorporar el conocimiento que se iba adquiriendo del mundo circundante en las reflexiones sobre los acontecimientos pasados, que a su vez era empleado para adaptarse al presente cubano (Galván, 1995a: 37-49).

Dado que las categorías y símbolos étnicos no tienen solo una dimensión subjetiva, el análisis antropológico, partiendo del contexto global en que aparece el proceso selectivo, estudia también el conjunto de los aspectos que son dejados de lado por los ideólogos y actores rituales. Por eso, se examinaron los mecanismos más importantes que causan y refuerzan esos procesos de identidad y adaptación sociocultural. Entre ellos destaca, sin dudas, la competencia por los recursos, agudizada en casos de escasez, y la endogamia étnica. Se partió de la hipótesis, altamente confirmada, de que la endogamia étnica constituyó un mecanismo decisivo con efectos no solo económicos y sociales, sino también culturales. Si se admite que las mujeres tenían un papel protagónico en la transmisión cultural, es posible afirmar que las comunidades canarias tuvieron un alto nivel de reproducción del sistema cultural importado, corroborándose que la endogamia étnica constituyó un catalizador de la identidad dentro del grupo canario y su principal estrategia de acomodo sociocultural en un contexto de gran competencia por los recursos.

En síntesis, la investigación se centró en tres grandes cuestiones:

- a) La identidad étnica de los canarios, su fenomenología y variaciones temporales, la construcción de los símbolos y diacríticos culturales más importantes, los estereotipos étnicos establecidos sobre ellos y el papel de la endogamia étnica y el asociacionismo como generadores de esta.
- b) El sistema de relaciones interétnicas, especialmente con los grupos afrocubanos, en los diferentes dominios de la religión, la etnomedicina y los rituales festivos.
- c) Algunos procesos de adaptación sociocultural en los siguientes dominios: la actividad económica, la organización social de la vida comunitaria, la religiosidad popular, los rituales festivos y terapéuticos.

LA PRODUCCIÓN CIENTÍFICA Y OTROS RESULTADOS

DERIVADOS DEL PROYECTO

Los primeros resultados fueron publicados en la revista *Guize*,⁵ de la Asociación Canaria de Antropología. Se presentaron, además, en el I Congreso Europeo de Latinoamericanistas (Salamanca, 1996) y el XII Coloquio Internacional de Historia Canario-Americana (Las Palmas, 1996), así

⁵ Véanse Martínez Acosta, 1995; Barreto, 1995; Galván, 1995 a y b; González Ventura, 1995; Mateo, 1995; Oliva y González, 1995; Rosario y Sierra, 1995.

como en el Taller Internacional sobre Migraciones y Nacionalidad (Sancti Spíritus, 1995).⁶

Luego se publicó el libro colectivo *Canarios en Cuba. Una mirada desde la antropología* (Galván, 1997), que sirvió de base a una exposición de los materiales recogidos en Cuba, con una colaboración decisiva del Museo de Cabaiguán, que solicitó los permisos requeridos, trasladó los objetos a Tenerife y nombró como comisario a Mario Luis López Isla. La exposición tuvo lugar en 1997, en el Cabildo Insular de Tenerife, que sufragó los gastos de traslado de los objetos y otros derivados de la adquisición de vitrinas, impresión de textos, fotos y paneles.

La investigación continuó en los siguientes años en la zona suroriental de Cuba (Contramaestre, Palma Soriano y San Luis),⁷ y su resultado final fue el libro *Los canarios en Cuba: juntos pero no revueltos* (Sierra y Rosario, 2001), donde se demuestra cómo la burguesía azucarera del periodo 1864-1910 fomentó la inmigración de familias de Grancanaria para las nuevas zonas azucareras de San Luis y Manzanillo. De los primeros colonos llegados se formó una burguesía isleña dueña de tierras e ingenios, que se convirtió en impulsora y canalizadora de este flujo migratorio, al actuar como fuente empleadora de un mismo grupo de origen para fomentar nuevas colonias de caña y, a la vez, garantizar la materia prima necesaria a su industria. De esta forma, se fue configurando una economía étnica entre los grancanarios en esta zona y una alta tasa de autoempleo.

SEGUNDO PERIODO DEL GRUPO DE ANTROPOLOGÍA CANARIO-CUBANO

En 2001, Guillermo Sierra y José A. Galván presentan un proyecto al Ayuntamiento de Arona, que les agenció financiamiento para estudiar las «Redes migratorias de los inmigrantes de Arona a Cuba, específicamente a Ceiba Hueca (Manzanillo) y el central Lugareño, en Camagüey», cuyo informe de investigación está contenido en el libro *La migración de Arona a Cuba: una visión transnacional (1895-1930)* (Galván y Sierra, 2005).⁸ Ese periodo coincide con un intenso flujo migratorio entre las comarcas del sur de Tenerife (Valle de San Lorenzo, Cabo Blanco, Buzanada) y

⁶ Véanse Barreto, 1996; Cruz, 1995a y b, 1996; Galván, 1996.

⁷ Véanse Galván, 1998; Rosario, 1997 y 1998; Rosario y Sierra, 1997; Sierra, 2002.

⁸ Véanse también Galván, 2004 y Sierra, 2004.

Ceiba Hueca, zona azucarera del suroriente de Cuba, en plena expansión económica con la llegada del capital estadounidense y la construcción del central Teresa, que fuera administrado por el empresario tinerfeño José Tavío Sierra –quien actuó como principal contratista de fuerza de trabajo canaria– hasta 1909. Durante un segundo periodo, de 1914 a 1918, Tavío administraría el central Lugareño, del grupo azucarero Cane Corp., y la migración aronera se reorienta hacia allí.

Por otro lado, Juan Carlos Rosario accede a una beca de investigación con financiamiento de la Casa Colón, y desarrolla un estudio sobre la alimentación y el papel de las mujeres canarias en la inmigración, cuyo resultado obtuvo en 2005 el premio de investigación que otorga dicha casa de estudios. En 2007, la Editorial Ideas publica *La alimentación. El dominio invisible de las mujeres canarias en Cuba*, trabajo que se caracteriza por la hibridez de métodos entre la historia y la antropología, con predominio de la interpretación de textos y fenómenos culturales relacionados con la cuestión de género y la alimentación (Rosario, 2007).

En 2006, la Casa Colón otorga una beca de investigación a Guillermo Sierra y al catedrático Manuel de Paz Sánchez, para estudiar «el proceso productivo y comercial del café en la primera mitad del siglo xx, relacionado con el papel de los canarios en dicha actividad», estudio de suma importancia para Contramaestre (Sierra Maestra), Mayarí Arriba (Sierra Cristal) y Guantánamo (Yateras).⁹

En 2007, José A. Galván y Juan C. Rosario estudian los rituales ligados al bembé, la sanación y la religiosidad afrocubana en Contramaestre y sus alrededores.¹⁰ Juan Carlos prosigue sus investigaciones sobre el dominio invisible de la mujer canaria y su papel en las unidades domésticas de los inmigrantes.

En 2008, el Laboratorio de Antropología Social de la Universidad de La Laguna (ULL) ofreció apoyo institucional a la sede de Contramaestre de la Universidad de Oriente, a través de un proyecto conjunto canario-cubano de investigación y de formación de investigadores en Antropología Sociocultural (2008-2015), con el título «Antropología social y desarrollo local en Contramaestre», al amparo del Anexo II al Convenio de Investigación entre ambas universidades.¹¹

⁹ Véase al respecto Sierra, 2011.

¹⁰ Véanse Galván, 2008, 2010; Galván, Rosario y Sánchez, 2008, 2009.

¹¹ Véase la sustentación teórica de este proyecto en Galván, Sierra y Rosario, 2011. Véase también Rosario, 2011.

Entre las actividades realizadas destaca el curso-seminario «El método etnográfico», impartido en febrero de 2012, con la asistencia de investigadores de los municipios de Contramaestre y Palma Soriano. Un segundo curso se dedicó a «Antropología ecológica y economía política: una perspectiva antropológica», y la potenciación del anexo del proyecto «Antropología social y desarrollo local», tras la renovación del convenio entre ambas universidades. Interesada en estos temas, la Universidad de Marburg (Alemania) solicitó colaboración en un proyecto sobre «El cambio climático y el mundo divino: dimensiones ontológicas y rituales del calentamiento global desde la perspectiva de las religiones afrocubanas». Fue rubricado un convenio, y se previó la participación de la doctora Lioba Rossbach de Olmos en un curso a impartir en 2014.

El informe anual de 2012 del proyecto «Antropología social y desarrollo local» (Galván y Sierra, 2012) se dividió en dos bloques. El primero, «Sanación y religiosidad», contiene tres trabajos de miembros del grupo de investigación: un análisis comparativo de los sistemas de salud que conviven en el municipio, la sanación popular y la medicina natural y tradicional, sus diferencias, compatibilidad y complementariedad (Marrero y Rosario, 2013); otro de carácter histórico, sobre el papel de las mujeres canarias curanderas en Contramaestre entre 1920 y 1950 y, por último, uno sobre sanación y poder en la localidad de Maffo, que efectúa un examen intensivo de la vida, labores y curaciones de un sanador, y analiza la dualidad entre religión y sanación.¹² Además, se incluyen trabajos acerca de las prácticas religiosas del cristianismo evangélico y los cultos afrocubanos, la congregación Nueva Reforma Apostólica y el vodú haitiano en Cuba, en dos localidades de la periferia del municipio: El Transformador de Baire y Lajas de Guaninao. Estos trabajos mostraron la complejidad de los campos de la sanación y la religiosidad contraamaestrenses, caracterizados por la multiplicidad, hibridación y sincretismo.¹³

En el informe de 2011, en el bloque denominado «Religiosidad, sanación y ciclo ceremonial», se había demostrado que estos fenómenos están íntimamente relacionados, ya que las actividades rituales de la sanación son, generalmente, previas a las actividades religiosas, y estas se encuentran insertas en el ciclo ceremonial festivo de Contramaestre. Tras una cartografía de estas actividades se analizaron, a través de dos trabajos de investigadoras locales, algunos aspectos de la ritualización y la organización

¹² Véase al respecto Galván, 2012.

¹³ Véanse, por ejemplo, Galván, 2011, 2013a; Guevara, 2010; Rosario, 2010, 2013.

social de la religiosidad entre cristianos evangélicos, tales como los Testigos de Jehová, y los cultos afrocubanos. La cartografía sobre el ciclo festivo de Contramaestre cerraba ese bloque. En el informe de 2012 se mostraba una evolución, al efectuar la cartografía del fenómeno de la sanación y el desarrollo de otra versión del cristianismo pentecostal y del fenómeno del vodú y su conexión con el palo y la santería cubana.

El segundo bloque del informe de 2012 se dedicó al estudio de la ecología desde la perspectiva de los azares medioambientales,¹⁴ gestión y uso de los recursos naturales, hídricos y pesqueros, en el marco de una caracterización de las viviendas y unidades domésticas de diversos barrios del territorio. El primer texto realiza consideraciones sobre la organización social y familiar del batey Las Cruces (Sierra y Galván, 2013), caracterizado, entre otras cosas, por ser una población haitiano-canaria en las fronteras del municipio de Contramaestre. Le sigue un trabajo general sobre el municipio, desde una perspectiva tecnológica de la potabilización y consumo de agua.¹⁵ A continuación, se ponen de relieve los problemas relativos al recurso hídrico en tres barrios: Macario, El Transformador de Baire y Lajas de Guaninao. Por último, se inserta un trabajo sobre la gestión de un recurso acuífero: la presa Carlos Manuel de Céspedes, y su explotación pesquera, tanto por técnicos (biólogos) como por pescadores de la localidad, se analiza la disparidad de opiniones y percepciones sobre dicho recurso, único en el municipio, por tratarse de una población no costera, y se cuestiona si el problema debe definirse en términos de una disyuntiva entre desarrollo económico y sostenibilidad.

Otros trabajos versan sobre barrios de municipios adyacentes a Contramaestre, la localidad de La Grúa, de Palma Soriano, y la de Macagual, de Tercer Frente, y presentan una historia poblacional de dichos núcleos, uno en el contexto de la inmigración haitiana a la sierra, y el otro en medio de altos niveles de contaminación ambiental, al estar ubicado en las márgenes de la laguna de oxidación del central azucarero Dos Ríos, con deficiente manejo de los residuos sólidos, ausencia de agua potable y fondo habitacional en mal estado (Quintana y Ramos, 2014).

La antropología sociocultural en Contramaestre adquiere un gran impulso con el proceso de Universalización de la Educación Superior y el surgimiento de las carreras de Sociología, Estudios Socioculturales, Psicología y Comunicación Social en los territorios de Contramaestre y

¹⁴ Véanse, al respecto, Galván, 2013b; Guevara y Galván, 2014.

¹⁵ Véase Sierra, 2014.

Palma Soriano. Ello permitió la participación de un número mayor de profesionales vinculados con la disciplina, siendo el Centro Universitario de Contramaestre uno de los de mayor difusión de esta ciencia en el oriente del país, a través del desarrollo de tesis de culminación de estudios, cursos de posgrado y una sistemática producción científica, sustentada en investigaciones de campo, cuyos resultados más relevantes han sido publicados en la revista *Batey*.

En resumen, podemos afirmar que, entre 2010 y 2018, el grupo de antropología de Contramaestre alcanza su mayoría de edad, autonomía y reconocimiento internacional, con logros importantes en la producción científica y en el proceso editorial que lleva adelante *Batey*, un producto genuino del oriente cubano.

LA REVISTA CUBANA DE ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL BATEY

En 2010, por iniciativa de los profesores Guillermo Sierra y Juan Carlos Rosario, se gesta la idea de fundar una revista de antropología sociocultural en línea. En entrevista a estos dos profesores, recogida en YouTube, se precisa que la idea original fue de Sierra, quien la hizo extensiva a Rosario. Ambos recabaron apoyo e ideas de otros antropólogos, como José A. Galván y Agustín Santana Talavera –director de *Pasos. Revista de Antropología de Turismo*, con sede en Tenerife–, quien aconsejó gestionar la revista en un software profesional para publicaciones académicas, así como crear un Consejo Asesor que permitiera la revisión por pares. Al circular la idea, fue acogida con beneplácito por muchos antropólogos e historiadores, quienes cedieron sus artículos para un primer volumen.

El primer escollo fue conseguir un *hosting* que permitiera alojar la revista. La parte española apoyaría en la revisión de los artículos, pero no se comprometía con el pago o renta de *hosting*. En 2010 Rosario, aprovechando su estancia en el Coloquio Canario-Americano, persuade al antropólogo neerlandés Bartolomé Duijsens para contratar uno en Holanda, y desde entonces este lo patrocina. Mientras estas negociaciones ocurrían, en Cuba Guillermo Sierra y Michel Arias –ingeniero de la Universidad de Ciencias Informáticas (UCI)–, construían la página en un servidor virtual. El 10 de noviembre de 2010, Bart Duijsens envía por correo electrónico a Sierra los datos del panel control de *hosting*, se suben los archivos y terminan de expandirse con la ayuda técnica de Bo, informático holandés. Al visualizarse la página web, Duijsens le escribiría a Sierra: «Guillo, ya

echamos al agua tu barquito rumbo a Cuba». De esta manera vio la luz el primer volumen de *Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural*.

En 2011, cuando Guillermo Sierra opta por una estancia de investigación en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de La Laguna, establece contacto con el Centro Internacional de ISSN, el cual, luego de realizar un arbitraje a la revista, le otorga el ISSN internacional 2225-529X y el título clave: *Batey*.

Ese mismo año, el catedrático Manuel de Paz Sánchez comunica a Sierra que los artículos publicados debían recogerse en Dialnet,¹⁶ pues ello constituía una exigencia a los profesores e investigadores españoles. Sierra contacta con el editor de Dialnet y suscriben los acuerdos para que, automáticamente, los motores de búsqueda de esta base de datos recogieran los materiales de la revista. Desde 2011, los artículos publicados son recopilados a texto completo por Dialnet, brindando mayor visibilidad.

En 2013, la dirección de Dialnet exige que *Batey* emigre hacia un gestor profesional, en este caso Open Journal Systems (OJS),¹⁷ de lo contrario dejarían de replicar sus artículos. En menos de dos semanas se dejó atrás la gestión en Joomla!¹⁸ y la revista emigró hacia ese software, proporcionando acceso abierto e inmediato a su contenido, bajo el principio de que poner las investigaciones a libre disposición del público ayuda a un mayor intercambio global de conocimiento.

En la actualidad, *Batey* es reconocida por la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) como una revista científica que pertenece a Cuba.¹⁹ También está incluida en el catálogo de la Red Latinoamericana de

¹⁶ Dialnet es una base de datos de acceso libre creada por la Universidad de La Rioja (España). Constituye una hemeroteca virtual que contiene los índices de las revistas científicas y humanísticas de España, Portugal y Latinoamérica, incluyendo también libros (monografías), tesis doctorales, homenajes y otro tipo de documentos. El texto completo de muchos de ellos está disponible en línea.

¹⁷ Open Journal Systems (OJS) es un software de código abierto para la administración de revistas creado por el Public Knowledge Project, liberado bajo Licencia Pública General (GNU) (General Public License, GPL).

¹⁸ Joomla es un sistema de gestión de contenidos (o Content Management System, CMS) para el desarrollo de sitios web dinámicos e interactivos. Es un software de código abierto, programado o desarrollado en PHP y liberado bajo licencia GNU (GPL).

¹⁹ Véase <http://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/index.php/icons/revistas>

Revistas Académicas en Ciencias Sociales y Humanidades LatinRev de Flacso.²⁰

Batey se define como una revista electrónica cuatrimestral, destinada a un público amplio, pero especializado en antropología sociocultural. Aborda distintos aspectos sociales y culturales, desde una visión transnacional, que incorpora la temática cubana tanto del interior del país como de la diáspora, y sin soslayar los análisis históricos. El idioma de publicación es el español. Junto a los números misceláneos aparecen números monográficos en atención a los textos aceptados. También tiene otros espacios menores para la publicación de reseñas, noticias de congresos, coloquios o jornadas en y fuera de Cuba. La revista –que cuenta con un equipo editorial multinacional de profesionales de la antropología– se apoya en una red académica integrada por profesores e investigadores de varias universidades cubanas y extranjeras.²¹

La periodicidad cuatrimestral comenzó en 2018 –cuando surgió, en 2010, tenía una periodicidad anual; en 2017 pasó a ser semestral–, por la necesidad de aumentar la velocidad del flujo de la producción científica. Hasta la actualidad [2018], se han publicado 110 artículos, puestos en línea de forma gratuita para sus lectores. Geográficamente, sus autores proceden principalmente de Cuba, España, México, Brasil, Colombia, Estados Unidos, Alemania, Chile, Venezuela, Santo Domingo y Francia. *Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural* ha sido decisiva, en particular, para la difusión de los trabajos de investigación e informes anuales, entre 2011 y 2018, del grupo canario-cubano de antropología.

Según resultados de Google Analytics (consultado el 20 de junio de 2018, véase Fernández, 2018), *Batey* genera de 250 a 300 consultas diarias, el 45 % representa a usuarios registrados que repiten sus lecturas, y un 55 % son nuevos usuarios. La consulta por áreas geográficas se distribuye de la siguiente forma: el primer lugar lo ocupa Latinoamérica, el segundo Europa y el tercero Asia. Por países, el número de consultas lo encabeza Cuba, seguida de España, México, Colombia, Argentina, Corea del Sur, Brasil, Costa Rica y Guatemala.

El panel sobre revistas académicas, en el marco del Congreso de la Sociedad Canadiense de Antropología (Casca-Cuba), efectuado en la Universidad de Oriente entre los días 16 y 20 de mayo de 2018, mostró la salud

²⁰ LatinREV es la red cooperativa de revistas y asociaciones de revistas académicas del campo de las ciencias sociales y las humanidades, creada a instancias de Flacso Argentina.

²¹ Véase <http://www.revista-batey.com/index.php/batey>

del movimiento de revistas académicas en línea con políticas de acceso abierto: una nueva forma de distribución del conocimiento antropológico en «el sistema mundo».

CONSIDERACIONES FINALES

Las transformaciones globales de los años noventa, a partir de la caída del bloque soviético, tuvieron significativa repercusión en Cuba. La llegada del periodo especial, producto de la pérdida del mercado de los países socialistas, obligó al Estado a una apertura hacia la cooperación internacional, fundamentalmente con México y España. Este hecho brindó posibilidades para una renovación de la antropología sociocultural en la Isla. Entre los múltiples rebrotes figura el grupo de antropología canario-cubano de Contramaestre, surgido al calor del proyecto internacional «Identidad y adaptación sociocultural de los canarios en Cuba», liderado por el antropólogo isleño José Alberto Galván Tudela.

Este proyecto permitió la formación y capacitación de nuevos profesionales en la antropología social, una mayor comprensión de esta disciplina, el intercambio académico entre cubanos –fundamentalmente del centro y oriente de Cuba– y españoles; todo lo cual redundó en el estudio de importantes aspectos de la sociedad cubana,.

Otro hecho que benefició este desarrollo estuvo ligado al proceso de Universalización de la Educación Superior, con el surgimiento de las carreras de Sociología, Estudios Socioculturales, Psicología y Comunicación Social en los territorios de Contramaestre y Palma Soriano, que propició un auge de la antropología sociocultural y la participación de un número mayor de profesionales vinculados con esta disciplina. El Centro Universitario de Contramaestre devino en uno de los de mayor difusión de esta ciencia en el oriente de Cuba, con la realización de cursos de posgrado y una sistemática producción científica, sustentada en investigaciones de campo y divulgada a través de su propio proyecto editorial: la revista *Batey*.

BIBLIOGRAFÍA

- BARRETO, CARMEN M. (1995): «Inmigración, identidad y adaptación sociocultural en los rituales festivos canario-cubanos», *Guize* 2, pp. 69-83.
- _____ (1996): «Reproducción social de la identidad cultural de los inmigrantes canarios en Cuba», *Actas del I Congreso Europeo de Latinoamericanistas*, Salamanca.

- CRUZ, JOSÉ L. (1995a): «La inmigración palmera: el caso de la Comarca de Las Breñas (1900-1930)», *Taller Internacional sobre Migraciones y Nacionalidad*, Sancti Spíritus.
- _____ (1995b): «La migración de Mazo: desde finales del s. XIX hasta la Guerra Civil Española», *Coloquio de la Cultura Canario-Cubana: CANARIGUAN*, Cabaiguán.
- _____ (1996): «De Mazo a Cabaiguán: Emigración palmera y tabaco», *XII Coloquio de Historia Canario-Americana*, Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas.
- GALVÁN TUDELA, JOSÉ A. (1995a): «Proyecto de investigación: “Identidad, endogamia étnica y adaptación sociocultural del inmigrante canario en Cuba”», *Guize* 2, pp. 37-49.
- _____ (1995b): «Fuentes bibliográficas para el estudio de la adaptación sociocultural del inmigrante canario en Cuba», *Guize* 2, pp. 149-170.
- _____ (1996): «Ser isleño: identidad y adaptación sociocultural en Cuba», *Actas del I Congreso Europeo de Latinoamericanistas*, Salamanca.
- _____ ed. (1997): *Canarios en Cuba. Una mirada desde la antropología*. Museo de Antropología de Tenerife, Santa Cruz de Tenerife.
- _____ (1998): «El ajiaco: metáfora culinaria de la cubanía (a propósito de la inmigración canaria a Cuba: 1880-1930)», *Actas del XIII Coloquio de Historia Canario-Americana*, Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas, pp. 2621-2639.
- _____ (2004): «Los isleños cubanos: imaginando el pasado, construyendo el presente», *Actas del XV Coloquio de Historia Canario-Americana (2002)*, Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas, pp. 101-120.
- _____ (2008): «Bailar bembé: una perspectiva procesual», *Revista de Indias* 48 (243), pp. 207-247.
- _____ (2010): «El ritual del santo mudo y el poder de los antepasados: A propósito de Contramaestre, Santiago de Cuba», *Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural* 1 (1), pp. 47-59, <http://www.revista-batey.com/index.php/batey/article/view/100>
- _____ (2011): «Sincretismo, performance y creatividad en las religiones afrocubanas». *Batey. Revista Cubana de Antropología*

- Sociocultural* 2 (2), pp. 74-86, <http://www.revista-batey.com/index.php/batey/article/view/89>
- _____ (2012): «Mundos imaginarios y relaciones de poder en la religiosidad afrocubana», *Pels camins de l'etnografia: Un homenatge a Joan Prat*, URV, Tarragona, pp. 81-90.
- _____ (2013a): «De la cooperación ritual a la multirreligiosidad. Las conexiones cubano-haitianas en el Complejo Ritual de Lajas (Contramaestre, Cuba)», *Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural* 4 (4), pp. 33-55, <http://www.revista-batey.com/index.php/batey/article/view/186>
- _____ (2013b): «Saberes etnoecológicos y gestión local del impacto del huracán Sandy en Contramaestre (Santiago de Cuba): Una mirada desde las religiones afrocubanas», *Simposio sobre Antropología Ambiental, Congreso de la FAAEE*, Sevilla.
- _____ y GUILLERMO SIERRA (2005): *La migración de Arona a Cuba. Una visión transnacional (1895-1930)*. Llanoazur Ediciones, Arona.
- _____ y GUILLERMO SIERRA, eds. (2012): «Contramaestre: Antropología social y desarrollo local», informe, Universidad de Oriente, Santiago de Cuba.
- _____, GUILLERMO SIERRA y JUAN C. ROSARIO (2011): «Usos del territorio, gestión de los recursos y construcción de identidades en poblaciones de frontera: el caso del municipio de Contramaestre (Santiago de Cuba, Cuba)». *Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural* 2 (2), pp. 1-14, <http://www.revista-batey.com/index.php/batey/article/view/81>
- _____, J. C. ROSARIO y K. SÁNCHEZ (2008): «Multirreligiosidad en Cuba y la competencia interreligiosa en el oriente cubano», Cornejo, Mónica, Manuela Cantón, Ruy Llera (coords): *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la Religión*, Actas del XI Congreso de Antropología de la FAAEE, San Sebastián, pp. 95-122.
- _____, J. C. ROSARIO y K. SÁNCHEZ (2009): «Curación, religión y poder: el milagro de la Esperanza en el oriente cubano», *Bandue* 3, pp. 155-182.
- GONZÁLEZ VENTURA, A. (1995): «Las fiestas tradicionales de Santa Mauricia (Taguasco, Sancti Spíritus)», *Guize* 2, pp. 99-112.
- GUEVARA, AIMET (2010): «La congregación de Testigos de Jehová de Rosabal (Contramaestre, Santiago de Cuba): un acercamiento desde la con-

- flictividad», *Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural* 1 (1), pp. 73-83, <http://www.revista-batey.com/index.php/batey/article/view/102>
- _____ y JOSÉ A. GALVÁN (2014): «Cuando pasó el ciclón tembló la tierra»: el Sandy a través de la percepción de dos casas de santo en Contramaestre, Santiago de Cuba», *Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural* 6 (6), pp. 33-60, <http://www.revista-batey.com/index.php/batey/article/view/35>
- LÓPEZ ISLA, MARIO L. (1998a): *La aventura del tabaco. Los canarios en Cuba*. Centro de la Cultura Popular, Santa Cruz de Tenerife.
- _____ (1998b): *La leyenda del Hombre Rojo: un bandolero canario en Cuba*. Ayuntamiento de Villa de Mazo.
- MARRERO, LIUDMILA y JUAN C. ROSARIO (2013): «Sanación popular y medicina natural y tradicional. Dos sistemas de salud en el municipio de Contramaestre», *Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural* 5 (5), pp. 111-141, <http://www.revista-batey.com/index.php/batey/article/view/53>
- MARTÍNEZ ACOSTA, PEDRO (1994): «Introducción al estudio de lo burlesco en el folklor musical urbano cubano: la muerte», *Guize* 1, pp. 83-96.
- _____ (1995): «¿La sombra de la virgen de La Candelaria o el reflejo de la centella de Oyá?», *Guize* 2, pp. 85-97.
- MATEO LÓPEZ, MARÍA DEL C. (1995): «Hechicería y brujería en las relaciones interétnicas canario-africanas en Cuba», *Guize* 2, pp. 51-68.
- OLIVA SIRGO, MANUEL y DAVID GONZÁLEZ GROSS (1995): «La inmigración canaria en Palma Soriano. Un ingenio azucarero: Hatillo», *Guize* 2, pp. 137-148.
- QUINTANA, ALFREDO y ERIOSVANY RAMOS (2014): «Paisaje humano y transformación del contexto sociocultural en condiciones de vulnerabilidad y riesgo. El caso del barrio La Grúa de Palma Soriano», *Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural* 6 (6), pp. 74-90, <http://www.revista-batey.com/index.php/batey/article/view/38>
- ROSARIO, JUAN C. (1997) «Juntos pero no revueltos: sobre la identidad canaria en la región suroriental de Cuba», *Prensa*, 2 de mayo, pp. 3-5.
- _____ (1998): «Procesos de etnicidad e identidad cultural de la inmigración canaria en la región suroriental de Cuba», *XIII Coloquio de Historia Canario-Americana; VIII Congreso Internacional*

- de Historia de América* (AEA), Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas, pp. 2640-2660.
- _____ (2007): *La alimentación. El dominio invisible de las mujeres canarias en Cuba*. Editorial Ideas, Santa Cruz de Tenerife.
- _____ (2010): «La comida ritual como recurso de reactualización identitaria en las prácticas del vodú de la región oriental de Cuba», *Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural* 1 (1), pp. 60-72, <http://www.revista-batey.com/index.php/batey/article/view/103>
- _____ (2011): «Contramaestre, un pueblo entre jurisdicciones territoriales y fronteras culturales», *Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural* 2 (2), pp. 15-32, <http://www.revista-batey.com/index.php/batey/article/view/82>
- _____ (2013): «Haitianos en el oriente de Cuba: dramatizando identidad», *Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural* 4 (4), pp. 81-96, <http://www.revista-batey.com/index.php/batey/article/view/64>
- _____ y GUILLERMO SIERRA (1994): «Contramaestre: estudio de los elementos hispánicos de su poblamiento (1898-1950)», *Actas del Congreso Mundial de Migraciones y Sincretismo Cultural*, Santiago de Cuba.
- _____ y GUILLERMO SIERRA (1995): «Estudio económico y socio-cultural de la inmigración canaria en Contramaestre (1900-1956)», *Guize* 2, pp. 25-135.
- _____ y GUILLERMO SIERRA (1997) «El patronato festivo y la evocación ritual de San Juan en Contramaestre», Galván, J. A. (ed.): *Canarios en Cuba. Una mirada desde la antropología*, Museo de Antropología, Santa Cruz de Tenerife, pp. 125-130.
- SIERRA, GUILLERMO (2002): «La migración canaria y el central Santa Teresa en Manzanillo (Cuba), 1890-1930», *Actas del XIV Coloquio de Historia Canario-Americana* (2000), CD-ROM, Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas.
- _____ (2004): «Migrantes transnacionales y redes migratorias de los aroneros en Cuba», *Actas del XV Coloquio de Historia Canario-Americana* (2002), Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas, pp. 121-133.
- _____ (2011): «Etnohistoria de la actividad cafetalera en Contramaestre (Santiago de Cuba) (1926-1956)», *Batey. Revista Cubana de*

Antropología Sociocultural 2 (2), pp. 46-64, <http://www.revista-batey.com/index.php/batey/article/view/84>

_____ (2014): «La fragilidad medio ambiental en torno al recurso agua en Contramaestre: Un análisis desde la antropología ecológica», *Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural* 6 (6), pp. 121-134, <http://www.revista-batey.com/index.php/batey/article/view/41>

_____ y JUAN C. ROSARIO (2001): *Los canarios en Cuba: juntos pero no revueltos*. Centro de la Cultura Popular Canaria, Las Palmas.

_____ y JOSÉ A. GALVÁN (2013): «Una aproximación a la organización familiar en el batey de las Cruces, Contramaestre (Santiago de Cuba): A propósito del grupo étnico haitiano», *Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural* 4 (4), pp. 18-32, <http://www.revista-batey.com/index.php/batey/article/view/61>

ESTUDIOS SOBRE RELIGIÓN EN EL NORTE ORIENTAL DE CUBA

Alejandro Torres Gómez de Cádiz Hernández

INTRODUCCIÓN

La historiografía cumple un rol clave en las ciencias sociales. Dentro de sus múltiples funciones resalta la capacidad de funcionar como autodiálogo crítico de la producción intelectual con ella misma, es decir, una especie de autocrítica necesaria, a la vez que permite construir un cartograma de las principales tendencias epistemológicas, áreas del conocimiento, espacios-tiempos y posicionamientos ideológicos que han matizado esa producción en un periodo de tiempo determinado. Es una herramienta que puede ajustar los rumbos cuando se empeña en ser aguda y fiel a la producción científica.

Además del diálogo referido, la historiografía es un excelente recurso metodológico en la búsqueda de materiales y en el análisis hermenéutico de fuentes documentales. Aun cuando exista cierta inconformidad por la sagacidad crítica de la historiografía más reciente, resultan nada desdeñables los intentos de realizar balances antológicos. Sin embargo, estos estudios obvian, generalmente, las producciones de los investigadores del interior del país. Los mitos sobre la falta de publicaciones, socializaciones o el estigma de «localistas» amparan olvidos y desconocimientos innecesarios.

De igual modo, existen lagunas historiográficas sobre determinados temas que, tabuizados consciente o inconscientemente, dan la fatal imagen de que no se reflexiona sobre ciertas áreas. La realidad es que los resultados presentan poca divulgación o solo circulan en formatos digitales, informales o a nivel de eventos.

Entre las lagunas historiográficas se encuentran los estudios sobre el campo religioso cubano. Los escasos acercamientos a una historiografía nacional sobre religión padecen de parcelaciones temáticas o cronológicas y se concentran en la producción realizada desde la capital o en el extranjero.

La religión, como hecho social y cultural, es una gran albacea donde se explica y describe buena parte de la realidad. Más allá de la fuerte secularización moderna y la desacralización de la realidad que ha consolidado el pensamiento contemporáneo, el fenómeno religioso sigue ocupando un

espacio primordial para entender al ser humano y su comportamiento colectivo.

América Latina es un ejemplo clásico, donde el factor religioso posee una vitalidad de gradaciones diversas, desde prácticas originarias hasta complejos modernos y nuevos movimientos religiosos, todos eclécticos u ortodoxos, de nutrientes etnoculturales variados. Estos, junto a una religiosidad popular y sentido hierofánico de la vida, dialogan con la modernidad y el pensamiento tecnocrático convertidos en verdaderos laboratorios socioantropológicos. Cuba es parte inherente de esa realidad. Desde muchas ópticas sobre lo definitorio en la religión, la nación cubana conserva su espíritu de pueblo religioso expresado en universos simbólicos y praxis asistemáticas y difusas, poco institucionales y heterodoxas, pero parte indiscutible de su herencia social e identidad cultural.

La riqueza de las expresiones religiosas cubanas es parte de la cultura nacional; sin embargo, el grado de representatividad está marcado por factores de conformación étnica y territorial, de la profunda movilidad espacial que genera el país en la etapa colonial y neocolonial. Solo la Iglesia católica tuvo un carácter generalizado en toda la Isla, con una vertebración regular, dada su estructura centralizada y su unicidad discursiva, además de funcionar como soporte ideocultural de la metrópoli durante siglos. Las demás expresiones religiosas, afrocubanas, franco-haitianas o el espiritismo, incluyendo los protestantismos, tienen, irregularmente, zonas de mayor o menor grado de representatividad espacial.

El presente análisis historiográfico responde a la necesidad de conocer el estado actual de los estudios sobre religión, con énfasis en los logros alcanzados en el norte oriental de la Isla: las actuales provincias de Holguín y Las Tunas. Se pretende hacer justicia a través de un acercamiento descriptivo que revele, al menos, los intentos directos o indirectos de investigadores nororientales sobre el tema.

DESARROLLO

En la historiografía nortoriental anterior a la Revolución no existen textos que hayan tenido como objetivo centrarse en determinada manifestación religiosa o aspectos similares referidos a la región. Algunos pasajes pioneros de los conquistadores y cronistas hacen referencias a estas tierras, principalmente la creación de una capilla en la actual capital tunera (Archivo Provincial de Historia de Las Tunas. Fundación de la ciudad. Legajo 50-53).

El conocido texto del obispo Pedro Agustín Morell de Santa Cruz ([1757] 1985) sobre su recorrido por la Isla a mediados del siglo XVIII es el primer informe sobre aspectos de la vida religiosa en la región, centrado en la situación caótica de los servicios religiosos de la Iglesia católica y en una herodotiana descripción del contexto social que vio.

Mucho más tarde, en la obra de José A. García Castañeda (1949), se describe la presencia de algunas denominaciones protestantes y referencias epidérmicas a prácticas espiritistas y de sistemas religiosos de origen africano. Castañeda muestra algunas festividades religiosas que formaban parte de la tradición cristiana con cierto carácter anecdótico y de precomposición factual.

Este recurso es muy utilizado en los escritos del periodista, poeta, orador y promotor de la cultura Oscar Albanés Carballo (1891-1962), cronista de la sociedad holguinera (ver en Peña y Toirac, 2011). Albanés analizó las tradiciones y el devenir histórico-cultural de la región y, aunque sus textos poseen una intencionalidad periodística, de crónica, ofrecen detalles de importantes fiestas religiosas o profanas, vinculadas a la tradición católica.

Aun cuando no desarrollara su obra en Holguín, y no se tenga espacio suficiente en estas líneas apretadas para profundizar en ella, es preciso recordar la figura de José Juan Arrom. Este holguinero, considerado uno de los hispanistas más importantes de América, nos legó su *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas* (1975) y sus estudios sobre la *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, de fray Ramón Pané (1974) y el mundo mítico de los aborígenes. Sus textos autobiográficos sobre Mayarí, el contexto y las tradiciones religiosas, unidos a sus tesis sobre la virgen de la Caridad del Cobre (2005), merecen ser también mencionados.

Los estudios académicos en ciencias sociales y humanidades en el norte oriental son recientes, si se compara con provincias como Santiago de Cuba o Villa Clara. La institución universitaria que inició y mostró los primeros resultados tangibles en esta área fue el Instituto Superior Pedagógico José de la Luz y Caballero, que asumió la formación de los recursos humanos del norte oriental y Granma, pues la Universidad de Holguín no tuvo facultad de Humanidades hasta el año 2001, y solo entonces los centros universitarios tuneros comenzaron a desprenderse parcialmente como instituciones independientes.

Las investigaciones sobre religión en la región han tenido dos núcleos institucionales: los centros universitarios y las instituciones culturales. Por razones conocidas, solo un grupo reducido de ellas llegan a ver la luz, por

lo que todo balance historiográfico debe recurrir tanto a resultados publicados como a otros que han sido socializados por vías informales, pero que tienen un peso importante en esta producción intelectual. Cabe mencionar que estos estudios en la provincia de Las Tunas no han tenido el desarrollo esperado, aun cuando existen textos claves que serán valorados.

El despertar de los estudios sociorreligiosos coincide a nivel nacional con la apertura y relectura crítica de las ciencias sociales. No es hasta la década de los noventa que aparecen trabajos con grados de elaboración más acabados y enfoques desde la historia, la antropología, la sociología y otros.

En este periodo salen a la luz dos textos del investigador Jorge González Aguilera que, si bien no están dirigidos específicamente a la religión, poseen una información sustancial sobre aspectos religiosos tradicionales de la ciudad de Holguín. Se destaca *El fondo cultural holguinero* (1989), por ser un texto pionero e imprescindible. Independientemente de lo dispersa y aparentemente incoherente que pueda resultar su edición, recoge un conjunto de conclusiones vertebrales sobre la religiosidad popular en la región, el trasfondo de cuestiones tradicionales como el predominio del espiritismo, la oralidad y el escepticismo religioso que prevalecía aún a finales de los años ochenta y principios de los noventa. El intento de explicar el fondo cultural holguinero desde la configuración étnica, y la necesidad de no obviar este proceso para entender la herencia cultural, es clave en sus textos. Un ejemplo es su insistencia ante el seudofolclorismo africanista de aquellos años, que aún persiste.

Fiestas tradicionales, otro magnífico texto de este autor, recoge información sobre celebraciones como la de Nuestra Señora del Rosario, la fiesta de San Isidoro, El Santo Mambí, romerías y altares de cruz, bando, San Juan, Santiago, carnaval, nochebuena, Cabildo Congo. Si bien está exento de análisis crítico, muestra las fuentes primarias de archivos que contienen la memoria histórica de dichas festividades como evidencias documentales.

En 1999, este autor y Eugenio Marrón dieron a la luz un texto que recogía una entrevista a monseñor Carlos Manuel de Céspedes sobre importantes temas de la religiosidad y la cultura cubanas, acompañada por artículos y conferencias antológicas de esta personalidad cubana. Titulado *Fiesta innombrable*, y editado por Ediciones Cocuyo, es un *rara avis* dentro de este inventario de textos.

Desde las instituciones culturales, aparecen dos textos en esta década: *El pájaro que habla. Espíritus, ochas y brujos en Holguín*, de Zunilda Cuenca y Felipe Abella (1994) y *Altares de cruz*, de Haydée Toirac (1994).

El pájaro que habla tuvo la intencionalidad expresa de ofrecer una descripción de las prácticas del cosmos religioso de la Regla de Ocha-Ifá, el palo monte y elementos espiritistas, a partir del universo de religiosos locales. Se inserta dentro de una posición más didáctica cultural que explícitamente académica. Forma parte de una tendencia, típica de los años noventa, de intentar legitimar culturalmente un conjunto de prácticas religiosas y sus actores, ante el cúmulo de prejuicios y silencios que habían sufrido en décadas anteriores, priorizando métodos etnográficos como los testimonios y la reconstrucción oral desde el sujeto.

El texto de Haydée Toirac (1994) está inserto en el megaproyecto «Atlas etnográfico de Cuba». Dicha investigadora formó parte del equipo nacional y tuvo a su cargo el trabajo de campo en esta región, producto del cual logró recoger una estimable información que, infelizmente, yace sin revisión crítica y publicación. De ese esfuerzo se derivó *Altares de cruz*, que, bajo la metodología etnográfica, muestra esta tradición reconstruida por sus propios portadores (más de veinticinco informantes).

Importantes aportes se revelan, además, en la tesis de maestría de esta autora (Toirac, 2011), en la cual se apela a la influencia caribeña en la región, un tema muchas veces apartado por prejuicios, desconocimientos o simples intentos de diferenciación con la región sur de Oriente. Publicado posteriormente como *Soy del Caribe* (Toirac, 2014), este trabajo mereció el Premio Nacional de Investigación José Manuel Guarch Delmonte en el año 2013.

Un texto que se convirtió en *boom* editorial fue *Panteón yoruba. Conversación con un santero*, de Lourdes González (1993). De carácter testimonial, desde la voz del santero holguinero Argelio Frutos nos muestra una pauta de esa rica tradición en mezcla de símbolos, dioses, ritos, alimentos, colores y atributos.

Dirigido hacia el catolicismo, las investigadoras Ángela Peña y Haydée Toirac (2011) publicaron un interesante texto dedicado a Oscar Albanés, ya mencionado. Como bien explican las autoras, en la intención del libro subyace «el interés de rendirle homenaje a uno de los holguineros que más trabajó por el desarrollo cultural de su ciudad» (Peña y Toirac, 2011: 20). Sin embargo revela, desde los escritos del propio Albanés, datos y hechos sobre aspectos de la vida religiosa de la ciudad, mezclados con tradiciones, festividades y elementos arquitectónicos. Las referencias sobre la Asociación de Caballeros de San Isidoro o las Romerías de Mayo lo convierten en texto de referencia para estos estudios.

Bajo el reciente sello La Mezquita, se publicó un texto revelador de la autoría de Ángela Peña, Roberto Valcárcel y Miguel A. Urbina (2012). *La virgen*

cubana en Nipe y Barajagua es un resultado de múltiples implicaciones. Si bien sus autores no pretendieron hacer un libro de carga teórica con aportes conceptuales, su grandísimo mérito radica en mostrarnos una reconstrucción multidisciplinaria de un fenómeno complejo.

Otro *rara avis*, sin dudas, resulta el texto *Diez aproximaciones a la fe desde una antropología filosófica*, de Manuel González Santos (2010). Mezcla de cierta ingenuidad filosófica, este atrevido libro aborda elementos metafísicos y reflexiones sociales, más enmarcadas en opiniones eclécticas y a veces incongruentes que en una intención de plantar tesis de rigor. A pesar de estos elementos y algunas posturas a revisar sobre la cultura y la realidad cubana, se debe aplaudir la motivación del autor de ofrecer sus ideas sobre el tema.

Desde el ámbito académico, la historiografía holguinera tiene el privilegio de contar con los estudios del arqueólogo y antropólogo José Manuel Guarch Delmonte. Entre muchas otras razones, por su producción sobre el cosmos religioso de los pueblos originarios. La profunda obra de Guarch sobre el taíno, avalada por sus descubrimientos arqueológicos, también abarcó un intento legítimo de reconstruir los sistemas de creencias, prácticas y mitología aborígen.

La investigadora Daisy Fariñas (1995), en el análisis crítico de las fuentes para su tesis doctoral, explica que, aun cuando la obra de Guarch no pretendía centrarse en el tema religioso, es una clave referencial para cualquier estudio sobre el tema, por la sabia combinación de elementos arqueológicos y antropológicos. *El taíno en Cuba* (Guarch, 1978) y otros textos posteriores (como los de 1994 o 1996), revelan aportes de Guarch, pero de valor incalculable resulta *Mitología aborígen de Cuba* (1992), escrito en compañía de Alejandro B. Querejeta.

Una de las tesis más controvertidas del doctor Guarch fue considerar que el ritual cordonero de la variante espírita más practicada en esta región constituía una supervivencia de la huella cultural de las danzas taínas como el areíto. Esta tesis ha sido defendida y argumentada por especialistas como José Antonio García Molina y Daisy Fariñas (Fariñas, 1997; García Molina *et al.*, 1998), desde La Habana, y por el santiaguero Carlos Lloga (2013), y rebatida por autores locales que se analizarán posteriormente, como Carlos Córdova y Oscar Barzaga.

Las concepciones de Guarch sobre enterramientos y ritos funerarios se han profundizado con aportes recientes del arqueólogo holguinero Roberto Valcárcel (2012), cuya obra abre un polémico camino de rupturas interpretativas sobre la sincretización religiosa originaria en nuestro territorio.

En los espacios universitarios, los estudios sobre religión en Holguín están asociados a la labor de Carlos A. Córdova Martínez, quien fundó esa línea de investigación, con frutos significativos a nivel local y nacional. Córdova ha encaminado los análisis hacia las lagunas más importantes dejadas por la historiografía nacional y luego, desde el Centro de Estudios sobre Cultura e Identidad de la universidad holguinera, ha intentado cubrir estos estudios a nivel regional. En este sentido, el tema más desarrollado ha girado en torno al cosmos de creencias heterodoxas que forma parte de la identidad local.

Su aporte se encuentra disuelto en muchos trabajos y en la docencia –como puede comprobarse en la bibliografía de este trabajo, por las numerosas tesis de las cuales ha sido tutor–, pero su reconocimiento se ha visto limitado por la ausencia de textos publicados. En el año 2000 aparece el libro *El espiritismo de cordón*, como producto de la tesis doctoral del coautor, Oscar Barzaga Sablón (Córdova y Barzaga, 2000). Este texto recoge un serio análisis sobre el origen y características filosóficas del espiritismo moderno, su vertebración en Cuba y las peculiaridades de sus variantes, esencialmente la cordonera, típica en esta región, incluyendo el método comparativo con otras regiones. Es necesario destacar la calidad y profundidad del trabajo de campo realizado en esta investigación.

Los resultados publicados de mayor alcance nacional, sobre estudios religiosos en el contexto local, se encuentran en la obra de Rigoberto Segreo Ricardo, quien defendiera su tesis doctoral en el año 1993, dirigido por Carlos Córdova. Centrada en el devenir de la Iglesia católica en Cuba, la obra de Segreo ha logrado un desplazamiento lógico temporal de los procesos sustantivos asociados a la gestación y consolidación de la formación nacional.

Estos procesos sustantivos los presentó en tres momentos claves. El preliminar ocurre durante los tres primeros siglos coloniales (la sociedad colonial temprana) y así lo resume: «Se trata de su vertebración a una realidad insular en la cual el sujeto demográfico, económico y cultural dominante era el criollo; eso modificó su ubicación estructural en el juego de fuerzas de la sociedad colonial y rediseñó sus funciones sociales a favor de los criollos» (Segreo, 2009: 48).

Este primer momento lo subdividió en dos etapas: entre 1510 y 1680, es decir, desde la conquista hasta la celebración del Sínodo Diocesano, y entre 1680 y 1790, desde el sínodo hasta el *boom* azucarero. Desde el punto de vista de la socialización historiográfica, la etapa inicial no aparece como un nódulo fuerte en las publicaciones de Segreo, solo lo referencia como antecedente sustancial. Sin embargo, investigativamente acumuló

tesis interesantes sobre el periodo, que incluyen no solo el papel de la Iglesia en el proceso de criollización, sino elementos claves como la obra musical, apreciaciones sobre el barroco eclesiástico y, de forma especial, el ciclo mariano de las vírgenes criollas.

Su libro *De Compostela a Espada. Vicisitudes de la Iglesia católica en Cuba* explica la concatenación entre los cambios profundos que generan las reformas del obispo Compostela (1685-1704), atravesando el *boom* azucarero, hasta el periodo del obispo Espada (1800-1832). Segreo cargó con especial fuerza el análisis sobre la batalla de los diezmos, considerada el contenido fundamental de lo que pudiéramos asumir como la segunda etapa del conflicto entre superestructura feudal religiosa y economía de plantaciones (Segreo, 2000: 49).

Convento y secularización en el siglo XIX cubano (1998), aunque cronológicamente se editó antes, aborda la etapa posterior. El libro recoge un cúmulo de información de archivo –producto de su investigación para el doctorado– sobre las órdenes religiosas del clero regular en Cuba. Este aparente predominio de datos no disminuye la clave comprensiva de lo que quería demostrar: que este es un proceso inverso al anterior, de ruptura y de transformación de la Iglesia en una institución al servicio de la dominación española (p. 48). Su conclusión básica es que «La reforma eclesiástica cerró el ciclo de transformación de una Iglesia criolla en una Iglesia peninsular. [Se creó] una superestructura religiosa dominada por un clero de origen español, desvinculado de los intereses de la Isla y dependiente del Estado, que sustituyó la desaparecida Iglesia criolla» (p. 66).

En 2010 aparece *Iglesia y nación en Cuba (1868-1898)*, texto que cubre sus tesis sobre el rol de la Iglesia católica entre el inicio de las guerras independentistas y la intervención norteamericana. La combinación de fenómenos externos como el contrapunteo conservadurismo-liberalismo en España, los importantísimos cambios de la Iglesia católica con el papado de León XIII, imbricados con el complejo proceso al interior de la Isla, argumentan su conclusión fundamental de una Iglesia ultraconservadora que marca su oposición al proceso nacional cubano.

Empeñado en su otra pasión –el pensamiento cubano en el periodo republicano y la cuestión nacional–, Segreo no prosiguió sus estudios sobre la Iglesia en la República, que sigue siendo una zona de silencio historiográfica a nivel nacional.

Dirigida también por Córdova, se realizó la investigación doctoral de Laureano Calzadilla (2009), publicada luego bajo el título *De las Alturas de Maniabón a ciudad* (Calzadilla y Córdova, 2017). Aun cuando su objeto

no son las estructuras religiosas, sí revela importantes fenómenos sobre este asunto en los orígenes de la sociedad criolla. Se declara la dificultad para recomponer el mundo espiritual de una sociedad del siglo XVIII como la holguinera, pero el autor expone valiosas conclusiones producto del trabajo con fuentes documentales, incluyendo el interesante tema del cosmos mariano: «Las reiteradas alusiones en variados documentos del siglo XVIII, fundamentalmente en los testamentos, a la Virgen María en sus múltiples advocaciones [...], evidencian a un holguinero cuya devoción religiosa se inclinaba hacia el culto mariano. En el caso de Holguín prevalecía la adoración de la Virgen del Rosario seguida de la Caridad del Cobre» (Calzadilla, 2009: 78).

Otro investigador holguinero que ha trabajado el tema religioso es el profesor José Vega Suñol. Sus pesquisas han estado centradas en objetos etnológicos; sin embargo, sus estudios sobre los norteamericanos en la región y en Cuba han aportado importantes conclusiones sobre el protestantismo (Vega Suñol, 1991, 1994, 2004).

Estas permiten adentrarse en pautas culturales dejadas en la región por los misioneros norteamericanos en la arquitectura, la educación y las asociaciones cívicas, lo cual revela un perfil antropológico de gran valía. Dirigido por este investigador, existe un interesante estudio sobre la escultura en la ciudad de Holguín en el siglo XX, de la profesora Susel Salazar (2004). Esta investigación, marcada por su originalidad y rigor, revela una caracterización de la escultura religiosa en la ciudad teniendo en cuenta sus aspectos históricos, formales y conceptuales.

En esta línea de estudios etnohistóricos dirigidos por Vega, se encuentra el realizado por el tunero José Guillermo Montero Quesada (2007). Su objeto global es la presencia anglosajona en Las Tunas, pero ofrece un valioso análisis sobre la herencia protestante en la región, el asentamiento y la vertebración institucional dentro de la cultura local. De igual modo, ha profundizado sobre el rol de los colegios y el impacto en la vida cotidiana de los tuneros.

En este mismo campo, también se han publicado tres textos sobre el protestantismo por el autor de estas páginas. El primero (Torres Gómez, 2008), dedicado al proceso de asentamiento e institucionalización de las denominaciones protestantes en la actual provincia de Holguín, intenta explicar, desde una perspectiva socioantropológica, la interrelación de fenómenos étnicos, migratorios, con la evolución económico-social de la región, a partir de la llegada de las diferentes denominaciones. No es una historia acabada del protestantismo en la región, pero se apeló a las fuentes

primarias, tanto documentales como orales, conscientes de que existe una gran cantidad de fuentes e información dispersa sin consultar que aportarían mucho a este intento.

Protestantismo en contextos (Torres Gómez, 2012), publicado en España, tomó como eje articulador la institución religiosa y su interrelación dialéctica con elementos socioclasistas, étnicos y culturales. Se parte de un estudio de caso en la región norte oriental de Cuba, para revelar las causantes implícitas y explícitas de la expansión de este sistema religioso y su impacto sociocultural en la década de los noventa del siglo xx en Holguín.

En 2015 apareció *Protestantismo y Revolución en Holguín. Ensayo de historia inmediata*, que revela el complejo entramado de relaciones, encuentros y desencuentros de las denominaciones protestantes con la naciente Revolución en la región norte oriental.

Ya en 2006 este autor había dirigido el proyecto *Multimedia del campo religioso holguinero* (Torres Gómez y Graña, 2006), el cual comprendía información sobre la estructura de manifestaciones religiosas con algún grado de institucionalidad en Holguín. Para su ejecución se apeló a indicadores como el proceso de asentamiento, tipologías, festividades, apoyado de un valioso conjunto de fotos y videos que ilustran este fenómeno en la provincia.

Por último, recientemente, se publicó *Terapia y religión. Ensayos antropológicos* (Torres Gómez, Córdova y Enamorado, 2017), que reúne tres acercamientos al principio terapéutico de las curaciones, mitos y sanidad divina, desde el pentecostalismo, el palo monte y el catolicismo popular.

La celebración del aniversario 80 de la llegada de la Iglesia adventista del Séptimo Día a nuestro territorio fue motivo para la publicación de una investigación abarcadora sobre esta denominación. El libro *La mujer vestida de Sol. Historia del adventismo en la ciudad de Holguín (1937-2017)*, del poeta y editor Moisés Mayán (2018), recoge los momentos más relevantes del itinerario de esta iglesia, basado en fuentes primarias y orales de gran valía.

En el plano ceñidamente filosófico, los acercamientos a la religión han sido pobres en el territorio. Es de resaltar la tesis «José Martí y la religión», de Ariel Zaldívar y Alejandro Torres Gómez (1997), cuyas derivaciones han sido publicadas en artículos (ver, por ejemplo, Torres Gómez, 1999; Zaldívar y Torres Gómez, 2016, y Zaldívar, 2018). Este tema, que fue pionero en la región, se ha seguido consolidando, en particular con los resultados de la tesis de maestría del profesor Zaldívar (2004), con aportes epistémicos a la hermenéutica filosófica sobre Martí. Es importante mencionar las aproximaciones a esta temática realizadas por prestigiosos investigadores

martianos de la provincia, como Carolina Gutiérrez (2004), Elena Rivas (2008) y Dania Riverón (2017).

Existe un cúmulo importante de investigaciones que, por varios motivos, no han salido a la luz. Una parte importante de ellas han sido tesis de diploma, maestrías y doctorados, dirigidas por los especialistas antes mencionados (la información sobre estos últimos aparece en la bibliografía de este trabajo).

La tesis de Antonio Guzmán (2001) es resultado de una investigación histórico-pedagógica dirigida a profundizar en la historia y el desarrollo de la educación en el territorio norte oriental, particularmente en los colegios católicos, como componentes de la escuela cubana en la etapa que se investigó (1902-1958). En el trabajo se realiza una valoración crítica del proceso pedagógico en estos colegios; además, se enfatiza en su establecimiento y evolución y en sus principales características.

Dentro de los trabajos que han continuado la obra de Rigoberto Segreo, cabe destacar «La economía no plantacionista en la primera mitad del siglo XIX. Su proyección ideológica desde la Iglesia católica», del profesor Alexander Abreu Pupo (2011) que, conjuntamente con la tesis del profesor Adrián Arévalo (2011) sobre las estructuras económicas de la Iglesia en los inicios de la sociedad colonial, permiten un abordaje novedoso de la institución, diferente a los estudios sobre pensamiento o factológicos, y prometen revelar importantes aspectos de la historia colonial de la Iglesia católica en Cuba.

Un tema que merece especial atención, por centrarse en un periodo complejo y poco abordado en la historiografía nacional y regional, es el de la relación entre Iglesia y Estado en los inicios de la Revolución. A él se dedicaron dos investigaciones. La primera, «Iglesia católica y Revolución en el término municipal Holguín. Análisis histórico-social (1959-1976)», de la profesora Ariadna Figueras (2018), revela un conjunto de polémicas y hechos particulares muy bien engarzados con la situación epocal a nivel nacional. Estos resultados son ampliados cronológicamente por la tesis «Relaciones Iglesia católica-Estado revolucionario. Holguín 1953-2015», del periodista José Ramón Ramírez Pantoja (2018). Ambas tesis tienen el gran valor de convertirse ellas mismas en una fuente para el estudio de este fenómeno en el territorio, por las múltiples voces que aquí aparecen y que quedan ya en la memoria colectiva.

En esta dirección es de destacar «La diócesis de San Isidoro de Holguín», de Julia Elena Cedeño (2017), que rescata el proceso de gestación

y desarrollo de la joven provincia eclesiástica que tiene su centro en Holguín, con énfasis en su proyección social y laical hasta la actualidad.

Reconocido con el Premio Nacional de Investigación José M. Guarch Delmonte, se publica el texto *La obra musical religiosa de José María Ochoa*, de Yanara Grau Reyes (2019), como derivación de una excelente investigación de maestría (Grau, 2018). Junto a la composición biográfica y contextual de este músico mambí, se logra un acercamiento a la música sacra en Cuba y un catálogo del patrimonio sonoro de nuestra región.

Otra importante tesis, «Los cementerios de Holguín», de Yusleidis Hernández (2017), se afinsa en un levantamiento profundo de los archivos parroquiales, que revela el rol y transformaciones históricas de estos espacios claves en la conformación urbana de la ciudad y los imaginarios que alrededor de ellos se generan.

La investigación «Iglesia parroquial mayor de San Jerónimo de Las Tunas de 1763 a 1961», de Yirina Toranzo (2017), recompone el itinerario de una de las parroquias más antiguas del norte oriental; mientras «La Asociación de Caballeros Católicos de Cuba en Holguín, 1940-1945», del investigador Marjel Morales-Gato (2016), propone un estudio histórico sobre la estructura, asentamiento y proyección social de esta asociación en el territorio holguinero.

En esta dirección, es de resaltar la tesis «Los Hermanos Maristas en el Holguín republicano: asentamiento y proyección social», de Claudia Silvia Rondón Ramos (2017), la cual revela el proceso de asentamiento, estructuración y proyección educacional de esta congregación católica como espacio relevante en el entramado social local.

El rico acervo de tradiciones marianas, enraizadas en la cultura del norte oriental dadas sus peculiaridades etnogenéticas, es trabajado con profundidad en otras dos tesis. La primera, «Religiosidad popular y devociones marianas en el contexto local: un acercamiento fenomenológico», de Lissette Irina Montero Almaguer (2009), refleja las formas simbólicas y rituales en que se expresa la religiosidad popular del holguinero a través de los cultos marianos, esencialmente a través de la virgen del Rosario, patrona de la ciudad. Con otro enfoque disciplinario y con el objetivo de determinar, a partir del análisis léxico-pragmático-discursivo, los modos de expresión de las creencias marianas en el discurso oral, se presentó el trabajo «Análisis lingüístico del legado de las creencias marianas en Holguín», de la investigadora y editora Kirenía Medina Salas (2018). En esta misma senda, cabe destacar los magníficos estudios del investigador

Pedro J. Calzadilla (2012) sobre el cristianismo popular en la localidad de San Germán.

La presencia en nuestra región del cristianismo ortodoxo, y la fundación de la misión de Santa Paraskeví en Holguín, aparece en la excelente investigación «La Iglesia ortodoxa en Holguín», del profesor Víctor Luis González Ricardo (2011). No solo caracteriza la presencia ortodoxa en Holguín, también ofrece un bosquejo valorativo e informativo sobre el proceso que dio lugar a la existencia en la Isla de una minoría religiosa que tiene como credo aquella vertiente del cristianismo conocida universalmente por sus raíces bizantinas.

De la provincia tunera es la tesis «Sanidad divina y cultura popular», de Enrique Lalana Torres (2008), que revela, desde fuentes orales primarias, una caracterización de la práctica de la sanidad divina pentecostal como oferta y consumo de sentido dentro de la cultura popular tunera.

La investigación desarrollada por Ainel Graña (2011), sobre el movimiento de renovación carismática en Holguín, permite el acercamiento desde la propia visión de los sujetos implicados, a partir del auge del carismatismo que se ha operado al interior de la Iglesia católica holguinera, fundamentado por sus miembros desde posiciones teológicas y sociales.

Dentro de los estudios sobre protestantismo, vale destacar la tesis «Valores patrimoniales de la Iglesia evangélica de los Amigos en el patrimonio religioso de la región norte oriental de Cuba», de Yanela González Pérez (2015), que resalta los valores arquitectónicos e intangibles que conserva dicha iglesia, como parte del patrimonio religioso y de la identidad regional.

Continuando la línea de investigación sobre el asentamiento e institucionalización de las denominaciones, específicamente en localidades municipales, se realizaron los trabajos «Asentamiento y proyección social de la Iglesia bautista en la localidad de San Germán entre 1931-1961», de Lilibeth Mir Torres (2015), y «Asentamiento y desarrollo del pentecostalismo en la localidad de Moa hasta la primera década del siglo XXI», del profesor Yasel Lobaina Revé (2016), este último justificado por el crecimiento de movimientos pentecostales y neopentecostales en el este de la provincia.

Es de resaltar la tesis «Pensamiento axiológico sobre el trabajo en el protestantismo holguinero: un enfoque desde el desarrollo del cuentapropismo», del investigador Alfredo Noval Mora (2013). Esta pesquisa, de corte transdisciplinario, hurgó en la percepción axiológica del pensamiento socioteológico al interior del protestantismo y su impacto en el sector del trabajo por cuenta propia.

La región del norte oriental es un área de fuerte presencia y crecimiento de los Testigos de Jehová, lo cual ha motivado acercamientos a esta temática desde diversos enfoques, tanto históricos como sociológicos. Cabe destacar «Asentamiento de los Testigos de Jehová en Holguín», del periodista Nelson Roque (2006); «Los Testigos de Jehová en la comunidad de Piedra Blanca del municipio de Holguín: secta u organización religiosa», de Emilia Proenza López (2012); «Asentamiento e institucionalización de los Testigos de Jehová en la comunidad minera de Nicaro-Levisa», de Mercedes Rodríguez (2012). Los dos últimos resultados tienen la importancia de centrarse en comunidades con gran impacto de esta denominación.

Resulta novedosa y polémica la tesis «Uso de la sangre y hemoderivados en Testigos de Jehová: un dilema bioético de actualidad en Cuba», del doctor Leonel Alberto Fernández Prieto (2016), no solo por el tema abordado, con cruce de criterios médicos y pacientes, sino por el enfoque bioético que cuestiona la relación normativa-creencia con la tradición popular y los rangos de tolerancia.

Por la importancia que tiene el estudio del hecho religioso en las comunidades concretas, su rol como agente socializador y cultural, se han realizado un conjunto de investigaciones, dirigidas por el Departamento de Estudios Socioculturales, con el objetivo de identificar, describir y establecer pautas y tendencias sobre este factor clave. En este sentido, es indispensable citar «Influencia sociocultural de la Iglesia evangélica pentecostal en el reparto 26 Aniversario del municipio Rafael Freyre», de Liset Guerrero San Martín (2011); «La labor sociocultural de las instituciones religiosas en la comunidad de Floro Pérez», de Anisbet María Zoque Rojas (2012), y «Representaciones sociales acerca de los sistemas mágicos religiosos: un estudio en el consejo popular Pueblo Nuevo, Holguín», de Adriana Ortiz Suárez (2011). Esta última realiza un acercamiento al espacio comunitario a través de los sistemas de sustratos afrocaribeños.

A pesar de ser el norte oriental una región de rica y profunda presencia del espiritismo, más allá de los libros mencionados no abundan las tesis sobre esta temática. Es de resaltar «El espiritismo de mesa en el municipio de Banes: influencia de Isolina Fera», realizada por Yusmila Hernández (2011), que se centra en las prácticas espíritas a través de una figura casi mítica de la localidad.

Nuestra región no posee tradición de sistemas religiosos de sustrato africano, salvo pequeñas representaciones muy locales, debido a la

estructuración etno-racial de su población. La movilidad interna que generó el desarrollo económico del territorio, sumada a la crisis de los años noventa, implicó el arribo de practicantes de estos sistemas, los cuales han logrado un determinado nivel de aceptación como oferta de sentido religioso y una rápida reproducción. De este modo, estamos ante un sistema religioso importado que aún se encuentra en proceso de asimilación cultural, lo que implica cierto nivel de asistematicidad en sus prácticas y representatividad media en el imaginario popular. Sin embargo, su creciente visualización y aceptación por los jóvenes ha llevado a varias investigaciones, además de a libros publicados desde diversas disciplinas.

«La Asociación Cultural Yoruba de Cuba. Su institucionalización en el contexto holguinero», de Henry Hidalgo (2009), es una muestra del proceso de llegada y recepción de estos sistemas y sus formas organizativas primarias, así como de sus tendencias fundamentales. Más específico es el trabajo «Las ceremonias y rituales mortuorios en la regla de palo monte y la santería: un estudio comparativo», de Walter Pérez Díaz (2013), en el cual se caracterizan las peculiaridades que han asumido estas prácticas en nuestro territorio.

Las reminiscencias de un antiguo cabildo congo, aun en la frontera entre realidad y mito, son estudiadas en «La Regla Conga o palo monte en el municipio de Holguín», de Maricel Díaz Ramírez (2012), a través de la historia de vida de un famoso sacerdote que conservó buena parte de esa memoria histórica.

El estudio de estas manifestaciones por medio de las artes visuales también ha recibido alguna atención. Es de resaltar la pesquisa sobre José G. Maslotikka, de la ya citada Adriana Ortiz Suárez (2015), la cual se adentra en el cosmos de este importante artista plástico holguinero, que ha tenido como centro de su producción el universo del palo monte.

La experiencia acumulada como gestor y curador del Salón de Arte Religioso de la ciudad de Holguín, llevó a Danilo López Garcés a presentar una importante investigación, titulada «Arte religioso en Holguín: representación simbólica de la identidad cultural» (2015). Su objetivo es acercarse a una comprensión holística de las expresiones y exponentes del arte religioso en el territorio holguinero y su integración a los gremios visuales de la ciudad, así como el aporte de estos a la comprensión de su cultura material, estudio anteriormente inexistente.

La sólida línea de investigaciones etnográficas desarrollada en el Centro de Estudios sobre Cultura e Identidad de la universidad holguinera ha lle-

vado, a través de su programa de maestría, a revelar complejos fenómenos en las tradiciones religiosas presentes entre varios componentes étnicos de la región.

«El componente étnico cultural árabe en la localidad de Cueto durante la primera mitad del siglo xx», de Beatriz Aristola Díaz Leyva (2010), nos lleva a la presencia maronita en la región y a tradiciones que aún forman parte de la pauta cultural de algunas localidades.

La presencia del Caribe y sus ricos aportes a la cultura regional, incluyendo sus sistemas religiosos, han sido también centro de atención. La influencia jamaicana es tratada con profundidad en la tesis doctoral «Inmigración jamaicana en Banes», de la historiadora de esta localidad Yurisay Pérez Nakao (2018). El trabajo revela las regularidades del proceso de transferencia de la pauta cultural de esta inmigración, entre 1900 y 1930, a la sociedad banense. En especial, se muestra el conjunto de asociaciones e instituciones religiosas que crearon, entre ellas una verdadera singularidad a nivel nacional como lo es la Iglesia Monte Sinaí.

Asimismo, el desarrollo agrícola azucarero que generó la inversión norteamericana en la región favoreció la entrada significativa de braceros haitianos, que de forma inestable se establecieron en barrios y caseríos a lo largo de la franja Alto Cedro-Marcané-Cueto-Antilla-Banes, coincidiendo con el ferrocarril y las plantaciones cañeras. Su permanencia en el territorio y la conservación de tradiciones, en particular sus prácticas religiosas, han llevado a estudios como «El vodú en Cuba: estudio de caso en el municipio Cueto», de Bernardo Rubén Cruz Frómata (2013).

Mucho más abarcadora, por las condiciones de preservación de los grupos portadores, es la investigación de Bertha Julia Noris sobre el asentamiento haitiano en la localidad de San Germán, titulada «La inmigración haitiana en la región norte-oriental de Holguín. Patrimonio e identidad cultural» (Noris, 2009). Este texto etnográfico interpreta los símbolos aportados por los refranes populares, por el vodú y por la medicina tradicional, tres manifestaciones de la cultura haitiana que se arraigaron en la comunidad de inmigrantes y descendientes de haitianos y pasaron a formar parte de la cultura popular del municipio.

Resulta interesante la tesis «La tumba francesa de Bejuco como práctica festiva», de Aracelys Avilés Suárez (2015), investigadora de la Casa del Caribe. A través de un estudio etnohistórico en Sagua de Tánamo, Holguín, revela el proceso que ocasionó la pérdida del carácter festivo de la tumba francesa en Bejuco y la resemantización de esta práctica.

CONCLUSIONES

Resumiendo, puede afirmarse que la región norte oriental se ha convertido gradualmente en un centro importante de los estudios religiosos, manifestado en el alcance y socialización de sus resultados. Sin embargo, todo balance tiene el deber de mostrar las zonas de silencio o lagunas que precisan ser abordadas por las ciencias sociales.

En orden lógico, este autor considera lo siguiente:

- No se han realizado estudios sistemáticos que revelen, desde una perspectiva multidisciplinaria, el rico cosmos religioso-mitológico y las pautas en la cultura actual de los primeros habitantes de la región, a pesar de los profundos abordajes arqueológicos mencionados.
- La historia de la Iglesia católica en la región está por escribir. Independientemente de que haya sido tratada en estudios sobre la sociedad y la economía, por su incidencia particular merece un estudio en profundidad. Dentro de la Iglesia católica, su vertebración durante la República sigue siendo una laguna. La creación y evolución de la diócesis, así como su diálogo con la cultura local a través de sus parroquias e instituciones laicales, es terreno virgen en los estudios sociales.
- Aun cuando se han realizado estudios sobre los protestantismos en forma global en el territorio, existe un cúmulo importante de denominaciones que, por sí solas, desempeñaron un rol significativo en la sociedad holguinera y merecen ser analizadas. El surgimiento y vertebración de movimientos religiosos de origen protestante o no (carismáticos, neopentecostales, apostólicos, orientalistas y otros) en los últimos quince años, y su incidencia movilizativa a nivel social están por abordar.
- Los estudios sobre la relación campo religioso-Revolución en la región son escasos y contienen polémicas y hechos culturales y sociales que precisan ser rescatados bajo la mirada crítica del investigador.
- La llamada religiosidad popular, sus orígenes etnoculturales y dinámica funcional dentro de la tradición, como referentes de comportamientos y expresión colectiva, así como los imaginarios y los ethos siguen siendo fuente de polémicas sin consenso.
- Manifestaciones artísticas como arquitectura, plástica, música y otras de marcado carácter religioso en el territorio holguinero son una laguna interpretativa, solo tratada por estudios muy parciales.

- El rol de las instituciones religiosas en el concierto de la sociedad civil, sus trasfondos jurídicos y su impacto en el devenir social y político son un área de extrema valía para comprender de forma integrada la sociedad local. Sin embargo, prejuicios, tabúes y otros atavismos siguen siendo un lastre para su abordaje sereno y riguroso.
- El casi nulo diálogo interinstitucional y académico entre asociaciones, centros de formación laical, iglesias y otros espacios de reflexión teológica con el mundo académico y cultural no permite enfoques más multidisciplinarios ni consensos científicos sobre muchos fenómenos del campo religioso.
- Las asignaturas de corte antropológico y sobre religión de las carreras humanísticas y de ciencias sociales no aprovechan el cúmulo de libros, tesis y artículos que revelan importantes aspectos sobre esta temática en el territorio holguinero.

Es preciso, para el abordaje académico del fenómeno religioso, librarse ante todo de prejuicios políticos y reduccionismos científicos que, en muchas ocasiones, han limitado los estudios. Solo una mirada serena, rigurosa, que integre perspectivas diversas y actuales, nos llevará a revelar ese rico entramado socioantropológico, cultural, político, jurídico, ético y estético que es el campo religioso.

BIBLIOGRAFÍA

- ARROM, JOSÉ JUAN (1974): «Estudio preliminar», Pané, Ramón: *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, Siglo XXI Editores, México.
- (1975): *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*. Siglo XXI Editores, México.
- (2005): *De donde crecen las palmas*. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana.
- CALZADILLA, LAUREANO y CARLOS CÓRDOVA (2017): *De las Alturas de Maniabón a ciudad*. Editorial Holguín, Holguín.
- CÓRDOVA, CARLOS y OSCAR BARZAGA (2000): *El espiritismo de cordón*. Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- CUENCA, ZUNILDA y FELIPE ABELLA (1994): *El pájaro que habla. Espíritus, ochas y brujos en Holguín*. Ediciones Holguín, Holguín.
- FARIÑAS, DAISY (1995): *Religión en las Antillas*. Editorial Academia, La Habana.

- GARCÍA CASTAÑEDA, JOSÉ A. (1949): *La municipalidad holguinera. Su desenvolvimiento hasta 1799*. Editorial El Arte, Manzanillo.
- GARCÍA MOLINA, JOSÉ A., MARÍA MERCEDES GARRIDO y DAISY FARIÑAS (1998): *Huellas vivas del indocubano*. Editorial Lugus Libros Latin America Inc., Toronto.
- GONZÁLEZ, JORGE (1989): *El fondo cultural holguinero*. Imprenta Provincial de Cultura, Holguín.
- (1995): *Fiestas tradicionales*. Ediciones Holguín, Holguín.
- y EUGENIO MARRÓN (1999): *Fiesta innombrable. Conversando con monseñor Carlos Manuel de Céspedes*. Ediciones Cocuyo, Holguín.
- GONZÁLEZ, LOURDES (1993): *Panteón yoruba. Conversación con un santero*. Ediciones Holguín, Holguín.
- GONZÁLEZ, MANUEL (2010): *Diez aproximaciones a la fe desde una antropología filosófica*. Diócesis de Holguín, Caritas Holguín, Holguín.
- GRAU, YANARA (2019): *La obra musical religiosa de José María Ochoa*. Ediciones La Luz, Holguín.
- GUARCH, JOSÉ MANUEL (1978): *El taíno de Cuba. Ensayo de reconstrucción etnohistórica*. Instituto de Ciencias Sociales, La Habana.
- (1994): *Yaguajay, Yucayeque, Turey*. Ediciones Holguín y Publicigraf, Holguín.
- (1996): «La muerte en las Antillas», *El Caribe Arqueológico* 1, pp. 12-25.
- y ALEJANDRO B. QUEREJETA (1992): *Mitología aborigen de Cuba. Deidades y personajes*. Publicigraf, La Habana.
- GUTIÉRREZ, CAROLINA (2004): *Para comprender a Martí*. Ediciones Holguín, Holguín.
- MAYÁN, MOISÉS (2018): *La mujer vestida de Sol. Historia del adventismo en la ciudad de Holguín (1937-2017)*. Impresiones InkJet, Holguín.
- MONTERO, JOSÉ GUILLERMO (2007): *Presencia anglosajona en la franja central de Las Tunas (1902-1935)*. Editorial Sanlope, Las Tunas.
- MORELL DE SANTA CRUZ, PEDRO AGUSTÍN (1985): *La visita eclesiástica*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- PEÑA, ÁNGELA y HAYDÉE TOIRAC (2011): *Escalón tras escalón... Oscar Albánés Carballo*. Diócesis de Holguín, Caritas Holguín, Holguín.

- PEÑA, ÁNGELA, ROBERTO VALCÁRCEL y MIGUEL ÁNGEL URBINA (2012): *La virgen cubana en Nipe y Barajagua*. Editorial La Mezquita, Holguín.
- RIVAS, ELENA (2008): *Pensamiento filosófico de José Martí. Un estudio desde las mediaciones político-axiológicas*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- SEGREGO, RIGOBERTO (1998): *Convento y secularización en el siglo XIX cubano*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- (2000): *De Compostela a Espada. Vicisitudes de la Iglesia católica en Cuba*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- (2009): «La Iglesia católica y el proceso de formación nacional en Cuba durante la etapa colonial», *Memorias del Crisol*, tomo VII, Ediciones Bayamo, Bayamo, pp. 34-45.
- (2010): *Iglesia y nación en Cuba (1868-1898)*. Editorial Oriente, Santiago de Cuba.
- TOIRAC, HAYDÉE (1994): *Altars de cruz*. Ediciones Holguín, Holguín.
- (2014): *Soy del Caribe*. Editorial La Mezquita, Holguín.
- TORRES GÓMEZ DE CÁDIZ HERNÁNDEZ, ALEJANDRO (1999): «Itinerario historiográfico de la polémica filosófica en torno a José Martí», *Anuario Provincial*, Holguín, pp. 23-35.
- (2008): *Protestantismo y sociedad en el Holguín republicano*. Ediciones Holguín, Holguín.
- (2012): *Protestantismos en contexto. Un estudio de caso*. Editorial Academia, España.
- (2015): *Protestantismo y Revolución en Holguín. Ensayo de historia inmediata*. Ediciones La Luz, Holguín.
- y AINEL GRAÑA (2006): *Multimedia del campo religioso holguinero*, CD-ROM.
- CARLOS CÓRDOVA y ALDO ENAMORADO (2017): *Terapia y religión. Ensayos antropológicos*. Ediciones Holguín, Holguín.
- VEGA SUÑOL, JOSÉ (1991): *Presencia norteamericana en la región norte oriental de Cuba*. Ediciones Holguín, Holguín.
- (1994): *La arquitectura de perfil norteamericano en la región de Holguín*. Ediciones Holguín, Holguín.
- (2004): *Norteamericanos en Cuba. Estudio etnohistórico*. Fundación Fernando Ortiz, La Habana.

ZALDÍVAR, ARIEL (2018): «Naturalismo antropológico, religiosidad y deconstrucción de la modernidad occidental: releendo a José Martí», *Patria, espíritu y modernidad en José Martí*, Ediciones Holguín, Holguín, pp. 119-146.

_____ y ALEJANDRO TORRES GÓMEZ (2016): «Martí y los pioneros protestantes: un proyecto inclusivo», *Honda* 46, pp. 36-40.

TESIS CONSULTADAS

ABREU, ALEXANDER (2011): «La economía no plantacionista en la primera mitad del siglo XIX. Su proyección ideológica desde la Iglesia católica», tesis de maestría en Historia y Cultura en Cuba, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Rigoberto Segreo).

ARÉVALO, ADRIÁN (2011): «La economía eclesiástica en Cuba», tesis de maestría en Historia y Cultura en Cuba, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Rigoberto Segreo).

AVILÉS, ARACELYS (2015): «La tumba francesa de Bejuco como práctica festiva», tesis de maestría en Historia y Cultura en Cuba, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Alejandro Torres Gómez).

BARZAGA, OSCAR (1999): «La conciencia religiosa del espiritismo de cordón en Holguín: sistema de creencias, culto y ritual», tesis de doctorado en Ciencias Filosóficas, Universidad de La Habana (tutor: Dr. Carlos Córdova).

CALZADILLA, LAUREANO (2009): «Espacio y criollismo: la sociedad holguinera en el siglo XVIII», tesis de doctorado en Ciencias Históricas, Universidad de La Habana (tutor: Dr. Carlos Córdova).

CALZADILLA, PEDRO J. (2012): «El cristianismo popular en el imaginario colectivo en San Germán», tesis de maestría en Historia y Cultura en Cuba, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Carlos Córdova).

CEDENO, JULIA E. (2017): «La diócesis de San Isidoro de Holguín», tesis de maestría en Historia y Cultura en Cuba, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Carlos Córdova).

CRUZ, BERNARDO R. (2013): «El vodú en Cuba: estudio de caso en el municipio Cueto», tesis de maestría en Historia y Cultura en Cuba, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Carlos Córdova).

DÍAZ, BEATRIZ A. (2010): «El componente étnico cultural árabe en la localidad de Cueto durante la primera mitad del siglo XX», tesis de maestría

- en Historia y Cultura en Cuba, Universidad de Holguín (tutor: Dr. José Vega Suñol).
- DÍAZ, MARICEL (2012): «La Regla Conga o palo monte en el municipio de Holguín», tesis de licenciatura en Estudios Socioculturales, Universidad de Holguín (tutor: M.Sc. Aldo Enamorado).
- FERNÁNDEZ, LEONEL A. (2016): «Uso de la sangre y hemoderivados en Testigos de Jehová: un dilema bioético de actualidad en Cuba», tesis de maestría en Bioética, Centro San Arnoldo Jansenn, Holguín (tutor: Dr. Pedro Luis Aguilera).
- FIGUERAS, ARIADNA (2018): «Iglesia católica y Revolución en el término municipal Holguín. Análisis histórico-social (1959-1976)», tesis de licenciatura en Historia, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Alejandro Torres Gómez).
- GONZÁLEZ, VÍCTOR L. (2011): «La Iglesia ortodoxa en Holguín», tesis de licenciatura en Historia, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Alejandro Torres Gómez).
- GONZÁLEZ, YANELA (2015): «Valores patrimoniales de la Iglesia evangélica de los Amigos en el patrimonio religioso de la región norte oriental de Cuba», tesis de maestría en Historia y Cultura en Cuba, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Alejandro Torres Gómez).
- GRAÑA, AINEL (2011): «Iglesia católica en renovación carismática: un estudio cultural en el contexto holguinero», tesis de maestría en Historia y Cultura en Cuba, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Alejandro Torres Gómez).
- GRAU, YANARA (2018): «Rescate y preservación de la obra musical religiosa del músico holguinero José María Ochoa», tesis de maestría en Historia y Cultura en Cuba, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Alejandro Torres Gómez).
- GUERRERO, LISET (2011): «Influencia sociocultural de la Iglesia evangélica pentecostal en el reparto 26 Aniversario del municipio Rafael Freyre», tesis de licenciatura en Estudios Socioculturales, Universidad de Holguín (tutor: M.Sc. Aldo Enamorado).
- GUZMÁN, ANTONIO (2001): «El proceso pedagógico en los colegios católicos durante la república neocolonial (1902-1958)», tesis de doctorado en Ciencias Pedagógicas, Instituto Superior Pedagógico de Holguín, ISPH (tutor: Dr. Carlos Córdova).

- HERNÁNDEZ, YUSLEIDIS (2017): «Los cementerios de Holguín», tesis de maestría en Historia y Cultura en Cuba, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Alejandro Torres Gómez).
- HERNÁNDEZ, YUSMILA (2011): «El espiritismo de mesa en el municipio de Banes: influencia de Isolina Feria», tesis de maestría en Historia y Cultura en Cuba, Universidad de Holguín (tutor: M.Sc. Aldo Enamorado).
- HIDALGO, HENRY (2009): «La Asociación Cultural Yoruba de Cuba. Su institucionalización en el contexto holguinero», tesis de licenciatura en Estudios Socioculturales, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Alejandro Torres Gómez).
- LALANA, ENRIQUE (2008): «Sanidad divina y cultura popular», tesis de licenciatura en Estudios Socioculturales, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Alejandro Torres Gómez).
- LLOGA, CARLOS (2013): «Cultura popular tradicional, religión y cubanía: Una mirada al relato antropológico cubano desde la Casa del Caribe», tesis de doctorado en Ciencias Históricas, Universidad de Oriente (tutores: Dr. Ismael Sarmiento y Dr. Jesús Guanche).
- LOBAINA, YASEL (2016): «Asentamiento y desarrollo del pentecostalismo en la localidad de Moa hasta la primera década del siglo XXI», tesis de maestría en Historia y Cultura en Cuba, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Alejandro Torres Gómez).
- LÓPEZ, DANILO (2015): «Arte religioso en Holguín: representación simbólica de la identidad cultural», tesis de maestría en Historia y Cultura en Cuba, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Alejandro Torres Gómez).
- MEDINA, KIRENIA (2018): «Análisis lingüístico del legado de las creencias marianas en Holguín», tesis de maestría en Historia y Cultura en Cuba, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Alejandro Torres Gómez).
- MIR, LILIBETH (2015): «Asentamiento y proyección social de la Iglesia bautista en la localidad de San Germán entre 1931-1961», tesis de maestría en Historia y Cultura en Cuba, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Rafael Cárdenas).
- MONTERO, LISSETTE I. (2009): «Religiosidad popular y devociones marianas en el contexto local: un acercamiento fenomenológico», tesis de licenciatura en Estudios Socioculturales, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Alejandro Torres Gómez).

- MORALES-GATO, MARJEL (2016): «La Asociación de Caballeros Católicos de Cuba en Holguín, 1940-1945», tesis de maestría en Historia y Cultura en Cuba, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Alejandro Torres Gómez).
- NORIS, BERTHA J. (2009): «Estudio sociocultural del impacto de la cultura de los inmigrantes haitianos en la cultura y religiosidad popular del municipio Urbano Noris», tesis de maestría en Axiología y Ciencias Sociales, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Oscar Barzaga).
- NOVAL, ALFREDO (2013): «Pensamiento axiológico sobre el trabajo en el protestantismo holguinero: un enfoque desde el desarrollo del cuentapropismo», tesis de maestría en Historia y Cultura en Cuba, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Alejandro Torres Gómez).
- ORTIZ, ADRIANA (2011): «Representaciones sociales acerca de los sistemas mágicos religiosos: un estudio en el consejo popular Pueblo Nuevo, Holguín», tesis de licenciatura en Estudios Socioculturales. Universidad de Holguín (tutor: Dr. Alejandro Torres Gómez)
- _____ (2015): «Máscaras y ngangas en la obra plástica de José G. Maslotikka», tesis de maestría en Historia y Cultura en Cuba, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Alejandro Torres Gómez).
- PÉREZ, WALTER (2013): «Las ceremonias y rituales mortuorios en la regla de palo monte y la santería: un estudio comparativo», tesis de licenciatura en Estudios Socioculturales, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Alejandro Torres Gómez).
- PÉREZ, YURISAY (2018): «Inmigración jamaicana en Banes», tesis de doctorado en Ciencias Históricas, Universidad de Holguín (tutores: Dr. José Vega Suñol y Dr. Alejandro Torres Gómez).
- PROENZA, EMILIA (2012): «Los Testigos de Jehová en la comunidad de Piedra Blanca del municipio de Holguín, secta u organización religiosa», tesis de licenciatura en Estudios Socioculturales, Universidad de Holguín (tutor: M.Sc. David Machín).
- RAMÍREZ, JOSÉ R. (2018): «Relaciones Iglesia católica-Estado revolucionario. Holguín 1953-2015», tesis de maestría en Historia y Cultura en Cuba, Universidad de Holguín (tutor: Dra. Carolina Gutiérrez).
- RIVERÓN, DANIA (2017): «El pensamiento filosófico antropológico de José Martí: su concreción en la concepción de la inclusión social», tesis de doctorado en Ciencias Filosóficas, Universidad Central de Las Villas (tutor: Dr. Alejandro Torres Gómez).

- RODRÍGUEZ, MERCEDES (2012): «Asentamiento e institucionalización de los Testigos de Jehová en la comunidad minera de Nicaro-Levisa», tesis de licenciatura en Estudios Socioculturales, Universidad de Holguín (tutor: Lic. Alden Angulo).
- RONDÓN, CLAUDIA S. (2017): «Los Hermanos Maristas en el Holguín republicano: asentamiento y proyección social», tesis de licenciatura en Historia, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Alejandro Torres Gómez).
- ROQUE, NELSON (2006): «Asentamiento de los Testigos de Jehová en Holguín», tesis de licenciatura en Estudios Socioculturales, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Alejandro Torres Gómez).
- SALAZAR, SUSEL (2003): «La escultura en la ciudad de Holguín en el siglo XX», tesis de maestría en Historia y Cultura en Cuba, Universidad de Holguín (tutor: Dr. José Vega Suñol).
- SEGREGO, RIGOBERTO (1993): «La Iglesia católica en la sociedad colonial cubana y sus relaciones con los criollos (1790-1868)», tesis de doctorado en Ciencias Históricas, Universidad de La Habana (tutor: Dr. Carlos Córdova).
- TOIRAC, HAYDÉE (2011): «La presencia del Caribe en la cultura popular tradicional de la provincia de Holguín», tesis de maestría en Historia y Cultura en Cuba, Universidad de Holguín (tutor: Dr. José Vega Suñol).
- TORANZO, YIRINA (2017): «La Iglesia católica en la actual provincia de Las Tunas», tesis de maestría en Historia y Cultura en Cuba, Universidad de Holguín (tutor: Dr. José Guillermo Montero).
- VALCÁRCEL, ROBERTO (2012): «Interacción colonial en un pueblo de indios encomendados. Chorro de Maíta, Cuba», tesis de doctorado en Arqueología, Universidad de Leiden, Países Bajos.
- ZALDÍVAR, ARIEL (2004): «El pensamiento ético desalienador de José Martí sobre religión», tesis de maestría en Historia y Cultura en Cuba, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Arnaldo Zaldívar).
- y ALEJANDRO TORRES GÓMEZ (1997): «José Martí y la religión», tesis de licenciatura en Historia, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Arnaldo Zaldívar).
- ZOQUE, ANISBET M. (2012): «La labor sociocultural de las instituciones religiosas en la comunidad de Floro Pérez», tesis de licenciatura en Estudios Socioculturales, Universidad de Holguín (tutor: Dr. Carlos Córdova).

RELIGIONES (AFRO)CUBANAS Y ANTROPOLOGÍA: UN BALANCE

Emma Gobin, y con Géraldine Morel¹

Traducción de Niurka Trujillo Hernández

Desde los años noventa, las investigaciones sobre las religiones (afro) cubanas han conocido un auge inédito, tanto en Cuba como fuera del archipiélago. Su desarrollo se puede leer como parte de una renovación más general de los estudios afroamericanos, pero también se debe a la conjugación de factores nacionales propios. Este artículo tiene como objetivo evocar las condiciones sociohistóricas que han favorecido este renacimiento, ubicándolas en el contexto político e ideológico cubano. Con el fin de proporcionar hitos históricos y bibliográficos, así como de favorecer el diálogo entre estudios producidos *en* y *sobre* Cuba –estos últimos a veces desconocidos en la Isla, por cuestiones de idioma o de redes de difusión–, aborda también ciertas tendencias de esta producción científica, indizando y comentando varios trabajos realizados desde los comienzos del nuevo siglo. Destaca en particular que, según provengan de los Estados Unidos, Europa o Cuba, estos revelan orientaciones y sensibilidades diversas, de las que se intentará extraer las líneas generales, antes de presentar el actual campo religioso «afrocubano» y algunas temáticas representativas de las investigaciones actuales.

1959 Y 1991: DOS INDICADORES HISTÓRICOS PARA LA INVESTIGACIÓN CUBANA Y EXTRANJERA

Dos fechas son esenciales para comprender la historia reciente de Cuba en todos los campos, incluida la del desarrollo de la investigación nacional y extranjera sobre ese país o, más aún, la del estatus variable

¹ Tomado de Gobin, Emma y Géraldine Morel: «L'ethnographie et l'anthropologie religieuses de Cuba: repères historiques et bibliographiques», *Ateliers d'anthropologie* 38, 2013, <http://ateliers.revues.org/9348>. Originalmente publicado como artículo introductorio al dossier «Religions (afro-)cubaines: logiques rituelles, logiques sociales», fue traducido para su inclusión en esta compilación, con permiso de sus autoras. Revisado, reajustado y actualizado por Emma Gobin.

de las religiones locales. La primera es, por supuesto, el año 1959, cuando triunfa la Revolución. La segunda es el año 1991, que marcó el inicio del tristemente célebre periodo especial en tiempo de paz, estado de emergencia y de penuria que siguió al desmantelamiento de la URSS. Durante la etapa definida por esos dos grandes momentos, los investigadores cubanos monopolizaron en gran medida los estudios en ciencias humanas y sociales sobre Cuba. En Europa y Norteamérica, estos se limitaron con frecuencia a las ciencias económicas y políticas, o incluso a investigaciones históricas,² y por una buena razón. Algunos antropólogos extranjeros interesados en el tema religioso habían viajado ocasionalmente a Cuba antes de 1959: después de Katherine Dunham (véase Aschenbrenner, 2002), Harold Courlander (1944) o William Bascom (1950, 1952, 1953) habían llevado a cabo exploraciones etnográficas en los años cuarenta; Alfred Métraux y Pierre Verger (1994) habían visitado la Isla por curiosidad comparativa y por invitación de su colega cubana Lydia Cabrera. Sin embargo, después de la Revolución, y en el contexto de la guerra fría, resultó casi imposible a los investigadores de Estados Unidos o de Europa occidental realizar encuestas etnográficas, salvo escasas excepciones (por ejemplo, Dumont, 1964 o Lewis *et al.*, 1977-1978).³

En términos de investigación y recopilación de datos empíricos, el Estado cubano pretendía orientar y dirigir la producción científica, con el fin de hacer de ella uno de los artífices activos de la construcción revolucionaria. Esta producción fue confiada a los investigadores nacionales—folcloristas, etnólogos y musicólogos, en menor medida, historiadores—

² Para obras de referencia, véanse, entre muchas otras, Levesque, 1976; Kirk, 1989; Pérez, [1988] 2006; Habel, 1989. Sobre las principales tendencias de los estudios históricos y políticos cubanos o *Cuban studies*, tal y como se institucionalizaron en Estados Unidos, especialmente en las universidades de Pittsburgh y Miami—que acogieron a intelectuales cubanos exiliados—, véase, por ejemplo, la síntesis de Bloch, 2006.

³ La conocida expulsión de Oscar Lewis y su equipo, a quienes las autoridades habían recibido para recoger historias de vida entre la población, marcó de cierta forma el fin de la acogida oficial de etnógrafos extranjeros en Cuba. Desde luego, algunos estudiosos occidentales pudieron permanecer en el país en los años setenta, pero sus investigaciones se vieron obstaculizadas (véase, por ejemplo, Bataillon, 2006). Cabe señalar que, en cambio, algunos estudiosos soviéticos (en su mayoría rusos) fueron invitados a colaborar con los cubanos. Más tarde, también fueron recibidos numerosos estudiantes africanos, pero solo unos pocos se orientaron hacia las ciencias sociales.

quienes integraron diferentes instituciones científicas y/o culturales estatales creadas con ese objetivo.⁴ De ellos se esperaba particularmente que participasen en la construcción y promoción de una identidad nacional única, en la valorización de culturas consideradas hasta entonces como subalternas y reivindicadas como constitutivas de la identidad, así como en la identificación y estudio de prácticas y representaciones consideradas perjudiciales para la construcción del socialismo y potencialmente destinadas a ser erradicadas. Según esta triple perspectiva, y en relativa continuidad con los escritos prerrevolucionarios de autores fundadores, como Fernando Ortiz, Rómulo Lachatañeré y Lydia Cabrera,⁵ una de las primeras temáticas abordadas fue la de las religiones «afrocubanas», también llamadas «de origen africano».⁶ Antes de que se definiesen nuevas prioridades de investigación, numerosos artículos publicados en revistas nacionales despejaron el campo empírico (panteones locales, aspectos morfológicos y mitológicos de ciertas prácticas de culto, iconografía y vocabulario vernáculo, organización social y jerarquías sacerdotales, cultura material y objetos rituales, etc. Véanse *Actas del Folklore*, 1961; *Etnología y Folklore*, 1966-1969). Algunas obras, como las de José Luciano Franco (1959, 1961) o Teodoro Díaz Fabelo (1960), erróneamente descuidadas por la posteridad, debido a su mala difusión, se publicaron también de manera paralela.⁷

En el transcurso de los años setenta, los investigadores cubanos abandonaron el tema afrocubano, ante una reorientación de la política científica hacia el estudio extensivo de las culturas provinciales y «populares» rurales. Se desarrolló, sobre todo, en el marco del ambicioso proyecto «Atlas etnográfico de Cuba», que movilizó a la comunidad científica del país durante casi dos décadas y dio lugar a dos publicaciones tardías (Colectivo de autores,

⁴ La historia de esas instituciones es demasiado larga para describirla aquí, pero mencionaremos en particular el Instituto de Etnología y Folklore. Creado en 1961, desempeñó un papel protagónico en el desarrollo de los estudios religiosos durante esa década (véase Carrazana y Núñez, en esta compilación).

⁵ Véanse Dianteill, 1995; Castellanos, 2003.

⁶ Esa elección temática también se hacía eco de los programas de la Unesco sobre la «presencia africana» en las Américas, situación que, durante algunos años, favoreció los intercambios entre intelectuales de todas las nacionalidades.

⁷ Díaz Fabelo (1967, 1969, 1970), por ejemplo, fue un autor prolífico, pero la mayoría de sus trabajos han permanecido inéditos y circulan principalmente como manuscritos.

1999 y 2000).⁸ Sin embargo, el estudio de las religiones afrocubanas no fue completamente abandonado, algunos continuaron escribiendo ocasionalmente sobre el tema.⁹ Pero fue sobre todo en los Estados Unidos donde se mantuvo, por varios autores cubanos exiliados, como la afrocubanista Lydia Cabrera ([1974] 1980, 1975, [1977] 1986, 1980), mencionada con anterioridad, o Jorge Castellanos, quien publicaría tardíamente una antología dedicada a este (Castellanos y Castellanos, 1992). Progresivamente, a medida que las prácticas religiosas afrocubanas se fueron extendiendo por la comunidad de exiliados, en áreas metropolitanas como Miami o Nueva York, y en determinados círculos nortños, especialmente afronorteamericanos, atrajeron la atención creciente de académicos radicados en el país,¹⁰ fuesen o no de origen cubano. Esos estudios comenzaron entonces a institucionalizarse. No obstante, como la Isla seguía siendo inaccesible, las religiones afrocubanas se abordaban sobre todo a partir de datos de segunda mano (o antiguos), o de investigaciones de campo en territorio estadounidense, lo que continúa siendo así para la mayoría de los textos redactados allí. Aunque el análisis de esa extensa literatura sobrepasa los límites de este artículo, algunos de ellos requieren comentarios más precisos.

LAS INVESTIGACIONES REALIZADAS EN LOS ESTADOS UNIDOS Y EL SURGIMIENTO DE UNA PERSPECTIVA ETNOHISTÓRICA

En el campo de los estudios religiosos cubanos, los trabajos del historiador de arte David H. Brown (1989, 2003 a y b) y del historiador y antropólogo Stephan Palmié (1986, 1991, 2002, 2013) se han convertido en referencias ineludibles, tanto por la calidad de los datos que exponen como por sus novedosas reflexiones epistemológicas. Basados en investigaciones realizadas en los años ochenta en los Estados Unidos –en Nueva Jersey y Miami, respectivamente–, continuadas en suelo cubano a partir de los años noventa, ambos se apoyan en materiales procedentes de la historia (o de historias) oral(es) local(es) y en el escrutinio de archivos públicos o privados. Se trata

⁸ Por solo mencionar las que recogieron, de manera global, todas las secciones del atlas.

⁹ Véase, por ejemplo, la reedición de los textos de Rafael López Valdés (1985) que, en su mayoría, datan de los años setenta.

¹⁰ Entre otros: Sandoval, 1979; Martínez y Wetli, 1981, 1983; Palmié, 1986; Kirby y Sánchez, 1988. También Murphy, 1988; Brandon, 1993; Gregory, 1999, cuyas obras reelaboran sus tesis de doctorado, defendidas respectivamente en 1980, 1983 y 1986.

de trabajos de gran envergadura, con una orientación pluri o transdisciplinaria, que abordan las dinámicas de constitución de los sistemas rituales afrocubanos y sus formas de (re)producción en el tiempo, con una vocación comparativa. Partiendo de premisas constructivistas sensibles a la innovación y la *agency* en la constitución de «tradiciones», Brown y Palmié reelaboraron conceptos como los de *hibridez* y *modernidad*, contribuyendo a la sustitución de otros más esencialistas, como «retenciones» y «tradiciones» «africanas», que habitualmente habían sido asociados con las religiones afrocubanas y, en términos más generales, afroamericanas.¹¹ También revelan una orientación fundamental de los estudios afroamericanistas contemporáneos –esfera que algunos incluyen hoy en los llamados estudios «afroatlánticos» (Yelvington, 2006; Palmié, 2008), expresión significativa de la escala de análisis adoptada y de su arraigo histórico. Influenciados por las propuestas iniciales de Sidney W. Mintz y Richard Price (1992), por el paradigma del «Atlántico negro» del británico Paul Gilroy (1993), así como por una corriente de antropología histórica o de etnohistoria muy representada en los Estados Unidos en lo concerniente a los estudios yoruba de África –con los cuales Brown y Palmié dialogan expresamente y viceversa (véanse Apter, 1992; Matory, 1994, 2005)–, estos trabajos encarnan el «giro historiográfico» que experimentaron los estudios estadounidenses sobre estos temas. Salvo algunas excepciones,¹² esta preocupación etnohistórica domina, aunque en diferente medida, las investigaciones realizadas en los Estados Unidos en el campo religioso,¹³ lo cual las distingue de las realizadas en Europa y Cuba, más preocupadas, como veremos, por la etnografía o el análisis sincrónico de las religiones afrocubanas.

Aunque el arraigo teórico esbozado refleja en parte la preocupación de esos estudios por inscribir las religiones afrocubanas en la diacronía, debe anotarse

¹¹ Sobre todo, en los trabajos de Melville Herskovits o Roger Bastide.

¹² Como Kristina Wirtz (2007), que se interesó por las dinámicas discursivas que intervienen en la construcción interna de las «comunidades» religiosas y por cuestiones de ritualidad, o Todd R. Ochoa (2010), que examinó determinadas implicaciones prácticas de las representaciones religiosas en la Isla.

¹³ Ver, entre otros, Ramos, 2000, 2003; Routon, 2005, 2008; Miller, 2009 o, incluso, Hagedorn, 2001, aunque esta última es también sensible a la cuestión de la actuación ritual. El libro editado en Inglaterra por A. Apter y L. Derby (2010), ambos del Departamento de Historia de la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA), también es representativo de esa corriente. Incluye varios artículos dedicados a las prácticas religiosas cubanas (entre ellos, uno de Palmié) que, de esta forma, se ven situados en un mundo histórico «transatlántico».

un factor de otra naturaleza. A lo largo de los años 1990-2000, las autoridades estadounidenses imponen restricciones a los residentes de su país, incluidos estudiantes e investigadores, para viajar a Cuba, con mayor razón para una larga estancia como la que exige el trabajo de campo. Los etnógrafos más decididos pudieron, por supuesto, sortear esas dificultades –los autores antes mencionados son un ejemplo de ello–, pero esta situación también ha constituido, sin dudas, un gran obstáculo para la realización de investigaciones *in situ* y, por consiguiente, para un mayor desarrollo de los estudios estadounidenses sobre las implicaciones y dinámicas contemporáneas de las expresiones religiosas locales, al igual que para su dimensión de praxis.

En este sentido, es más bien por la parte europea¹⁴ que la etnología, precisamente subordinada a las condiciones de factibilidad de investigaciones empíricas de larga duración, comenzó a adentrarse en el terreno cubano y, en particular, en el terreno religioso, debido sobre todo a las reorientaciones económicas e ideológicas sucedidas desde el inicio del periodo especial, que indirectamente han beneficiado a los ciudadanos del viejo continente.

LA INVESTIGACIÓN EN EUROPA Y LA INTENSIFICACIÓN DE LOS ESTUDIOS ETNOGRÁFICOS

Durante los años noventa, con las directivas encaminadas a revitalizar la economía cubana y la entrada de divisas a través de medios alternativos, como el turismo de masas, se facilitó la estancia de extranjeros en el territorio nacional, un elemento que propició la llegada de estudiantes europeos, deseosos de iniciar investigaciones. Además, en 1991, el IV Congreso del Partido Comunista de Cuba decretó la liberalización religiosa, como resultado de una tendencia iniciada con el «proceso de rectificación de errores y tendencias negativas», anunciado por Fidel Castro en abril de 1986, que tuvo consecuencias evidentes. En primer lugar, numerosos cubanos comenzaron a poner de relieve, de manera individual o colectiva, su religiosidad y, en particular, su pertenencia al mundo de las religiones afrocubanas (vestimenta de iniciados, discurso de autopresentación, gestualidad, etc.). Esta situación contribuyó a «despolitizar» el tema: una afiliación religiosa

¹⁴ Vale mencionar que, aunque existe una tradición de estudios políticos sobre Cuba en Canadá, y que gran número de canadienses visitan la Isla desde los años noventa, la etnología sobre Cuba no parece haber alcanzado allí un desarrollo significativo.

ya no comprometía una carrera de militante socialista, ni ponía en tela de juicio un compromiso revolucionario. La visibilidad social cada vez mayor de las prácticas religiosas locales trajo consigo, como consecuencia lógica, que los etnógrafos de Europa se interesasen en ellas: además de haber intrigado a los fundadores de los estudios religiosos afroamericanos, tales prácticas parecían estar en el centro de la experiencia de sus interlocutores.

En este sentido, es elocuente el trabajo de Kali Argyriadis (1999), quien había comenzado por el estudio de la danza (siguiendo el consejo de sus tutores cubanos) y se reorienta hacia el tema religioso. Basada en una profunda investigación etnográfica llevada a cabo en La Habana, en los inicios del periodo especial, su obra ofrece una visión detallada de las prácticas religiosas habaneras, haciendo hincapié en la lógica terapéutica, la unidad conceptual y la complementariedad que las rigen, así como su inserción en la sociedad cubana del periodo especial. De manera concomitante, el sociólogo Erwan Dianteill (2000) publica un libro basado en investigaciones conducidas en 1994-1995, sobre dos temáticas más específicas: la de género, entendida como una de las claves de la diversidad religiosa habanera, y –en línea con las propuestas de J. Goody sobre oralidad y escritura– la de las implicaciones de la escritura en la constitución y, en menor medida, la transmisión de determinados saberes mítico-rituales asociados con las religiones afrocubanas.

Dentro de una antropología europea «cubanista» aún incipiente, la religión se impone rápidamente como un importante –y, salvo excepción (por ejemplo: Rosendhal, 1997), exclusivo– campo de investigación. Esto es especialmente evidente en la primera década de los 2000, durante la cual las perspectivas se diversifican y el número de trabajos se multiplica. En Suecia, por ejemplo, Johan Wedel (2002, 2004) termina un doctorado sobre la dimensión terapéutica y médica de las prácticas rituales afrocubanas. En Reino Unido, Martin Holbraad (2002, 2012) defiende su tesis sobre Ifá, escribiendo luego una obra ambiciosa sobre la «ontología» de la noción de «verdad», tal y como se aplica a la adivinación de Ifá, abordando cuestiones epistemológicas que desbordan una preocupación meramente etnográfica. Desde entonces, otras investigaciones doctorales, publicadas o inéditas, se han realizado en diversas instituciones europeas (Testa, 2006; Konen, 2006, [2009] 2014; Espirito Santo, 2009; Kerestetz, 2011, 2016; Panagiotopoulos, 2011; Rauhut, 2011, 2012; Gobin, 2012; Morel, 2012; Roth, 2016; Toutain, 2019).

Mientras que, en los Estados Unidos, la práctica de la santería (o Regla de Ocha) atrae la atención de la mayoría de los investigadores, los autores

europeos parecen ampliar el espectro etnográfico. Para solo citar los trabajos ya mencionados, K. Argyriadis, E. Dianteill y A. Panagiotopoulos tienen en cuenta varias modalidades religiosas (espiritismo, palo monte, catolicismo popular, etc.). M. Holbraad, A. Konen y E. Gobin se interesan de manera más sistemática en Ifá, a menudo abordado como el simple corolario adivinatorio de la santería, en detrimento del análisis de sus lógicas internas y distintivas. D. Espirito Santo y G. Morel se interesan en prácticas desatendidas desde el punto de vista etnográfico, respectivamente espiritismo y abakuá. S. Testa – quien trabajó en Ciego de Ávila–, K. Kerestetzi –en Cienfuegos–, J. Wedel y M. Toutain –en Matanzas–, salen del «habanocentrismo» del que padecen, salvo raras excepciones (véase Wirtz, 2007, para Santiago de Cuba), los estudios religiosos foráneos sobre Cuba. C. Rauhut se refiere a la santería desde el punto de vista de su proceso de «globalización», tema cada vez máspreciado en los estudios afroamericanistas desarrollados alrededor de la temática de la «transnacionalización» religiosa, fenómeno vinculado a las migraciones y al turismo y que remite, en este caso, a la implantación de las prácticas cubanas fuera de su contexto originario.¹⁵ Más allá de la diversidad de estos temas y de los anclajes teóricos movilizados por uno u otro investigador, la unidad de esta producción radica en la adopción de una perspectiva empirista, o enfoque etnográfico, considerada como condición primaria para una mejor comprensión de estas prácticas y dinámicas. Antes de abordar los estudios cubanos al respecto, vale evocar brevemente las prácticas a las que estamos haciendo referencia.

EL CAMPO TERAPÉUTICO-RELIGIOSO CUBANO: UN UNIVERSO RICO Y DINÁMICO

Como acabamos de sugerirlo, las religiones llamadas «afrocubanas»¹⁶ son más variadas y diversas que lo que se podría sospechar a primera

¹⁵ Otros trabajos europeos han abordado esta dimensión, por ejemplo: Gobin, 2007, 2008; Morel, 2014; Roszbach, 2010, Argyriadis y Capone, 2011. En lo que va de este siglo, la literatura latinoamericana dedicada al tema también registró un crecimiento importante. Véanse, entre otros, Juárez, 2014 (libro derivado de un doctorado presentado en 2007) o Saldivar, 2015.

¹⁶ Las prácticas así llamadas son seguidas por un gran número de cubanos, independientemente de su nivel escolar, pertenencia «racial» o, en general, medio social. Popularizado en los albores del siglo xx por F. Ortiz ([1906] 1995), en la esfera de las ciencias sociales, el término «afrocubano» tuvo gran importancia para valorizar el aporte africano a la cultura e identidad nacionales, y perdura en el lenguaje

vista. Integrando en un proceso sincrético diferentes elementos, en particular de origen africano, estas se desarrollaron de forma dinámica, como producciones locales sui géneris. Entre ellas, la más famosa es la santería, que en ocasiones también se designa con el término *etic* de Ocha-Ifá (López Valdés, 1985), para señalar su interdependencia con el polo adivinatorio de Ifá. Considerada de origen yoruba, se basa en el culto a los orichas y *egun* (ancestros) y el uso de técnicas adivinatorias. Pero la santería, aunque es particularmente valorizada y representada en el discurso de los intelectuales locales y extranjeros, comparte el panorama religioso con otras prácticas no menos populares.

Así, el palo monte, mucho menos estudiado, también está presente en toda la Isla.¹⁷ Asociado a un área cultural y lingüística bantú, se fundamenta en el culto de entidades llamadas *nfumbi/nfumbe* (muertos), personalizadas y materializadas en objetos centrales para la práctica. Dependiendo de las configuraciones regionales, otras prácticas conforman también el paisaje terapéutico-religioso local: en las provincias occidentales de La Habana y Matanzas, la abakuá, asociación masculina basada en un código de honor de fundamento ritual, la cual tiene antecedentes en las sociedades secretas masculinas de la región del Calabar (actuales Nigeria y Camerún); en la región de Matanzas, y en menor medida de Cienfuegos, la arará, de origen dahomeyano (ewé-fon), casi nunca estudiada;¹⁸ en las provincias orientales, como Santiago de Cuba y Guantánamo –y en todas las zonas que acogieron, desde el siglo XVIII y hasta hoy, una inmigración proveniente de la vecina Haití– una modalidad del vodú, involucrando el culto a los *loas*.¹⁹ A lo largo de la Isla, en algunas localidades, e incluso específicamente en

académico y cotidiano para designar determinadas producciones culturales, artísticas y, sobre todo, religiosas, aunque se ha acotado su carácter perjudicial para la ideología del unitarismo y la homogeneidad cultural defendida por la Revolución. Como señalan muchos autores cubanos, sería igualmente legítimo calificarlas sencillamente como «cubanas» (de allí, el matiz aportado en el título de este artículo).

¹⁷ Se suele clasificar en tres variantes dominantes (mayombe, kimbisa, brillumba) que, como apuntan distintos autores (De Almeida Cunha, 2013; Kerestetzi, 2016), no reflejan la plasticidad y extrema personalización de la práctica cotidiana.

¹⁸ El beninés Brice H. Sogbossi (1998), quien realizó sus estudios universitarios en Cuba, es, hasta ahora, uno de los pocos que se interesó en ello. Encontramos algunos elementos en Andreu (1992) y Brown (2003b).

¹⁹ Véase James, Millet y Alarcón (1992) o Pérez Massola (2013). Sobre el vínculo privilegiado entre vodú y palo monte, véase también Sogbossi (1998) y De Almeida Cunha (2013).

determinadas familias (véanse Basso, 2005; Testa, 2005; Toutain, 2019), se encuentran además expresiones de culto que se distinguen de las mencionadas por su modo de reproducción, basado en la transmisión dentro de la familia biológica (las más extendidas, por el contrario, están basadas en un sistema de parentesco ritual). En todas partes están vigentes prácticas diversas, en unas ocasiones llamadas muertería, en otras espiritismo, basadas específicamente en la comunicación con los «muertos». El espiritismo, inicialmente anclado en Europa y Estados Unidos, pero que en Cuba –tanto en sus formas «populares» como «científicas»– ha incorporado elementos de origen africano, es, de hecho, un componente intrínseco de la esfera religiosa cubana. Está estrechamente unido, tanto de manera ritual como conceptual, a las demás manifestaciones religiosas mencionadas (Palmié, 2002; Espirito Santo, 2015).²⁰ Todas esas prácticas toman finalmente, como telón de fondo, un catolicismo popular que involucra el culto a los santos –figuras identificadas con determinados orichas y, a veces, nfumbis–, y constituyen ejemplos emblemáticos de los sincretismos resultantes de la historia colonial y esclavista americana. En menor medida, algunas integran lejanas influencias chinas y jamaicanas (debido a inmigraciones de los siglos XIX y XX) o, incluso, elementos considerados «taínos», a través de figuras espirituales como la del «indio», que se encuentra, en particular, en el espiritismo.

Tomadas en conjunto, todas esas prácticas conforman, pues, un vasto campo terapéutico-religioso, donde pueden funcionar de forma complementaria para los adeptos.²¹ Al nivel de las trayectorias terapéuticas e individuales, los caminos poli-iniciáticos son numerosos, es frecuente recurrir a diferentes especialistas rituales y una persona puede presentarse, por ejemplo, como espiritista, palera, santera y, en el caso de los hombres, abakuá (aunque haya reglas «canónicas» para el paso entre una u otra afiliación, y una de estas termine por primar cuando la persona asume deberes rituales específicos). Históricamente, esas prácticas se construyeron influenciándose mutuamente y, hoy día, según sus entendimientos propios, sus especialistas toman prestados unos a otros e intercambian conceptos, símbolos, técnicas, artefactos o, inclusive, elementos estéticos. Como se ha subrayado

²⁰ El establecimiento de tipologías en diversas «tradiciones» responde más a una obsesión clasificadora de los autores que a la descripción de realidades empíricas (véase Espirito Santo, 2013).

²¹ De ahí que, según la escala de análisis o el aspecto que se propone aclarar (biográfico, organizacional, etc.), se puedan abordar como un conjunto relativamente monolítico, en el que aparecen interconectadas, o como prácticas distintas requiriendo un análisis propio.

(véanse James, 2001; Palmié, 2002; Argyriadis, 1999), esas prácticas movilizan efectivamente un universo de representaciones homogéneas y una teoría de la persona común. Aunque tengan una organización y dispositivos rituales propios, sus técnicas mágico-religiosas también se apoyan en una gramática similar que involucra una lógica de reciprocidad e intercambio constante con entidades extrahumanas, sea mediante la adivinación, la posesión, diferentes procedimientos de oblación material y espiritual y/o la iniciación. Al mismo tiempo –y exceptuando el abakuá, que no propone ningún «servicio religioso» (véase Morel, 2012)–, esta situación de pluralismo esboza, como podemos imaginar, los contornos de un «mercado religioso», en el sentido bourdieusiano del término, atravesado por importantes dinámicas antagónicas y de clientelismo. Debido a la producción, en este universo, de formas alternativas de poder (individual y colectivo) y a una organización pluricéfala y segmentada –los grupos de culto suelen organizarse alrededor de la figura de un iniciado o especialista carismático–, también engloba fuertes dinámicas competitivas que generan un poderoso trabajo de «fronteras», en el sentido de Barth (1969, véase también Wirtz, 2007), al nivel de las carreras religiosas. El universo religioso (afro)cubano es, entonces, animado por dinámicas a la vez centrípetas y centrífugas, caracterizado por cierta fluidez y, al mismo tiempo, por incesantes demarcaciones y negociaciones internas, las cuales también se han parcialmente reconfigurado con los cambios de los años noventa.

SOCIALISMO, RELIGIÓN Y RENOVACIÓN DE LAS PUBLICACIONES CUBANAS

En materia religiosa, se sabe que la Revolución cubana no se lanzó en una lucha institucionalizada contra las creencias religiosas. En la práctica, hasta inicios del periodo especial, los individuos que profesaban abiertamente una fe eran ciertamente discriminados en sus carreras estudiantiles, profesionales y políticas, pero, al mismo tiempo, la Constitución afirmaba la libertad religiosa. Además, en el contexto de la construcción y promoción de la identidad nacional, las dimensiones coreográfico-musicales asociadas a estas prácticas (particularmente de la santería y del abakuá) fueron parcialmente valorizadas y representadas en una lógica de «patrimonialización», guiada por los desafíos propios de la construcción revolucionaria.²²

²² Véanse por ejemplo Hagedorn, 2001; Argyriadis, [2005] 2015; Gobin, 2009; Viddal, 2013. Sobre las relaciones contemporáneas entre religión y política,

Si bien los nuevos imperativos económicos y culturales vinculados al desarrollo del turismo completaron ese proceso después de 1991, algunos adeptos al espiritismo, al palo monte, a la santería y al abakuá reivindicaron a su vez, con mayor o menor éxito, la institucionalización de sus prácticas ante la Oficina de Atención a Asuntos Religiosos del Comité Central (véanse Espirito Santo, 2009; Morel, 2010; Gobin, 2013). A todos los niveles, individual o colectivo, los desafíos simbólicos, identitarios, (micro)políticos y, en cierta medida, económicos, inherentes a la práctica, se hicieron particularmente visibles. El auge de una rica –aunque muy heterogénea– literatura *in situ*, también contribuyó a esa visibilidad.

En su seno se destacan, particularmente –por ser precursores de este auge en La Habana, así como por su marco científico y la originalidad de sus posturas–, trabajos publicados tempranamente en los años noventa: el de Aníbal Argüelles e Ileana Hodge (1991), que propuso abordar la cuestión de las articulaciones internas entre diferentes cultos; los de Lázara Menéndez (1990, [1995] 2001), quien editó una voluminosa compilación sobre estas religiones, dando espacio a una pluralidad de voces (*emic* y *etic*), y problematizó intentos de institucionalización y (re)africanización; el de Tomás Fernández Robaina (1994), que abordó las representaciones de los propios actores sobre sus prácticas, poniendo esmero en recoger testimonios orales,²³ o el de Rosa María de Lahaye y Rubén Zardoya (1996), con un análisis sociológico y simbólico de conjuntos míticos. La distensión de las cuestiones ideológicas, que en otro tiempo habían lastrado el estudio de los fenómenos religiosos en la Isla, permitió a los investigadores renovar el campo de esos estudios mediante reflexiones e investigaciones empíricas originales. De esta manera, convergieron parcialmente (y recíprocamente) con colegas «del Norte» o de Europa; en particular –hablando de trabajos más recientes– al estudiar tradiciones rituales descuidadas (por ejemplo, James, 2006; Quiñones, 2014) o procesos de innovación religiosa igualmente minusvalorados (Menéndez, 2002).

véanse Ayorinde, 2004, o Hearn, 2008. Para formulaciones explícitas de la ideología según la cual se pretendía, de forma paralela, despojar estas prácticas de su contenido semántico y simbólico, véanse, entre otros, Martínez Furé [1979] 1997; Guanche, 1983. Véanse también Roth y Lahaye, en esta compilación.

²³ El mismo Fernández Robaina (1996) bosqueja un cuadro detallado de las publicaciones cubanas dedicadas al tema durante los noventa (otros elementos se pueden encontrar en Sanchez, 2000, artículo que conocimos solo recientemente).

Sin embargo, esa literatura académica coexiste con una de otra índole, producida por investigadores «patentados» o autodidactas bajo la forma de obras destinadas al «gran público», así como por practicantes que, al invocar la antropología, aspiran a dar cartas de nobleza y una dimensión pública a sus prácticas. Son recopilaciones de mitos, enumeraciones de particularidades relacionadas con una u otra entidad o divinidad, de las correspondencias que unen los «panteones» del espiritismo, el palo monte, la santería, etc. (además del ineludible libro de Bolívar [1990] 1994, ver, entre otros ejemplos, Barnet, 1995; Govín, 1996; Arce y Ferrer, 1999). Como ha subrayado Fernández Robaina (1996), son de carácter «divulgativo» (no científico); sus tendencias más «folclorizantes» que etnográficas también pueden ser consideradas perjudiciales para una conceptualización eficaz de los fenómenos religiosos (Menéndez, 2002: 22-23, 312-319).

No obstante, este elemento puede y debe relacionarse con el hecho de que, aunque la antropología como asignatura ha encontrado algún espacio en la educación superior, no existe en Cuba formación en etnografía o antropología a nivel de licenciatura –menos aún de doctorado– que fomente la exploración y difusión de paradigmas analíticos o teóricos definidos. Por otro lado, hasta hace muy poco, los textos clásicos o recientes de las ciencias humanas y sociales anglosajonas y francesas, pero también latinoamericanas, circulaban escasamente en Cuba. En ciertos aspectos, ello ha contribuido a que, en ocasiones, las ciencias sociales cubanas y la «antropología mundial» se expresen y funcionen, parafraseando un análisis de V. Kabo (1990: 166) sobre la etnografía soviética, «en dos registros diferentes y, como se suele decir, no hablan el mismo idioma».

En cualquier caso, tampoco debe pasarse por alto la existencia de una dificultad adicional para los autores cubanos que se interesan por estos temas, dentro o fuera del ámbito académico. Más que los investigadores extranjeros, los de Cuba deben lidiar con las formas de control que los propios iniciados –algunos de los cuales son lectores asiduos– quieren ejercer sobre las producciones que los conciernen. Como suele ocurrir en el universo religioso afroamericano, las rivalidades entre especialistas o entre «lugares de culto» se basan, a veces, en publicaciones que legitiman (o no) determinadas prácticas. Aunque no sea ninguna novedad (los practicantes de las religiones cubanas han sido parte, de diferentes maneras, de la producción de un saber sobre sus propias prácticas), esta situación se ve exacerbada por la legitimidad y la visibilidad actuales de esas manifestaciones religiosas, así como por el renovado interés que suscitan entre los investigadores (o incluso en los iniciados) extranjeros

y cubanos.²⁴ Esta restricción, pasada por alto, pero muy presente, es menos visible en las comunicaciones orales o los textos internos, a menudo inéditos, realizados por miembros de instituciones científicas como el Instituto Cubano de Antropología, el de Investigación Cultural Juan Marinello, el Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), la Fundación Fernando Ortiz o la Casa del Caribe de Santiago de Cuba, que organizan eventos científicos que promueven, además, un diálogo directo e intenso con estudiantes, investigadores y profesores extranjeros. Sin que tenga sentido, lógicamente, contraponer monóticamente las producciones cubanas a las extranjeras (unas y otras siendo fuentes de inspiración recíproca, inclusive a través de los intercambios informales), se hace entendible que algunas problemáticas, que igualmente reflejan sensibilidades y enfoques representativos de la antropología contemporánea de las religiones, se hayan privilegiado en los estudios producidos afuera, en particular en Europa –como lo ilustra particularmente el número 38 de la revista *Ateliers d'anthropologie*, compuesto de artículos sobre las religiones afrocubanas propuestos por «jóvenes» doctores o antropólogos, que este ensayo tenía como objeto inicial introducir (véase nota 1).

SUBJETIVACIÓN RELIGIOSA, DINÁMICAS DE PODER, CREATIVIDAD RITUAL...: ALGUNOS TEMAS CLAVE

Sin ánimo de ser exhaustivos, señalaremos algunos de estos temas. Aunque se distingan a continuación, es preciso subrayar que su tratamiento resulta más bien entremezclado en la mayoría de los trabajos referenciados, prueba de que se articulan íntimamente en las prácticas evocadas.

En primer lugar, han suscitado un interés específico (que se ha afianzado) las modalidades de construcción de la persona o del sujeto religioso, es decir, las dinámicas de subjetivación en juego consideradas a partir de las diferentes relaciones que las sustentan. No hay nada de extraño en ello si se toma en cuenta que, en muchas de estas tradiciones rituales (espiritismo, palo monte, santería), esas dinámicas relacionales, que implican y actualizan relaciones con entidades extrahumanas (muertos, *nfumbis*, *orichas*, etc.), con los demás y consigo mismo, están precisamente en el centro de la transmisión y de la

²⁴ Muchos estudiosos cubanos son, de hecho, practicantes, esté esto relacionado o no con sus investigaciones. Sucede lo mismo con un número creciente de investigadores extranjeros.

reproducción de la práctica. Ello hace de estas expresiones religiosas, entonces, un objeto privilegiado para el desarrollo de enfoques sobre el ritual en términos de relación e interacción o, incluso, de enfoques más «fenomenológicos», centrados en la cuestión de la «ontología» y del «yo» (*self*).²⁵ Como ejemplos de la primera postura se pueden mencionar –aparte de sus contribuciones al dossier antes mencionado– las monografías de Alain Konen (2006, 2014), Emma Gobin (2012) o Katerina Kerestetzi (2013, 2016), sensibles en particular a la cuestión de los dispositivos iniciáticos (aunque cada uno con preocupaciones propias). Como emblemáticos de la segunda, se pueden destacar las de Diana Espirito Santo (2013, 2015) y Anastasios Panagiotopoulos (2011, 2017), que reflejan lecturas «ontológicas», aunque también con intereses propios. En el caso del culto abakuá, el cuerpo (como primer lugar de la construcción de la identidad religiosa) ha sido también enfocado para pensar esa relacionalidad (Morel, 2012, 2017).

Otra temática que se ha impuesto como central, tanto en los estudios europeos como en los norteamericanos (aunque, en el segundo caso, considerada sobre todo como un motor histórico eficaz del desarrollo de las religiones cubanas), es la del poder o de las lógicas de empoderamiento (*empowerment*) propias del universo en cuestión. De hecho, en las diferentes religiones afrocubanas, el poder abarca acepciones a la vez místico-religiosas, simbólicas y sociales, que rebosan también concepciones endógenas específicas (la de *aché*, por ejemplo). Bajo diferentes modalidades, este se declina y se articula tanto a nivel individual como colectivo, y su construcción y negociación constantes involucran dinámicas internas y externas que se retroalimentan. Todo ello conduce a que estas religiones (en particular el palo, el abakuá, la santería e Ifá) se presten especialmente a interpretaciones de lo religioso en términos bourdieusianos o goffmanianos, atentas sin embargo a las dimensiones performativas y a las definiciones vernáculas del «poder».²⁶

²⁵ Para una teorización del enfoque relacional sobre el ritual, véase Houseman y Severi (1994). Para la de la antropología y fenomenología del yo, ver Csordas, 1994. Para el desarrollo reivindicado de un enfoque fenomenológico, vinculado a una lectura perspectivista y ontológica en el universo de las religiones cubanas, véase la ya citada obra de M. Holbraad (2012).

²⁶ Cabe señalar que la temática del poder es una de las más difíciles para los investigadores cubanos, debido a las cuestiones de legitimación local ya esbozadas. Sobre esta tratan, particularmente, la tesis y otros trabajos de Morel (2010, 2012, 2013), y algunos textos enfocados en la (micro)política religiosa: Gobin, 2013; Rossbach, 2014 o Toutain, 2019, quien la interroga en su conexión con las memorias de la esclavitud que operan y se «performan» en estos cultos.

Un tercer componente temático es el de los procesos creativos, sobresalientes, que atraviesan las religiones (afro)cubanas a diferentes niveles, ritual y discursivo, y que hacen de ellas materiales empíricos propicios al despliegue de análisis de fenómenos culturales y sociales, en particular religiosos, en términos de creatividad e improvisación. Esta cuestión también remite, más ampliamente, a la de las dinámicas de inclusión, plasticidad y flexibilidad de estas manifestaciones –en cierta medida, a la cuestión del sincretismo–,²⁷ al igual que al papel de los actores o agentes que las conforman. El tema de la inventiva ritual está, de hecho, presente en varios de los trabajos ya mencionados, así como en otros artículos y libros (Rauhut, 2012; De Almeida Cunha, 2013; Konen, 2013; Gobin, 2007, 2014; Morel, 2014; Espirito Santo y Panagiotopoulos, 2015, algunos tocando el tema de la reafricanización). Cabe destacar que, en la contextualización y análisis de ese tipo de proceso, los trabajos estadounidenses mencionados, por su enfoque etnohistórico, resultan particularmente útiles para arrojar luz sobre las etnografías modernas e identificar la dimensión estructural (o no) de dinámicas sincrónicas.²⁸

Finalmente, un último tema parece haber surgido más recientemente, por lo menos en los estudios de lengua francesa. Implicando algunas aproximaciones directas al mundo religioso cubano sin anclarse en la antropología religiosa como tal, radica en la exploración de las relaciones que mantienen estas prácticas con el mundo de las artes visuales (Castaner, 2018) y de las artes vivas (Roth, 2016, y en esta compilación), tópicos que hasta ahora habían estado más representados en los Estados Unidos o en Cuba y prometen nuevos diálogos.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Aunque la antropología de Cuba se ha diversificado significativamente en la última década,²⁹ el objeto religioso no ha sido relegado a un segundo

²⁷ Nótese que esta, o la de la «transculturación» (Ortiz, 1940), importantes en la conceptualización de las prácticas afrocubanas, siguen siendo nociones esenciales en los trabajos de los autores cubanos, como metáfora de la propia identidad cubana.

²⁸ El trabajo de Brown (2003b) articula explícitamente las nociones de poder, innovación y *agency*.

²⁹ Véanse por ejemplo los números 4 y 5 de la revista *ASAonline* (2012), los números 57-58 y 84 de *Cahiers des Amériques latines* (Geoffray y Testa, 2009; Leleu *et al.*, 2017) o la sección «Antropología del mundo» del número 121 (3) de la revista *American Anthropologist* (Dominguez, 2019).

plano después de su redescubrimiento. A pesar de la extensión de la bibliografía sobre el tema, el campo empírico y teórico-conceptual a explorar continúa siendo muy amplio. Como los propios investigadores cubanos defienden, aún quedan estudios etnográficos por realizar en las provincias cubanas, con el fin de matizar el panorama habanocentrista que sigue dominando, en cierta medida, la presentación de esas prácticas. En la capital cubana, y fuera de ella, valdría la pena seguir realizando investigaciones sobre modalidades locales de culto, pero también sobre evoluciones contemporáneas, relacionadas con el surgimiento de prácticas de tipo *New Age* encarnadas, por ejemplo, por el *reiki*, que goza de una popularidad creciente entre los adeptos de las prácticas afrocubanas.³⁰ El rediseño de las trayectorias religiosas a la luz del auge de las iglesias protestantes y evangélicas de todo tipo, desde los años noventa, y de la construcción de la persona que implican, constituiría otro tema de investigación fecundo, aún poco explorado por los antropólogos.³¹ Profundizar el análisis de los temas esbozados en este artículo, articulándolos con la investigación de estos últimos campos empíricos, abriría posibilidades para repensar ciertas cuestiones en relación con la consideración de los ¿nuevos? procesos de creatividad ritual en marcha. Un área de reflexión estimulante radicaría, finalmente, en la construcción de una reflexión metodológica y epistemológica, idealmente colectiva, sobre los modos de implicación personal que se adoptan al estudiar estas prácticas, los cuales condicionan obviamente los datos, los saberes y las eventuales teorizaciones subsecuentes que producimos como estudiosos.

BIBLIOGRAFÍA

Actas del Folklore (1961): 10 números. Centro de Estudios del Folklore del Teatro Nacional de Cuba, La Habana.

ANDREU, GUILLERMO (1992): *Los ararás en Cuba*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

³⁰ Presente, de forma transversal, en diferentes trabajos, este tema ha despertado estudios más directos (Jiménez *et al.*, 2005; Blanco, 2007; Karnoouh, 2011; Gobin, 2015; en menor medida, Rodríguez, 2014), pero las investigaciones antropológicas profundas todavía quedan pendientes o sin publicar.

³¹ Sobre investigaciones de las últimas décadas dedicadas al protestantismo, aunque solo referidas al norte oriental de la Isla, véase Torres Gómez, en esta compilación.

- APTER, ANDREW (1992): *Black Critics and Kings: The Hermeneutics of Power in Yoruba Society*. University of Chicago Press, Chicago.
- and LAUREN DERBY, eds. (2010): *Activating the Past: History and Memory in the Black Atlantic World*. Cambridge Scholar Publishing, Cambridge.
- ARCE, ARISEL y ARMANDO FERRER (1999): *El mundo de los orishas*. Ediciones Unión, La Habana.
- ARGÜELLES, ANÍBAL e ILEANA HODGE (1991): *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo*. Editorial Academia, La Habana.
- ARGYRIADIS, KALI (1999): *La religion à la Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises*. Éditions des Archives contemporaines, Paris.
- ([2005] 2015): «Los batá dos veces consagrados. La construcción de la tradición musical y coreográfica afrocubana», *Perfiles de la Cultura Cubana* 16, http://www.perfiles.cult.cu/article_c.php?numero=16&article_id=362
- et STEFANIA CAPONE, éd. (2011): *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*. Hermann, Paris.
- ASAonline, *Journal of Association of Social Anthropologists of the UK and Commonwealth* (2012), pp. 4-5, http://www.theasa.org/publications/asaonline/asaonline_articles.shtml.
- ASCHENBRENNER, JOYCE (2002): *Katherine Dunham: Dancing a Life*. University of Illinois Press, Chicago.
- AYORINDE, CHRISTINE (2004): *Afro-Cuban Religiosity, Revolution, and National Identity*. University Press of Florida, Gainesville.
- BARNET, MIGUEL (1995): *Cultos afrocubanos. La regla de ocha, la regla de palo monte*. Ediciones Unión, La Habana.
- BARTH, FREDRIK (1969): «Introduction», Barth, F. (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Difference*, Oslo Universitetsforlaget / George Allen and Unwin, Bergen / Londres, pp. 9-38.
- BASCOM, WILLIAM (1950): «The Focus of Cuban Santería», *Southwestern Journal of Anthropology* 6, pp. 64-68.
- (1952): «Two forms of Afro-Cuban Divination», Tax, S. (ed.): *Acculturation in the Americas*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 63-69.

- _____ (1953): «Yoruba Acculturation in Cuba», *Les Afro-Américains*, IFAN [Mémoires de l'IFAN 27], Dakar, pp. 163-167.
- BASSO, ALESSANDRA (2005): *Los gangá en Cuba*. Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- BATAILLON, CLAUDE (2006): «Cuba castriste, visites universitaires», *Communisme* 85-86, pp. 37-43.
- BLANCO, ROLANDO F. (2007): «El reiki en La Habana Vieja. Aproximaciones a la iniciación de segundo grado y sus conexiones con prácticas religiosas», tesis de maestría en Antropología, Universidad de La Habana.
- BLOCH, VINCENT (2006): «Réflexions sur les études cubaines», *Communisme* 85-86, pp. 9-24.
- BOLÍVAR, NATALIA ([1990] 1994): *Los orichas en Cuba*. Ediciones Unión, La Habana.
- BRANDON, GEORGE (1993): *Santería from Africa to the New World: The Dead Sell Memories*. Indiana University Press, Bloomington.
- BROWN, DAVID H. (1989): «Garden in the Machine: Afro-Cuban Sacred Art and the Performance in urban New Jersey and New York», PhD dissertation, Yale University.
- _____ (2003a): *The Light Inside: Abakuá Society, Arts and Cuban Cultural History*. Smithsonian Institution Press, Washington.
- _____ (2003b): *Santería Enthroned: Art, Ritual and Innovation in an Afro-Cuban Religion*. University of Chicago Press, Chicago.
- CABRERA, LYDIA ([1974] 1980): *Yemayá y Ochún*. Torres, New York.
- _____ (1975): *Anaforuana, ritual y símbolos de la iniciación en la sociedad secreta abakuá*. Ediciones R, Madrid.
- _____ ([1977] 1986): *La regla kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje*. Ediciones Universal, Miami.
- _____ (1980): *Koeko Iyawó: Aprende novicia. Pequeño tratado de regla lucumí*. Ediciones Universal, Miami.
- CASTANER, DAVID (2018): «Les orichas dans l'art cubain. Une généalogie de l'image des dieux noirs», thèse de doctorat, Université de la Sorbonne.
- CASTELLANOS, JORGE (2003): *Pioneros de la etnografía afrocubana: Fernando Ortiz, Rómulo Lachatañeré, Lydia Cabrera*. Ediciones Universal, Miami.

- _____ e ISABEL CASTELLANOS (1992): *Cultura afrocubana. Las religiones y las lenguas*. Ediciones Universal, Miami.
- Colectivo de autores (1999): *Cultura popular tradicional cubana*. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, Centro de Antropología, La Habana.
- _____ (2000): *Atlas etnográfico de Cuba. Cultura popular tradicional*, CD-ROM bilingüe. Centro de Antropología, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, Centro de Informática y Sistemas Aplicados a la Cultura, La Habana.
- COURLANDER, HAROLD (1944): «Abakuá Meeting in Guanabacoa», *Journal of Negro History* XXIX, pp. 461-470.
- CSORDAS, THOMAS J. (1994): *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. University of California Press, Berkeley / Los Angeles.
- DE ALMEIDA CUNHA, ANA STELA (2013): «Muerte, muertos y “llanto” pale-ro. Los funerales como reveladores de la diversidad religiosa cubana», *Ateliers d'anthropologie* 38, <http://journals.openedition.org/ateliers/9413>
- DIANTEILL, ERWAN (1995): *Le savant et le santero: naissance de l'étude scientifique des religions afro-cubaines (1906-1954)*. L'Harmattan, Paris.
- _____ (2000): *Des dieux et des signes: initiations, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*. Éditions de l'EHESS, Paris.
- DÍAZ FABELO, TEODORO (1960): *Olorun*. Departamento de Folklore del TNC, La Habana.
- _____ (1967): «Análisis y evaluación cultural del diloggun» (inédito), La Habana.
- _____ (1969): «Los abakuá» (inédito), La Habana.
- _____ (1970): «Los íremes abakuás de Cuba» (inédito), La Habana.
- DOMINGUEZ, VIRGINIA E., ed. (2019): «World Anthropology: Cuba», *American Anthropologist* 121 (3), pp. 738-768.
- DUMONT, RENÉ (1964): *Cuba. Socialisme et développement*. Le Seuil, Paris.
- ESPIRITO SANTO, DIANA (2009): «Developing the Dead: The Nature of Knowledge, Mediumship, and Self in Cuban Espiritismo», PhD dissertation, University College London.

- _____ (2013): «Observaciones sobre la relación entre la “cosmo-lógica” y la construcción de la persona en el espiritismo cubano», *Ateliers d'anthropologie* 38, <http://ateliers.revues.org/9368>
- _____ (2015): *Developing the Dead: Mediumship and Selfhood in Cuban Spiritism*. University Press of Florida, Gainesville.
- _____ and ANASTASIOS PANAGIOTOPOULOS, eds. (2015): *Beyond Tradition, Beyond Invention: Cosmic Technologies and Creativity in Contemporary Afro-Cuban Religions*. Canon Pyon, Sean Kingston.
- Etnología y Folklore* (1966-1969): ocho números. Academia de Ciencias de Cuba, La Habana.
- FERNÁNDEZ ROBAINA, TOMÁS (1994): *Hablen paleros y santeros*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ (1996): «Los repertorios bibliográficos y los estudios de temas afrocubanos», *Temas* 7, pp. 119-128.
- FRANCO, JOSÉ LUCIANO (1959): *Folklore criollo y afrocubano*. Junta Nacional de Arqueología y Etnología, La Habana.
- _____ (1961): *Afroamérica*. Junta Nacional de Arqueología y Etnología, La Habana.
- GEOFFRAY, MARIE-LAURE et SILVINA TESTA, éd. (2009): «Cuba: un demi-siècle d'expérience révolutionnaire» [número temático], *Cahiers des Amériques latines* 57-58.
- GILROY, PAUL (1993): *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Verso, Londres.
- GOBIN, EMMA (2007): «“Innovation”, circulation, fragmentation. Ethnographie d'un conflit religieux à La Havane», *Ateliers d'anthropologie* 31, <http://ateliers.revues.org/document411.html>
- _____ (2008): «La iniciación de extranjeros en la santería y el culto de Ifá cubanos: transnacionalización religiosa, conflictos y luchas de poder en La Habana», Aguilar, Alejandra, Kali Argyriadis, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (eds.): *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Ciesas / Cemca / IRD, Guadalajara, pp. 255-278.
- _____ (2009): «À propos des cultes d'origine yoruba dans la Cuba socialiste (1959 à nos jours)», *Cahiers des Amériques latines* 57-58, pp. 143-158.

- _____ (2012): «Un complexe sacerdotal cubain: les santeros, les babalaos et la réflexivité critique», thèse de doctorat, Université Paris Ouest Nanterre La Défense.
- _____ (2013): «L'intégration d'étrangers dans la *santería* et le culte d'Ifá à La Havane: enjeux sociaux et micro-politiques, dynamiques rituelles», *Ateliers d'anthropologie* 38, <https://journals.openedition.org/ateliers/9383>
- _____ (2014): «Du Nigeria à Cuba: le second voyage d'Ifá. Récit d'une collaboration rituelle transatlantique», Àlàó, G. (éd.): *Voyage à l'intérieur de la langue et de la culture yorùbá*, Archives contemporaines, Paris, pp. 57-78.
- _____ (2015): «L'émergence du New Age dans la Cuba post-soviétique», *Autrepart* 74-75, pp. 137-156.
- GOVÍN, SILVIA (1996): *Miscelánea sobre santería*. Publicaciones Imago, La Habana.
- GREGORY, STEVEN (1999): *Santeria in New York City. A Study in Cultural Resistance*. Garland Publishing, New York.
- GUANCHE, JESÚS (1983): *Procesos etnoculturales de Cuba*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- HABEL, JANETTE (1989): *Ruptures à Cuba: le castrisme en crise*. La Brèche, Paris.
- HAGEDORN, KATHERINE J. (2001): *Divine Utterances: The Performance of Afro-Cuban Santeria*. Smithsonian Institution Press, Washington.
- HEARN, ADRIAN H. (2008): *Cuba: Religion, Social Capital and Development*. Duke University Press, Durham.
- HOLBRAAD, MARTIN (2002): «Belief in Necessity: Ifá Divination and Money in Contemporary Havana», PhD dissertation, University of Cambridge.
- _____ (2012): *Truth in Motion. The Recursive Anthropology of Divination*. University of Chicago Press, Chicago, Londres.
- HOUSEMAN, MICHAEL et CARLO SEVERI (1994): *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*. CNRS Éditions, Paris.
- JAMES, JOEL (2001): *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores*. Ediciones Unión, La Habana.
- _____ (2006): *La brujería cubana. El palo monte, aproximación al pensamiento abstracto de la cubanía*. Editorial Oriente, Santiago de Cuba.

-
- _____. JOSÉ MILLET y ALEXIS ALARCÓN (1992): *El vodú en Cuba*. Casa del Caribe, Santo Domingo / Santiago de Cuba.
- JIMÉNEZ, SONIA, ANA CELIA PERERA *et al.* (2005): «Algunas tendencias y manifestaciones del movimiento de la Nueva Era en ciudad de La Habana», informe de investigación, CIPS.
- JUÁREZ, NAHAYEILLI (2014): *Un pedacito de Dios en casa: circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la Ciudad de México*. Ciesas, México.
- KABO, VLADIMIR R. (1990): «Études de la structure sociale traditionnelle dans l'anthropologie soviétique hier et aujourd'hui», *Cahiers du monde russe et soviétique* XXXI (2-3), pp. 163-168.
- KARNOOUI, LORRAINE (2011): «Processus de recomposition religieuse à La Havane: la religion et le New Age», Argyriadis, K. et S. Capone (éd.): *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*, Hermann, Paris, pp. 211-239.
- KERESTETZI, KATERINA (2011): «Vivre avec les morts. Réinvention, transmission et légitimation des pratiques du palo monte (Cuba)», thèse de doctorat, Université Paris Ouest Nanterre La Défense.
- _____. (2013): «Pénétrer le monde des morts. La constitution du sujet initiatique dans le palo monte», *Ateliers d'anthropologie* 38, <http://journals.openedition.org/ateliers/9357>
- _____. (2016): *Vivre avec les morts à Cuba. Réinvention et transmission des pratiques du palo monte*. Karthala, Paris.
- KIRBY, DIANA and SARA M. SANCHEZ (1988): «Santería from Africa to Miami via Cuba: Five hundred years of Worship», *Tequesta, the Journal of the Historical Association of Southern Florida* XLVIII, pp. 36-52.
- KIRK, JOHN M. (1989): *Between God and the Party. Religion and Politics in Revolutionary Cuba*. University of South Florida Press, Tampa.
- KONEN, ALAIN (2006): «La mécanique des secrets d'Ifá. Compétences et savoir-faire des babalawo dans un rituel divinatoire cubain à La Havane», thèse de doctorat, Université libre de Bruxelles / École pratique des hautes études.
- _____. (2013): «“Ilé Tuntun” à La Havane. Une réinterprétation de l'ancestralité africaine et de la divination Ifá», *Ateliers d'anthropologie* 38, <http://journals.openedition.org/ateliers/9395>
- _____. ([2009] 2014): *La mano de Orula. Etnografía sobre Ifá y la santería en La Habana*. L'Harmattan, Paris.

- LAHAYE, ROSA MARÍA DE y RUBÉN ZARDOYA (1996): *Yemayá a través de sus mitos*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- LELEU, JÉRÔME, NILS GRABER et BLANDINE DESTREMAU, éd. (2017): «Cuba: les temporalités et tensions du changement» [dossier temático], *Cahiers des Amériques latines* 84.
- LEVESQUE, JACQUES (1976): *L'URSS et la Révolution cubaine*. Presses de l'Université de Montréal, Montréal.
- LEWIS, OSCAR, RUTH M. LEWIS and SUSAN M. RIGDON (1977-1978): *Living the Revolution: An Oral History of Contemporary Cuba* [vol. I: *Four Men*, vol. II: *Four Women*, vol. III: *Neighbors*]. University of Illinois Press, Urbana.
- LÓPEZ VALDÉS, RAFAEL L. (1985): *Componentes africanos en el etnos cubano*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- MARTINEZ, RAPHAEL and CHARLES WETLI (1981): «Forensic Sciences Aspects of Santería, a Religious Cult of African Origin», *Journal of Forensic Science* 26 (3), pp. 506-514.
- _____ (1983): «Brujería: Manifestations of Palo Mayombe in South Florida», *Journal of Florida Medical Association* 70 (8), pp. 629-34.
- MARTÍNEZ FURÉ, ROGELIO ([1979] 1997): *Diálogos imaginarios*. Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- MATORY, JAMES L. (1994): *Sex and the Empire that is no more: Gender and the Politics of Metaphor in Oyo-Yoruba Religion*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- _____ (2005): *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton University Press, Princeton.
- MENÉNDEZ, LÁZARA ([1995] 2001): «¿Un cake para Obatalá?», *Temas* 4, pp. 38-51.
- _____ (2002): *Rodar el coco. Procesos de cambio en la santería*. Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- _____ ed. (1990): *Estudios afrocubanos. Selección de lecturas* (5 tomos). Editorial Félix Varela, La Habana.
- MÉTRAUX, ALFRED et PIERRE VERGER (1994): *Le pied à l'étrier. Correspondance 1946-1963*. Jean-Michel Place, Paris.
- MILLER, IVOR (2009): *Voice of the Leopard. African Secret Society and Cuba*. University Press of Mississippi, Jackson.

- MINTZ, SIDNEY W. and RICHARD PRICE (1992): *The Birth of African American Culture. An Anthropological Perspective*. Beacon Press, Boston.
- MOREL, GÉRALDINE (2010): «Enjeux de pouvoir, pouvoir en jeu et institutionnalisation de la société secrète abakuá à La Havane», *Echogeo* 12, <http://echogeo.revues.org/11706>.
- (2011): «Ancrage local et enjeux internationaux d'une transnationalisation des pratiques culturelles abakuás», *RITA* 5, <http://www.revue-rita.com/dossier/ancrage-local-et-enjeux-international-auxd-une-transnationalisation-des-pratiques-culturelles-abakuas.html>.
- (2012): «Être abakuá à La Havane: pouvoir en jeu, enjeux de pouvoir et mise en scène de soi», thèse de doctorat, Université de Neuchâtel.
- (2013): «Masculinité et relations de genre dans la société secrète abakuá», *Ateliers d'anthropologie* 38, <http://journals.openedition.org/ateliers/9392>
- (2014): «Afrocubanité, africanité et transnationalisation: le cas de la société secrète abakuá», Chanson, Ph., Y. Droz *et al.* (éd.): *Mobilité religieuse. Regards croisés des Afriques aux Amériques*, Karthala, Paris.
- (2017): «Transnacionalismo y lugar de poder: el cuerpo como sede de la identidad», Torres Zayas, Ramón: *La sociedad abakuá. Los hijos de Ékpé*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- MURPHY, JOSEPH M. (1988): *Santería: An African Religion in America*. Beacon Press, Boston.
- OCHOA, TODD R. (2010): *Society of the Dead: Quita Manaquita and Palo Praise in Cuba*. University of California Press, Berkeley / Los Angeles / Londres.
- ORTIZ, FERNANDO ([1906] 1995): *[Hampa afrocubana] Los negros brujos*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- (1940): *Contrapunteo del tabaco y del azúcar*. Jesús Montero, La Habana.
- PALMIÉ, STEPHAN (1986): «Afro-Cuban Religion in Exile: Santería in South Florida», *Journal of Caribbean Studies* 5 (3), pp. 171-179.
- (1991): *Das Exil der Götter. Geschichte und Vorstellungswelt einer afrokubanischen Religion*. Peter Lang, Frankfurt.

- _____ (2002): *Wizards and Scientists: Exploration in Afro-Cuban Modernity and Tradition*. Duke University Press, Durham.
- _____ (2013): *The Cooking of History: How not to study Afro-Cuban Religion*. The University of Chicago Press, Chicago.
- _____, ed. (2008): *Africas of the Americas. Beyond the Search for Origins in the Study of Afro-Atlantic Religions*. Brill, Leyde / Boston.
- PANAGIOTOPOULOS, ANASTASIOS (2011): «The Island of Crossed Destinies: Human and other-than-human Perspectives in Afro-Cuban Divination», PhD dissertation, University of Edinburgh.
- _____ (2017): «When Biographies Cross Necrographies: The Exchange of “Affinity” in Cuba», *Ethnos* 82 (5), pp. 946-970.
- PÉREZ, LOUIS A., JR. ([1988] 2006): *Cuba between Reform and Revolution*. Oxford University Press, New York.
- PÉREZ MASSOLA, ABEL (2013): «La práctica fon-ewe en Cuba. Perspectiva histórico-socio-cultural de la religión vodú en la provincia de La Habana. Estudio del asentamiento de San Francisco de Paula», tesis de licenciatura, Instituto Superior Ecuménico de Ciencias de la Religión, La Habana.
- QUÍÑONES, SERAFÍN [Tato] (2014): *Asere Nuncue Itia Ecobio Enyene Abacua: Algunos documentos y apuntes para una historia de las hermandades abacua de la ciudad de La Habana*. Editorial José Martí, La Habana.
- RAMOS, MIGUEL W. (2000): «The Empire beats on: Oyo, Batá Drums and Hegemony in nineteenth-century Cuba», MA dissertation, Florida International University.
- _____ (2003): «La división de La Habana: Territorial Conflict and Cultural Hegemony in the followers of Oyo Lucumi Religion, 1850s-1920s», *Cuban Studies* 34, pp. 38-70.
- RAUHUT, CLAUDIA (2011): «Santería in Kuba: Akteure, Wege and Diskurse der Globalisierung einer afrokubanischen Tradition», PhD dissertation, Universität Leipzig.
- _____ (2012): *Santería und ihre Globalisierung in Kuba. Tradition und Innovation in einer afrokubanischen Religion*. Ergon-Verlag, Würzburg.
- RODRIGUEZ PLASENCIA, GIRARDO (2014): «Soka Gakkai in Cuba. Building a “Spiritual Bridge” to Local Particularism, the “Mystic East” and the World», *Journal of Religion in Japan* 3 (2-3), pp. 198-225.

- ROSENDHAL, MONA (1997): *Inside the Revolution: Everyday Life in Socialist Cuba*. Cornell University Press, Ithaca.
- ROSSBACH DE OLMOS, LIOBA (2010): «De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionalización», *Memorias* 2 (7).
- (2014): «Cruces y entrecruzamientos en los caminos de los orichas: tradiciones en conflicto», *Indiana* 31, pp. 9-107, <https://www.redalyc.org>
- ROTH, SALOMÉ (2016): «Quand les dieux entrent en scène: pratiques rituelles afro-cubaines et performances scéniques à La Havane au lendemain de la Révolution», thèse de doctorat, Université de la Sorbonne Nouvelle.
- ROUTON, KENNETH (2005): «Unimaginable Homelands? Africa and the Abakuá Historical Imagination», *Journal of Latin American anthropology* 10 (2), pp. 370-400.
- (2008): «Conjuring the Past: Slavery and the Historical Imagination in Cuba», *American Ethnologist* 35 (4), pp. 632-649.
- SALDIVAR ARELLANO, JUAN M. (2015): «Living Religion from Migration: Transnationalization of Cuban Santería in Lima (Perú), La Paz (Bolivia) and Santiago (Chile) (1980-2013)», *Revista Reflexiones* 94 (2), pp. 133-141.
- SANCHEZ, SARA M. (2000): «Afro-Cuban Diasporan Religions: A Comparative Analysis of the Literature and Selected Annotated Bibliography», *Institute for Cuban & Cuban-American Studies Occasional Papers* 27, <http://scholarlyrepository.miami.edu/iccaspapers/27>
- SANDOVAL, MERCEDES (1979): «Santería as a Mental Health Care System. An Historical Overview», *Social Science and Medicine* 13, pp. 137-151.
- SOGBOSSI, BRICE H. (1998): *La tradición ewé-fon en Cuba*. Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- TESTA, SILVINA (2005): «La “lucumisation” des cultes d’origine africaine à Cuba: le cas de Sagua la Grande», *Journal de la Société des américanistes* 91 (1), pp. 113-138.
- (2006): «La conquête de l’Est. Reconfigurations régionales de la santería cubaine», thèse de doctorat, Université Paris X-Nanterre.
- TOUTAIN, MAXIME (2019): «Santos parados. Ethnohistoire et régimes mémoriels des maisons de culte du Central Méjico (Matanzas)», thèse de doctorat, Université Jean Jaurès II.

- VIDDAL, GRETE (2013): «Vodú Chic: Cuba's Haitian Heritage, the Folkloric Imaginary, and the State», PhD dissertation, Harvard University.
- WEDEL, JOHAN (2002): «Santeria Healing in Cuba», PhD dissertation, Göteborg University.
- _____ (2004): *Santeria Healing. A Journey into the Afro-Cuban World of Divinities, Spirits and Sorcery*. University Press of Florida, Gainesville.
- WIRTZ, KRISTINA (2007): *Ritual, Discourse, and Community in Cuban Santeria. Speaking a Sacred World*. University Press of Florida, Gainesville.
- YELVINGTON, KEVIN A., ed. (2006): *Afro-Atlantic Dialogues*. School of American Research Press, Santa Fe.

**IN THE CASTLE OF MY SKIN:
LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA
A PARTIR DE LA RAZA
EN LA REVISTA ANALES DEL CARIBE
(1981-1991)**

Dayma Crespo Zaporta

PREMISAS NECESARIAS

La temática racial constituye una de las líneas más apasionantes dentro de la disciplina antropológica, en tanto toma un cuerpo diferente en cada contexto, mediando en ello los antecedentes históricos que como cadenas pesan sobre nosotros. Dentro de ella, la construcción cultural de una identidad nacional o regional es recurrente, pues la raza deviene un mecanismo de resistencia desde el cual enarbolar un discurso que replique a lo hegemónico. En este estudio la raza es entendida como color de la piel, así como similitudes entre los pasados vividos, haciendo referencia con esto a la identidad generada de las huellas de la trata negrera, el esclavismo, etc., incluso cuando estos procesos hayan tenido maneras diferentes de manifestarse en función de la metrópoli regente.

En la vorágine de información en la que vive el sujeto contemporáneo, las revistas impresas se muestran como joyas valiosas a intervenir, pero cada vez menos comunes a causa de la rápida informatización que nos devora. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo xx, específicamente en la década de los ochenta, las publicaciones seriadas estaban en una suerte de boga, en la cual *Anales del Caribe* se pronunció como la voz del Centro de Estudios del Caribe, de Casa de las Américas, poniendo sobre el tapete temas inminentes como la racialidad, con el reto de anclarla en esta región como espacio en edificación.

Las publicaciones periódicas llegan con mayor inmediatez que un libro a las manos de los lectores, muestran variadas temáticas y a su vez numerosos puntos de vista. Esta pluralidad de atributos es la garantía de un público meta amplio, en este caso caribeño. Las revistas son plataformas idóneas para el avance de la ciencia, y del pensamiento social en general, contribuyen al diálogo entre los científicos y fungen de repositorio de

conocimiento. Como parte del desarrollo de la antropología en la Isla, *Anales del Caribe* se considera uno de los antecedentes de *Catauro. Revista Cubana de Antropología*, dado el aporte a esta ciencia desde debates como el la propia racialidad.

Este ensayo realiza un estudio censal de diez números a partir de un corte operativo, concentrándose en la construcción identitaria. Las restantes temáticas alusivas a la raza en la revista, en ese periodo, son propuestas para futuros estudios.

CASA DE LAS AMÉRICAS

La Casa de las Américas se ha convertido por excelencia en la “Casa” de lo más avanzado del pensamiento social y creador dentro del mundo cultural del continente

ROGER ÁVILA ZALDÍVAR

Por la Ley 299 del 28 de abril de 1959 se funda la Casa de las Américas, con el objetivo básico de lograr el desarrollo y el acercamiento de las relaciones socioculturales con los pueblos de América Latina y el Caribe. Desde su fundación hasta 1980 fue dirigida por Haydée Santamaría.¹

Dicha institución fue capital en la quiebra del bloqueo cultural impuesto por los Estados Unidos, no solo para Cuba, sino para Latinoamérica, al desarrollar una audaz promoción que posibilitaba el reconocimiento de la cultura y el arte de la región. También ha facilitado la visita a tierra cubana de grandes personalidades de la literatura latinoamericana. Gracias a ello, muchos intelectuales se acercaron al proceso revolucionario nacional, el cual estaba llevando a cabo profundas transformaciones sociales.

Entre las funciones específicas de la Casa de las Américas se cuentan, además de la difusión –mediante libros, folletos, carteles, discos– de las distintas expresiones culturales de América Latina y el Caribe, la estimulación de la creación literaria y artística, así como de la investigación sobre la región. Para ello organiza concursos, encuentros, festivales, seminarios, exposiciones, conciertos y otras actividades que propicien las interrelaciones entre especialistas e instituciones nacionales e internacionales (Ávila, 1982: 12-13).

¹ Haydée Santamaría Cuadrado (1923-1980) fue una de las mujeres claves en la lucha por la liberación nacional, participante en el asalto al Cuartel Moncada, el 26 de julio de 1953; miembro del Comité Central del Partido Comunista de Cuba y del Consejo de Estado hasta su fallecimiento.

Casa de las Américas ha organizado, desde su creación, diversas acciones de repercusión nacional e internacional con las que ha reunido a importantes intelectuales del continente y latinoamericanistas de otras áreas del mundo. Una de ellas es el Premio Literario Casa de las Américas. También, con el objetivo de analizar los resultados del premio y la situación cultural de la región, se celebran los Encuentros de escritores latinoamericanos y caribeños. Además, la institución cuenta con varios departamentos, entre los que destacan el de teatro, música, artes plásticas y la editorial.

Desde su fundación, Casa de las Américas ha ido aumentando progresivamente los esfuerzos encaminados a la promoción del Caribe, y en este sentido, la fundación del Centro de Estudios del Caribe constituyó un paso decisivo.

CENTRO DE ESTUDIOS DEL CARIBE

El Centro de Estudios del Caribe, organismo rector y emisor de la revista *Anales del Caribe*, es una institución cultural surgida en 1979, encaminada a la investigación científica, recolección y difusión de información referente al Caribe, así como al fomento de la creación artística y literaria de la región y sus correspondientes diásporas. Para ello, auspicia conferencias y seminarios internacionales, exposiciones artísticas, ciclos audiovisuales y otras acciones en favor de enriquecer el diálogo entre las culturas que conforman este espacio geográfico y multicultural. Numerosos intelectuales se han sumado a esta noble causa, mediante la participación entusiasta en sus actividades.

En este sentido, el centro ha enrumado gran parte de su labor investigativa hacia la elaboración de una descripción conclusiva de qué es lo caribeño. Ciertamente, existen evidentes pautas que muestran continuidades, a partir de un pasado colonial común, pero cada realidad caribeña tiene sus propios escollos y subterfugios, que acaban marcando caminos diferentes. De ahí la necesidad de estudiarlo de manera consciente y responsable, con la historia como testigo y las ciencias sociales como variantes metodológicas viables para la investigación.

En las últimas décadas, los estudios dedicados al Caribe han mostrado una suerte de *boom* o eclosión, y la creación de este centro constituye parte fundadora de este proceso, gracias a una multiplicidad de investigaciones y eventos académicos, los cuales han sacado a la luz profundos análisis y sustanciales comparaciones. Asimismo, han sido creadas nuevas plataformas de fomento de estos estudios en instituciones de educación superior,

centros de investigación y un incipiente desarrollo del campo editorial, este último con marcadas limitaciones en cuanto al número de tiradas, la baja calidad de la factura industrial y la inestabilidad en la salida de las publicaciones.

Sin lugar a dudas, las transformaciones sociopolíticas que han tenido lugar en la región desde la segunda mitad del siglo xx, con el triunfo de la Revolución cubana como una de las más significativas, así como la liberación de varios territorios coloniales, han abierto el camino al diálogo intercultural, a la vez que al reconocimiento y construcción de la identidad. Sin embargo, esa unidad y acercamiento no se han logrado en todos los espacios y campos intelectuales, de ahí que la creación de una publicación seriada como *Anales del Caribe* constituya un paso decisivo a favor de esa aproximación necesaria.

LA REVISTA *ANALES DEL CARIBE*

Anales del Caribe es la voz oficial u órgano de expresión del Centro de Estudios del Caribe de Casa de las Américas, de ahí que Cuba sea el país donde es gestada y concebida, bajo el auspicio del Ministerio de Cultura. Es una publicación impresa,² especializada, seriada y trilingüe (español, inglés y francés), con frecuencia anual, que tiene su génesis en el año 1981. Sus números no son temáticos, sino que abarcan una serie de tópicos que sirven de resumen claro y conciso de lo ocurrido a nivel intelectual durante todo un año. El hecho de que contemple los tres idiomas principales utilizados en el Caribe habla de respeto cultural, del afán de conseguir cada vez más lectores, y de la conciencia real de la valía de un texto original, sin traducciones que hagan mella en las ideas primigenias, tal como las pensó su autor en su lengua madre.

A pesar de la irregularidad de que ha sido presa, y de su ausencia durante casi ocho años (2008-2016), la revista permanece vigente. Su directora actual es la licenciada en Letras Camila Valdés León, quien a su vez funge como directora del Centro de Estudios del Caribe.

Se considera un órgano de divulgación científica y cultural. Ha sido validada por el Portal del Hispanismo desde el 28 de diciembre de 2016, contando con los estudios culturales y la literatura como sus principales materias. Es parte de su política de trabajo la alternancia entre los trabajos especializados y los divulgativos.

² Además, cuenta con un sitio web: <http://www.casa.cult.cu/publicaciones/analescaribe/>

Anales del Caribe constituye una de las primeras revistas especializadas de la región, de ahí la pertinencia de su nacimiento, en un ambiente de constante búsqueda y construcción del sujeto caribeño. Es parte de sus intereses hallar lazos genealógicos, establecer estudios comparativos donde medie la horizontalidad, y afianzar las relaciones de colaboración en el campo investigativo entre los diferentes núcleos del área, a partir de una pluralidad de temas tratados tanto en problemáticas como en diversidad geográfica.

De un total de 160 artículos publicados en la década comprendida entre 1981 y 1991, 25 son referentes a la temática racial como tópico central. De ellos, 13 se concentran en el pasado colonial, con la esclavitud como práctica explotadora y discriminatoria; 11 en la construcción identitaria del sujeto caribeño a partir de la raza; uno ofrece una mirada desde la antropología física; y uno trata la clase social definida a partir de la raza. El conteo final arroja 26 textos en lugar de 25, dado que uno de ellos, «Esclavitud, resistencia e identidad», de Rafael Duharte Jiménez, funciona tanto en el campo de esclavitud/colonialismo como en el de construcción identitaria.

La escogencia de la construcción identitaria como tema de este trabajo responde a la intención de reafirmar la idea de que, en la década de 1981 a 1991, existió un discurso identitario caribeño, el cual partía de la raza para proclamar la resistencia al pasado colonial.

LOS TEXTOS REFERENTES A LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA A PARTIR DE LA RAZA

«Las sociedades de tumba francesa en Cuba»

Este ensayo, de la autoría del musicólogo cubano Olavo Alén³, fue publicado, en español, en el número 2 de 1982. En él se realiza un recorrido histórico desde la llegada de la población africana a Cuba, a partir de la trata negrera, coincidente temporalmente con el desmoronamiento del sistema feudal y la incipiente aparición del capitalismo. Se explica el paulatino proceso de imbricación entre las diferentes etnias africanas traídas y su contacto con culturas de otras latitudes (europeas, asiáticas, etc.), así como con algunos asentamientos aborígenes. Todo

³ Olavo Alén (La Habana, 1947) obtuvo en 1979 el Premio de Musicología Casa de las Américas, con su libro *La música de las sociedades de tumba francesa en Cuba*.

ello hasta arribar a la conformación de un sujeto americano. Al decir del autor:

En el plano cultural se producía el mestizaje por la interacción de las múltiples culturas africanas entre sí y por los efectos de sus contactos con otras culturas del mundo en un nuevo medio socioeconómico y geográfico. Desaparecieron muchos de los ancestrales componentes culturales africanos, otros lograron persistir, y otros –quizás la mayoría– se fueron transformando hasta constituir genuinos rasgos de un complejo cultural nuevo, distinto: el americano (p. 224).

A los esclavos africanos, junto a su descendencia, se les permitió reunirse, por grupos étnicos, en los cabildos, asociaciones de ayuda mutua, socorro y protección a sus integrantes, práctica ya existente con anterioridad en Sevilla y exportada a casi todos los pueblos de habla hispana de América. Estos espacios propiciaron «la conservación de los ritos y las prácticas ancestrales de cantos y danzas que exigían sus creencias religiosas. La gran significación social del cabildo radicó en la conservación de las tradiciones culturales africanas y de muchos de los elementos que pasarían a integrar las culturas del continente americano» (ídem).

Las sociedades de tumba francesa en Cuba constituyen un ejemplo clave del remedo de África en el arte surgido en América. Práctica naciente de la transculturación ocurrida en el oriente de la Isla tras la Revolución de Haití, sus practicantes primigenios fueron haitianos y los continuadores sus respectivos descendientes. De ahí el apelativo «francés», porque de esa manera se les llamó a su llegada, debido al idioma –de dominación– que hablaban: el francés (o el *créole* y *patois* derivados de este). Por ende, sus prácticas –dígase los bailes, músicas, instrumentos, entre otras– fueron bautizadas como francesas.

El autor realiza una descripción pormenorizada del vestuario y los roles al interior de la tumba (quién dirige, quién canta, etc.). Asimismo, analiza los instrumentos: su función durante el toque; su composición; la manera de percudirlos; las adaptaciones tecnológicas realizadas en Cuba; incluso, el origen etimológico de sus denominaciones, la mayoría adaptadas del francés (el *premier*; el *segón*, derivado de *second*; el *masón*, derivado de *maison*, entre otros). No obstante, prescinde de un estudio comparativo entre las principales madres culturales (la contradanza francesa, por ejemplo) de esta práctica, en virtud de ver los aportes recibidos a raíz de su contextualización en Cuba.

El texto forma parte, o se hace eco, de un proceso de validación y rescate del patrimonio músico-cultural de estas sociedades, emprendido entonces por la dirección estatal, la cual tomó una serie de medidas encaminadas a garantizar la pervivencia de esta parte del folclor cubano en la memoria y la práctica cultural de la Isla. Entre ellas: la representación de fiestas de tumba francesa por el Conjunto Folklórico de Oriente y la producción de un disco que recogiera los toques de los tambores por aislado y en conjunto.

Este es un análisis musicológico valioso, que resalta la importancia de esta práctica y la necesidad de rescatarla de la decadencia en que se encontraba subsumida entonces, aunque no ahonda en la posible causalidad de esa situación.

Hoy, la música y las danzas de las tumbas francesas han llegado a constituir uno de los rasgos peculiares de la cultura del pueblo de Cuba, y han influido directa o indirectamente sobre otras manifestaciones artísticas surgidas con posterioridad en nuestros medios urbanos, como son las congas y comparsas de algunas regiones orientales (p. 226).

En este sentido prevé, en cierta medida, la posterior validación de la tumba francesa como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, en 2003.

«*The Evolution of the Negro* and the Problem of Identity»

De la autoría de la académica guyanesa Joycelynne Eleanor Loncke,⁴ esta reseña –presentada en la Conferencia sobre el negro en las Américas, celebrada en Panamá en 1981– aparece, escrita en inglés, en el número 2 de 1982 de *Anales del Caribe*. Se propone hacer un desmontaje de la problemática de la identidad a partir del tratado *The Evolution of the Negro*, publicado en Guyana por Norman Eustace Cameron, la primera parte en 1929 y la segunda en 1934. La autora explora su impacto en la sociedad guyanesa, en tanto, antes de su aparición, todas las personas objeto de prejuicio y discriminación habían permanecido bajo el velo del silencio y en actitud pasiva frente a esta situación, incluso los intelectuales.

Parte de la hipótesis de que tan pronto el negro en América fue capaz de preocuparse por su posición de subalternidad, el problema de la identidad

⁴ Joycelynne Loncke es profesora emérita de la Universidad de Guyana. Sus áreas de interés incluyen tanto la literatura francófona como la historia de la música.

no puede ser escindido de los problemas de color, clase y supervivencia económica, hecho que toma cuerpo particular en Guyana.

En este sentido, *The Evolution of the Negro* busca devolverle a la población negra guyanesa (y del mundo) el orgullo propio perdido en el cruento proceso de colonización. El objetivo de su autor fue: «to use the endowments of the AfroAmerican to uphold the prestige of a much misunderstood people» (p. 286). Este texto no solo marca el punto de culminación de su investigación sobre identidad, sino que también es una exposición elocuente de las falacias, prejuicios y tergiversaciones que ha sufrido por mucho tiempo la imagen del negro en las Américas.

Cameron logra hacer un recorrido exhaustivo, al que llama evolución, por la condición del sujeto negro en las Américas, dividiéndola en tres momentos: el primero, antes del arribo a América, en su hábitat natural en África, antes de la colonización; el segundo, con la esclavitud y todo el saldo negativo dejado por esta, pero también incluyendo la resistencia y la lucha contra esta; y el tercero, el periodo posemancipatorio, en el cual se da a luz a una nueva nación. Esas son las líneas generales, pero si se profundiza un tanto más, llegando a cuestiones de índole semántica, se pueden descubrir expresiones claras de un trabajo serio de análisis, similar al realizado por Fernando Ortiz en Cuba, en cuanto a las definiciones pertinentes para este componente étnico de la gran nación caribeña. Por ejemplo, en un primer momento, había optado por llamar su texto *The Evolution of the African*, pero, al percatarse del reduccionismo de este último término, solo remitente a las personas venidas de África y a aquellas que continúan viviendo allí, dejando al margen a sus descendientes en América, se vio obligado a cambiar a *negro*. Sin embargo, los africanos residentes en África no se sienten nombrados o, peor, se sienten ofendidos por la etiqueta de «negro», ya que ellos se nombraron de acuerdo a gentilicios referentes a la zona que habitan o en virtud de sus etnias o tribus: senegaleses, mandingas o abisinios. Ellos mismos consideraban «negros» a los esclavos que no pertenecían a país alguno, de ahí que vieran las palabras «african» y «negro» como excluyentes.

Por ello, la autora sentencia que el problema de la identidad está muy relacionado con el problema de la identificación y la autoidentificación, lo cual representa un fenómeno revelador en cuanto a lenguaje, pero también agravante en términos psicológicos. Lo resume de la siguiente manera: «The fact that confusion in identification has brought on confusion about identity, is in itself an index of the gravity of the process of acculturation» (p. 288).

A inicios del siglo xx, los ciudadanos seguían hallando eufemismos para referirse a su color de piel, tales como «coloured», «dark» o «creole». Ciertamente, en la medida en que grupos humanos no se identifican o reconocen como iguales a los venidos de África o a aquellos que vivieron en carne propia el esclavismo, esta confusión sobre la identidad deviene en políticas de división dentro de la sociedad, acabando por ser el famoso «divide y vencerás» el lema regente.

El racismo presente en la Guyana de entonces era apreciable incluso en las canciones populares, donde la identificación con una u otra raza determinaba no solo el estatus de color, sino también la posición como clase social. Por ejemplo: «if you white, you right; if you brown, stick around; if you black, stay back». El negro permanece en una posición de inferioridad y subalternidad, siempre velado, escondido e invisibilizado. Y es que en las Indias Occidentales las clases fueron determinadas a partir de la raza, estando los «negros puros» en la base de la pirámide, los mulatos en el medio y los «blancos puros» en la cima.

En esta pérdida creciente de identificación con la raza y la nacionalidad, con una consecuente carencia de identidad y un clima culturalmente inseguro, donde pueden entrar todo tipo de influencias y borrar fragmentos identitarios, Cameron plantea que las personas han preferido perdonar a sus perpetradores durante la esclavitud en aras de ser merecedores de igualarlos, antes de perdonarse a sí mismos al reconocerse como orgulloosamente negros.

The Evolution of the Negro was the first serious attempt in Guyana to attack the root-causes of the problem of identity, by its rehabilitation of the positive aspects of African history, by its analysis of the institución of slavery and its causes, and by its realistic assessment of the weaknesses and strengths of the black man after emancipation (p. 292).

«In the Castle of my Skin»

Escrito en inglés y publicado en el número 3 de 1983 de *Anales del Caribe*, este ensayo, a manera de literatura comentada, juega con la diacronía-sincronía, en tanto el propio barbadense George Lamming,⁵ autor de *In the Castle of my Skin* (1953), realiza una revisitación del libro treinta años

⁵ Desde la fundación de *Anales del Caribe*, en 1981, Lamming ha sido uno de sus principales asesores.

más tarde. Aquí, Lamming declara la búsqueda perpetua de complicidad entre el autor de ficción y su lector, ya que tras cada acto ficcional hay un alto componente de verdad implícito, al ser el autor consecuencia de un contexto, de vivencias particulares y de tramas que acaban generando historias dignas de ser llevadas a la literatura. Sin embargo, Lamming es reconocido, entre otras cosas, por su tendencia a romper la convencionalidad del hecho literario. Así, en su obra, el poblado es a la vez el lugar donde se desarrollan los hechos, el símbolo del modo de vida de los pobladores y el personaje protagónico, en toda su inmensidad: se desconoce la privacidad, todo es sometido a escrutinio público y hay una madre anónima que solo se pronuncia durante la temporada tropical, como la voz de la mismísima naturaleza.

El propio autor reconoce que aun cuando el libro está repleto de nombres de personajes, con caracterizaciones específicas y fuerzas individuales, es la colectividad del poblado lo que atrae la atención del lector. El poblado es una suerte de personaje colectivo que muestra generalizada la desdicha de la vida diaria. Este revela otra dimensión de la energía, la fuerza y la rapidez en la búsqueda de supervivencia, y evidencia una construcción colectiva del sujeto a partir de la raza, en tanto esta es presuntamente la causante de la desdicha. Al ser la comunidad (y no una persona dentro de ella) la protagonista, la narración suele ser menos organizada, y hay elementos subliminales que le toca al lector descubrir e interpretar, cuestión que da vía libre a la multiplicidad de lecturas.

La mayor preocupación mostrada por el autor en el texto original es la pobreza, pero en este caso una pobreza que se sirve de la condición racial y de la ocupación laboral: si eres esclavo y negro, o si trabajas en las plantaciones, eres socialmente inferior. Esto desencadena una alienación del hombre en el trabajo que acaba por despojarlo de su condición de ser humano.

El resultado es una fractura de la conciencia, una separación en cuanto a sensibilidad, que llega a abarcar problemas de lenguaje y valores, todo esto referente a la histórica obediencia o relación de poder entre el poder blanco (la minoría) y la fragmentada memoria de las masas de negros.

Lamming se encuentra entre los autores que dejaron atrás el «fracaso» que representaba la realidad caribeña, en la búsqueda de algo mejor en el desolado corazón de Londres, donde quiso reconstruir el universo de su infancia y temprana adolescencia. Desde allí da a la luz *In the Castle of my Skin*, un resultado de su inocencia frente a Inglaterra, otrora metrópoli y, para el momento de su estancia, presunta madre. En el texto explica que

la experiencia colonial de su generación fue diferente a la clásica vivencia de pura explotación, esta apenas tuvo violencia. Se trató de un ejercicio diario de automutilación, donde negros contra negros se enfrentaban en una batalla por el automejoramiento, donde tu propia «gente» era el enemigo, y siempre habría de dejarte caer.

Los personajes creados por Lamming son metonimias de procesos mayores, indicadores de pensamientos y actitudes de multitudes enteras. De ahí los intereses en temas como el sueño americano, o la mirada a África desde Europa. El autor brinda una magistral definición de lo que significa ser negro, algo que va más allá del lugar de nacimiento, es lo que eres y cómo te ven, algo que transversaliza el autorreconocimiento en tanto no lo puedes ser hasta que te identifiques a ti mismo como tal:

You'll hear 'bout the Englishman, an' the Frenchman, and the American which mean man of America. An' each is call that: 'cause he born in that particular place. But you'll become a Negro like me an' the rest in the States an' over the world 'cause it ain't have nothin' to do with where you born. 'This what you is, a different kind o' creature. An' when you see what I tellin' you an' you become a Negro, act as you should, an' don't ask Hist'ry why you is what you then see yourself to be, 'cause Hist'ry ain't got no answers. You ain't a thing till you know it... (p. 284).

Lamming declara la influencia de este texto en otros autores, en la manera de entender la construcción del sujeto negro, así como en el estilo narrativo. Igualmente, afirma que debemos entender el tema racial como una batalla de todos, donde las injusticias tomadas por la mano de la historia no hallen más ecos y las comunidades puedan librarse de una vez de la pobreza, la ignorancia y el miedo.

**«Littérature négro-africaine d'Amérique: mythe, ou réalité?
Mise au point entre une histoire imaginaire,
imaginée et une anecdote»**

Con simpatía y preocupación histórica, en el número 4-5 de 1984-1985, el poeta haitiano Anthony Phelps inserta un ensayo donde trae a colación el tema de nomenclaturas y prefijos que acaban discriminando, cuestionando la originalidad, y declarando dependientes de una cultura madre a todos los negros radicados en América. En este sentido, pone sobre la mesa el término *negro-africano* como adjetivo calificador de la producción

cultural hecha por negros en este hemisferio, a raíz de una invitación recibida para dialogar sobre la literatura negro-africana de América en el encuentro mundial de escritores de lengua francesa, en Padua. Partiendo de esa etiqueta, realiza todo un desmontaje asociado a los prefijos que ha recibido América posteriores a la colonización, donde todo aquello no digno de ser llamado blanco o europeo queda bajo el velo de lo venido de África, aun cuando muchos de esos ejemplos sean eminentemente americanos, ya que nacieron aquí en respuesta al nuevo contexto.

Por ello, celebra grandemente la existencia de estudios que miren al Caribe, pues propician reconocernos y que nos reconozcan como una región particular, original, digna de ser mirada por lo que es y no como extensión de África o Europa, a consecuencia del pasado colonial y la trata negrera: «La Caraïbe, cœur résistant, cœur glorieux de notre Amérique métisse» (pp. 353). De ahí que Phelps rechace calificativos como escritor negro-africano o afro-americano, porque los negros del Nuevo Mundo no son para nada africanos exiliados en América, han pasado demasiados años y generaciones desde que eran africanos verdaderos las personas venidas con la trata. Los «descendientes» actuales son tan descendientes de los africanos como de los europeos, asiáticos, etc. que han pasado por los países americanos. Y en este afán, África adquiere un velo mágico, un sabor mitológico del dónde venimos y a donde siempre perteneceremos, a pesar de que ningún o casi ningún negro americano se identifica con África como una matriz de la que imitamos modelos de vida y religión.

Igual problemática sale a la luz con la cuestión religiosa, en tanto las religiones negras de América son catalogadas como africanas, cuando en realidad estas nacieron en América a partir de un proceso sincrético entre las prácticas esclavas y las del catolicismo (candomblé, macumba, santería, vodú).

También llama la atención sobre la violación lingüística ocurrida con el término «American», el cual ha sido absorbido por los Estados Unidos, mientras el resto del continente parece haber quedado en un limbo en cuanto a gentilicio continental. Finaliza alegando las mismas diferencias entre un blanco americano y uno europeo, que entre un negro americano y un negro africano. Sin embargo, concluye, ese tipo de diferencias no existen entre un blanco y un negro de América, porque ambos comparten el mismo pasado cruento, la misma realidad y la misma visión de futuro. Declara sentirse orgulloso de la diversidad lingüística presente en nuestro plural Caribe, porque ve el Nuevo Mundo como el modelo prototípico (aunque imperfecto aún) del deber ser del planeta Tierra, una feliz mezcla de todas las razas, donde el poder sea plural (p. 360).

Phelps ve la creación literaria como algo netamente humano, y al catalogarla por etiquetas se acaba reduciendo la historia de nuestro continente a una simple cuestión de pigmentaciones inútiles. Es así que agradecería sobremanera el que, en lugar de llamarlo escritor negro-africano de América, le dijeran escritor americano, caribeño, haitiano, o mejor, sin colores ni ubicaciones geográficas de por medio, simplemente, *poeta*.

«De Tuntún a Encancaranublado: antillanía y mulatidad en la nueva prosa puertorriqueña»

Este ensayo –publicado también en el número 4-5 de 1984-1985–, de la crítica puertorriqueña Yanis Gordils, posiblemente sea uno de los que mejor abordan en esta década la construcción de una identidad antillana que no discrimine colores de piel, sino que nos entienda como un todo construido en un ambiente singular: el Caribe. Comienza recordando la polémica entre José I. de Diego Padró (1896-1974) y Luis Palés Matos (1898-1959), que tuviera como plataforma de discusión el periódico *El Mundo*, de San Juan. Palés planteaba la necesidad de ponerse a tono con su «realidad ambiente», en tanto Diego Padró abogaba por mantener la «cultura eminentemente europea», una corriente universalista, occidentalista e hispanicista –muy en boga al interior de la intelectualidad puertorriqueña–, que entendía la cultura europea como superior a la negra esclava, en sus palabras: «A lo que deben aspirar nuestros artistas y pensadores es precisamente a sacudirse el trópico de encima y a expresarse más a tono con lo universal y con lo elevado» (Gordils, 1984-85: 394).

Por el contrario, Palés cuestionaba que la obra de Luis Lloréns Torres (1876-1944), considerado el patriarca de las letras puertorriqueñas, dejara a un lado la figura del negro, por no considerarlo indispensable en la constitución de una identidad colectiva, de un «verdadero carácter antillano». En el siglo XIX casi se desconocía la existencia de obras que repararan en la mulatidad puertorriqueña de manera responsable, como demandaba Palés.

Como asegura la autora, los alegatos de esta polémica forman parte de un enfrentamiento ideológico paralelo al nacimiento de la conciencia nacional puertorriqueña.

En la segunda mitad del siglo XX, el ensayo deviene el género literario por excelencia para volver a poner sobre el tapete la significación del negro para la cultura puertorriqueña. Es así que, paulatinamente, se va conformando un catálogo de obras literarias que lo reflejan, entre ellas: *Narciso descubre su trasero: el negro en la cultura puertorriqueña* (1974),

de Isabelo Zenón Cruz, y *Racismo y política en Puerto Rico* (1975), de Martín Segrera.

En esta cuerda, *Encancaranublado y otros cuentos de naufragio*, de Ana Lydia Vega –Premio Casa de las Américas en 1982–, constituye un ejemplo clave del desarrollo literario de elementos propios del Caribe. Rebasa todas las obras que hasta entonces habían trabajado la mulatidad puertorriqueña y es la más panantillanista después de *Tuntún de pasa y grifería* (1937), de Palés Matos. Ana Lydia Vega se concentra en las Antillas y a partir de ellas despliega toda la obra, plena de tropicalismo. Por ello la no fortuita selección de vocablos de lo culto y lo popular; la recolección de léxico solo presente hasta entonces en la oralidad; la introducción de frases en *créole*, francés e inglés como alusión a la multiplicidad lingüística del Caribe; el recurrente humor presente en los doce cuentos, el cual por momentos se torna negro; temáticas inherentes al Caribe como el éxodo, los conflictos interétnicos; la presencia de lo real maravilloso; el rescate de las personalidades tipo de los habitantes de cada región caribeña, así como los estereotipos con que cargan; la pluralidad de personajes negros, por lo general de diferentes zonas de las Antillas, en aras de mostrar las diferencias emanadas de la diversidad de composiciones étnicas existentes a merced del pasado colonial común.

Una de las conclusiones más alumbradoras respecto al texto de Ana Lydia Vega es la necesidad de que toda, o casi toda, la literatura caribeña regrese a la postura de Palés Matos, en aras de construir «la cultura nacional sobre nuestra realidad de pueblo mulato, de pueblo antillano» (p. 407).

«Continuidad cultural africana en América»

Este es un texto de alto grado de especialización sobre música, ubicado en el número 6 de 1986, de la autoría del musicólogo, compositor, etnólogo y pedagogo cubano Argeliers León. Realiza un desmontaje exhaustivo de la continuidad cultural africana, obviando el clásico estribillo de que son parte indispensable de nuestra construcción étnica como nación para enunciar, y argumentar en consecuencia, cómo se dan esas transportaciones y herencias al contexto del «Nuevo Mundo».

El enjundioso ensayo parte del texto de Melville Herskovits *The Myth of the Negro Past* (1941), en aras de proponer una antítesis a su pensamiento. Se opone a la idea de la continuidad cultural afroamericana como una figura retórica en el discurso, como algo que tocó y ahora hay que asumir, en lugar de entenderlo como un componente en constante transformación y

fusión con otros muchos, cohesión coyuntural que ha devenido en nuestra identidad latinoamericana y caribeña. Para ello, se apoya en el criterio ortiziano sobre la «cultura mulata», que no consiste en una simple suma o cantidad promedial sustitutiva; por el contrario, se trata de una concurrencia funcional de elementos sustanciales y su permanencia cultural (p. 116).

Este acercamiento parte de la historia y sus matices para arribar a conclusiones que sobrepasen el discurso hegemónico contado hasta hoy, donde la parte negra de nuestra cultura aparece como un mal necesario que hemos tenido que asumir. León argumenta que la integración cultural de la América Latina y el Caribe tuvo lugar a través de un proceso de sincretización de funciones sociales respecto al lenguaje verbal, la música, la plástica y en los niveles de la conciencia social religiosa. Fue un proceso de convergencia donde el africano tuvo que reconstruir formas de vida nuevas en el Nuevo Mundo durante casi cuatrocientos años de trata negrera. No todos llegaron juntos, no vinieron de la misma realidad africana, no fueron ubicados en los mismos sitios, no tuvieron que ejecutar las mismas tareas, etc. Asimismo, tuvieron que ir lidiando con los sectores pobres de la población blanca.

Por ello es totalmente lógico y comprensible que hallaran una manera de recrear su universo en este nuevo contexto, con la religión como principal asidero. De ahí las asociaciones cromáticas con las significaciones hagiográficas, en aras de reconstruir materialmente sus cosmos. Argeliers León combate la idea de que la música, así como otros elementos de la cultura americana y caribeña, sean eminentemente blancos o europeos con respaldos afroides que la decoran a manera de lunares. Nuestra cultura es consecuencia y resultado de una infinidad de procesos de intercambio, en los cuales esta se ha ido gestando de a poco.

«Rappin', Writin' and Breakin':

Black and Puerto Rican Street Culture in New York»

De la mano del ensayista puertorriqueño Juan Flores, profesor del Departamento de Análisis Social y Cultural de la Universidad de Nueva York, e incluido en el número 7-8 de 1987-1988, este ensayo, escrito en inglés, nos permite descubrir las particularidades de la gestación de una cultura urbana en los barrios «marginales» de Nueva York, cuyos protagonistas son negros y puertorriqueños jóvenes. En este sentido, explica las comunes lecturas dadas a fenómenos como el rap y el grafiti, ambos pertenecientes al cuerpo del hip hop, en las que surgen categorías aglutinadoras, símbolos de hermandad como los guetos, donde se concentran y focalizan los núcleos gestores de esta cultura urbana.

La participación integral de grupos de negros y puertorriqueños, con un bagaje lingüístico y cultural diferente, prestos a batallar en el terreno de la supervivencia social, muestra los giros que pueden dar las dinámicas de las relaciones étnicas. De hecho, existen numerosos testimonios sobre la vida cultural de los descendientes de africanos en Nueva York, vida que se ha concentrado desde la segunda mitad del siglo xx en la constante interacción entre negros y puertorriqueños. Es así que comparten todo tipo de espacios, desde el barrio hasta la escuela, y socialmente se encuentran en el mismo estatus, son la reserva de la reserva.

Por ello resulta lógico que compartan gustos musicales, danzarios, el mismo tipo de juegos, la manera de vestir y, paulatinamente, la misma manera de expresarse verbalmente. La prueba es que esta ciudad devino el lugar de mayor interacción musical entre puertorriqueños y negros, llegándose a crear numerosas bandas callejeras, donde indistintamente se combinaban ambas procedencias étnicas: «The music itself was of course basically Black rock-and-roll, but with a good deal of mambo and other Afro-Caribbean features blended in» (Flores, 1987-1988: 375).

Para finales de la década de los sesenta, las implicaciones políticas de dicho vínculo fueron cada vez más evidentes. Organizaciones o movimientos como el de los Derechos Civiles, las Panteras Negras y los Yound Lords Party enfatizaron su labor en reafirmarse culturalmente, y por ende el hip hop pudo dejar clara su posición. Tanto el discurso enarbolado por el rap como la visualidad promovida por el grafiti en Nueva York, por los negros y puertorriqueños, muestran el desarrollo de estas comunidades a partir de su convergencia cultural.

Quizás la parte más interesante y conclusiva es aquella que hace ver la existencia de «asimilación» entre ambas culturas, como consecuencia de un duradero e intenso contacto. Decir asimilación no incluye la subordinación de ninguna de estas culturas, por el contrario, sugiere la imbricación de ambas en aras de una resistencia mayor contra la verdadera cultura hegemónica. «As co-equal as is the participation of Blacks and Puerto Ricans in the making of hip-hop, the particular roles and contributions of each group remain evident» (p. 377).

**«Dany Laferrière, *Comment faire l'amour
avec un nègre sans se fatiguer*»**

De la autoría del profesor haitiano (fallecido en 2017) Maximilien Laroche –doctor Honoris Causa de la Universidad de Ontario–, se incluyó en el número 7-8 de 1987-1988 de *Anales del Caribe* una reseña sobre la obra

de Dany Laferrière *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer* (1985). En ella se analizan comparativamente algunos autores de la literatura haitiana, sobre todo de la diáspora presente en Quebec, Canadá, y el tratamiento del sujeto negro dentro de esta.

El título parte de los estigmas referentes a la raza, los cuales han asumido al negro y la negra como expresiones cimeras de la sexualidad vigorosa y lujuriosa. Se puede considerar un discurso marcado por la retórica, elemento muy caro a la literatura haitiana, o caribeña de expresión francesa.

En él, se trata de subvertir la representación negativa del hombre de piel negra por un signo positivo, asociándolo a la inventiva, a la gloria. Es un discurso negro que versa sobre sí mismo, pero, a la vez, es universal, podría ser de todos:

Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer, compte tenu du contexte historique et spatial de sa publication, est un discours strictement personnel que l'auteur-narrateur-personnage tient pour lui-même. Qui n'engage que lui. L'inconvénient, c'est que ce discours de soi pour soi peut fort bien convenir aux autres (Laroche, 1987-1988: 442).

En la obra hay humor y fantasía, a la vez que versa sobre las consecuencias de una revolución negra, acorde con la ideología duvalierista de exaltación de la raza negra. Con respecto a este elemento, es divergente a la de otros autores, como Phelps, quienes reaccionaron contra el negrismo de Duvalier.

Desde el título, el autor declara una distinción entre las razas. Obviamente, está dirigido a los blancos de Montreal, quienes han de lidiar con personajes bien individualizados a partir de su procedencia geográfica: Haití o África. Al final, resulta que se trabaja con una noción siempre subalterna de la raza negra, en tanto el blanco ejerce dominación sobre la mujer negra en términos sexuales, y sobre el hombre negro en lo referente a lo socioeconómico.

«La construcción de raza y nación en la República Dominicana»

En este ensayo, escrito en español, en el número 9 de 1989, el politólogo holandés Meindert Fennema –estudioso de las relaciones étnicas–, y Troetje Loewenthal, de las Antillas Neerlandesas, realizan un recorrido histórico desde la llegada del negro a Santo Domingo por mediación de la trata negrera. Las relaciones interraciales entre los colonos blancos y las esclavas dieron lugar a una nueva población, mayormente aculturada a las costumbres

españolas. No obstante, la cultura dominicana nace de la mezcla de la herencia europea legada por los españoles y la africana, incluso cuando esta última ha sido preterida en las más numerosas ocasiones.

En esa dinámica, el color puede ser tan determinante que llega a generar conflictos, violencia y repulsiones, como entre dominicanos y haitianos, donde los primeros carecen de color, siguiendo el paradigma europeo y construyéndose como algo ajeno a la esclavitud, en tanto los haitianos se reconocen a partir del color de su piel, motivo de construcción identitaria de su nación.

Los autores identifican, diseccionan y polemizan con los pensamientos anquilosados de políticos, intelectuales e investigadores del mismo siglo, como el entonces presidente dominicano Joaquín Balaguer, quien defendiera nociones racistas y estableciera conceptos como raza, etnia, color, indio, desde un punto de vista eurocentrista, poniendo en solfa el discurso balaguerista de la conciencia nacional.

Este constituye uno de los textos que más directamente atiende el tópico de la construcción identitaria a partir de la raza, expresado esencialmente por la pugna política y cultural entre Haití y República Dominicana. Y es que «lo dominicano» se define en un concepto de nación eminentemente anti-haitianista, donde la contrucción racial parte de la repulsión a sus vecinos isleños, nociones legitimadas férreamente por la dictadura de Rafael Leónidas Trujillo, durante más de treinta años (1930-1961) –incluso con matanzas cruentas como la llamada Masacre del Perejil, en 1937, cuando más de 30 mil haitianos fueron asesinados–, y perpetuadas luego por el trujillista Balaguer.

«Esclavitud, resistencia e identidad»

De la autoría del ya mencionado Rafael Duarte Jiménez,⁶ este texto aparece en el número 9 de 1989. Propone mirar el proceso de esclavitud, resistencia y construcción de la identidad a lo largo de la historia cubana, desde la trata negrera hasta el momento posterior a las guerras de independencia. En este sentido, intenta reconstruir la situación del negro en la sociedad colonial, en virtud de la posición asumida (la integración a la sociedad colonial o la rebeldía frente a esta).

Duarte fragmenta a los «libres de color» de los cimarrones, líneas totalmente escindidas hasta la llegada de las guerras de liberación, donde

⁶ Investigador y ensayista, graduado de Historia en la Universidad de Oriente y máster en Estudios Cubanos y del Caribe. Es especialista de la Oficina de la Historiadora de la Ciudad de Santiago de Cuba.

lucharon unidos. Los primeros, los libertos, llegaron a conquistar su posición gracias a la economía hatero-patriarcal que les permitió escapar de la servidumbre mediante la manumisión. Para el siglo XVIII, ya eran considerados un importante sector dentro de la sociedad colonial:

El liberto escapado de los mecanismos deculturadores de la esclavitud, pronto inició un dramático proceso de búsqueda de su identidad dentro de un complejo sistema de tensiones que de un lado tenía la cultura africana, a la que era afín por su origen y color, y del otro la cultura dominante del colonizador, a la cual le aproximaba su condición de hombre libre (p. 230).

Con el ánimo de preservar lo africano podían afiliarse a cabildos de nación y practicar sus cultos y costumbres sin el peligro de ser reprendidos por ello. Otros devinieron pequeña burguesía, en la medida en que agruparon ciertas ganancias. Sin embargo, ser incluso propietario de esclavos y exitosos negocios urbanos y rurales no los hacía merecedores de un ascenso social: la carta de libertad comprada simplemente no podía borrar el inmenso estigma del color de su piel. De ahí se derivan un sinnúmero de blanqueamientos en matrimonios, en la búsqueda de tener acceso y derecho a pertenecer a la sociedad como un blanco más. En este proceso, ante la imposibilidad de entrar al circuito de sociedad blanco, los «libres de color» se crean eventos y espacios alternativos: en lo referente al ocio, los bailes de cuna habaneros y las fiestas de los cafetales del valle Cauto; en lo militar, los Batallones de Pardos y Morenos Leales;⁷ y en cuanto a hermandades, las cofradías semejantes a las logias masónicas de los blancos. «Todo este universo social construido a partir de una relación mimética con el mundo de los blancos, devino históricamente en una línea aberrante dentro de la evolución social del negro cubano» (p. 232).

En cambio, los cimarrones fueron aquellos que reaccionaron frente a la injusta actitud del amo y huyeron al palenque. Si hubiese que cuantificar, los documentos históricos arrojan cifras de miles de individuos entre los apalencados, los rebelados en áreas rurales o simplemente los prófugos del sistema colonial esclavista. De todas estas maneras de no integración el apalencamiento representa la más radical, como un rechazo rotundo

⁷ Los Batallones de Pardos y Morenos le permitían al negro adquirir fuero militar, derecho de portar armas, pensiones y preferencia para ciertos empleos, derecho a ser llamado «don» delante de su nombre, y de ser sepultados en La Habana en el templo parroquial mayor y el del Espíritu Santo, ambos destinados a los blancos.

a la coexistencia con los representantes de la metrópoli. Es así que el palenque viene a ser una recreación de la aldea africana en Cuba, un regreso a un modo de vida casi exento de los «síntomas de civilización y modernidad», un espacio para la reconexión con la naturaleza y los cultos mágico-religiosos.

Empero, vale la pena acotar que no hubo tal divorcio entre los negros rebeldes y los blancos, pues los primeros mantuvieron relaciones de intercambio con los pequeños campesinos, comerciantes, contrabandistas, corsarios y piratas; de ahí que las pugnas entre el rancheador y los cimarrones no devinieran en odio a muerte por todo tipo de hombre blanco.

Otra cuestión altamente relevante es el impacto generado por la Revolución francesa de 1789, pues «determinó un formidable desgarramiento en la conciencia del negro en Cuba» (p. 234). Asimismo, el triunfo de los haitianos sobre los franceses, el crecimiento de la abolición de la esclavitud en territorios caribeños, entre otros factores, determinaron una reconsideración de lo que ser negro significaba. Fue un momento donde los negros se probaron a sí mismos que no eran una raza inferior, sino que mediante la resistencia podían subvertir la decadente situación de explotación imperante hasta ese momento.

La Revolución Francesa mostró al negro cubano que la lucha armada contra la esclavitud y el colonialismo junto a los revolucionarios blancos era la única vía hacia una libertad con distintas proyecciones: para el esclavo implicaba su reencuentro con la condición humana; mientras que para el liberto y el cimarrón ésta adquiría una nueva magnitud (ídem).

La rebeldía no solo era palpable en la parte rural de la Isla, sino que en las ciudades se dio toda una oleada de conspiraciones políticas, siendo la fatalmente reprimida Conspiración de la Escalera (1844) la más recordada en la historia de Cuba. Estos sucesos sirvieron de precedente y experiencia provechosa para las venideras guerras de independencia, donde todos se unieron en función de un objetivo común: la soberanía de la Isla. Negros y mulatos de gran renombre por su experticia como estrategas militares estuvieron a cargo de segmentos de las tropas durante las contiendas, como la familia Maceo, Flor Crombet y Guiller món Moncada. Desde este instante, cuando comienza una preocupación por lo que ser cubano significaba, los negros estuvieron en el primer frente, marcando la composición étnica de la nación cubana.

«Rodolfo Sarracino, *Los que volvieron a África*»

En el número 9 de 1989, el historiador cubano Julio Le Riverend rinde justo reconocimiento al libro *Los que volvieron a África*, de Rodolfo Sarracino, editado en 1988 por la Editorial de Ciencias Sociales. En la reseña (escrita en español) se reflexiona sobre la valía de una obra que permitía voltear el prisma y analizar la historia del esclavismo desde otra perspectiva, la de aquellos que regresaron a la madre África tras la abolición de la esclavitud en 1886, en lugar de permanecer en la Isla. El libro constituyó una proeza para su época, dada la tarea de reconstrucción del pasado –resultado de la permanencia de su autor en Nigeria, se extiende más allá de lo anecdótico y episódico durante el siglo XIX– y del tipo de historia contada hasta entonces, siempre mirada desde Cuba a lo ocurrido en la propia Cuba (Le Riverend, 1989: 394).

El autor resalta la importancia de este tipo de textos, sobre todo en una sociedad como la cubana, donde la raíz yoruba ha prendido de tal manera que constituye una de las matrices de nuestro panteón religioso y de su música ritual.

Aun cuando el texto versa en torno a la familia Muñiz, funciona como metonimia de un proceso mucho mayor: el del regreso de miles de familias al continente de origen. Es una obra que reivindica el papel jugado por los esclavos africanos en la historia, donde los desmanes y oprobios vividos en carne propia no son signos de derrota ni sumisión, sino expresión de una espera silenciosa y paciente del momento propicio para el retorno. «Y llegó la oportunidad de realizar lo querido, lo soñado, lo ineludible» (ídem).

Los que volvieron a África marcó un punto de inflexión en su contexto, a partir de la búsqueda de entendimiento sobre los nexos contemporáneos entre Cuba y el África subsahariana, así como de la ambigua relación entre el pasado y la memoria social relacionada con este. La propuesta de Sarracino proclama la pertenencia tanto de los que se fueron como de los que se quedaron a una misma historia, una historia con finales diferentes, pero con intensos y dolorosos troncos comunes, porque ambos casos «siguen contribuyendo (...) a una humanidad nueva que nació desgarrada y sanará de sus heridas centenarias» (p. 395). Con este libro, Sarracino contribuye al «rescate deseable de un tiempo y de seres que andaban perdidos» (ídem).

COLOFÓN

El trabajo editorial del Centro de Estudios del Caribe resulta impecable, ya sea por la curaduría de los números de la revista en cuanto a selección de temas y autores de peso en las diferentes disciplinas, como por la edición

casi perfecta de los textos. El trilingüismo, aunque supone un gran reto para el equipo editorial, constituye una ganancia sustancial. Aun con las irregularidades de que ha sido presa, la revista continúa siendo un referente de obligatoria consulta. En ella intelectuales de puntería y experticia dialogan sobre nuestras «realidades ambientes» caribeñas. En particular, muchos de los textos rinden merecido homenaje a obras clave de la literatura caribeña que han desmontado el tema identitario partiendo de la raza: *In the Castle of my Skin*, *Los que volvieron a África*, *The Evolution of the Negro*, etc.

La existencia de 160 artículos referentes a la temática racial, a lo largo de una década, da cuenta de la importancia del tema y de su cultivo por numerosos intelectuales de la región. De los once textos analizados aquí, seis se encuentran en idioma español, tres en inglés y dos en francés, reflejo de la diversidad lingüística como consecuencia de la colonización. Mientras, hay un gran equilibrio entre las nacionalidades de los autores, estando representados distintos focos culturales: Cuba (4), Guyana (1), Barbados (1), Haití (2), Puerto Rico (2) y las Antillas Neerlandesas (1); este último compartiendo autoría con el único escritor ajeno al Caribe, el holandés Meindert Fennema. Ninguno de los autores se repite. En cuanto a los géneros literarios, los trabajos se dividen en ensayos (8) y reseñas (3).

A pesar de las diferentes miradas hacia la construcción identitaria desde la raza, el hecho de que una multiplicidad de intelectuales caribeños se preocupara por el mismo tópico en el mismo momento histórico, la década de los ochenta, habla de un punto de unión de pensamiento en el Caribe. En este nexo diferencias históricas, contextuales, idiomáticas y de composición étnica quedan al margen, y se abre una puerta al diálogo entre los investigadores y académicos de la región.

Todos los textos, en su conjunto, ofrecen un estado de la cuestión de la construcción de la identidad desde la raza en el Caribe. Transversalizan realidades nuestras a partir de la música, las problemáticas lingüístico-semánticas, la carga histórica, la literatura, la cultura en general (modos y costumbres, movimientos artísticos, etc.).

Aun cuando los once textos analizados son emitidos desde realidades plurales, evidencian unidades en cuanto a la manera de entender la identidad nacida desde la raza, de ahí que se puedan identificar una serie de líneas comunes:

- La historia como Biblia para el Caribe, en aras de entender problemáticas contemporáneas. De ahí la necesidad de construirse a partir de los desmanes vividos por la trata negrera y la esclavitud,

del choque cultural (interno, entre las propias etnias africanas, y externo, con los europeos y aborígenes, así como con otras poblaciones migrantes que se sumaron luego) y el consecuente mestizaje, y de la perenne subalternidad frente a los blancos (incluso tras ser libres).

- La raza como el factor que causa la desdicha. La constante mirada discriminatoria bajo la que vivieron los africanos traídos a América, y bajo la que siguen aquellos que conservan en su piel negra las huellas de un pasado que los trasciende, pero que los juzga a cada segundo.
- La religión como asidero en medio de las nuevas condiciones contextuales. La construcción de una religión propia que, aun cuando mira a África, es digna de ser entendida como eminentemente americana, pues tomó forma en el «Nuevo Mundo» a partir de adaptaciones, memorias fragmentadas e intentos de recrear un universo lejano y perdido. El sincretismo con el catolicismo se muestra como una base sólida de esa religión.
- La validación y rescate de lo negro como contradiscurso de la producción cultural emitida desde los centros de poder blancos (en las grandes potencias, pero también al interior de las propias sociedades de los autores). Lo negro incluye desde manifestaciones culturales hasta el propio idioma y los estudios científicos realizados desde la región.
- La identificación o no con la raza negra como bandera de lucha y resistencia marca las dinámicas caribeñas, en tanto los que la rechazan la discriminan y procuran parecerse cada vez más al paradigma blanco, y los que se reconocen como tales combaten por sus derechos desde todos los frentes, incluido el intelectual.
- El Caribe como sitio multicultural, entendido por sus protagonistas como un modelo prototípico (aunque imperfecto aún) del deber ser del planeta, una feliz mezcla de todas las razas, donde el poder sea plural. Con pensamientos como este queda clara la vigencia de estos textos en la actualidad.
- La existencia de una relación intrínseca entre el contexto de cada autor y el tipo de construcción identitaria a partir de la raza.
- La búsqueda por los intelectuales de la región de un sujeto caribeño que se construya culturalmente a partir de los estigmas emanados del color de la piel.

BIBLIOGRAFÍA

- ALÉN, OLAVO (1982): «Las sociedades de tumba francesa en Cuba», *Anales del Caribe* 2, pp. 223-230.
- ÁVILA ZALDÍVAR, ROGER (1982): «El diseño gráfico en Casa de las Américas», tesis de licenciatura, Facultad de Artes y Letras, Universidad de La Habana.
- DUHARTE JIMÉNEZ, RAFAEL (1989): «Esclavitud, resistencia e identidad», *Anales del Caribe* 9, pp. 229-236.
- FENNEMA, MEINDERT y TROETJE LOEWENTHAL (1989): «La construcción de raza y nación en la República Dominicana», *Anales del Caribe* 9, pp. 191-228.
- FLORES, JUAN (1987-1988): «Rappin', Writin' and Breakin': Black and Puerto Rican Street Culture in New York», *Anales del Caribe* 7-8, pp. 370-381.
- GORDILS, YANIS (1984-1985): «De Tuntún a Encancaranublado: antillanía y mulatidad en la nueva prosa puertorriqueña», *Anales del Caribe* 4-5, pp. 392-408.
- LAMMING, GEORGE (1983): «In the Castle of my Skin», *Anales del Caribe* 3, pp. 278-288.
- LAROCHE, MAXIMILIEN (1987-1988): «Dany Laferrière, *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer*», *Anales del Caribe* 7-8, pp. 436-443.
- LEÓN, ARGELIERS (1986): «Continuidad cultural africana en América», *Anales del Caribe* 6, pp. 115-130.
- LE RIVEREND, JULIO (1989): «Rodolfo Sarracino, *Los que volvieron a África*», *Anales del Caribe* 9, pp. 393-396.
- LONCKE, JOYCELYNNE (1982): «*The Evolution of the Negro* and the Problem of Identity», *Anales del Caribe* 2, pp. 285-292.
- PHELPS, ANTHONY (1984-1985): «Littérature négro-africaine d'Amérique: mythe, ou réalité? Mise au point entre une histoire imaginaire, imaginée et une anecdote», *Anales del Caribe* 4-5, pp. 351-361.

CAPÍTULO V

APROXIMACIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS

LOS TRABAJOS EN CUBA PARA LA ELABORACIÓN DEL ATLAS ETNOGRÁFICO DURANTE LOS AÑOS 1980-1990: LOGROS Y LIMITACIONES

Eduard G. Aleksandrenkov¹

Traducción de Dmitri Prieto Samsónov

Varios factores han motivado el tema que aquí abordo. Uno de los participantes cubanos de la etapa inicial de nuestro proyecto conjunto de atlas, quien finalmente lo dirigió por un tiempo, y luego abandonó Cuba, se quejaba –en una de sus cartas dirigidas a mí– de que esos trabajos resultaron inútiles, y que nadie los recuerda ya. Habiendo sido un entusiasta del proyecto de atlas, se convirtió en pesimista en sus valoraciones posteriores. Aproximadamente en la misma época, uno de los participantes de nuestro lado también llamó «inútiles» los esfuerzos del antiguo Instituto de Etnografía en torno a la creación de los atlas, e incluso usó el término «víctimas del atlas cubano». Por ello he deseado, al cabo del tiempo, echar una mirada sobre qué y cómo fue hecho, y compartir mis observaciones con nuestros públicos, sobre todo los más jóvenes.

La posibilidad de que etnógrafos de nuestro país pudiesen trabajar en un país latinoamericano surgió debido a una circunstancia externa a la etnografía, como lo fue el acercamiento político de Cuba con la URSS, el cual propició una estrecha colaboración entre ambos países (más específicamente, nuestra asistencia a Cuba), literalmente en todas las esferas de la vida. Los acuerdos intergubernamentales de cooperación contenían cláusulas sobre la ciencia. A finales de 1977, fue aprobado el plan de colaboración sobre el «Atlas etnográfico de Cuba» donde, por la contraparte soviética, la institución ejecutora era el Instituto de Etnografía de la Academia de Ciencias de la URSS (Basilov, 1978: 155). El que tal tema fuese seleccionado fue una decisión influida, probablemente, por

¹ Tomado de Aleksandrenkov, E. G. (2017): «Raboty na Kube v 1980-1990-e godi po sostavleniiu etnograficheskogo atlasa: dostizheniia i nedostatki», Martinova, M. Yu., E. C. Pitserskaia, D. V. Vorobiev (eds.): *Istochniki i istoriografiia po antropologii narodov Ameriki*, Institut etnologii i antropologii, RAN, Moscú, pp. 337-343.

la publicación en 1970 de un robusto *Atlas Nacional de Cuba*, preparado por especialistas de ambos países y editado en La Habana, en volúmenes separados en ruso y en español, sentando así las bases para trabajos subsiguientes en función de otros atlas sobre Cuba.

Al frente del grupo de colaboradores del Instituto de Etnografía de la AC URSS que voló a Cuba, y de la expedición en su conjunto, estaba V. V. Pimenov, un experimentado investigador de campo, que ya había trabajado en Cuba en los marcos de un programa del Instituto de América Latina, también de la AC URSS. Como fotógrafo y camarógrafo fue nombrado A. V. Oskin, una persona con experiencias de trabajo en distintas partes de nuestro país. V. V. Pimenov me invitó al equipo, probablemente teniendo en cuenta que ya había trabajado durante unos años en Cuba, en calidad de traductor.

Durante el verano de 1980 los tres llegamos a Cuba. Nuestros conocimientos etnográficos sobre ese país no iban más allá de la compilación de artículos de autores cubanos y soviéticos, publicada en la URSS en 1961 (Efimov y Grigulevich, 1961). Además, ninguno de nosotros había estado previamente involucrado en trabajos de confección de atlas etnográficos. La contraparte cubana tampoco tenía experiencia en ese tipo de labor. Y en toda América Latina, a diferencia de Europa, jamás se había confeccionado un atlas con tales características. De modo que en Cuba debíamos hacerlo todo por primera vez, aunque, en verdad, podíamos buscar sostén (cosa que a menudo hacíamos) en las experiencias acumuladas por los etnógrafos de nuestro país y de Europa.

La cultura material tradicional del habitante rural de Cuba fue definida como el ámbito de las investigaciones. Esa cultura no había sido estudiada previamente en Cuba como campo especialmente relevante, y se carecía de las correspondientes colecciones en los museos. Ni siquiera estaba claro qué elementos tradicionales se conservaban en ella. Esto era lo que pretendíamos averiguar durante nuestra primera salida al campo, realizada junto con los colegas cubanos, que tuvo lugar en la provincia de Matanzas (foto 1).

La expedición a Matanzas estuvo compuesta por siete investigadores del entonces Instituto de Ciencias Sociales de la Academia de Ciencias de Cuba, contraparte de nuestro instituto: Karelia Barreras, Nancy Pérez, Ivona Forcade, Juan Antonio Alvarado, Jorge Potroni, Hernán Tirado, Eduardo Hernández. Nos acompañaba permanentemente el representante del Poder Popular local Mariano de la Red, quien, siendo artista de la plástica, dibujaba los artefactos de la cultura material. El insustituible chofer del microbús RAF de la expedición fue Pablo de la Campa.



Foto 1. Los que empezaron los trabajos del atlas en Matanzas.
De izquierda a derecha: Alexander Oskin, Pablo de la Campa (chofer),
Mariano de la Red (representante del Poder Popular provincial
y dibujante de la expedición), Vladimir Pimenov, Karelia Barreras,
Hernán Tirado Toirac, Jorge Potroni (foto del autor)

El trabajo de campo en Matanzas demostró que la población rural, de manera intensiva, seguía usando sus tradicionales instrumentos de labranza, medios de transporte y carga, habitaba en viviendas tradicionales con muebles y útiles tradicionales, y en las zonas costeras eran utilizados aparejos pesqueros tradicionales. Se conocían también otras ocupaciones raigales, como la producción de carbón vegetal. Fueron encontradas diferencias entre las historias étnicas de regiones rurales particulares (Pimenov, 1988).

Aun cuando Cuba es una isla relativamente pequeña (largo: ca. 1 200 km, ancho máximo: 200 km, mínimo: 40 km), posee diversos ambientes naturales. La cantidad de precipitaciones disminuye de occidente a oriente, y es menor en las costas que tierra adentro. Un tercio de la Isla está ocupado por elevaciones y montañas. Las diferencias climáticas y de relieve orientan la actividad económica. Si bien en Matanzas prevalecía la agricultura cañera, según ya sabíamos, en las regiones montañosas del oriente predominaba el cultivo del café; en la provincia de Camagüey, la ganadería; en Pinar del Río, al occidente, la producción del excelente tabaco. Estaba claro, entonces, que la cultura de los habitantes rurales

de Matanzas era representativa solo de una parte del país. Por ello, para lograr una representación mayor de la hipotetizada diversidad de la cultura de los habitantes rurales, en diferentes regiones del país, se decidió continuar las expediciones en otras partes de la Isla.

En 1982 se trabajó en la provincia de Santiago de Cuba; en 1983, en Guantánamo (ambas en el oriente); en 1984, en la provincia más occidental: Pinar del Río; después, en 1985, en las centrales: Villa Clara, Cienfuegos y Sancti Spíritus; en 1986, en Camagüey y Holguín; en 1987, en Granma, también al oriente. La integración del equipo investigativo cambiaba en el tiempo, con una tendencia general al aumento de la cantidad de miembros.

Una parte importante de nuestra labor fue el desarrollo de los instrumentos para la recolección preliminar de los resultados de las pesquisas en aras del futuro atlas. Las guías temáticas iniciales –que no eran tan precisas– debían ser sustituidas por cuestionarios más focalizados. Los primeros fueron compuestos durante la expedición de 1983 a Guantánamo, y posteriormente resultaron perfeccionados en las salidas subsiguientes al terreno. Para la expedición de 1986, la parte soviética preparó cuestionarios en español sobre algunos temas; fueron escritos de tal modo que los podrían aplicar no solo etnógrafos, sino también otras personas preparadas previamente para esa tarea.

Para entonces, había cambiado radicalmente la propia concepción del atlas. Desde 1986, el proyecto «Atlas de la cultura material tradicional de las regiones rurales de Cuba» (nombre oficial en ese momento) fue fusionado con el «Atlas de la cultura espiritual», en producción por investigadores del Ministerio de Cultura desde 1975, que incluía conocimientos sobre las fiestas, la música, los bailes, la literatura oral y la artesanía. El nuevo atlas se llamaría «Atlas etnográfico de Cuba», y el correspondiente proyecto fue incluido en el «Plan de las Ciencias Sociales para 1986-1990» del Estado cubano (López Valdés, 1989: 3-4).

No obstante, la tarea de la pesquisa masiva –en todo el país, sincrónicamente– en busca de saberes tradicionales se mantenía. Con ese método, un aspecto importante del trabajo era lograr la representatividad de los materiales colectados, para lo cual se decidió realizar un muestreo de los asentamientos en que se recogería la información. Para tales funciones, la contraparte soviética asignó al especialista correspondiente: Valeri Semionovich Kondratiev.

En 1987 se realizó la última expedición, en la provincia de Granma. Su meta principal fue el pilotaje del funcionamiento del muestreo y de los cuestionarios. Esos cuestionarios tenían imágenes de artefactos,

compiladas en forma de tablas, junto con las preguntas. Las preguntas estaban formuladas de tal modo que las respuestas podían someterse al procesamiento estadístico. En Granma también fue chequeada la metodología de la indagación con el cuestionario. La parte soviética participó también en la discusión de los resultados del pilotaje de la investigación, y en la redacción de los cuestionarios.

Posteriormente, la parte cubana realizó amplios y diversos trabajos preparatorios, en los cuales nuestra parte ya no participó. Fueron reproducidas las tablas de los elementos de la cultura, así como los correspondientes cuestionarios. Además de las preguntas enfocadas en conocer específicamente sobre tal o más cual objeto, se incluyeron preguntas sobre los informantes, bastante detalladas, y sobre los territorios donde estos vivían y trabajaban. Se prepararon instrucciones detalladas para entrevistadores e inspectores. En cada provincia fueron organizados cursos para entrevistadores, en los cuales eran explicados los propósitos de la investigación y la metodología de la indagación en cada uno de los temas.

La contraparte cubana realizó la recogida de material en todo el país hacia finales de 1988 (y en la Isla de la Juventud, a inicios de 1989). La información era colectada en dos cortes cronológicos: «antes de 1959» y «en 1988». En total, se hicieron más de 9000 entrevistas; los resultados fueron procesados en el Centro de Cálculo de la ACC.

Un paso relevante en el trabajo para el atlas fue el desarrollo de los principios para cartografiar el material disponible. De nuestra parte, se involucró en esa labor la experimentada especialista en el tema Lidia Semionovna Vinokurova. Su contraparte cubana fue María del Carmen Molina, que antes ya había trabajado en el *Atlas Nacional de Cuba*. El programa de nuestro atlas se compiló en el verano de 1990. Se suponía que la preparación de los mapas se terminaría en 1992, pero el trabajo se dilató, y solo en 1996 se concluyó en lo fundamental la representación cartográfica de los materiales compilados. Según acuerdo previo de las partes, le tocaba a la contraparte cubana imprimir el atlas. En la solución de los problemas relacionados con su publicación ya no participamos nosotros, pues el último viaje de nuestro representante a Cuba tuvo lugar en 1995.

Por razones económicas, los cubanos renunciaron a la edición tipográfica del atlas, y lo publicaron en formato de CD-ROM, bajo el título *Atlas etnográfico de Cuba. Cultura popular tradicional*, en el año 2000. Está editado en español y en inglés, a diferencia del *Atlas nacional* de 1970. Entre los autores de las secciones solo aparecen nombres cubanos, incluso en los casos en que los temas fueron investigados en conjunto con la contraparte

soviética. Los temas incluidos son: historia étnica, asentamientos rurales, vivienda rural y construcciones auxiliares, mobiliario y ajuar de la vivienda rural, comidas y bebidas, instrumentos de trabajo agrícola, modos y medios de transporte, artes y embarcaciones de la pesca marítima. Las secciones compiladas por investigadores del Ministerio de Cultura son: artesanía popular tradicional, fiestas populares tradicionales, música popular tradicional, danzas y bailes populares tradicionales, tradiciones orales (Colectivo de autores, 2000). En Rusia, en 2003, se publicó una monografía con artículos de autores de nuestro país y de Cuba, que abarca solamente la historia étnica y la cultura material. A diferencia del atlas, no contiene el tema de la pesca, pero sí secciones sobre la finca campesina y el vestuario, que no formaron parte del atlas (Aleksandrenkov y García Dally, 2003).

Al valorar el trabajo realizado, comenzaré por las que pueden ser consideradas sus limitaciones.

El mayor obstáculo en el proceso de finalización del trabajo fue una circunstancia independiente de la voluntad de los investigadores: el cambio del vector de desarrollo social de nuestro país, la suspensión de la asistencia económica a Cuba, y la gravísima situación por la que atravesó esa nación en los inicios de la década de los noventa. Con esto, probablemente, estuvieron relacionados los cambios en la estructura de la Academia de Ciencias, que se reflejaron en el funcionamiento del Departamento de Etnología, con el cual colaborábamos nosotros. El trabajo era frenado, sobre todo en sus inicios, por los cambios frecuentes en el personal, incluyendo los responsables de cada tema particular, y de la dirección general de los trabajos, algo que sucedía en ambas contrapartes.² No se logró implementar la intención de tener asignado a cada

² En 1980 (provincia de Matanzas) y en 1981-82 (Santiago de Cuba), el equipo nuestro fue encabezado por V. V. Pimenov e integrado por A. V. Oskin y E. G. Aleksandrenkov; en 1983 (Guantánamo): E. G. Aleksandrenkov (jefe), I. V. Sokolova y L. S. Sheinbaum; en 1984 (Pinar del Río): E. G. Aleksandrenkov (jefe), A. V. Oskin y L. S. Sheinbaum; en 1985 (provincias centrales): E. G. Aleksandrenkov (jefe), A. V. Oskin, V. P. Kobychyev y V. S. Kondratiev; en 1986 (Camagüey, Holguín): V. S. Kondratiev (jefe), V. P. Kobychyev y L. S. Sheinbaum; en 1987 (Granma): V. A. Tishkov (jefe), A. A. Borodatova, V. P. Kobychyev, V. S. Kondratiev, M. V. Staniukovich y L. S. Sheinbaum. Además, viajaron a Cuba, para la discusión de las cuestiones relacionadas con el muestreo para las entrevistas, V. S. Kondratiev y E. G. Aleksandrenkov, en mayo de 1988; para discutir las posibilidades de cartografiar los materiales compilados, L. S. Vinogradova y E. G. Aleksandrenkov en diciembre de 1989-enero de 1990; para discutir el procesamiento de los materiales compilados y su preparación para publicar, E. G. Aleksandrenkov, en enero-febrero de 1989,

tema un investigador por cada una de las contrapartes (se suponía que el representante de nuestra parte actuaría como instructor). Un gran impedimento fue la distancia entre las instituciones involucradas en la colaboración, por la cual no era posible ningún tipo de debate operativo, incluso en las cosas de menor importancia. Las dificultades emergían, además, cuando hacía falta contar con la posibilidad de traducir con urgencia algún material más o menos extenso (informes, programas, etc.), especialmente al concluir los trabajos y la obra final.

Todas estas complicaciones, y algunas otras, de carácter –diríamos– organizativo, repercutieron en la demora de las labores dirigidas a obtener el producto final: el atlas y la monografía.

También hubo algunos cambios de carácter metodológico: la aplicación masiva de cuestionarios no abarcó a todas las categorías de población rural –como se esperaba inicialmente–, sino solo a integrantes de cooperativas agrícolas. De modo que quienes habitan en el campo, pero no integraban cooperativas (los propios carboneros, empleados de grandes empresas agrícolas estatales e industrias, y algunos otros), quedaron fuera de la investigación.

Al publicarse el atlas y la monografía conclusiva, no fue posible combinar totalmente los mapas y los textos de los respectivos temas, como se suponía al principio que debía hacerse. Así, la monografía final –editada por nuestro instituto– se publicó sin un solo mapa. También carece de una sección sobre cultura espiritual, que sí existe en el atlas; pero al mismo tiempo aborda algunos temas (como ya se ha dicho), que no están en el atlas.

Estas y otras posibles incoherencias son disminuidas por los resultados positivos, de diverso contenido y extensión.

Como uno de los logros de alcance metodológico general puede considerarse el hecho de haber colectado –simultáneamente y de forma masiva– datos y conocimientos sobre la cultura material, en aras de su mapeo etnográfico. Según entiendo, nada así fue realizado anteriormente en ninguna parte del mundo. Tal enfoque requirió desarrollar nuevos instrumentos: cuestionarios formalizados y muestreos a nivel de país. La compilación

otoño de 1991 y noviembre de 1995. La contraparte cubana durante la ejecución del proyecto del atlas fue encabezada, consecutivamente, por Jorge Potroni, Hernán Tirado Toirac, Jorge Casanova, Margarita Fonseca, María Magdalena Pérez Álvarez, Rafael L. López Valdés, Ana Julia García Dally, Juan Antonio Alvarado Ramos. Del Departamento de Etnología, participaron en labores de las expediciones, en sus diversas etapas, más de veinte personas –además de las antes mencionadas–, incluyendo traductores, dibujantes y fotógrafos.

de un volumen masivo de información requirió de la realización de un procesamiento computarizado.

En cuanto a los aspectos teóricos, los trabajos del atlas permitieron elucidar algunos puntos sobre las transformaciones de la cultura, sugeridos en su momento por el investigador cubano Fernando Ortiz (1963; ver también Aleksandrenkov, 1979). En particular, resultó evidente el carácter dinámico de aquel segmento de la cultura que se denomina «tradicional». Al discutir esa variabilidad de algunos elementos de la cultura material de los habitantes rurales cubanos, fue formulada la idea de que su causante principal habría que buscarla en las formas de propiedad sobre el suelo, que repercutió sobre las peculiaridades del campesinado cubano.

Fue creado un amplísimo archivo sobre distintas esferas de la vida de quienes habitan en las zonas rurales de Cuba: en formato de dibujos, croquis, documentos fotográficos y cinematográficos, así como en notas de diarios de campo. Ese archivo fue duplicado, y actualmente está a disposición de ambas contrapartes del proyecto.

Respecto a los resultados por la parte cubana, el proyecto del atlas significó un hito en la indagación propiamente etnográfica de la cultura material de la población rural, y se convirtió en la primera investigación sistemática de amplio espectro de fenómenos de la cultura tradicional. Durante la realización de los trabajos generales, con ayuda de la parte soviética, fueron formados etnógrafos profesionales cubanos. Mientras estuvimos en Cuba, organizamos seminarios, impartimos conferencias, ofrecimos consultas individuales. Unos cuantos investigadores cubanos (no solo del Departamento de Etnología, sino también del Ministerio de Cultura) se superaron y defendieron sus tesis de grado en nuestro instituto; varios jóvenes fueron enviados a estudiar a la Cátedra de Etnografía de la Universidad Estatal de Leningrado. En ese periodo, se realizaban anualmente conferencias científicas, abordando los resultados de los trabajos de campo; se hicieron varias ediciones del Seminario Etnos y Cultura; en estos encuentros colaboraron no solo integrantes del Departamento de Etnología, sino también especialistas de profesiones afines. Para socializar los resultados parciales obtenidos en las labores investigativas del atlas, se organizó la publicación del *Anuario de Etnología*, cuyo primer tomo apareció en 1989 (en él aparece como año de salida 1988); seguidamente, aparecieron los *Estudios Etnológicos 1989* (publicados en 1991). Además de etnólogos, musicólogos y cartógrafos, en el proyecto del atlas se involucraron historiadores, lingüistas, sociólogos, geógrafos, biólogos, instructores de arte, etc. Adicionalmente, en distintas etapas preparatorias y ejecutivas, se incorporaron numerosos participantes *in*

situ: no solo investigadores de temas regionales y demás representantes de la intelectualidad local, sino también estudiantes universitarios y técnicos, así como escolares de grados superiores. Indudablemente, los varios miles de personas entrevistadas también recibieron un impulso para profundizar el interés hacia su cultura.

Hay resultados más mediatos del proyecto del atlas cubano: en 2007, etnógrafos venezolanos comenzaron la compilación del atlas etnográfico de uno de los estados de su país (Falcón), en colaboración con colegas de Cuba.

Los trabajos en torno al «Atlas etnográfico de Cuba» contribuyeron al fortalecimiento disciplinar de la etnología en Cuba, que pasó a ocupar un lugar sólido en los marcos de la Academia de Ciencias de Cuba (luego, del Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente) y del Ministerio de Cultura. El Centro de Arqueología y Etnología fue renombrado como Centro de Antropología y, más tarde, como Instituto Cubano de Antropología, con dos departamentos (Etnología y Arqueología). Hoy lo encabeza una de las partícipes del proyecto del atlas: Estrella González Noriega. En el actual Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, adscrito al Ministerio de Cultura –donde radicara el grupo de estudiosos a cargo de las secciones dedicadas en el atlas a la cultura espiritual, entre quienes se encuentra Caridad Santos Gracia, todavía en activo–, trabajan excolaboradores del Departamento de Etnología: Rodrigo Espina Prieto y Niurka Núñez González. En esa institución se realizó, en 2013, un seminario donde fueron discutidas varias ponencias sobre el tema «El “Atlas etnográfico de Cuba” y la formación de antropólogos».

Respecto a nuestra parte, en primera instancia, la trascendencia de las labores en función del atlas cubano consistió en que varios investigadores del Instituto de Etnografía tuvieron la posibilidad de realizar trabajo de campo en un país latinoamericano;³ en tales acciones participaron no solo americanistas. Además, las cuestiones relacionadas con la creación

³ Un logro personal: en las provincias orientales encontré una red para capturar tortugas marinas, denominada «bubacán» o «guacán» (según parece, un vocablo de procedencia aborigen). Con grandes anchos de malla, tiene en sus extremos dos flotadores de madera en forma de tortugas (a veces hay un solo flotador). Se fija al fondo por uno de sus extremos, en posición vertical, y la malla se mueve libremente, impulsada por olas y corrientes. Cuando el macho se acerca al cebo, comienza la danza nupcial y se enreda en la red. Una red parecida fue posteriormente descrita también en Pinar del Río. Un colega cubano, dedicado a estudiar aparejos pesqueros tradicionales de mar, encontró que redes similares se usaban en algunas otras regiones de Cuba, e incluso en la isla de Gran Caimán (Córdova, 1991: 110-111).

del atlas cubano fueron discutidas en el Consejo Científico del instituto; especialistas de diversos sectores actuaron como consultantes (mencionaré a L. Kh. Feoktistova y a B. A. Kaloev). Se publicaron cuatro libros de etnografía cubana (Pimenov, 1983; Aleksandrenkov, 1988, 1998; Aleksandrenkov y García Dally, 2003), así como varios artículos independientes. Sin embargo, a la postre, todo ello no solo no contribuyó al subsiguiente desarrollo de los estudios latinoamericanistas en nuestro instituto, sino que tampoco lo mantuvo en el nivel anterior.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEKSANDRENKOV, E. G. (1979): «Fernando Ortiz – kubinskii etnograf», *Etnografiia za rubezhom*, Nauka, Moscú, pp. 70-88.
- ed. (1988): *Etnografiia kubinskoi provintsii Matanzas*. Nauka, Moscú.
- (1998): *Stat kubintsem: problemy formirovaniia etnicheskogo samosoznaniia* (XVI-XIX vv.). IEA RAN, Moscú [Existe una traducción del propio autor al español: Aleksandrenkov, E. G. (2005): *Poniéndose cubano: problemas de formación de la identidad étnica* (siglos XVI-XIX), Moscú, <http://old.iea.ras.ru/books/aleksandrenkov/aleksandrenkov.html> - <http://www.cubaarqueologica.org/document/Aleksandrenkov.pdf>].
- , A. J. GARCÍA DALLY, eds. (2003): *Traditsionnaia materialnaia kultura selskogo naseleniia Kuby*. IEA RAN, Moscú.
- BASILOV, V. N. (1978): «Rabota Instituta etnografii AN SSSR v 1977 g.», *Sovetskaia Etnografiia* 4, pp. 148-157
- Colectivo de autores (2000): *Atlas etnográfico de Cuba. Cultura popular tradicional*, CD-ROM. Centro de Antropología, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, Centro de Informática y Sistemas Aplicados a la Cultura, La Habana.
- CÓRDOVA ARMENTEROS, P. L. (1991): «La pesca tradicional en Santa Cruz del Sur, Camagüey (1902-1958)», *Estudios Etnológicos* 1989, Editorial Academia, La Habana, pp. 97-115.
- EFIMOV, A. V., I. R. GRIGULEVICH, eds. (1961): *Kuba. Istoriko-etnograficheskie ocherki*. AN SSSR, Moscú.
- LÓPEZ VALDÉS, R. L. (1989): «El atlas etnográfico de Cuba. Breve recuento y proyecciones», *Anuario de Etnología* 1988, Editorial Academia, La Habana, pp. 3-12.

- ORTIZ, FERNANDO ([1940] 1963): *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Consejo Nacional de Cultura, La Habana.
- PIMENOV, V. V., ed. (1983): *Kubinskaia etnografiia. Stati i materialy*. Nauka, Moscú.
- _____ (1988): «Etnograficheskoe izuchenie kubintsev v provintsii Matanzas», Aleksandrenkov, E. G., ed.: *Etnografiia kubinskoi provintsii Matanzas*, Nauka, Moscú, pp. 8-21.

CONTRIBUCIONES ANALÍTICO-CONCEPTUALES A LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA DESDE CUBA: ITINERARIOS VERNÁCULOS DE ALGUNAS NOCIONES CIMARRONAS

Dmitri Prieto Samsónov

CONTEXTO

La década de los noventa representó para Cuba no solo una experiencia traumática de crisis, sino también un tiempo de cambios en las dinámicas de los saberes sociales. Al desaparecer la gravitación de la academia y del iluminismo ideológico de la URSS, el país caribeño buscó ideas y referentes conceptuales en otras tierras. No es que ese proceso estuviese ausente en décadas anteriores, pero parcelas enteras del conocimiento social como, por ejemplo, lo que ahora denominamos en Cuba *antropología sociocultural*, estaban dominadas por esquemas tomados del marxismo «soviético», así como de sus «aplicaciones» particulares. Sin entrar aquí en una valoración de la etapa previa a los noventa en las ciencias sociales cubanas, nos basta señalar que –a pesar de las dramáticas carencias materiales– esa década encarnó sin dudas una apertura y una diversificación en materia de propuestas analíticas y conceptuales dentro de todo tipo de saberes humanísticos. Aun cuando el marxismo no desaparece del mapa cognitivo de esos saberes en Cuba, su variedad se amplía, y aparece, a partir de los noventa, en permanente y a veces obligado diálogo con otras corrientes del pensamiento y de la praxis científico-investigativa (en diversas disciplinas).

Por otra parte, el paso a la adultez de cualquier saber social con pretensiones de sistematicidad puede ser medible en términos de presencia sólida de nuevas y originales nociones, dotadas de validez y utilidad en las dinámicas investigativas. Sería interesante, entonces, conocer si en Cuba, a partir de los noventa, la antropología fue capaz de generar tales nociones novedosas y propias. En gran medida, la respuesta a esa cuestión daría un sí o un no al ya planteado por algunos problema sobre la existencia de una antropología sociocultural *cubana* (o de una no formalizada «escuela

cubana de antropología»). Las nociones a analizar resultaría conveniente contextualizarlas histórica y socialmente.

El presente trabajo es un intento de aportar –mediante el análisis preliminar de varios casos– a la necesaria apreciación de varias nociones histórico-antropológicas emergentes, desarrolladas en Cuba por autores vinculados a tales disciplinas, y que pueden significar una contribución original, legítima y útil a las (sub)disciplinas de la antropología histórica y política, y a los estudios populares y subalternos.

Conviene al respecto proponer como pregunta de partida la siguiente: ¿cómo incidió la crisis de los noventa y la apertura «posmarxista» en Cuba en la producción de saberes a nivel conceptual (especialmente, emergencia de nuevas nociones) en antropología histórica?

RELACIÓN ANTROPOLOGÍA-HISTORIA EN CUBA

Se ha afirmado que, en México, la antropología como disciplina constituye un discurso fundante, o pivote, dentro del proceso de producción de la identidad nacional. No sería aventurado afirmar que en Cuba la disciplina de la historia goza de una centralidad similar, mientras la antropología ocupa en la conciencia social más bien un lugar periférico (a pesar del notable prestigio público de personalidades cubanas reconocidas como antropólogos, como Fernando Ortiz, Lydia Cabrera o Miguel Barnet).

En su trayectoria temporal –tanto en tiempos lejanos como en la era contemporánea–, la relación entre la antropología y la historia en su carácter de saberes sistemáticos ha estado marcada por fijeza y discontinuidades, encuentros y desencuentros. Las valoraciones que ambas disciplinas dan al clásico par fundacional formado por Herodoto y Tucídides son una muestra de esa complejidad (el primero, considerado poco crítico por los historiadores, pero dotado de la virtud de no haber sido etnocéntrico por los antropólogos; el segundo, reconocido como padre de la crítica historiográfica y del paradigma realista en relaciones internacionales, pero cuestionado por su marcado heleno-centrismo desde la antropología actual). La etapa decimonónica del evolucionismo, donde parecía no haber contradicciones sensibles entre ambas disciplinas, quedando sus mejores resultados de aquellos tiempos conciliados ejemplarmente en las formidables obras de Marx, Morgan, Kropotkin y otros, fue superada en el xx por la invención de la etnografía de campo, que atacó por especulativos los constructos de la centuria anterior, mediante el paradigmático uso de otro constructo epistemológico: el enfoque conocido como «presente etnográfico».

Sin embargo, en los países de intención socialista, al convertirse una variante de marxismo en eje oficial de las ciencias sociales, ese «conflicto» no era perceptible –al menos en términos explícitos–; la Cuba de la «era soviética» no escapó a esa regularidad.

Pero en el desarrollo teórico y empírico de ambas disciplinas, en el siglo pasado, también existieron notables esfuerzos de diálogo y compenetración. Por solo mencionar dos casos significativos, existió una clara fertilización cruzada entre la escuela de los *Anales* y su máximo exponente, Fernand Braudel, y el estructuralismo, desarrollado, por ejemplo, por Claude Lévi-Strauss. Una figura como Maurice Godelier le debe mucho a ambos científicos, así como al marxismo. El otro caso es el del antropólogo neoes-structuralista (y posmarxista para algunos) Marshall Sahlins, quien realizó interesantísimos análisis sobre el acontecimiento histórico y la estructura de la coyuntura, a partir del material empírico de las sociedades polinésicas (también está su obra sobre la «Economía de la Edad de Piedra»). Y no hablemos aquí del disciplinarmente inclasificable Michel Foucault...

Dado el marcado carácter autorreferencial de ambas disciplinas, no sería ocioso considerar la historicidad de la antropología sociocultural (ni la antropologicidad de la historia)...

Esto nos lleva de vuelta a la intención de historizar el saber antropológico, específicamente en Cuba.

Ya a nivel casi de sentido común, podemos percatarnos de que hay ciertamente una imbricación primaria antropología-historia en la clásica figura fundante de Fernando Ortiz. Esto muestra que la coagulación entre ambas tradiciones de saber no se produce acá por efecto del marxismo «soviético». Pero si intentamos una contextualización socio-histórica de los propios aportes orticianos, podemos «aterrizar» en conclusiones analíticas como la sugerida por Ramón García Guerra (en textos inéditos), quien enfatiza que la obra cumbre de Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* –significativamente prologada por Malinowski, que celebró la originalidad y consistencia de la noción de *transculturación*–, coincide cronológicamente con la aprobación de la Constitución de 1940.

Si bien ese texto constitucional estaba destinado a convertirse en nuevo «mito» de la nación cubana, la nueva noción orticianana recibiría igualmente un tratamiento no exento de sacralidad por los gremios criollos de las ciencias sociales, convirtiéndose en especie de «marca de identidad» de lo que se ha entendido generalmente por antropología cubana.

La coincidencia temporal «noción de *transculturación*-constitución *del cuarenta*» estaría dada, entonces, por una coyuntura que hizo emerger

la necesidad social de discursos (antropológicos, jurídicos..., históricos) integracionistas, que daban un manifiesto primado valorativo a expresiones enunciativas de sentidos de unidad (de destino, pero con reconocimiento de la diversidad de origen) por sobre la explicitación de conflictos, contradicciones, brechas y dolores históricos acumulados en segmentos de la sociedad cubana sometidos a segregación secular (los cuales, sin embargo, de ningún modo fueron excluidos de la investigación, sino por menorizadamente estudiados por el propio don Fernando y por doña Lydia Cabrera; pero, a nivel teórico-conceptual, la consigna regente era de integración).

El *mainstream* posterior del marxismo «soviético», aunque aparentemente pretendía comunicar la «lucha de clases», correspondió en la URSS a una etapa de consolidación de la sociedad y la lima de asperezas demasiado explícitas, y en tal sentido proyectó también su luz sobre la academia cubana. En un entorno convivencial donde la cuestión racial había sido «resuelta definitivamente» (igual que en la Unión Soviética se «resolvió definitivamente» la cuestión de las etnias: esa misma que –a nivel enunciativo– la hizo estallar en pedazos en 1991), no resultaban para nada ociosas las visiones integradoras de los años cuarenta. Más bien, quedaban ellas mismas integradas a los nuevos discursos etnográficos.

Hay que decir aquí que el legado dejado por Ortiz no hacía realmente demasiadas distinciones entre el trabajo antropológico y el histórico.

En realidad, quizás la parte más notable y de mayor repercusión general en la sociedad de los textos antropológicos, entre 1960 y 1995, involucran material histórico o histórico-biográfico (de historias de vida). El entendimiento etnográfico cubano circula entre narraciones –muchas veces interpretativas– que remiten a matrices personalizadas de sucesos conocidos de la historia patria, y tópicos vivenciales que derivan de hechos culturales particulares, asociados a la pertenencia de los entrevistados a un grupo o rol específico (*babalawo*, santero, cimarrón, mujer negra, guajiro, gallego inmigrante...). Este enfoque, por una parte, catalizó el establecimiento de un determinado estereotipo académico-social de qué cosa es «hacer antropología» en Cuba; pero, por la otra, desfavoreció (junto con la oficialidad doctrinal «soviético-marxista») la creación de nociones nuevas y originales en nuestra disciplina.

Podemos decir, entonces, que en ese periodo existió en la antropología cubana un cierto *mainstream* historizante. En esa tendencia podemos situar a autores muy notables de la etnología posorticianiana, como Miguel Barnet, Joel James y Tato Quiñones. Ellos, de algún modo, tornaron inevitable

–también para generaciones sucesivas de antropólogos– la interacción con la historia como disciplina necesariamente imbricada en lo antropológico-social.

En lo metodológico, tal posicionamiento indujo una retoma de la problemática clásica de la relación entre la observación documental (o de archivo: ocupación principal del historiador clásico, reconocida a veces como parte del trabajo de mesa que hace el etnógrafo) y la observación participante (típica de la etnología). Así, la construcción del dato etnográfico «a lo cubano» adquiriría rasgos sui géneris. Por otra parte, en sintonía con los estudios populares y subalternos de otras partes del mundo, los investigadores más valientes levantaron en Cuba la cuestión de la (in)visibilidad [historiográfica] de aquellos sectores sociales que no dejan rastros documentales de su paso por el mundo (el tema de la «historia de la gente [dejada] sin historia»), que adquiriría ya en los años noventa rasgos notorios de militancia social. Los grupos en cuestión incluirían abakuás, practicantes del vodú, campesinos, así como se realizarían también historias de vida de obreros, etc. La labor antropológica de autores como Joel James o Tato Quiñones entroncaría aquí con los ejemplares trabajos historiográficos de María del Carmen Barcia y del gran grupo de historiadores que, a partir de los años noventa, comenzarían a aplicar en Cuba nuevos enfoques de su disciplina,¹ tributando con

¹ En esta dirección, se desarrolló en Cuba, ya desde décadas antes, una historiografía que –al decir de Irina Pacheco (comunicación personal)– «trataba de ser historia social». Desde la época de la entrada del marxismo académico en Cuba y las polémicas entre vanguardias intelectuales, la lista (incompleta) de autores a tomar en cuenta incluiría a Manuel Moreno Fragnals, Raquel Mendieta, José Luciano Franco, Elías Entralgo, Walterio Carbonell, Raúl Cepero Bonilla, Jorge Ibarra, Oscar Zanetti, Daysi Rubiera, Bertha Álvarez, Marial Iglesias, Julio César Guanche, Carmen Montejo, entre otros. Sus diversas contribuciones –de mayor interés– indicarían polémicamente cómo la construcción de la nación cubana en lo identitario incluyó importantes matrices de exclusión, operadas desde la reproducción de dispositivos del poder. Otro rasgo variablemente presente es la interpretación social y cultural de los hechos de la historia económica, que –aun cuando converge con ciertas miradas desde la primera escuela de los *Anales*– vendría a erosionarse al ocurrir la autonomización de cierto discurso «culturalista», al quedar desprestigiada en los años noventa la ortodoxia del análisis «clasista» incorporada desde los sesenta por vía del «marxismo soviético». Ese discurso culturalista estaría marcado por el esencialismo antropológico y una teleología «nacional», lo cual permitiría crear visiones espúreas de las trayectorias históricas de la «cubanidad», aparentemente exentas de narrativas conflictuales al interior de su versión de la convivencia insular.

una importante cantidad de notables textos al esclarecimiento de situaciones y épocas que antes se consideraban sin interés para la ciencia social «sería». Un representante de esa novedad sería Mario Castillo Santana. Al análisis de algunos de sus textos recientes (y de un programa docente hecho por él) dedicaremos una parte del presente artículo.

Los nuevos conceptos científico-sociales, sin embargo, llegarían a Cuba de otras fuentes. El *boom* del posmodernismo en los años noventa se relacionó con un masivo entusiasmo por Michel Foucault, quien se volvería, quizás, el autor más popular en la joven academia social cubana de esa época; pero los vientos de cambios (que llegaban vía publicaciones alternativas –como las revistas *samizdat Albur* y *Diáspora(s)*– y ya establecidas, como la buscada *Criterios*, producida por Desiderio Navarro) diversificaron radicalmente el mapa conceptual general de esa –para Cuba, y no solo para ella– histórica década.

En los años noventa se percibe una necesidad mayor de conceptualizaciones novedosas que en épocas anteriores. Desiderio Navarro se encarga de compartir masivamente los desarrollos euro-orientales, así como de otras partes del mundo (incluido el Tercer Mundo, y los segmentos subalternos de los otros «dos»). Hay que decir aquí que –frente al modelo soviético de hacer etnografía, que había llegado a Cuba en décadas anteriores– en la propia URSS y sus países sucesores tuvo gran vitalidad un conjunto de disciplinas que operaban fuera del marco de la academia «etnográfica» (análogo demasiado estrecho de lo que es la antropología sociocultural en otros lares), pero que trabajaban temáticas eminentemente antropológicas: análisis del mito, producción social de significados, visualidades... Ese conjunto de ramas del saber, agrupadas bajo la etiqueta amplia de «culturología» (y las más estrechas de «semiótica», «mitología comparada», etc.), de la cual Yuri Lotman, Mikhail Bakhtin, Alexey Losev, Vladimir Toporov fueron quizás los representantes más brillantes, llegaba a Cuba a través del Centro Criterios,² y entraba en diálogo con orticianos

² En la génesis de la antropología sociocultural en Cuba a partir de los años noventa, probablemente convendría discernir tres fuentes principales: (1) la etnografía «soviética», marcando como obra cumbre el *Atlas etnográfico de Cuba*, en diálogo con el legado de Fernando Ortiz y otros etnólogos de la época inmediata anterior; (2) la ya referida «culturología», que entra con los «vientos de cambios» de los años ochenta y noventa, convoyada con autores de la posmodernidad, del posestructuralismo, de los estudios culturales y poscoloniales, etc., como intento de metateorización por el cual serían devueltos a la antropología sociocultural cubana muchos de los clásicos de la disciplina a nivel universal (recordemos que en

y foucaltianos del patio. Probablemente este acontecimiento de apertura posmarxista, por algunos años, fue la mayor fuente de fertilización conceptual para la actual antropología sociocultural del país.

LA APERTURA DE LOS SABERES SOCIALES CUBANOS A LAS CONTRIBUCIONES VERNÁCULAS EN LOS NOVENTA

En la década de los noventa se produce –como parte de la búsqueda de una unidad nacional desde lo identitario-cultural– la retoma pública de un conjunto de saberes sociales generados como parte de la cultura nacional desde el siglo xix.

La gama de las obras reimpresas (o publicadas por primera vez) va desde las *Lecciones de filosofía* del padre Félix Varela y *Por una Cuba cubana*, de José Antonio Saco, hasta *Ese sol del mundo moral*, de Cintio Vitier. En un momento algo posterior se reeditó *Cómo surgió la cultura nacional*, de Walterio Carbonell.

Hay dos figuras cuyas contribuciones tienen marcados visos de originalidad y diálogo con el pensamiento de su tiempo, y que fueron retomadas por esos años (aun cuando cueste explicitar su contribución relativa, y en especial el impacto en la antropología). Se trata de José Lezama Lima y de su oponente en un debate famoso en los años cuarenta: el profesor y político Jorge Mañach. ¿Por qué pueden ser relevantes estas personalidades? La relación de lo político con lo poético marcará gran parte de la obra de los autores que analizamos a continuación, y tanto Mañach como Lezama son los precursores cubanos de tal tema en el siglo xx.

Pienso principalmente en la noción mañachiana de «alta cultura» que, despojada del sentido elitista, puede definirse –en términos del propio intelectual habanero– como «cultura intensiva», en oposición a la «cultura extensiva»: y son, a mi entender, nociones muy cercanas al imaginario «instituyente» e «instituido», tal y como las encontramos en la obra de Cornelius Castoriadis. En el mismo sentido, la noción lezamiana de «sistema

los años sesenta y principios de los setenta ya se había editado en Cuba a Claude Lévi-Strauss, a Oscar Lewis y al marxista-estructuralista Louis Althusser, entre otros autores); (3) un sostenido esfuerzo de la escuela cubana de antropología biológica, asentada en la Universidad de La Habana, de mantener el prestigio y la versatilidad de la propia denominación de «antropología», también en materias sociales.

poético» puede ser pensada en complementación con el «sistema político» de una sociedad, lo cual es un marcado gesto antropológico; y es que, para Lezama mismo, la creatividad o función poética es tan relevante para cada sociedad humana (y no se reduce necesariamente a sus estamentos «altos») como lo es la función hematopoyética al organismo biológico del ser humano. Para Lezama, la poesía se encarna en la historia. Este tópico lo he desarrollado extensamente en publicaciones anteriores (Prieto Samónov, 2006, 2009b, 2009c, 2011).

De ahí, resulta posible reenfocar las trayectorias de la cultura cubana en el siglo XIX y lo que la antropología puede hacer suyo de aquellas contribuciones (algo que los autores que veremos a continuación hacen, cada cual a su manera): la praxis martiana, más incluso que su pensamiento y su obra literaria, quedaría inserta en una línea de continuidad con los primeros estudios de la historia de América Latina en su conjunto, publicados por José María Heredia y cargados con un sensitivo intento de análisis confrontacional del fracaso autoritario y caudillista de la obra popular de las revoluciones victoriosas del primer cuarto de la centuria..., algo que sería el núcleo de la concepción revolucionaria martiana, sin dudas opositora (y no se trata de un desprestigio en lo de la utilidad intelectual) al posibilismo contrarrevolucionario del gran sociólogo cubano y antagonista del Apóstol, José Antonio Saco.

La década de los noventa estaría, así, marcada por el reemerger de viejas polémicas cubanas y su puesta en diálogo con nuevos aportes conceptuales. La visión esencialista de la vida nacional estaría permanentemente confrontada desde los nuevos actores sociales, que concebirían diversas miradas hacia «lo cubano» reconociendo su parcialidad y la presencia en ello de zonas de oscuridad y riesgo: el nuevo arte «alternativo», los segmentos del joven pensamiento más crítico, los activismos desde la racialidad, el género, la tecnología y los cuestionamientos políticos coadyuvarían a complejizar las visiones explícitas y sus múltiples reflejos en los espejos oblicuos que conforman eso que llamamos realidad social.

JOEL JAMES Y LA ORIGINALIDAD CONCEPTUAL

Dicho lo anterior, podemos pasar a considerar cómo comienza en los años noventa a propagarse un conjunto de ideas y nociones originales, propuestas por el antropólogo cubano quizás más notable después de Fernando Ortiz, Lydia Cabrera y Calixta Guiteras: me refiero a Joel James Figarola.

Director-fundador de la Casa del Caribe y autor –junto con su equipo– de excelentes estudios de campo (probablemente aún insuperados en lo

metodológico) sobre el vodú (James *et al.*, 2010) y la regla conga³ (James, 2009) en Cuba, autor asimismo de una definición original de cultura basada en el hecho de la muerte⁴ (y de varios estudios sobre la muerte, tema que probablemente le obsesionaba), James practicaba intensamente la antropología histórica. Toda su obra la permean interpretaciones ancladas en la historicidad; sus ensayos más notables, como *Alcance de cubanía* y *Fundamentos sociológicos de la Revolución cubana* (entre los publicados), trascienden la mera tradición ensayística cubana, pues pretenden –en la mejor tradición de Ortiz, pero también de Mañach y Lezama– fijar bases conceptuales para intentar la comprensión del «ser cubano» como especie de «hecho social total» (tomando prestado el conocido término, utilizado por Marcel Mauss).

Sin dudas, Joel James siempre proyectó su pretensión sistematizadora sobre el conocimiento etnográfico adquirido/construido: de ahí su «principio de representación múltiple» o «principio de relación entre divinidades y muertos», que propuso a partir de sus análisis de los sistemas mágico-religiosos afroancestrales cubanos.

Aquí quisiera detenerme en dos de las nociones más originales (y también más relevantes para la antropología histórica) de las introducidas por Joel James: el *contra sí*, y la *soberanía radicada en la cultura*. Estos términos aparecen desarrollados, precisamente, en *Alcance de cubanía* y *Fundamentos sociológicos de la Revolución cubana*.

El primer término aparece ya, de manera implícita, en el mismo título de la primera de las obras clásicas de James: *La República dividida contra sí misma* [subrayado del autor del presente artículo], que trata de las

³ Cuya primera edición (1996) llevaba el notable subtítulo de «Aproximación al pensamiento abstracto de la cubanía» (ausente en algunas de las posteriores), expresión de las profundas preocupaciones socio-ontológicas del autor; afín, por ellas, a la tendencia de la antropología del ser inaugurada, en países con tradiciones socioantropológicas más «establecidas» que la cubana, por Maurice Bloch, Viveiros de Castro, Michael Scott y Martin Holbraad, por solo mencionar personalidades vinculadas a las principales corrientes epistemológicas dentro de esa tendencia: el cognitivismo antropológico de raíz marxiana, el perspectivismo y el «giro ontológico» en la antropología sociocultural contemporánea.

⁴ Esta definición (la cultura como esfuerzo humano de trascender la muerte) se halla en *El vodú en Cuba* (2010). El autor del presente artículo utilizó esa noción jamesiana (así como la de «cultura intensiva», explicitada en el ya clásico ensayo «La crisis de la alta cultura en Cuba» por Jorge Mañach) para iniciar un abordaje de la presencia cultural este-europea en Cuba, en uno de los coloquios «Último jueves» (*Temas*, 2010).

luchas interpartidistas cubanas en el primer cuarto del siglo xx. Ese texto se volvió un clásico en el momento mismo de su publicación, pero no interesa directamente aquí, ya que es más bien historiográfico.

La noción de contra sí viene a resultar elaborada a partir del libro *Alcan-ce de cubanía*, ya montado sobre las lógicas emergidas en los años noventa.

Esa noción, para James, resume la contraproductividad (o heterotelia, si se prefiere un término griego) de la mayor parte de los esfuerzos liberadores cubanos desde el siglo xix. Se trata de la constante generación de conflictos que impedían el esfuerzo coordinado mancomunado, separando a líderes y grupos sociales entre sí, volviéndolos contenciosos unos frente a otros, y así frustrando la creación vocacional de un cuerpo social eficaz en el logro de la independencia y la soberanía.

Joel James asociaba el contra sí al legado caribeño de la esclavitud (lo que invitaría a rastrear su presencia en otros territorios del Caribe, algo que intentó, respecto a Haití, el autor del presente artículo), hecho social total que impedía la consolidación de un imaginario social único, según mi interpretación del argumento de James. Para él, solo en contados momentos –asociados, en sentido casi lezamiano, con figuras como José Martí o Fidel Castro– se lograba superar la tendencia desintegradora o entrópica impuesta por el contra sí.

El contra sí es cercano en su sentido al término «antisistema», utilizado por el controversial etnólogo ruso Lev Gumiliov. Para mí, sin embargo, ambas nociones –aunque sin dudas son estimulantes para el pensamiento– tendrían que llevarse a un nivel más explícito de precisión conceptual.

Respecto a la segunda noción antropológico-histórica aportada por Joel James, nos lleva directo a considerar sus últimas obras como aporte clave a la antropología política en Cuba.

Esta subdisciplina de las ciencias antropológicas y las ciencias políticas había sido diagnosticada con un sentido muy crítico por Emilio Duharte (2006), en su libro *La política: miradas cruzadas*, como problemática en cuanto a su existencia misma (como conjunto de aportes originales) en la academia cubana. El profesor Duharte ha señalado que la presencia científica de la antropología política en Cuba es más bien marginal. Tal tesis puede responder a una certeza vinculada con las dificultades del trabajo de campo y de la elaboración conceptual en una (sub)disciplina científica que requiere de alto grado de apertura social, cuestionamiento y acceso a la información (bienes relacionales aún escasos en Cuba).

Resulta reconfortante, por tanto, leer a Joel James en clave de la antropología política, es decir, como prueba de su existencia.

Para Joel James, la cultura popular tradicional se constituye en una red de prácticas y significaciones (sentidos profundos, relacionados –en tanto cultura– con un hecho referente supremo, radicalmente humano, pero deshumanizante al mismo tiempo: la muerte) que operan como asiento o locación de la soberanía política nacional.

Tal planteo resulta radical, máxime cuando la soberanía casi siempre se ha definido en términos político-jurídicos explícitos, marcados rotundamente por la historicidad y, por otra parte, mucho de las culturas populares tradicionales fue objeto de censura en décadas relativamente recientes, y –en todo caso– objeto de exclusión de la cultura «letrada» u «oficial»: la misma exclusión que pone segmentos sociales enteros fuera de la llamada «Historia».

Sin entrar aquí en un análisis interpretativo-valorativo de las dos nociones que acabamos de explicar, conviene confrontar la obra de James con la de dos antropólogos más jóvenes.

MARIO CASTILLO: LA DESCRIPCIÓN Densa Y LA HISTORIA SOCIAL DEL IMAGINARIO

El profesor de Estudios Cubanos, historiador y antropólogo Mario Castillo Santana se ha dedicado precisamente a la historia de grupos sociales que no han estado referenciados debidamente en la llamada «historia oficial». Bajo esta premisa, por una parte, ha aportado importantes contribuciones al conocimiento profundo y más transparente de esos actores de la historicidad cubana y, por la otra, ha entrado en interesantes polémicas con otros autores, polémicas que evidencian tensiones en el campo intelectual cubano, las cuales revelan, a su vez, una capacidad creativa manifiesta, así como la proyección de constreñimientos desde lo político directo a la construcción de saberes de la sociedad sobre sí misma.

Este enfoque tiene por antecedente la investigación de campo realizada por un equipo del Instituto Cubano de Antropología en Báguanos y Tacajó (provincia de Holguín), a partir de la cual Mario Castillo produce el aún inédito ensayo etnográfico «Agua con azúcar», donde se empeña en una confrontación de datos de campo con referentes histórico-documentales de las regiones estudiadas, abordando una madeja de significaciones que incluyen la dimensión ambiental, focalizada desde una mirada eminentemente social (incluyendo la problemática socioclasista y la diversidad de actores sociales organizados), así como la consideración de la función productiva como interacción comunidad humana-naturaleza (que, según Castillo, necesariamente debe incorporar a un nivel local de base

la reflexión y decisión sobre cuestiones globales normalmente objeto de atención de los [mal] llamados «expertos» y «decisores» a nivel planetario, como, por ejemplo, el cambio climático).

La misma lectura socioclasista y desde la perspectiva de los actores sociales marca el análisis que este autor ofrece de la historia de la recepción diferencial de los sucesos del 27 de noviembre de 1871 en La Habana, cuando un grupo de humildes jóvenes negros, integrantes de la fraternidad masculina abakuá, intentó rescatar a los estudiantes de medicina martirizados ese día por la soldadesca española y sus cómplices colonialistas cubanos. En ese caso, el complejo tradición-historia oral-sociabilidades afroancestrales-mundo de vida popular resulta abordado en el artículo «Los ñáñigos y los sucesos del 27 de noviembre de 1871: memoria histórica, dinámicas populares y proyecto socialista en Cuba» (Castillo, 2012), conjuntamente con las circunstancias históricas de creación-recepción de sentidos, puestas en función de los discursos relacionados con las confrontaciones particulares dominación-emancipación en la sociedad cubana de los últimos setenta y cinco años.

Para Clifford Geertz, «La cultura es pública porque lo es el significado». Este autor toma prestada a Ryle la noción de *descripción densa*, que significa que «nuestros datos, son realmente nuestras propias construcciones de las construcciones de otros pueblos...» (o de otras épocas históricas, podríamos añadir). El registro etnográfico (o histórico) se reconoce, así, como plagado de significados, implantados allí, inevitablemente, por el propio narrador o etnógrafo.

El texto más reciente de Mario Castillo (2015), «Memorias de la política y políticas de la memoria: en torno al centenario de la masacre de los Independientes de Color», ofrece justamente un ejemplo de explicitación de la descripción densa, donde se logra una exposición de los hechos históricos, al tiempo que se analizan e interpretan los contextos concretos de generación de los datos sobre tales hechos, de cómo se construyen enlaces causales en la narraciones, de cómo los constreñimientos del entorno modulan la propia producción del dato; llega a ser –más que narrativa histórica y registro de polémicas– una etnografía de la producción de verdad sobre el propio tema.

El objeto de Castillo es, en este caso, la protesta armada y posterior represión violenta y genocida de los Independientes de Color, en 1912. Castillo analiza cómo la vocación partidista (político-tradicional, distinta de las sociabilidades populares ya explicitadas en esa época) de los liderazgos mambises negros estableció constreñimientos habilitantes sobre la praxis

política del Partido de los Independientes de Color (incluyendo los momentos plattistas en su discurso), y cómo la lectura posterior de la memoria histórica generada en el proceso posibilitó una construcción de hechos –que llega por muchos a considerarse gloriosa en la reivindicación de los derechos de afrodescendientes– cifrada también en términos estatistas.

En tal sentido, Mario Castillo polemiza con las versiones más estandarizadas de los hechos de 1912, que intentan encajarlos en guiones narrativos predispuestos (historia popular como modificación de la historia estatal) por cierto *mainstream* histórico-antropológico nacional, mientras, sin dudas, no deja de existir la posibilidad de construir genealogías alternativas.

Justamente en medio de tal empeño, Castillo intenta dar una lectura de los propósitos programáticos del PIC (que reconoce «idénticos en lo fundamental» a los de los demás partidos políticos, con excepción del único tema de la igualdad [interracial] de oportunidades, lo que automáticamente destrona la imagen del PIC como el único partido progresista o el partido más progresista de la época), desde la imbricación de sus líderes en la construcción de la emergente estatalidad cubana a finales del siglo XIX y –acá está lo original y, al mismo tiempo, el contacto con la obra de Joel James– desde la prevalencia de un imaginario estatista («republicanista», podríamos decir, usando un término político-historiográfico de moda) entre las clases populares cubanas recién salidas de la cruel contienda de 1895-1898.

En tal sentido, cita a uno de los protagonistas de la (posterior) protesta campesina de Realengo 18, quien dijera a Pablo de la Torriente Brau: «el Estado... somos nosotros». Esta presencia, enfatizada por Castillo, de una idea popular de soberanía latente –directamente asentada en la convivencia misma de los sectores humildes–, nacida probablemente en las contiendas independentistas del siglo XIX cubano, entronca directamente con la noción de Joel James de la cultura popular tradicional como locus preferencial de la soberanía política del país. La apelación al pueblo como portador preferencial del cuerpo político soberano [estatalmente], sin embargo, es contrapuesta en ambos autores: mientras Joel ve en su tesis una especie de garantía contra probables errores cometidos o por cometer en la gobernanza operada «desde arriba», Mario afirma que la noción misma de heteronomía estatista, asentada directamente en el pueblo mismo, es fuente de contraproductividad en los empeños liberadores de los sectores más radicales, o sea, del mismo proceso que James denominó «contra sí».

De modo que, en cierto sentido, tanto Mario Castillo como Joel James han afirmado la omnipresencia (ubicuidad) de la estatalidad en los sectores

populares «extrahistorizados», pero la valencia axiológica que le asignan a ese hecho difiere entre ambos escritores.

Si le ponemos a esta argumentación un enfoque comparativo, me vienen a la mente dos contextos sociales que pueden aportar luz sobre el asunto:

- En el mismo (casi) momento histórico que Realengo 18, se produce en la provincia de Pinar del Río el movimiento curativo-«espiritual» de «Los acuáticos», del cual existen testimonios etnográficos y periodísticos. Según tales testimonios, quienes integraron ese movimiento se aislaron radicalmente de las instituciones públicas [i. e. estatales], aislamiento que estuvo presente incluso en la época posinsurreccional (después de 1959). Este hecho invita a una comparación entre ambos movimientos de cambio sociovivencial (político explícito vs. a/anti-político).
- Ampliando –a lo Joel James y Antonio Benítez Rojo– nuestra consideración a otros espacios caribeños, también marcados por la esclavitud en su tiempo y, posteriormente, por lo que llamo *transdominación* (véase más adelante), sería interesante confrontar el análisis de Mario Castillo con la realidad popular de un país cercano, pero bien diverso: Haití. Los trabajos referativos que el autor del presente artículo realizó sobre Haití muestran una actitud del campesinado haitiano *vis a vis* el Estado explícitamente contraria a la afirmada por Castillo a raíz de la interpretación de las palabras del líder de Realengo 18. La frase *kreyol* «*Apré Bondié se Letá*» significa algo así como que el Estado, mientras más lejos, mejor. Las prácticas populares solidarias haitianas han compendiado realidades extraestatales..., o al menos así se lee en las «descripciones densas» a que hemos tenido acceso. Mi libro *Transdominación en Haití* da una serie de detalles, pero podemos apoyarnos en los criterios de Truillot, para quien, sencillamente, el Estado y la nación en Haití son entes sociales que se han movido en sentidos opuestos. Podemos, incluso, recurrir a la obra del gran escritor y antropólogo haitiano Jacques Roumain, cuya novela *Los gobernadores del rocío* es un testimonio vivo de las relaciones en el seno del campo haitiano en torno al poder explícito.

Sin tener la voluntad de extendernos aquí sobre el caso haitiano –lo cual sería largo y complejo– solo mencionaré que, en una publicación anterior (Prieto Samsónov, 2011), he hecho un esfuerzo por elucidar la

aplicabilidad de la noción de contra sí –de Joel James– también al caso haitiano, lo cual parece funcionar (aparentemente, dándole la razón a James, en el sentido de que ese fenómeno histórico-antropológico parece estar relacionado con la esclavitud plantacional, pero dejando también un enorme campo pendiente de análisis y precisiones sobre cómo operan los vínculos entre los procesos sociales que tributan a la instalación del contra sí).

Volviendo a la obra histórico-antropológica de Mario Castillo, podemos definir su praxis investigativa (y docente) como *historia social del imaginario*. En tal sentido, se trata de una continuidad de la descripción densa de Geertz hacia el terreno del análisis histórico, con énfasis en intentar desocultar genealogías de segmentos sociales des-historizados por los poderes fácticos. Hablamos, obviamente, de poderes asimétricos, o sea, de poderes que operan como dominación. Así, el estudio de la dominación, y de lo que sucede con una sociedad cuando una determinada dominación es derribada y se establece otra (*transdominación*), se vuelve en campo de interés priorizado para la antropología histórica.

Esa historia social del imaginario [de sectores des-historizados] fue establecida (a instancia del etnólogo cubano Pablo Rodríguez Ruiz) como premisa metodológica por el profesor Castillo y sus colaboradores en el diseño del programa del diplomado de Historia Social de las Relaciones Raciales y la Etnicidad en Cuba, impartido en el Instituto Cubano de Antropología entre 2012 y 2013. Un proyecto, sin dudas, innovador.

Puede afirmarse que el abordaje antropológico-histórico de la problemática de la dominación, por autores como Castillo o por quien escribe estas líneas, debe mucho a la apertura ocurrida en los años noventa. Sin embargo, hay que señalar un detalle muy relevante: en las visiones explicitadas por la academia prevalecieron dos tendencias clave: una vinculada al tratamiento posmodernista de los saberes sociales (metarrelatos, constructivismo radical, discursividades, deconstrucción...), y otra a la reconstrucción del conocimiento social desde lo político, asociándose a un entronque que se hacía a partir del uso del concepto gramsciano de hegemonía con la obra de Michel Foucault (y un conjunto de enfoques metodológicos sugeridos por él). Esta segunda línea, de mayor duración e institucionalización (incluso, el entonces Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello auspició en el entre-siglo un evento sobre Foucault, publicado en el libro *Inicios de partida*), lograba explicitar lo político dentro de lo histórico-antropológico, pero,

al mismo tiempo, priorizó una consideración sobre el poder social como relación que –al decir de John Holloway–, «a diferencia del concepto de capital en Marx, no lleva incorporada en sí misma su propio sepulturero». La absolutización foucaultiana⁵ del poder creó cierto sesgo en el análisis social que se realizó desde los años noventa en Cuba.

Sin embargo, otros autores contemporáneos, como Cornelius Castoriadis, con su consideración de la autonomía, así como Paulo Freire, Murray Bookchin, David Graeber, John Holloway,⁶ Edgar Morin, Franz Hinkelammert, por solo citar algunos nombres, también entraron a Cuba. Son ellos fuentes clave en la consideración emancipatoria de la historia social del imaginario.

TRANSDOMINACIÓN: UNA ANTROPOLOGÍA COMPLEJA

DE LA DOMINACIÓN Y LA AUTONOMÍA

El análisis de la dominación,⁷ la ya referida polémica sobre la existencia o no de una antropología política en Cuba, así como la historia social del imaginario, han sido parte del contexto en que fue creada la noción histórico-antropológica de *transdominación*.

Como conocemos, a partir de los datos que aporta la historia, muchas revoluciones, aun cuando no han sido frustradas o vencidas directamente, condujeron a la creación de nuevos sistemas de dominación. Normalmente, se espera de una revolución social o política que abra nuevos espacios para la realización humana, al tiempo que erradique las viejas relaciones de dominación y redistribuya el poder y los demás recursos de la sociedad de una manera más justa y más simétrica. Entonces, ¿cómo emergen las nuevas relaciones de dominación? ¿Dónde están las pautas seminales de las dinámicas que terminan subvirtiendo el proyecto? Proponemos conceptualizar estas experiencias en términos de una nueva noción antropológica: la transdominación.

Las experiencias más frustrantes del siglo xx abren un nuevo campo de investigación antropológica, que debe afincarse en la profundización

⁵ Para un diálogo con Foucault, a partir de un texto claramente inspirado en su visión, ver Prieto Samsónov (2005b).

⁶ Véase, por ejemplo, el prólogo de John Holloway a Prieto Samsónov (2010).

⁷ Para el reconocido investigador Fernando Martínez Heredia, presidente del Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, lamentablemente fallecido en 2017, el marxismo del siglo xx no ha logrado crear una teoría de la dominación (comunicación personal).

rigurosa acerca de las prácticas y vivencias a nivel micro de las respectivas sociedades, al tiempo que (si deseamos mantener el compromiso revolucionario con la liberación humana –desprejuiciado, pero nunca imparcial– y no rendir banderas ante las modas pesimistas de esta época) se hace necesario erigir un enfoque epistemológico coherente.

La noción de transdominación ha sido tratada en mi libro *Transdominación en Haití (1791-1826)*⁸ –publicado en Cuba (2010)–, así como en varios artículos analíticos (Prieto Samsónov, 2005a; 2009a-d; 2011; 2012a; 2012b; 2015).

Es dable suponer que hay una tendencia al anquilosamiento del discurso de las ciencias sociales cubanas que, a pesar de las flagrantes necesidades de nuevos análisis, en función de los riesgos implicados por los actuales cambios, tiende a mantener estructuras significativas heredadas (del marxismo «soviético», del positivismo, del liberalismo...), por cuanto pensar en términos que admiten la posibilidad de la liberación, al tiempo que critican las «nuevas» (ya viejas) dominaciones posrevolucionarias, significaría des-ocultar lógicas instaladas de *clase* (entre otras), lo cual es interpretado como un gesto que pone en peligro el *statu quo*.

A pesar de la ausencia de un debate explícito, hace poco han aparecido dos reseñas (Castillo, 2013; Fernández, 2014) del libro *Revolución, hegemonía y poder: Cuba, 1895-1898*, estudio sobre la Guerra Necesaria, cuyo autor (Antonio Álvarez Pitaluga) utilizó un marco explicativo inspirado en Michel Foucault. Ambos reseñadores sugerían al profesor Pitaluga el uso de la noción de transdominación, divulgada en Cuba a propósito de la Revolución haitiana en el (ya agotado) libro de quien escribe estas líneas (y, en su caso, Fernández también le sugiere recurrir a la obra de Joel James).

Otro posible campo de aplicación de esta noción son los procesos de cambio en América Latina, relacionados con los denominados gobiernos populares. Esos gobiernos, generalmente gestados por partidos y personalidades de izquierda, son en gran medida producto de agenciamientos de movimientos sociales, que se han convertido en entornos protagónicos para la expresión de la voluntad de cambio de sectores populares y marginalizados. Sin embargo, al constituirse en poder estatal, la burocratización no ha estado ausente de la labor de las nuevas direcciones políticas nacionales, tendiendo muchas veces a despojar a los movimientos sociales de su protagonismo y poder decisorio y convirtiéndolos en

⁸ También véase, sobre este libro, la reseña de Juan Valdés Paz (2012).

meros instrumentos de movilización de la población en función de misiones y tareas orientadas «desde arriba».⁹

Aun cuando la izquierda latinoamericana en el poder deba sortear numerosas amenazas y obstáculos, sería una excelente oportunidad a no desperdiciar que, mediante el concepto de transdominación, se implementen autocríticas que pueden tributar a evitar momentos de crisis que –según prueba la historia de los procesos de intención socialista en Eurasia y Cuba– son peligrosos para quienes intentan construir una sociedad justa. En este sentido, hay que destacar el peligro que representan las alianzas estratégicas con regímenes claramente dominadores –aún bajo lógicas de «diálogo de civilizaciones», o meramente pragmáticas– que pueden tender a configurar alineaciones geopolíticas afines a lo que el neofascista ruso Alexander Dugin (también considerado antropólogo o culturólogo por muchos) denomina «la cuarta posición», y que la izquierda popular defensora de la liberación debe evitar.

A MODO DE CONCLUSIÓN: NOCIONES HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICAS EMERGENTES CUBANAS, O EL CIMARRONAJE COMO ANTROPOLOGÍA

El investigador Rodrigo Espina califica a la antropología cubana como ciencia «cimarrona», aludiendo a su accidentada historia y habitual discurso contestatario. Como adonde va el cimarrón siempre hay amenaza de rancheadores, las ciencias antropológicas cubanas han tenido que sortear notables obstáculos institucionales y mentales.

Antropólogos de Cuba han formulado importantes contribuciones conceptuales, que –a contrapelo de la condición periférica del país– han sido utilizadas en algunos contextos académicos internacionales. Está la clásica doctrina de la *transculturación*, elaborada por Fernando Ortiz o, más recientemente, las nociones de *representación múltiple* o de *contra sí* sugeridas por Joel James Figarola. También es interesante en este autor la consideración de la cultura popular tradicional como especie de sede de la soberanía nacional.

⁹ Para esta problemática, véanse los dos libros colectivos del Grupo de Trabajo Anticapitalismos y Sociabilidades Emergentes, de Clacso (2012, 2015), donde aparecen trabajos de Castillo Santana y Prieto Samsónov.

Las visiones más innovadoras, incluyendo nociones integradoras como la *historia social del imaginario* (Mario Castillo) o la *transdominación* (Dmitri Prieto), se inspiran tanto en el legado de la antropología histórica anterior, como en los aportes de autores que representan el más reciente pensamiento emancipador, que entraron a Cuba con sus obras a partir de la década de los noventa.

Además, podemos concluir que es precisamente dentro de la antropología histórica (en consonancia con su preponderancia anterior dentro de las ciencias antropológicas, en general) que la antropología política sí ha comenzado a existir en Cuba, pero que, para lograr una envergadura significativa como saber de importancia social, debe desplazar de su camino importantes obstáculos que dificultan la creación científica en ese campo, y en particular la producción de saberes antropológicos a nivel conceptual y la realización de etnografías.

¿Será la dificultad con el trabajo etnográfico la principal causa de la «historicidad» de la antropología en Cuba? Es la crítica como análisis de las condiciones de posibilidad de la antropología misma..., que se puede llevar a cabo tanto para Cuba como para otros países del Caribe (¿Haití?: ver las narrativas geopolítico-historiográficas de Walterio Carbonell y José Luciano Franco). Pero esto es tema para otros posibles artículos.

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ PITALUGA, ANTONIO (2012): *Revolución, hegemonía y poder: Cuba, 1895-1898*. Fundación Fernando Ortiz, La Habana.

CARBONELL, WALTERIO (1961): *Cómo surgió la cultura nacional*. Ediciones Yaka, La Habana.

CASTILLO SANTANA, MARIO (2012): «Los ñáñigos y los sucesos del 27 de noviembre de 1871. Memoria histórica, dinámicas populares y proyecto socialista en Cuba», *Sociabilidades emergentes y movilizaciones sociales en América Latina*, Clacso, Buenos Aires, pp. 155-170.

——— (2013): «¿Qué significa ¡Viva Cuba Libre!? Las tensiones liberatorias en *Revolución, hegemonía y poder* de Antonio Álvarez Pitaluga», *Esquife*, http://www.esquife.cult.cu/index.php?option=com_content&view=article&id=1797:ique-significa-ivi-va-cuba-libre-las-tensiones-liberatorias-en-revolucion-hegemonia-y-poder-de-antonio-alvarez-pitaluga&catid=184&Itemid=114

- _____ (2015): «Memorias de la política y políticas de la memoria en torno al centenario de la masacre de los Independientes de Color», *Colectivo Anticapitalismos y Sociabilidades Emergentes: Prefigurar lo político. Disputas contrahegemónicas en América Latina*, Clacso, Buenos Aires, pp. 341-362.
- _____ y DMITRI PRIETO SAMSÓNOV (2015): «Aportes antropológicos de P. Kropotkin: epistemología popular, ética voluntaria, apoyo mutuo y transdominación», *La antropología ante los desafíos del siglo XXI*, DVD, Congreso Internacional Anthropos 2015, La Habana.
- Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello (2000): *Inicios de partida: coloquio sobre la obra de Michel Foucault*. CIDCC Juan Marinello, La Habana.
- DUHARTE DÍAZ, EMILIO, comp. (2006): *La política: miradas cruzadas*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- FERNÁNDEZ BATISTA, FABIO (2014): «Un inusual paseo por la manigua», *Temas* 78, pp. 132-135.
- FRANCO, JOSÉ LUCIANO (2004): *Historia de la revolución de Haití*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- JAMES FIGAROLA, JOEL (2001): *Alcance de la cubanía*. Editorial Oriente, Santiago de Cuba.
- _____ (2005): *Fundamentos sociológicos de la Revolución cubana (siglo XIX)*. Editorial Oriente, Santiago de Cuba.
- _____ (2009): *La brujería cubana: el palo monte*. Editorial Oriente, Santiago de Cuba.
- _____, JOSÉ MILLET y ALEXIS ALARCÓN (2010): *El vodú en Cuba*. Editorial Oriente, Santiago de Cuba.
- ORTIZ, FERNANDO ([1940] 1963): *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Dirección de Publicaciones, Universidad Central de Las Villas, Santa Clara.
- PRIETO SAMSÓNOV, DMITRI (2005a): «Derechos humanos: una sintaxis políticamente incorrecta», *Cultura, fe y solidaridad: perspectivas emancipadoras frente al neoliberalismo*, Editorial Félix Varela, La Habana, pp. 90-121.
- _____ (2005b): «Reflexión parcializada a modo de prólogo», Hernández Castro, Hiram: *Poder-saber: una ciencia política de la liberación*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, pp. V-XI.
- _____ (2006): «Autonomía y posibilidad infinita. Lezama y Castoriadis: imaginarios en busca de una política/poética de la

- liberación», *Esquife*, <http://www.esquife.cult.cu/primeraeepoca/revista/53/15.htm>
- _____ (2009a): «Prometeo encadenado: autonomía, justicia y transdominación. Una indagación indisciplinaria», *Esquife*, <http://www.esquife.cult.cu/primeraeepoca/revista/66/02.htm>
- _____ (2009b): «*Liberté*: ese rocío ingobernable. Sistemas poéticos, revolución y transdominación en Haití (I)», *Esquife*, <http://www.esquife.cult.cu/primeraeepoca/revista/67/10.htm>
- _____ (2009c): «*Liberté*: ese rocío ingobernable. Sistemas poéticos, revolución y transdominación en Haití (II)», *Esquife*, http://www.esquife.cult.cu/index.php?option=com_content&view=article&id=73:ensayo-liberte-ese-rocio-ingobernable-ii-sistemas-poeticos-revolucion-y-transdominacion-en-haiti&catid=22&Itemid=112&showall=&limitstart=1
- _____ (2009d): «Dossier Medios digitales y cultura. Antropología económica de las redes sociales», *Esquife*, http://www.esquife.cult.cu/index.php?option=com_content&view=article&id=47:dossier-medios-digitales-y-cultura-antropologia-economica-de-las-redes-sociales&catid=22&Itemid=112
- _____ (2010): *Transdominación en Haití (1791-1826). Una mirada libertaria a la primera revolución social victoriosa en las Américas*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ (2011): «La victoria no basta. Liberación y “contra sí” en la Revolución haitiana (1791-1826)», *Temas* 65, pp. 77-84.
- _____ (2012a): «José Martí & PRC vs. transdominación: morfogénesis societal ultra-democrática e intencionalidad social-revolucionaria en el primer partido popular antimperialista de América», *Ibero America Global* 5 (2), pp. 93-109, Tel-Aviv.
- _____ (2012b): «De la antropología política a la antropología de la liberación. La pieza que le faltaba al rompecabezas es la noción de transdominación», *Sociabilidades emergentes y movilizaciones sociales en América Latina*, Clacso, Buenos Aires, pp. 37-79.
- _____ (2015): «Las sociabilidades populares emergentes en Cuba, hoy: potencialidades, escenarios y riesgos», *Colectivo Anticapitalismos y Sociabilidades Emergentes: Prefigurar lo político. Disputas contrahegemónicas en América Latina*, Clacso, Buenos Aires, pp. 403-447.

- Temas* (2010): «Huellas culturales rusas y de Europa del Este en Cuba»,
Último jueves. Los debates de Temas, vol. 4, Icaic/Temas, La Habana,
pp. 50-69.
- VALDÉS PAZ, JUAN (2012): «Una mirada libertaria a la Revolución haitiana»,
Casa de las Américas 268, pp. 137-139.

BAILES POPULARES, CUERPOS Y MEMORIA EN CUBA: ¿HACIA UNOS ARCHIVOS EN CIERNES?

Elina Djebbari

Traducción de Niurka Trujillo Hernández

En agosto de 2015, el bailarín estrella cubano Carlos Acosta presentó *Cubanía* en el Royal Opera House de Londres. El primer acto de este espectáculo está compuesto por cuatro piezas cortas –dos dúos, un solo y una pieza interpretada por cuatro bailarines de la compañía Danza Contemporánea de Cuba– y se basa en las colaboraciones artísticas desarrolladas por Acosta a lo largo de su carrera. Titulado *Tocororo suite*, el segundo acto está compuesto por una serie de piezas cortas, coreografiadas siguiendo una inspiración autobiográfica. Ya sea mediante la demostración del virtuosismo de los bailarines entrenados en las exigencias de la *técnica cubana*¹ o por la invocación de la rumba y del ambiente de la *calle* habanera, el programa *Cubanía* actúa como una «puesta en abismo» de la carrera de Carlos Acosta, en el seno de la evocación más amplia del patrimonio coreográfico de la Isla, tal y como se ha configurado especialmente después de la revolución de 1959.

La recepción de esta pieza en términos de «homenaje a la cultura y tradiciones dancísticas de su país natal»² hace del cuerpo del bailarín y coreógrafo el soporte para transmitir una historia de la danza cubana en sus más diversas acepciones estéticas, desde los bailes populares hasta la danza contemporánea, pasando por el ballet clásico. Al mezclar diferentes estéticas, el gesto coreográfico ofrece así una variación contemporánea a la larga historia de la puesta en escena de la danza cubana, tal y como esta ha sido emprendida por las diferentes instituciones coreográficas cubanas desde inicios de los años sesenta. Si el cuerpo del bailarín y el repertorio de movimientos que este ejecuta son capaces de transmitir esta historia coreográfica ante audiencias internacionales, ¿podemos entonces

¹ En español en el original, como otros términos subrayados más adelante. Vale anotar que la traducción de este texto implicó revertir al español las traducciones al francés, tanto del español como del inglés, realizadas por la propia autora [nota de la traductora].

² <http://www.roh.org.uk/news/dance-essentials-carlos-acostas-cubania>.

considerarlo como un «archivo viviente»? ¿De qué manera el proceso de creación artística se inserta aquí en un proceso de rememoración que no se limita a evocar la vida del bailarín tanto en Cuba como en escenarios internacionales, sino que también sugiere una inscripción en un patrimonio coreográfico cubano? Esas interrogantes ocuparán el centro de este artículo.

La materia coreográfica de *Cubanía* reúne sutilmente las nociones de archivo y de memoria, al evocar de manera implícita la trayectoria iniciática del bailarín, que estuvo marcada por su asistencia a diferentes espacios de actuación y prácticas coreográficas de estéticas variadas. Diferentes momentos de su carrera se concentran así en una misma pieza. Esto se hace eco de los enfoques de numerosos artistas contemporáneos que inquieren explícitamente esas nociones en sus obras y actuaciones. Tanto si el cuerpo puede ser utilizado como archivo (Lepecki, 2010) o si se interrogan las potencialidades archivísticas de las actuaciones en vivo (Reason, 2003), la movilización del cuerpo como recurso para el archivo refleja igualmente los cuestionamientos sobre el estatus y las cualidades transformativas y performativas del archivo. Además, las prácticas conjuntas de «artificación»³ (Shapiro, 2004; Heinich y Shapiro, 2012) y de archivo que se representan mediante la actuación confrontan y juxtaponen temporalidades concebidas como supuestamente diferidas.

Basado en investigaciones antropológicas combinadas con la consulta de archivos en Cuba, este artículo se plantea explorar los «modos singulares de memoria y de transmisión» (Santiago, 2016: 54) a través de la danza y el cuerpo que danza. Al examinar los archivos producidos por el Gobierno cubano a partir de los años sesenta, sobre las prácticas coreográficas populares, y al detenerse en la creación del Conjunto Folklórico Nacional, en 1962, y las misiones confiadas a esa institución, se propone abordar los trasfondos políticos, pero también identitarios y patrimoniales, que dirigen la conjunción simultánea de procesos de creación artística y de archivo. Las nociones de archivo y de «repertorio» (Taylor, 2003) y sus temporalidades diferenciadas serán luego confrontadas con la idea de «pos-archivo» (Franco, 2015). Por último, apoyándose en la discusión teórica de la noción de *body as archive* [el cuerpo como archivo] (Lepecki, 2010) y del cuerpo del bailarín como sitio de rememoración, se pretende

³ El neologismo *artificación* se refiere a situaciones y procesos en los que *algo* que no es *arte*, en el sentido tradicional de la palabra, es apreciado como semejante al arte, adopta algunas características del arte o acoge influencias de los modos artísticos de pensar y actuar [nota de la traductora].

mostrar cómo las prácticas y los discursos individuales permiten vehicular emociones relacionadas con la aprehensión de una memoria personal y colectiva que hace del cuerpo del bailarín un *archivo en ciernes*.

LOS BAILES POPULARES EN LOS ARCHIVOS CUBANOS

El mundo de la investigación ha invocado a menudo la dificultad general para documentar y archivar la danza y, de manera más amplia, las artes escénicas, debido a su carácter efímero e inmaterial, para lo cual el registro audiovisual solo ofrece una solución parcial, tanto para la danza contemporánea (Reason, 2003: 83; Vaughan, 1984) como para las llamadas prácticas coreográficas tradicionales (Buckland, 2001). Las investigaciones realizadas en los diferentes archivos cubanos⁴ muestran dificultades similares donde, además, el acceso a la documentación está muy controlado.

A partir de la consulta de documentos elaborados bajo la égida del Consejo Nacional de Cultura, institución encargada de aplicar las políticas culturales cubanas entre 1961 y 1976, antes de ser sustituida por el Ministerio de Cultura, el presente artículo examina en particular los denominados bailes populares vinculados a géneros musicales específicos que suelen llevar, generalmente, el mismo nombre: danzón, son, chachachá, etc.

En ocasiones anonimizados, los textos consultados suelen reproducir las obras de los principales musicólogos cubanos, como Fernando Ortiz, Argeliers León y Odilio Urfé.⁵ Se observa así cómo las producciones académicas han sido recuperadas por las políticas culturales cubanas, en una dialéctica similar a la que ha impregnado los discursos de los practicantes y de los investigadores a partir de los años treinta. Estos se influenciaron mutuamente, sirviendo a los intereses de cada uno, a mediados del siglo xx

⁴ El presente artículo se apoya en investigaciones realizadas en las siguientes instituciones de La Habana: Archivo Nacional, Biblioteca Nacional José Martí, Centro de Investigación y Desarrollo de la Música Cubana (Cidmuc), Centro de Documentación Odilio Urfé (Museo de la Música). Las referencias a los documentos consultados en esas instituciones se citan en notas. Estas investigaciones se efectuaron en el marco de un contrato de investigación posdoctoral en el King's College de Londres, dentro del proyecto *Modern Moves*, financiado por el Consejo Europeo de Investigación y dirigido por Ananya Kabir. Agradezco a Kali Argyriadis por releer cuidadosamente este artículo.

⁵ Véase, por ejemplo, León, Argeliers y Odilio Urfé: «La rumba», Consejo Nacional de Cultura, 1979.

(Argyriadis, 2005),⁶ un fenómeno que perduraría después de la Revolución. La recuperación de la labor de los musicólogos cubanos en la creación de documentos de política cultural, al igual que la cita recurrente de los mismos textos bajo títulos diferentes, contribuyen a la creación de un consenso en torno a la aprehensión de los bailes populares. La constitución de una narrativa nacional coherente mediante los archivos es, ciertamente, el resultado de un proyecto político más global que no se limita al campo de la música y los bailes populares, y que fue tema de debate, en particular, en cuanto a los modos de inclusión de la historia de las capas más humildes de la población cubana en dicha narrativa (Moreno Friginals, 1966).⁷

Por supuesto, la interpretación de los archivos por el investigador puede ser cuestionada, sobre todo porque los documentos son limitados en número y, en ocasiones, incompletos. No obstante, su consulta conduce a la aprehensión de la creación de una historia oficial de la música y los bailes populares cubanos y de su inserción en las políticas culturales.⁸ La opacidad ordenada de los archivos cubanos deja entrever cómo se ha difundido a gran escala la selección de narraciones coherentes producidas por musicólogos y antropólogos, validadas por el Estado, y luego transmitidas en los archivos por los documentos del Consejo Nacional de Cultura primero, y del Ministerio de Cultura después. Como señala Kali Argyriadis (2005: 64), «la manera en que son producidas y repetidas las categorías de los manuales de folclor en los cursos de baile y música cubanos» muestra cómo los discursos oficiales –nutridos por la narrativa de los interlocutores principales de los primeros etnomusicólogos cubanos– han penetrado las prácticas artísticas, académicas⁹ y, posteriormente, turísticas. De forma similar, la etnomusicóloga Hettie Malcomson subraya cómo, «aunque

⁶ «Estas genealogías instituidas por el texto universitario adquirieron, desde entonces, valor de verdad histórica», explica Kali Argyriadis (2005: 54) a propósito de los relatos genealógicos de los poseedores de tambores batá reproducidos por Fernando Ortiz.

⁷ Sobre resultados obtenidos en los años ochenta, la historiadora Rebecca J. Scott testimonia la manera en que su investigación sobre las guerras de independencia a finales del siglo XIX se topó con la «coherencia» de los archivos cubanos (Scott, 2002: 193).

⁸ «Música Cubana», Centro de Documentación, Consejo Nacional de Cultura, 1975.

⁹ Argyriadis (2005: 64) explica cómo «los alumnos del Instituto Superior de Arte, que han ido constituyendo poco a poco un cuerpo de eruditos especialistas, producen trabajos estandarizados que se inspiran en los textos de Fernando Ortiz, los manuales del folclor y el conocimiento de los informantes-profesores».

esos autores cubanos no siempre concuerdan, su material ha sido lo suficientemente coherente como para formar la base de lo que [ella] llamará una “historia estándar” del *danzón*» (Malcomson, 2011: 264).

Esta aprehensión lineal y coherente de una historia de la danza cubana favorecida por los documentos oficiales ha sido, por supuesto, cuestionada y complejizada por los investigadores, en particular por los musicólogos cubanos (Orovio, 1981; Acosta, 2004) y los etnomusicólogos (Manuel, 1987; Moore, 2001; Malcomson, 2011). Sin embargo, aún hoy, ese consenso se difunde y se da a conocer de diferentes maneras, tanto en los espectáculos del Conjunto Folklórico Nacional como en la atracción turística en espectáculos como los del Buena Vista Social Club o, incluso, en los cursos de bailes cubanos impartidos en Cuba y en otros lugares del mundo. Sobre el terreno, en La Habana, cuando le expliqué que me interesaba la historia de los bailes cubanos a una bailarina que se ofrecía para darme clases, ella me dijo que el proceso de aprendizaje debería idealmente desarrollarse de la manera siguiente: «Si quieres conocer la historia de la *salsa*, entonces debes comenzar por el *danzón*, después practicaremos un poco de *danzonete*, luego el *mambo*, el *chachachá*, el *son* y entonces llegamos a la *timba*. Esa es la base, la base histórica».¹⁰

Mientras hablaba, la bailarina anotaba en un papel, numerándolo, este orden preciso, sugiriendo una vez más la importancia de la aprehensión cronológica de los diferentes bailes populares como base de su pedagogía.

De ese consenso alrededor de las prácticas musicales y coreográficas se desprende, en efecto, una aprehensión lineal y supuestamente cronológica de los diferentes géneros músico-coreográficos, claramente identificados en su sucesión por fechas y nombres. Una verdadera genealogía cultural se instituye así, de manera paralela a la elaboración de una historia de la creación musical cubana. Según esa cronología oficial, el *danzón* habría surgido en 1879, desarrollado por Miguel Faílde; el *danzonete* en 1929, por Aniceto Díaz; la creación del *mambo* se atribuye a Dámaso Pérez Prado, en 1947, y la del *chachachá* a Enrique Jorrín, en 1954.¹¹ Documentos de archivo demuestran la creación de festivales, seminarios, coloquios y eventos dedicados a celebrar el aniversario de esos diferentes géneros. En 1979, se celebraron tanto el centenario del

¹⁰ Entrevista. La Habana, 10 de diciembre de 2014.

¹¹ Según Maya J. Berry (2010), la voluntad de dominar la escala del tiempo tal y como se manifiesta aquí aparece como una cuestión política importante, aspecto que se desarrollará más adelante.

danzón¹² como el cincuentenario del danzonete.¹³ En el documento «Centenario del danzón», elaborado por el Ministerio de Cultura en 1979, una mención en la portada indica que se concibe la celebración como un «homenaje al XX aniversario de la Revolución Cubana». El discurso político se apropia aquí de la iniciativa cultural en su propio beneficio, al convertir el centenario del danzón en una celebración de la Revolución.

Los documentos relacionados con la elaboración de las políticas culturales cubanas a inicios de los años sesenta¹⁴ también sugieren que se prestó una atención relativamente homogénea tanto a los denominados bailes populares o folclóricos como al ballet clásico y a la danza moderna y contemporánea.¹⁵ El primer festival de *música popular cubana* se crea en 1962;¹⁶ surgen escuelas de música y danza, así como orquestas, en cada región administrativa del país, con el fin de promover el acceso de toda la población a la cultura.¹⁷ La voluntad de acabar con el elitismo burgués, al situar en primer plano las prácticas músico-coreográficas populares (y, entre ellas, los géneros afrocubanos), consideradas marginales y despreciadas durante el periodo que antecedió a la Revolución (Argyriadis, 2005; Casanella Cué, 2014: 120), se inscribe dentro del proyecto socialista.¹⁸ La creación del Conjunto Folklórico Nacional en 1962 es sostenida, así, por

¹² «Centenario del danzón», Museo Nacional de la Música, Dirección de Patrimonio Cultural, Ministerio de Cultura, 1979.

¹³ Rodríguez, Ezequiel: «El danzonete, su autor y sus intérpretes. Cincuentenario de su creación (1929-1979)», Museo Nacional de la Música, Dirección de Patrimonio Cultural, Ministerio de Cultura, 1979.

¹⁴ «Anteproyecto del plan de cultura de 1963», Consejo Nacional de Cultura, 1963; «Proyecto. Plan para 1964», Consejo Nacional de Cultura, 1963; Dorticós Torrado, Osvaldo: «Seminario preparatorio del Congreso Cultural de La Habana», Consejo Nacional de Cultura, 1967.

¹⁵ Para algunos investigadores (Manuel, 1987; Moore, 2001), la atención prestada por el Gobierno a la música popular bailable era, sin embargo, bastante ambivalente pues, sin ser objeto de un apoyo especial, en comparación con otras formas musicales y coreográficas, fue particularmente movilizadora para reunir a la gente, y sobre todo a los jóvenes, durante las celebraciones del partido, por ejemplo (Moore, 2001: 156-157).

¹⁶ «Informe general de las actividades musicales efectuadas en Cuba durante el año 1962», Departamento de Difusión e Intercambio, Dirección General de Música, Consejo Nacional de Cultura, 1963.

¹⁷ «Anteproyecto...», 1963: 7.

¹⁸ «La cultura en Cuba socialista», Ministerio de Cultura, 1982.

argumentos políticos que permiten llevar a cabo dicha iniciativa, no tan consensual en la época.¹⁹ El régimen anterior, derrocado por Castro, es considerado responsable del «prejuicio y del abandono» oficial de los bailes folclóricos y, por lo tanto, «la revalorización y divulgación de ese acervo cultural es uno de los fines fundamentales del proceso revolucionario».²⁰ El Conjunto Folklórico Nacional logra sumarse, entonces, a las instituciones coreográficas estatales existentes: el Ballet de Cuba,²¹ el Conjunto de Danza Moderna y el Conjunto Experimental de Bailes de La Habana.²²

Los procesos conjuntos de producción de conocimientos y de construcción de la cultura popular, con bases argumentativas políticas, forman parte no solo de los procesos de creación de la identidad nacional cubana –la *cubanidad*– sino también de los procesos patrimoniales, desarrollados al mismo tiempo.

CONJUNTO FOLKLÓRICO NACIONAL: TEMPORALIDADES CRUZADAS DE CREACIÓN ARTÍSTICA Y ARCHIVO

Como se indica en el «Anteproyecto del plan de cultura de 1963» (p. 7), el Conjunto Folklórico Nacional «surgió para satisfacer una necesidad del país y recogerá las riquezas de nuestras manifestaciones folklóricas, así como las de las otras naciones latinoamericanas;²³ seleccionará aquellas formas danzarias de verdadero valor artístico y las organizará de acuerdo con las más modernas exigencias teatrales, pero sin traicionar su esencia folklórica». La tensión entre la misión patrimonial y el valor artístico de las danzas seleccionadas y organizadas para responder a las convenciones de

¹⁹ «Conjunto Folklórico Nacional», Consejo Nacional de Cultura, 1963; «Apuntes sobre el Conjunto Folklórico Nacional de Cuba, XV aniversario», Ministerio de Cultura, 1962-1977.

²⁰ «Conjunto...», 1963: s. p.

²¹ El Ballet Nacional de Cuba es, de hecho, fruto de la nacionalización de la compañía ya existente de los Alonso, creada en 1940 (Vessely, 2008: 243).

²² «Anteproyecto...», 1963.

²³ Documentos elaborados bajo la égida del Consejo Nacional de Cultura, en los años sesenta, informan sobre investigaciones realizadas en Argentina, Bolivia, Perú, México, acerca de diversos géneros músico-coreográficos latinoamericanos, detallando los pasos de danza, los repertorios musicales, los trajes (véanse «Baile», Consejo Nacional de Cultura, 1962; «Bailes populares», Consejo Nacional de Cultura, s. a.).

la escena teatral moderna parece ser una dialéctica común a los conjuntos coreográficos nacionales poscoloniales que se instituyeron, en particular en África, después de alcanzada la independencia (Djebbari, 2013). El proceso de adaptación a la escena de los denominados bailes folclóricos o tradicionales que tiene lugar en esas instituciones coreográficas revela un proceso de artificación que otorga a los bailes un nuevo estatus y, por consiguiente, una nueva legitimidad.

Se constituye un repertorio para mostrar un panorama del patrimonio coreográfico del país. En el campo de la danza, la noción de repertorio se refiere tanto al conjunto de piezas presentadas en los espectáculos –el repertorio de una compañía– como a los movimientos específicos que puede realizar el bailarín: un repertorio de pasos (Franco, 2015: 17-18). Más allá, el «repertorio» también puede considerarse en oposición a la noción de archivo, según la teoría de Diana Taylor. En su obra *The Archive and the Repertoire*, propone «desplazar el enfoque de la cultura escrita a la cultura encarnada, de lo discursivo a lo performativo» (Taylor, 2003: 16). De acuerdo con su definición, el repertorio «reproduce la memoria encarnada: los gestos de la actuación, la oralidad, el movimiento, la danza, el canto, en resumen, todos esos actos habitualmente pensados como un saber efímero e irreproducible» (p. 20). Considera la «práctica encarnada como una forma de conocimiento y un sistema de almacenamiento y transmisión del conocimiento» (p. 18). Las temporalidades que suelen asociarse a las nociones de repertorio y de archivo se consideran así incompatibles: el carácter efímero, inmaterial y oral del repertorio, frente al carácter perenne, material y escrito del archivo (p. 19).

Si bien la distinción entre archivo y repertorio resulta operativa para arrojar luz sobre procesos patrimoniales diferenciados, se constata, sin embargo, que esas nociones abarcan acepciones que se superponen y coinciden en determinados niveles. El ejemplo del Conjunto Folklórico Nacional y su política de archivo simultáneo tiende de hecho a desdibujar lo que separa esas dos nociones en el análisis de Taylor, llegando incluso a sugerir que el repertorio puede convertirse en archivo y viceversa. En efecto, uno de los objetivos que se enuncia claramente en el plan de programación del conjunto indica: «Filmación y grabación de todos los nuevos espectáculos presentados, material que irá a engrosar el archivo de la compañía y servirá para otras campañas de divulgación²⁴ de nuestro

²⁴ Esto acompañaba el proyecto político socialista de proporcionar recursos documentales sobre las prácticas populares para la instrucción del pueblo (véase «La cultura para el pueblo», Consejo Provincial de Cultura, 1961).

folklore».²⁵ La validación estatal de los archivos creados por el conjunto como representativos del «folclor cubano» continúa siendo operativa hoy.²⁶ Así, tanto los bibliotecarios de las instituciones de investigación como los bailarines que conocí en el terreno me orientaron hacia las grabaciones de los espectáculos del conjunto en la televisión nacional. Ello demuestra la manera en que esas grabaciones son consideradas hoy día como una fuente primaria para el conocimiento del folclor cubano. La producción de archivos por parte del conjunto, en forma de grabaciones audiovisuales de los espectáculos, transmitidos como documentos legítimos para dar testimonio de prácticas culturales, lleva a considerarlos, junto a Susanne Franco, como «pos-archivos», capaces de representar al mismo tiempo «el pasado idealizado y el futuro soñado del Estado poscolonial» (Franco, 2015: 18).

La idea de pos-archivo, de hecho, revela el entrelazamiento de las diferentes temporalidades inducidas por la yuxtaposición que tiene lugar entre la creación artística y el archivo, durante el proceso de conversión de las danzas en espectáculo por el conjunto. La temporalidad patrimonial se asocia aquí de manera simultánea con la temporalidad de la acción artística. Paradójicamente, la preservación inmediata de lo creado y la creación de lo que debe preservarse aparecen como dos fenómenos concomitantes, que hacen que se confundan las motivaciones artísticas y archivísticas (Djebbari, 2013).²⁷ Además, se opera también una congruencia entre las cualidades performativas tanto del archivo como del repertorio.

Resulta interesante comparar aquí la noción de artificación con la de archivo, en tanto ella testimonia procesos similares de cambio en el estatus de una práctica o de un objeto, en relación con procesos de legitimación institucional. De ese modo, el proyecto político de archivar las prácticas

²⁵ «Anteproyecto...», 1963: 7.

²⁶ Además, al poner de relieve las danzas relacionadas con los orichas en el *Ciclo yoruba*, creado en 1962, el Conjunto Folklórico indujo la codificación, fijación y difusión de la iconografía a ellos atribuida mediante trajes y accesorios específicos (Argyriadis, 2005: 64).

²⁷ Ese fenómeno, observado aquí en los años sesenta, prefigura debates contemporáneos. Estudios realizados en el campo del patrimonio han puesto de relieve cómo las medidas de protección de este ya no solo abarcan elementos del pasado, sino también producciones contemporáneas, con el fin de crear el «patrimonio del futuro» (Guinard, 2015). En el campo de la música, Nicolas Puig (2006: 110) señala cómo los músicos palestinos exiliados en el Líbano utilizan los registros de la memoria para crear, en definitiva, «un patrimonio “evolutivo”, puesto que integra creaciones; por lo que de cierta forma se clasifica por anticipado».

populares cubanas acompaña, al mismo tiempo, el «paso al arte» (Tarabout, 2003)²⁸ de las mismas prácticas, mediante su adaptación al escenario. Así pues, la artificación y el archivo parecen ser fenómenos con mecanismos similares o, al menos, complementarios.

Más allá, las temporalidades de la actuación y del archivo, superpuestas así en varias capas de significados que se responden e informan unas a otras, complejizan aún más las cuestiones anteriores. En efecto, las temporalidades supuestamente diferidas entre el momento de la actuación y el momento del archivo se agrupan aquí en una misma unidad de tiempo y de lugar, superando la contradicción entre el tiempo efímero de la actuación y el objetivo de larga duración del archivo. Los espectáculos se convierten de inmediato en archivos, susceptibles de ser ulteriormente utilizados y presentados como tales en «campañas de divulgación». Asimismo, como señala acertadamente Jacqueline Shea Murphy (2009: 49), esto «garantiza que la actuación contemporánea sea archivísticamente válida»,²⁹ prefigurando cuestiones que se plantearán más tarde en el campo de las artes escénicas (teatro, danza) en Europa y Estados Unidos (Reason, 2003).

Así, el archivo de la actuación realizada en el presente sirve a la vez para compensar la ausencia de huellas del pasado y para constituir una documentación para el futuro. Paralelamente, la realización artística de prácticas coreográficas aparece en el discurso político como la concatenación de esos estratos temporales: consideradas como huellas del pasado a las cuales se agregan valores de resistencia a la opresión colonial, las prácticas afrocubanas determinan también el presente y el futuro de la *cubanidad*. Las regulaciones de la actuación en términos de tiempo y espacio, necesarias para la adaptación de repertorios afrocubanos a la escena moderna, reflejaban otros tipos de organización y ordenamiento del cuerpo de la nación (Berry, 2010: 64). La maleabilidad del momento de la actuación, concebida como la manifestación de una expresión cultural viva que, al mismo tiempo, debe archivar, revela la aprehensión de una nueva temporalidad política instituida por los artistas en contexto revolucionario socialista. Al legitimar la creación de archivos y el archivo de la creación, se trata también de operar una manipulación política del tiempo. Al situar en un mismo plano el pasado y el presente mediante el archivo, se produce tanto la aniquilación de determinada historicidad

²⁸ El análisis de Gilles Tarabout (2003) en términos de «paso al arte» ha prefigurado la teorización de esta noción en términos de artificación por Shapiro (2004).

²⁹ El término utilizado por Murphy es el neologismo *archivally*.

—aun cuando surge de ella— como la creación de un nuevo punto de partida cronológico. Al igual que el Ballet Nacional de Cuba (Vessely, 2008), el repertorio del Conjunto Folklórico se convierte en el soporte de una historia de la danza cubana vinculada a la Revolución (Berry, 2010: 68). En el caso del conjunto, la autoridad del archivo consagra el repertorio afrocubano a posteriori, en tanto clasifica la creación como patrimonio «por anticipado» (Puig, 2006: 110).

El repertorio del conjunto puede considerarse entonces, en cierta medida, como depositario de una forma de archivo consagrada como tal por los artistas y por el Estado cubano. Esto no aniquila, por el contrario, la dimensión performativa que se ejerce en los depósitos de archivos, vistos «más como un espacio de rememoración activa que como un simple depósito de documentos» (Scott, 2002: 197). Más allá de la dialéctica entre el Estado, los archivos, los bailarines y las instituciones artísticas, ¿qué lugar ocupa el cuerpo en ese dispositivo?

CUERPO, MEMORIA Y TRANSMISIÓN

Después de haber analizado las dinámicas respectivas y, en ocasiones, concomitantes, de la realización artística y del archivo, que tienen lugar durante la creación del Conjunto Folklórico Nacional, en 1962, es el momento de examinar cómo las nociones de memoria y de archivo se manifiestan, aun hoy, en y mediante el cuerpo de los bailarines, ya sea en Cuba o en las metrópolis occidentales.

Durante un taller organizado en Londres, dedicado al género afrocubano del *palo congo*, en el que participé en agosto de 2015, el bailarín cubano Osbanis Tejeda y su *partenaire*, Anneta Kepka, presentaron un repertorio de pasos combinado con explicaciones ilustradas sobre su origen, vinculado con la trata de esclavos. Las notas tomadas al concluir el taller describen una escena especialmente evocadora de la institución de un cuerpo-archivo, que se convierte a la vez en portador de una historia y de una memoria que se reproduce y se transmite a otros cuerpos, ofreciéndose como un espacio dinámico de rememoración.

Situados en varias filas, Osbanis nos pidió que extendiéramos los brazos de manera horizontal y que balanceáramos el busto de un lado a otro, manteniendo las rodillas flexionadas para poder infundirle cierta flexibilidad al movimiento. Sin embargo, estimando que el grupo ejecutaba el movimiento de forma demasiado rígi-

da, comenzó a explicarnos de dónde provenía ese paso de baile. Explicó que en las bodegas de los barcos negreros, los esclavos, cuyos pies se encontraban encadenados, debían compensar la pérdida de equilibrio provocada por el balanceo del barco mediante amplios movimientos de los brazos. Nos pidió que repitiéramos el movimiento imaginándonos que estábamos en la bodega del barco, luchando contra el balanceo y tratando de restablecer nuestro equilibrio. Agregó que los esclavos lograban ayudarse mutuamente sosteniéndose por los hombros. Nos pidió entonces que nos acercásemos unos a otros para crear esa cadena de solidaridad humana, recordándonos que las condiciones de vida hacinada en las bodegas obligaban a una gran proximidad corporal. Quizás avergonzados por la incongruencia de la situación, estallaron algunas risas, sin embargo, cada uno se aferró con seriedad al hombro de su vecino, alentados por Osbanis a sentir cómo el cuerpo buscaba su equilibrio en respuesta al cabeceo del barco, al hacernos balancear primero de un lado y después del otro, de manera sincronizada, al principio lentamente, luego cada vez más rápido, lo que por supuesto terminó dislocando la cadena humana. Más tarde, nos explicó también cómo ciertos pasos de baile provenían de los gestos que realizaban los esclavos en las plantaciones, como el que ilustra el uso del machete al cortar la caña de azúcar (notas de campo, 1º de agosto de 2015).

Por una parte, esta descripción ilustra la pedagogía del bailarín que intenta poner a los estudiantes «en situación», para que puedan experimentar de manera cognitiva un determinado tipo de movimiento creado en función de un contexto espacio-sensorial específico. Por otra parte, también demuestra la difusión del modo didáctico resultante del proceso de globalización cultural que encontramos en otros casos de mediación de los llamados bailes tradicionales en las metrópolis occidentales.³⁰

La elección de hacer hincapié en la producción de un gesto de danza como derivado de la experiencia esclavista refleja las interacciones culturales procedentes del «Atlántico negro» (Gilroy, 1993). El bailarín ofrece

³⁰ Julien Raout (2009: 180-181) señala la manera en que, en las clases de danza africana impartidas actualmente en Europa, los profesores africanos se esfuerzan por vincular esa danza a su contexto «original», al relacionar el origen de los pasos con un modo de vida rural marcado por gestos de la vida cotidiana y del trabajo en el campo.

aquí una aprehensión dinámica de los procesos históricos, expresándose por y mediante el cuerpo. Ello resuena junto a otros enfoques teóricos que consideran las prácticas de la diáspora africana como portadoras de una memoria que las une a África. Yvonne Daniel escribe: «el conocimiento de las danzas y músicas de los afrodescendientes se ha conservado en los antiguos archivos del cuerpo que danza» (Daniel, 2011: 14). Aunque, como lo recuerda Taylor (2003: 20), «las danzas cambian a lo largo del tiempo, aun cuando generaciones de bailarines (e incluso bailarines individuales) juran que siguen siendo las mismas», se debe interrogar la noción de «cuerpo como archivo», teorizada en particular por André Lepecki, en relación con los procesos de «reconstitución» y de los cuestionamientos artísticos que de ello se derivan en el campo de la danza contemporánea (Lepecki, 2010). El cuerpo se convierte en archivo en tanto es portador y depositario de una forma de memoria que puede (re)activarse en el momento de la actuación. Al igual que la noción de repertorio propuesta por Taylor (2003), «el cuerpo como archivo reemplaza y reorienta las nociones de archivo lejos de un depósito documental y de una agencia burocrática dedicada a la (mala) gestión del “pasado”» (Lepecki, 2010: 34). En ello, el cuerpo deviene paradójicamente el vector móvil y precario de una forma de archivo con dinámicas específicas, cuya naturaleza performativa y transformativa se convierte en un elemento constitutivo por derecho propio (ídem).

La movilidad y las capacidades performativas y transformativas del cuerpo en movimiento tensan lo inmaterial y lo encarnado, y las nociones de cuerpo-archivo y cuerpo-memoria desarrolladas aquí van más allá del esencialismo contenido en la noción bourdieusiana de *habitus* corporal (Foster, 2009: 7). Como un archivo viviente, el cuerpo es vehículo de emociones y sensaciones que remiten tanto a una relación personal en el pasado como a cierta memoria colectiva (Halloy, 2015). En ese sentido, la aprehensión del pasado por parte del cuerpo del bailarín converge con las preocupaciones de los etnomusicólogos sobre que, al igual que la danza, la música permite explorar «las formas en que los ecos y legados del pasado pueden todavía entenderse en el presente y considerar en qué medida las prácticas musicales del presente se moldean no solo mediante la experiencia pasada, sino también mediante las ideas, sensaciones y creencias sobre el pasado» (Bithell, 2006: 4).

Los valores entremezclados del cuerpo-memoria y del cuerpo-archivo se reinyectan así, implícitamente, en los discursos relacionados con la enseñanza de los bailes afrocubanos en Europa, como lo sugiere el ejemplo de

esta sección, que atestigua «la circulación transnacional de la memoria» (Rothberg, 2013: 40). Así, a la inversa del punto de vista de David Vaughan, según el cual «la verdadera naturaleza de la danza hace que quienes la practican se sientan más interesados por el presente y el futuro que por el pasado»³¹ (Vaughan, 1984: 61), la observación de diferentes contextos de actuación y las entrevistas realizadas a bailarines cubanos muestran, por el contrario, la importancia de la evocación del pasado mediante sus cuerpos en el momento presente de la actuación, para seguir transmitiendo esa memoria a las generaciones futuras. Eso me dice, por ejemplo, un joven *rumbero* que conocí en La Habana, en marzo de 2016: «Cuando bailo, no solamente me expreso a mí mismo, sino también la historia de mis ancestros».³² Los bailes afrocubanos comparten, así, ciertos rasgos propios de otras prácticas coreográficas populares «en las que el pasado se percibe como algo de una importancia capital» (Buckland, 2001: 1).

Esa percepción subjetiva del cuerpo como capaz de transmitir una historia proveniente del pasado compite no solo con la valorización del texto, del documento escrito, tal y como se santifica en los archivos³³ (Buckland, 2001: 13), sino que también indica que «lo que está escrito sobre el cuerpo o en su interior, y que luego se percibe en las prácticas “encarnadas”, ayuda a fortalecer y extender los vínculos del archivo con los lugares de memoria» (Bernstein, 2007: 8). Efectivamente, según la narración de Osbanis, las experiencias cognitivas y la percepción corporal del esclavo en la bodega del barco y en la plantación no solo se habrían transformado en pasos de baile, sino que también habrían perdurado hasta ser transmitidas a una audiencia londinense cosmopolita, por el hecho de que este repertorio ha sobrevivido durante varios siglos a través del cuerpo de los bailarines cubanos. El hecho de que el significado de este o aquel movimiento sea o no reimaginado más tarde es irrelevante, lo que se destaca aquí es la forma en que el cuerpo del bailarín se convierte, mediante el discurso, la práctica y la actuación, en uno de esos «lugares de memoria [que] solo viven de su aptitud para la metamorfosis» (Nora, [1984] 1997: 38) o, incluso, en un

³¹ Cabe precisar, no obstante, que este autor inicia un debate sobre la noción de archivo en la obra de Merce Cunningham.

³² Entrevista. La Habana, 19 de marzo de 2016.

³³ Sin embargo, como muestra Theresa J. Buckland en su estudio de prácticas dancísticas en el Reino Unido, la transmisión mediante la práctica física de la danza puede ser, por el contrario, valorizada en detrimento del texto escrito, considerado «accesible para todos» (2001: 13).

«nudo de memoria»³⁴ (Rothberg, 2010: 7). Según la propuesta teórica de Michael Rothberg, se trata, además, de interpretar una «memoria multidireccional», en la medida en que «tales procesos de reconstrucción siempre implican desplazamientos temporales y espaciales y, con ello, nuevas capas y constelaciones del tiempo y del espacio» (2013: 43).

La manera en que el bailarín utiliza aquí su propio cuerpo y el cuerpo de sus estudiantes como un posible receptáculo de una historia de varios siglos de antigüedad puede ciertamente leerse como «una “voluntad de archivar” específicamente coreográfica» (Lepecki, 2010: 29). La intención del artista es lo que prolonga innegablemente «el significado y el campo de los archivos» (Bernstein, 2007: 9), haciendo del cuerpo del bailarín, posiblemente, un *archivo en ciernes*. En ese sentido, si el concepto de pos-archivo podía ser aplicado a las grabaciones audiovisuales del Conjunto Folklórico Nacional, debido a su inscripción en un soporte material y a su relativa estabilidad, la noción de archivo en ciernes permite reflejar mejor las dinámicas performativas e intencionales que atraviesan y son producidas por el cuerpo del bailarín. Al hacer que un grupo cosmopolita, reunido en una capital europea, sienta las condiciones de la travesía de los esclavos africanos transportados en barco, a través de su cuerpo, tanto mediante las palabras como por la experiencia física y cognitiva, Osbanis Tejeda también transmite un discurso poscolonial que pretende hacer del cuerpo negro un instrumento de resistencia a la opresión, «utilizando recursos del cuerpo para reimplantarse en el espacio» (Kabir, 2013: 73),³⁵

³⁴ Inspirándose en la noción de «lugares de memoria», propuesta por Pierre Nora, Michael Rothberg teoriza una variación en términos de «nudos de memoria», que nos parece interesante destacar en relación con el cuerpo de los bailarines: «Un proyecto orientado en torno a los nudos de memoria, por otra parte, no hace suposiciones sobre el contenido de las comunidades o sus memorias. Más bien sugiere que “anudados” en todos los lugares y actos de memoria hay redes rizomáticas de temporalidad y referencia cultural que superan los intentos de territorialización (ya sea a nivel local o nacional) y de reducción identitaria. Las actuaciones de la memoria bien pueden tener efectos territorializadores o formadores de identidad, pero esos efectos siempre serán contingentes y abiertos a la resignificación» (Rothberg, 2010: 7).

³⁵ De esta manera, el cuerpo del bailarín aparece no solo como capaz de relatar una historia particular, sino que también revela estigmas sociopolíticos. En relación con el contexto cubano, el cuerpo de la «mulata» ha sido analizado como soporte de una historia estereotipada de la mujer cubana, caribeña, mestiza y negra, marcada por estereotipos de género y raza, reproducidos en el ámbito de la danza, ya sea en las actuaciones de *rumba guaguancó* o en los espectáculos de revistas para turistas, como Tropicana (véase Blanco Borelli, 2015; Ruf, 1997; Daniel, 1991).

conjurando así el desplazamiento traumático de la trata esclavista. Al desplazar y transmitir esa memoria traumática a otros cuerpos que pueden, a priori, no estar directamente afectados por los aspectos somáticos relacionados con la génesis de esos bailes en Cuba, se opera un desplazamiento de sentido que entremezcla de una manera renovada el cuerpo, el archivo y la actuación. El cuerpo del bailarín, concebido como un archivo en ciernes, garantiza cierta capacidad de *agency* y de *empowerment* al sujeto poscolonial, donde ya no se trata de reproducir inconscientemente un gesto heredado del pasado, sino, por el contrario, de hacer de ello, de manera consciente, un manifiesto para el futuro.

CONCLUSIÓN

Este texto ha relacionado diferentes tipos de archivos sobre las danzas cubanas: los archivos «clásicos» conservados en bibliotecas y centros de documentación habaneros, producidos bajo el Gobierno revolucionario; los pos-archivos de grabaciones audiovisuales realizadas por el Conjunto Folklórico Nacional, creado en 1962; el cuerpo del bailarín como potencial archivo en ciernes. Esas diferentes percepciones del archivo, vinculadas con la actuación dancística, han contribuido a mostrar cómo se crea un «espacio performativo de la memoria», que revela «un conjunto de sincronías y asincronismos, simetrías y asimetrías, resonancias y relaciones, a través del tiempo y del espacio» (Saltzman, 2013: 38).

Ya sea en Cuba o en el extranjero, se ha inventado y explotado una narración genealógica de la danza y la música cubanas, tanto por parte de los artistas o los profesores de danza como por las políticas culturales cubanas y los archivos nacionales. Al unir los diferentes géneros músico-coreográficos en una progresión lineal, el *danzón* es visto como el ancestro de la *salsa*, pasando por la *rumba* y los bailes afrocubanos. Se encarna así para el espectador, el turista o el aprendiz de salsa, una puesta en acción y en movimiento de una historia reveladora de dinámicas sociales locales y globalizadas, donde la danza actúa tanto como recurso cultural e histórico de la identidad cubana que como recurso económico, vinculado al desarrollo del turismo a partir de los años noventa. Las tensiones inducidas por la yuxtaposición del momento de la realización artística y del archivo, llevada a cabo por el Conjunto Folklórico Nacional, muestran cómo el dominio de las temporalidades diferenciadas del archivo y de la actuación se revelaba como una cuestión política y artística esencial para los artistas que trabajaban en el centro del proceso y, más allá, del contexto de construc-

ción socialista de la época. Con la dialéctica archivo-memoria-patrimonio / cuerpo-danza-creación, también se esbozan, en definitiva, políticas poscoloniales de afecto y de trauma, mediante el cuerpo de los bailarines cubanos. Las cuestiones ligadas a la realización artística y el archivo de prácticas coreográficas populares, evocadas aquí a través del prisma de un contexto político particular, revelan procesos relacionados cuyas dinámicas confluyen, prefigurando debates patrimoniales contemporáneos.³⁶

Si la confrontación de la noción de archivo con las artes escénicas ha permitido transmitir la inserción de las temporalidades y de las performatividades inherentes al gesto archivístico, artístico y coreográfico, ello también ha complejizado en gran medida y desdibujado las oposiciones binarias del tipo oral/escrito, efímero/duradero, inmaterial/material. Mediante la práctica de las danzas cubanas analizadas, el cuerpo del bailarín aparece ciertamente como un soporte de memoria y rememoración, pero también como un palimpsesto, que puede reactivarse según modalidades intencionales precisas, considerando que este «conserva y transforma las coreografías de sentido» (Taylor, 2003: 20), manteniendo implícitamente las huellas de un cierto pasado, aunque siempre destinado a recibir nuevos significados. En consecuencia, el cuerpo del bailarín es considerado como un *archivo en ciernes*, ya que proporciona al tiempo presente de la actuación tanto una visión del pasado como una proyección hacia el futuro.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, LEONARDO (2004): *Otra visión de la música popular cubana*. Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- ARGYRIADIS, KALI (2005): «Les *batá* deux fois sacrés. La construction de la tradition musicale et chorégraphique afro-cubaine», *Civilisations* 53 (1-2), pp. 45-74.
- BERNSTEIN, CAROL L. (2007): «Beyond the Archive: Cultural Memory in Dance and Theater», *Journal of Research Practice* 3 (2), pp. 1-14.
- BERRY, MAYA J. (2010): «From “Ritual” to “Repertory”: Dancing to the Time of the Nation», *Afro-Hispanic Review* 29 (1), pp. 55-76.
- BITHELL, CAROLINE (2006): «The Past in Music: Introduction», *Ethnomusicology Forum* 15 (1), pp. 3-16.

³⁶ Sobre este tema, véanse los conceptos de patrimonio cultural inmaterial y «tesoro humano vivo», desarrollados por la Unesco: <https://ich.unesco.org/es/tesoros-humanos-vivos>.

- BLANCO BORELLI, MELISSA (2015): *She is Cuba: A Genealogy of the Mulata Body*. Oxford University Press.
- BUCKLAND, THERESA JILL (2001): «Dance, Authenticity and Cultural Memory: The Politics of Embodiment», *Yearbook for Traditional Music* 33, pp. 1-16.
- CASANELLA CUÉ, LILIANA (2014): *Música popular bailable cubana*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- DANIEL, YVONNE (1991): «Changing Values in Cuban Rumba, a Lower Class Black Dance Appropriated by the Cuban Revolution», *Dance Research Journal* 23 (2), pp. 1-10.
- (2011): *Caribbean and Atlantic Diaspora Dance. Igniting Citizenship*. University of Illinois Press.
- DJEBBARI, ELINA (2013): «Le Ballet National du Mali: créer un patrimoine, construire une nation. Enjeux politiques, sociologiques et esthétiques d'un genre musico-chorégraphique, de l'indépendance du pays à aujourd'hui», thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales.
- FOSTER, SUSAN LEIGH (2009): «Worlding Dance – An Introduction», Foster, Susan L. (ed.): *Worlding Dance*, Palgrave MacMillan, London, pp. 1-14.
- FRANCO, SUSANNE (2015): «Reenacting Heritage at Bomas of Kenya: Dancing the Postcolony», *Dance Research Journal* 47 (2), pp. 3-22.
- GILROY, PAUL (1993): *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Harvard University Press, Cambridge.
- GUINARD, PAULINE (2015): «L'art public à Johannesburg (Afrique du Sud): facteur de développement urbain et patrimoine en devenir?», Givre, Olivier et Madina Regnault (dir.): *Patrimonialisations croisées. Jeux d'échelles et enjeux de développement*, Presses universitaires de Lyon, pp. 215-237.
- HALLOY, ARNAUD (2015): *Divinités incarnées. L'apprentissage de la possession dans un culte afro-brésilien*. Editions Pétra, Paris.
- HEINICH, NATHALIE ET ROBERTA SHAPIRO, dir. (2012): *De l'artification: enquêtes sur le passage à l'art*. Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris.
- KABIR, ANANYA JAHANARA (2013): «Affect, body, place. Trauma theory in the world», Buelens, Gert, Samuel Durrant y Robert Eaglestone (eds.): *The*

Future of Trauma Theory. Contemporary Literary and Cultural Criticism, Routledge, London / New York, pp. 63-75.

LEPECKI, ANDRÉ (2010): «The Body as Archive: Will to Re-Enact and the Afterlives of Dances», *Dance Research Journal* 42 (2), pp. 28-48.

MALCOMSON, HETTIE (2011): «The “Routes” and “Roots” of “Danzón”: a Critique of the History of a Genre», *Popular Music* 30 (2), pp. 263-278.

MANUEL, PETER (1987): «Marxism, Nationalism and Popular Music in Revolutionary Cuba», *Popular Music* 6 (2), pp. 161-178.

MOORE, ROBIN (2001): «¿Revolución con pachanga? Dance Music in Socialist Cuba», *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies / Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes* 26 (52), pp. 151-177.

MORENO FRAGINALS, MANUEL (1966): «La historia como arma», *Casa de las Américas* 40, pp. 20-28.

MURPHY, JACQUELINE SHEA (2009): «Mobilizing (in) the Archive: Santee Smith’s Kaha:wi», Foster, Susan L. (ed.): *Worldling Dance*, Palgrave MacMillan, London, pp. 32-52.

NORA, PIERRE ([1984] 1997): «Entre histoire et mémoire», *Les Lieux de mémoire*, tome 1, Gallimard, Paris, pp. 23-42.

OROVIO, HELIO (1981): *Diccionario de la música cubana*. Editorial Letras Cubanas, La Habana.

PUIG, NICOLAS (2006): «“Shi filastini, quelque chose de palestinien”. Musiques et musiciens palestiniens au Liban: territoires, scénographies et identités», *Tumultes* 2 (27), pp. 109-134.

RAOUT, JULIEN (2009): «Au rythme du tourisme. Le monde transnational de la percussion guinéenne», *Cahiers d’études africaines* 193-194, pp. 175-202.

REASON, MATTHEW (2003): «Archive or Memory? The Detritus of Live Performance», *New Theatre Quarterly* 19 (1), pp. 82-89.

ROTHBERG, MICHAEL (2010): «Introduction: Between Memory and Memory: From Lieux de mémoire to Noeuds de mémoire», *Yale French Studies* 118-119, pp. 3-12.

(2013): «Multidirectional Memory and the Implicated Subject: On Sebald and Kentridge», Plate, Liedeke and Anneke Sme-lik (eds.): *Performing Memory in Art and Popular Culture*, Routledge, London / New York, pp. 39-58.

- RUE, ELIZABETH (1997): «¡Qué linda es Cuba!: Issues of Gender, Color, and Nationalism in Cuba's Tropicana Nightclub», *TDR* 41 (1), pp. 86-105.
- SALTZMAN, LISA (2013): «Life or Theater, Diary or Drama: On the Performance of Memory in the Visual Arts», Plate, Liedeke and Anneke Smelik (eds.): *Performing Memory in Art and Popular Culture*, Routledge, London / New York, pp. 25-38.
- SANTIAGO, JORGE P. (2016): «Musiciens et orchestres de *gafieira*, dépositaires de mémoires et archives vivantes», Aterianus-Owanga, Alice et Jorge P. Santiago (dir.): *Aux sons des mémoires: musiques, archives et terrain*, Presses Universitaires de Lyon, pp. 54-68.
- SCOTT, REBECCA J. (2002): «The Provincial Archive as a Place of Memory: confronting Oral and Written Sources on the Role of Former Slaves in the Cuban War of Independence (1895-98)», *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids* 76, pp. 191-209.
- SHAPIRO, ROBERTA (2004): «Qu'est-ce que l'artification?», communication au XVIIe congrès de l'Association internationale des sociologues de langue française, Tours.
- TARABOUT, GILLES (2003): «Passage à l'art. L'adaptation d'un culte sud-indien au patronage artistique», Escande, Yolaine et Jean-Marie Schaeffer (dir.): *L'Esthétique: Europe, Chine et ailleurs*, Éditions You-Feng, Paris, pp. 37-60.
- TAYLOR, DIANA (2003): *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Duke University Press, Durham.
- VAUGHAN, DAVID (1984): «Archives of the Dance: Building an Archive: Merce Cunningham Dance Company», *The Journal of the Society for Dance Research* 2 (1), pp. 61-67.
- VESSELY, PAULINE (2008): «De la propagande révolutionnaire cubaine. Le Ballet National de Cuba au cœur des idéaux castristes», *Sociologie de l'Art* 11-12, pp. 243-280.

[EPÍLOGO] ELOGIO DE NUESTRA ANTROPOLOGÍA

Rodrigo Espina Prieto¹

I

Me apropio sin reservas del título «Elogio de la antropología», dado para su publicación a la lección que Lévi-Strauss (1976) impartió el 5 de enero de 1960 en el Collège de France, al hacerse cargo de la cátedra de Antropología Social, para referirme a la antropología desarrollada en Cuba por los propios cubanos.

La antropología² en Cuba es una ciencia muy curiosa. Curiosa en un doble sentido: curiosa como inquisidora, indagadora, investigadora, indiscreta, fisgadora, escudriñadora, preguntona, averiguadora; y curiosa también en el sentido de «curiosidad»: rareza, novedad y, quizás, también como expectativa.³

¹ Esta es una versión ampliada y anotada del «Elogio del premiado», leído por el autor en el acto de entrega del Premio Nacional de Investigación Cultural al antropólogo Jesús Guanche, en 2013. Luego se presentó como ponencia en el Taller «Antropología Social y Cultural Comparada (Francia, México, Cuba). Historia, Implicaciones Sociales, Métodos», que reunió a especialistas del Instituto Cubano de Antropología, el Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, el Institut de recherche pour le développement (IRD, Francia) y, de México, la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas) y El Colegio de Jalisco, entre el 14 y el 25 de abril de 2014. El taller fue la génesis del dossier «Historia comparada de antropologías nacionales», publicado en la revista *Perfiles de la Cultura Cubana*, del ICIC Juan Marinello (véase Núñez, Argyriadis y Gobin, 2015).

² En este trabajo, la palabra antropología hará referencia, fundamentalmente, a la antropología sociocultural, aunque en algunos momentos podrá aludir a la antropología como supradisciplina o a uno de sus campos particulares constitutivos. Debe advertirse, además, que las evidencias presentadas aquí están argumentadas, en su mayoría, en la introducción y en los artículos que lo preceden en esta compilación.

³ Para comprender esta sinonimia, véase Sainz de Robles, 2014.

Digo esto porque la antropología es una disciplina científica que no tiene estudios completos de carrera en nuestro país, o sea, no se forman antropólogos en las universidades cubanas; sin embargo, existe un grupo –¿grande?, ¿reducido?– de individuos que son reconocidos como tales, en algunas de sus subdisciplinas internas, según la teoría de los cuatro campos (Boas, 1940) –o de los cinco, según la práctica nacional–, a saber: antropología física o biológica, antropología sociocultural –solución salomónica a la inversa, une en vez de dividir– antropología lingüística, arqueología y etnología.⁴ Estos individuos reconocidos como antropólogos por la academia son graduados de otras diferentes especialidades –historia, filosofía, sociología, filología, estudios socioculturales, biología, pedagogía, historia del arte, derecho...–, lo que podría implicar una debilidad de nuestra antropología, pero, en la sinergia que se establece entre dichas diversas disciplinas, se convierte en una fortaleza y, con esfuerzos individuales y colectivos, enriquece la antropología cubana.

Paulatinamente, la asignatura de Antropología ha ido apareciendo en diversas carreras, como Filosofía, Sociología, Estudios Socioculturales, Psicología e Historia, en las facultades de ciencias sociales y humanísticas de todas las universidades del país.⁵ Más tarde, lo hace en la carrera de Preservación y Gestión del Patrimonio Histórico-Cultural –que se imparte en el Colegio Universitario de San Gerónimo, de la Habana Vieja–, o en la Universidad de las Artes (ISA).

Se imparten en Cuba maestrías, diplomados, cursos libres y de posgrado, por profesores cubanos y extranjeros. Entre estos numerosos cursos, quizás los más importantes hayan sido las tres ediciones de la Maestría en Antropología, dirigidas por la doctora Rosa María de Lahaye, de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de La Habana (UH), desde el año 1996 hasta el 2005, con noventa y dos egresados, y las cuatro ediciones del Diplomado en Etnología (1998-2004), impartidas por la Fundación Fernando Ortiz y gestionadas a través del Centro Nacional de Superación para la Cultura, que tuvo como coordinadores a los doctores Jesús Guanche, en las tres primeras ediciones, y José A. Matos, en la última.

⁴ Varios antropólogos cubanos, entre ellos Miguel Barnet, incluyen la etnología como uno de los campos constitutivos de la antropología (comunicación personal).

⁵ Aspectos relacionados con la enseñanza de la antropología en las universidades cubanas aparecen, en esta compilación, en Muñoz y Dávalos (Universidad de La Habana), Valdés Acosta (Universidad Central de Las Villas) y Espronceda (Universidad de Oriente).

Otras instituciones docentes, aparentemente alejadas de los saberes de la antropología, la reclaman como parte de sus currículos, y despierta vivo interés entre sus alumnos. Por ejemplo, la Escuela Nacional del Partido Comunista de Cuba, la Níco López, como la conocemos, incluyó durante tres cursos la asignatura de Antropología –impartida por investigadores del Instituto de Antropología– en su Licenciatura en Ciencias Sociales. También la incluyen diferentes seminarios teológicos de iglesias cristianas en el país.⁶

Existen y se abren centros, cátedras, instituciones científicas dedicadas total o parcialmente a la investigación antropológica, que desarrollan talleres, eventos, cursos.⁷ Debe recordarse, además, que la primera institución científica de las ciencias sociales creada por la Revolución fue, precisamente, el Instituto de Etnología y Folklore.⁸

Fue un antropólogo –etnólogo–, miembro de ese instituto de la Academia de Ciencias de Cuba (ACC), el primer cubano que recibió el título de candidato a doctor en ciencias en una institución de investigación de la entonces Academia de Ciencias soviética.⁹ Hoy se defienden doctorados desde perspectivas antropológicas en los tribunales de las diferentes

⁶ Parte de esta información la aportó Beatriz Drake Tapia, investigadora del ICIC Juan Marinello y profesora del Seminario Teológico Bautista de La Habana Rafael A. Ocaña.

⁷ Aunque los inicios de la antropología en Cuba pueden remontarse a finales del siglo XVIII –pueden encontrarse, en particular, en las publicaciones de la Sociedad Económica de Amigos del País, creada en 1793–, y que su institucionalización puede precisarse con la fundación de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba (1877), nos referimos en estas líneas, principalmente, al periodo posterior al triunfo de la Revolución y, en particular, a los años noventa y la década posterior. El listado de cátedras, grupos, centros, instituciones científicas que se han incorporado en los últimos años no cabría en esta nota.

⁸ Por la ley 994 del 19 de diciembre de 1961, firmada por Osvaldo Dorticós Torrado, como presidente, Fidel Castro Ruz, como primer ministro y Armando Hart Dávalos, como ministro de Educación. Inicialmente adscrito al Consejo Nacional de Cultura, se incorporó de inmediato a la naciente ACC. Fue dirigido desde su fundación por el antropólogo y musicólogo Argeliers León (véase Carrazana y Núñez, en esta compilación).

⁹ Se trata de Rafael Leovigildo López Valdés, quien fuera fundador del Instituto de Etnología y Folklore y de la ACC. Obtuvo el título de doctor en Ciencias Históricas en 1968, en el Instituto de Etnografía Miklujo-Maklai de la Academia de Ciencias de la URSS (fotocopias de los documentos acreditativos obran en poder del autor de este trabajo). Residente en Puerto Rico en las últimas décadas, conocimos su lamentable deceso estando este libro en proceso editorial.

ciencias sociales que poseen programas de formación a ese nivel, cuyos titulados agregan, en sus pies de firma, «mención» en antropología o arqueología, según el caso.

Los antropólogos son reconocidos con los dos premios nacionales en las ciencias sociales que existen en Cuba, otorgados por el Ministerio de Cultura: el Premio Nacional de Investigación Cultural –recibido en 2013 por el antropólogo Juan Jesús Guanche Pérez¹⁰ y el Premio Nacional de Ciencias Sociales y Humanísticas, obtenido en 2018 por el doctor Sergio Osmundo Valdés Bernal, lingüista, filólogo, con una obra ampliamente reconocida en antropología lingüística.

Gana la antropología, también, premios de la ACC. En este sentido habría que mencionar, en primer lugar, el *Atlas etnográfico de Cuba*, magna obra de las ciencias sociales cubanas, en la que participaron una gran cantidad de investigadores de diversas disciplinas y de varios centros de investigación del país, así como un gran número de colaboradores, que fuera Premio Nacional de la ACC y Premio Especial de la ministra de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente (Citma), en 1997. Como quedó demostrado en el III Taller sobre la formación del antropólogo en Cuba –desarrollado en el Instituto Juan Marinello, sobre él se vuelve más adelante en este «Elogio»–, el atlas permitió un gran avance a la ciencia antropológica cubana y propició la formación y desarrollo de especialistas a lo largo y ancho de toda la Isla.

Pero no es el único reconocimiento obtenido. En el año 2011, las ciencias antropológicas obtuvieron cuatro premios nacionales de la ACC, todos de una misma institución: el Instituto Cubano de Antropología. Fueron premiados los libros *Las relaciones raciales en Cuba. Estudios contemporáneos*, de Niurka Núñez González *et al.*, *Los marginales de las Alturas del Mirador. Un estudio de caso*, de Pablo Rodríguez Ruiz, *El cacao y el chocolate en Cuba*, de Niurka Núñez González *et al.* y *Las comunidades aborígenes en la historia de Cuba*, de Enrique Alonso Alonso *et al.*¹¹

Se publican libros –escasos aún– dedicados a los resultados de las investigaciones antropológicas del patio. Es una de las pocas disciplinas de las ciencias sociales que posee dos revistas: *Catauro* –publicada por

¹⁰ Como ya se dijo, este escrito se deriva del «Elogio del premiado», leído por el autor en el acto de entrega del premio.

¹¹ También se han recibido diplomas de resultado destacado a nivel de organismos, en este caso del Citma. Pero es imposible recoger aquí todos los premios obtenidos por la antropología.

la Fundación Fernando Ortiz, institución dedicada a las diferentes subdisciplinas de la antropología y que, a su vez, es también una editorial antropológica– y *Batey*, publicada en línea por el grupo canario-cubano de investigaciones antropológicas del Centro Universitario Municipal de Contramaestre, en Santiago de Cuba. Incluso revistas de otras especialidades le dedican números monográficos a la antropología, lo que no sucede con otras ciencias.¹² Pero habría que decir que, desde los inicios de la institucionalización de la antropología en Cuba, en todas las etapas de la historia del país han existido publicaciones seriadas que han incluido trabajos de carácter antropológico.¹³

En 2014 se publicó por la Editorial Universitaria Félix Varela, de la UH, la enciclopedia *Mil preguntas mil respuestas*, en cuatro tomos, dedicados a las temáticas «Universo», «Vida», «Invenciones» y «Sociedad», respectivamente. En el último, se dedica una sección, precisamente, a la antropología –incluyendo saberes arqueológicos– y otra a la lingüística; en el segundo, «La vida del ser humano y su cuerpo» trata de la antropología biológica. Esto implica un reconocimiento a la disciplina en general.¹⁴

Convoca la antropología a varios eventos de prestigio nacional e internacional, como son las conferencias bienales del Instituto Cubano de Antropología (desde 1992); los talleres anuales de la Casa de África de la Oficina del Historiador de La Habana; los de la Casa del Caribe y del Centro Cultural Africano Fernando Ortiz, ambos de Santiago de Cuba; *Anthropos*, de la Cátedra de Antropología de la Facultad de Biología de la UH, así como los variados talleres que realiza el ICIC Juan Marinello desde 2011.

Una curiosidad dentro de otra. En la encuesta que realizó la revista *Bohemia* por el fin del siglo xx, entre la comunidad académica, acerca de los científicos más destacados en Cuba en dicho periodo, quien obtuvo la mayor cantidad de votos –lógicamente– fue Carlos J. Finlay; el segundo, Fernando Ortiz. Pero resulta –y el argumento es de la propia *Bohemia*– que la obra científica por la que Finlay es reconocido fue desarrollada en la centuria anterior, mientras que la de Ortiz abarca toda la primera mitad del xx. En

¹² Por solo citar una: la revista internacional *Marx Ahora*, dirigida por la doctora Isabel Monal, dedicó su número 32 de 2011 íntegramente a la antropología. Puede verse también el número 18, ya citado en la primera nota, de la revista *Perfiles de la Cultura Cubana*, del ICIC Juan Marinello.

¹³ Varios artículos de esta compilación se dedican al estudio de algunas de estas revistas, una lista exhaustiva sería demasiado larga para estas notas.

¹⁴ La enciclopedia también obtuvo, en el año 2016, uno de los premios nacionales otorgados por la ACC.

consecuencia, el científico cubano más importante del pasado siglo es un antropólogo, jurista, sociólogo, lingüista, en fin, sabio, polígrafo. Pocas naciones podrían decir lo mismo. Miguel Barnet especifica: Ortiz fue «el más útil de los cubanos de este siglo en el terreno de la cultura y de las ciencias sociales» (2000: 47). Como colofón, el 16 de julio de 2019, aniversario 138 del natalicio de don Fernando, fue declarado el conjunto de su obra Patrimonio Cultural de la Nación Cubana. ¿Es todo esto relevante? Para los antropólogos lo es, y habla mucho de la importancia de esta ciencia en Cuba. Para bien y para mal. Muchas razones pudieran apuntarse para este resultado; pero, por ahora, solo apuntamos los hechos.

En relación con los estudiantes y profesionales, de las ciencias sociales o no, con los centros de investigación, con los proyectos comunitarios –tan en boga y tan necesarios hoy en nuestro país–, con el ciudadano común: existe en todos ellos una alta demanda de los saberes antropológicos, de forma tal que podría decirse que la carrera de Antropología, y la puesta en práctica de los saberes desarrollados por esta ciencia, en cualquiera de sus campos –y mejor aún si lo hacen en total sinergia–, constituyen un reclamo y una necesidad social.

Podríamos recordar también que en los salones del Instituto Marinello, durante la realización del II Taller sobre enseñanza de la antropología, la reputada científica social cubana –socióloga por más señas– Mayra P. Espina Prieto declaró que la antropología es la ciencia [social] del siglo *xxi*.

Pudiera decirse, entonces, que la antropología en Cuba es una ciencia cimarrona y, como tal, perseverante, subsistente, retardora. La antropología insular, cuyos saberes y actuaciones han contribuido a la consolidación y acendramiento de nuestro etnos-nación, emplea como estrategia de sobrevivencia el cimarronaje y su condición de necesidad sentida, de constituir un reclamo en la sociedad cubana.

II

Comenzando en junio de 2011, el Instituto Juan Marinello desarrolló tres talleres, con la intención de discutir los problemas de la enseñanza-aprendizaje de la antropología y brindar un panorama general sobre la temática, tanto de carácter histórico como actual.

Inició el primer taller el doctor Armando Rangel Rivero, quien disertó, desde la perspectiva histórica, sobre la enseñanza de la antropología en Cuba y el interés que siempre hubo en el país, desde el siglo *xix*, en la antropología física o biológica.

El doctor Antonio Martínez Fuentes¹⁵ informó sobre la introducción de los saberes antropológicos en la Facultad de Biología de la UH, y trazó el recorrido –la parábola más bien– de la asignatura de Antropología y de la propia especialidad en dicha facultad.

La doctora Lázara Menéndez Vázquez expuso la manera clandestina,¹⁶ según su criterio, en que se logró el anclaje de la disciplina antropológica dentro del contexto de la enseñanza de la historia del arte en la Facultad de Artes y Letras de la UH: en 1968 se creó la asignatura Culturas Negras en Cuba, que impartía Argeliers León, y que después se llamó Estudios Afrocubanos y, actualmente, Estudios Caribeños.

Los profesores Teresita Muñoz Gutiérrez y Roberto Dávalos Domínguez, de la Facultad de Filosofía e Historia de la UH, informaron sobre el proceso de introducción de la asignatura Antropología en dicha facultad y en otras carreras de la UH y del país.¹⁷

La doctora Rosa María de Lahaye Guerra, de la misma facultad, expuso sus experiencias en la coordinación de las tres ediciones de la Maestría en Antropología¹⁸ y en las gestiones –infructuosas, por diferentes motivos– para la creación de la carrera y del tribunal de doctorado en la especialidad. Lahaye explicó que la solución a la ausencia de este último seguiría siendo discutir las tesis de nuestro perfil en los tribunales de otras ciencias sociales –en particular, en el de Ciencias Históricas–, añadiendo en los títulos de doctor la frase «Mención en Antropología». Nunca oficializada, esta práctica cimarrona, como ya se dijo, se utiliza por los antropólogos en sus firmas, tras aprobar sus doctorados en tribunales de otras disciplinas.

El doctor Jesús Guanche Pérez, de la Fundación Fernando Ortiz, presentó sus experiencias personales e institucionales con las tres primeras ediciones del Diplomado en Etnología, coordinadas por él, además de otras acciones en las que él, la fundación, el Ministerio de Cultura y el de Educación Superior han estado implicados, en relación con la creación de cátedras, grupos y maestrías, dedicados, al menos parcialmente, a la antropología.

El doctor Raúl Mesa García, profesor de amplísima trayectoria, de la UH, propuso algunas sugerencias de carácter abierto para el mejoramiento de la enseñanza de la antropología en el nivel universitario y, por último, la doctora Niurka Núñez González, del ICIC Juan Marinello,

¹⁵ Lamentablemente fallecido el 14 de enero de 2020.

¹⁶ Pudiera decirse: ¿cimarrona?

¹⁷ Véanse Muñoz y Dávalos, en esta compilación.

¹⁸ Sobre los inicios de ese programa de estudios, véase Lahaye, 2002.

narró sus experiencias en un Círculo de Interés de Antropología desarrollado en una escuela primaria, a partir de los contenidos de la revista fundadora *La Edad de Oro*.¹⁹

El segundo taller, efectuado el 20 de diciembre del mismo año, comenzó con una conferencia de la doctora Mayra Espina Prieto, socióloga de amplio reconocimiento, sobre el debate epistemológico en las ciencias sociales contemporáneas. En ella avanzó su criterio, ya citado, acerca de que el siglo XXI será el siglo de la antropología.

En el entendido de que la antropología abarca un amplio campo de intereses, y para continuar con la intención de brindar un panorama general sobre esta ciencia y las problemáticas de su enseñanza, no solo en Cuba sino en otros países, además de contribuir al conocimiento de las actuales tendencias epistemológicas en las ciencias sociales, el segundo bloque del taller estuvo dedicado a estos temas, con intervenciones de la doctora Núñez González y de las doctorantes norteamericanas Lee Cabatingan y Hope Bastian Martínez.

Núñez, graduada de Etnografía y Antropología en la Universidad Estatal de Leningrado (San Petersburgo), habló sobre el programa de estudios de esta especialidad en la antigua Unión Soviética. Resultó interesante conocer que, desde su llegada a Cuba tras culminar la carrera, en 1989, nunca antes se le había preguntado acerca del currículo y contenidos de sus estudios. Lee Cabatingan, estudiante de posgrado en el Departamento de Antropología en la Universidad de Chicago, reflexionó sobre cómo se enseña a estudiantes –«entusiasmados, pero frustrados, mejor que perdidos en el campo vasto de la antropología»– qué es la antropología, qué hacen los antropólogos y cómo pensar antropológicamente. Hope Bastian, de la Universidad de Washington, abordó el debate en la antropología norteamericana acerca del papel de la antropología y de los antropólogos en la sociedad, y sobre qué tipo de antropología se enseña, y se preguntó –nos preguntó– si esa polémica se presenta también en la antropología cubana.

Aunque los primeros talleres se nombraban «...de Experiencias pedagógicas en la enseñanza de la Antropología», la sinergia que se estableció entre los ponentes, y el debate que suscitaron entre los asistentes, llevó a que el tercer taller, realizado en 2013, se centrara en la *formación* del antropólogo, tanto de forma individual como institucionalmente.

Sobre el tema intervinieron, entonces, Pablo Rodríguez Ruiz («La formación del antropólogo en el Instituto Cubano de Antropología»); María

¹⁹ Véase Núñez, 2017.

Magdalena Pérez Álvarez y Estrella González Noriega («El “Atlas etnográfico de Cuba” en la formación del antropólogo») –los tres, investigadores del mencionado instituto–; Martha Esquenazi Pérez y Caridad Santos Gracia («El “Atlas etnográfico de Cuba” y la creación de saberes antropológicos»), ambas del ICIC Juan Marinello, y Dory Castillo Garriga, de la Dirección Municipal de Cultura de Pinar del Río («El “Atlas etnográfico de Cuba” y la formación de saberes antropológicos en los técnicos de la cultura»).

En otro bloque, disertaron los doctores Sergio Valdés Bernal, del Instituto de Literatura y Lingüística («La formación del antropólogo lingüista»), y Pedro Pablo Godo, del Instituto de Antropología («La formación del arqueólogo»). Sobre la formación del antropólogo biológico ya se había debatido, a raíz de las ponencias de Rangel Rivero y Martínez Fuentes, en el primer taller.

Al final, en lo que se ha llamado a posteriori una «intervención especial», la doctora Isabel Monal narró sus experiencias de la época en que, siendo la directora del Teatro Nacional de Cuba, se creara el Departamento de Folklore de dicha institución,²⁰ que daría paso poco después a la creación del Instituto de Etnología y Folklore.

El tercer taller cerró con un panel sobre «La formación de los jóvenes antropólogos hoy», moderado por Rodolfo Zamora Rielo, del ICIC Juan Marinello, e integrado por Michael Cobiella García, de la Fundación Fernando Ortiz, Ulises M. González Herrera, del Instituto de Antropología, y Dodanis Machado, del Instituto de Antropología Forense del Ministerio del Interior.²¹

Estos talleres permitieron conformar un paisaje –aun incompleto–²² sobre la enseñanza y la formación del antropólogo en Cuba, en las últimas décadas. Y tuvieron continuidad en sucesivas reuniones de antropólogos, desarrolladas también en el ICIC Juan Marinello, en el propio año 2013, en las que se discutieron acciones concretas a realizar para consolidar la disciplina y –siguiendo un eterno reclamo de la profesora Rosa María de Lahaye– crear un «gremio» de los antropólogos cubanos.

²⁰ Véanse, en esta compilación, la entrevista realizada por Rosa M. de Lahaye a la doctora Monal, así como el artículo de Salomé Roth sobre el TNC.

²¹ Todas las ponencias presentadas en estos talleres están en formato electrónico o grabadas.

²² Se echó en falta la participación de otros profesores e investigadores que, en el interior del país, trabajan la antropología.

III

Entre las acciones, relativamente recientes, dirigidas a consolidar la investigación y la enseñanza de la antropología en el país, hay tres en las que vale la pena detenerse, aunque sea brevemente.

La primera es el proyecto de investigación «La antropología sociocultural en Cuba. Reconstruyendo el pasado para cimentar el futuro», derivado precisamente de la constatación, en los talleres y reuniones del ICIC Juan Marinello, de la necesidad de recuperar la historiografía sobre la trayectoria de la disciplina en la Isla. Coordinado por la doctora Niurka Núñez González, involucra investigadores de la citada institución, del Instituto Cubano de Antropología y de la Universidad de La Habana, en colaboración con otros estudiosos del país y de fuera de él, y ha contado, además, con apoyo del Instituto francés de Investigación para el Desarrollo (IRD).²³

La segunda tiene que ver con el relativamente alto número de especialistas extranjeros que, en los últimos años, han colaborado en la formación de posgrado. En particular, en los institutos Marinello y de Antropología –en ocasiones, coordinados los dos centros–, se han impartido tanto cursos independientes como módulos dentro del Diplomado en Antropología que auspicia la segunda institución desde 2015. Deben citarse los de Leif Korsbaek, Saúl Millán y Julieta Valle;²⁴ los de David Robichaux;²⁵ los de Silvia Mancini, Francis Mobio²⁶ y Michael Lowy;²⁷ así como los de Kali Argyriadis y Emma Gobin,²⁸ entre los más recurrentes.

²³ Germen de esta compilación, sobre el proyecto se habla en su introducción. No obstante, vale mencionar que, en 2020, ha sido inscrito en el Programa Nacional de Ciencias Sociales y Humanidades.

²⁴ Profesores de la mexicana Escuela Nacional de Antropología e Historia, institución con la cual el Instituto de Antropología tiene firmado un convenio de colaboración.

²⁵ Académico distinguido de la Universidad Iberoamericana, México.

²⁶ Profesores de la Universidad de Lausana, Suiza, con la cual el ICIC Juan Marinello mantuvo un convenio de colaboración por tres años.

²⁷ Director de investigaciones emérito del Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS), de Francia, quien participó del convenio del ICIC Juan Marinello con la Universidad de Lausana.

²⁸ Argyriadis pertenece a la Unidad Migración y Sociedad, del IRD –que tiene firmados convenios de colaboración tanto con el ICIC Juan Marinello como con el Instituto de Antropología– y es la interlocutora, por esa institución, del proyecto sobre historia de la antropología en Cuba; Gobin, quien también participa en el mismo proyecto, es profesora en la Universidad París 8.

La tercera acción más importante, aún en fase de gestión, es la preparación del plan de estudio de la carrera de Antropología, para presentarla al Ministerio de Educación Superior. Durante el segundo taller sobre la formación del antropólogo, la profesora Rosa María de Lahaye –máxima impulsora de la maestría y de la carrera–, ante la falta de respuesta a su convocatoria en este sentido, dijo con amargura: «Las personas y los hechos tienen sus tiempos, creo que para la carrera de Antropología, el tiempo fue, hoy no es».

Sin embargo, existen nuevas condiciones. ¿Cuáles son? No sabría decirlo, quizás son un cúmulo inefable de condiciones –entre las cuales estarían las acciones recién reseñadas–, pero ante ellas se impone, primero que todo, una respuesta de los antropólogos a esta convocatoria. El grupo liderado por Rosa María de Lahaye y Niurka Núñez, con vocación inclusiva, tanto de nombres como de visiones, de disciplinas, ha asumido el reto: sumémonos al empeño.

IV

Lévi-Strauss, en la lección evocada al inicio de este «Elogio», divide las sociedades en *frías* –aquellas en las que «su medio interno está próximo al cero de temperatura histórica», «que [resisten] desesperadamente toda modificación de su estructura»– y *cálidas*: aquellas donde las transformaciones, a partir de la revolución neolítica, «impusieron la esclavitud, [...] erigieron un tipo de sociedad donde la separación diferencial entre los hombres –algunos dominantes, otros dominados– podría ser utilizada para producir cultura, con un ritmo hasta entonces inconcebible e insospechado» (la argumentación es más amplia). Más adelante nos dice que, «si se espera del antropólogo que presagiara el porvenir de la humanidad», este lo haría «sobre el modelo de una integración que reuniese progresivamente los caracteres de las sociedades “frías” y “cálidas”» (1976: 37-38).

Aunque podríamos aceptar en principio esta teoría de la convergencia de matriz antropológica, esta distinción metodológica, yerra Lévi-Strauss cuando emplea como solución, en ese entibiamiento social, una fórmula utópica, saintisimoniana, de una cultura considerada como entelequia «encargada de construir el progreso», cuando «la sociedad se liberaría de su maldición milenaria, que la obligaba a esclavizar a los hombres para que hubiera progreso. En lo sucesivo, la historia se haría sola» (1976: 39).

En el caso de Cuba, nuestra sociedad no es ni fría ni cálida, términos demasiado *light* para nuestra percepción de la vida, de la sociedad, del futuro, de la humanidad, sino caliente, hirviente, que huye de esas enteléquicas convergencias; es una sociedad activa, que lucha por la total definición de los destinos que hace ya más de sesenta años decidió, y sabe que la historia no se hace –ni se hará– sola. La HISTORIA la hacen los hombres. Es una sociedad y una cultura que ha aprendido y aprehendido que solo en su autorreconocimiento, en la omnicomprensión de sus componentes étnicos, sociales, culturales, puede realizarse.

Esta ecología de saberes y acciones de la antropología cubana, que continuará aumentando con nuestras propias acciones, me permite parafrasear algunas locuciones hartamente conocidas y reconocidas en el ámbito científico. Es un «halado de la brasa» hacia nuestra sardina antropológica. *It's work*, nuestra antropología funciona. *E puer se muove*; sí, nos movemos. Creo que, en las últimas décadas, no hay ciencia social en Cuba que haya hecho tanto por sí misma como la antropología. Una anécdota: hace unos años, en una de esas importantes reuniones administrativas que deben hacerse con periodicidad mensual, una reconocida investigadora se quejó de que determinada institución se estaba «llenando de antropólogos». Se sacó la cuenta de que en esa institución solo había una antropóloga y otro investigador reconocido como tal, pero con otra formación académica, en relación, por ejemplo, con los cinco psicólogos y otros tantos sociólogos emplantillados. Su respuesta fue: «Pero hacen bulla». Así que, si los perros ladran, es que cabalgamos; frase apócrifa, al menos, cuando se atribuye al Quijote; no cuando se le atribuye a Goethe o a la cultura popular rusa; pero, indiscutiblemente, muy ilustrativa.

Penúltima frase: Estamos aquí, *ergo sum*, por lo tanto, existimos.

Voy a terminar con otra frase que ha sido el santo y seña del «gremio» y, en particular, de las reuniones de antropólogos que se desarrollaron en el ICIC Juan Marinello, entre 2011 y 2013. Fue dicha por Fernando Martínez Heredia,²⁹ durante su intervención en el III Taller sobre la formación del antropólogo, y Niurka Núñez la acogió como asunto de los correos que enviaba durante la coordinación de los inicios del proyecto sobre la historia de la disciplina en Cuba: ¡Arriba la antropología!

²⁹ Eminente intelectual de la Cuba revolucionaria, Premio Nacional de Ciencias Sociales y Humanísticas, fue el director del ICIC Juan Marinello hasta su fallecimiento, el 19 de junio de 2017.

BIBLIOGRAFÍA

- BARNET, MIGUEL (2000): «Fernando Ortiz: transculturación, vanguardia y diversidad cultural», *Catauro. Revista Cubana de Antropología* (1), pp. 45-49.
- BOAS, FRANZ (1940): *Race, Language and Culture*. The Macmillan Company, New York.
- LAHAYE GUERRA, ROSA MARÍA DE (2002): «Estudio de maestría en Antropología», *Catauro. Revista Cubana de Antropología* (6), pp. 32-34.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1976): *Elogio de la antropología*. Ediciones Caldén, Buenos Aires.
- NÚÑEZ GONZÁLEZ, NIURKA (2017): «Crónica de una experiencia: *La Edad de Oro* en un Círculo de Interés de Antropología», Massón, Caridad (comp.): *Cultura: debate y reflexión. Anuario del Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello*, ICIC Juan Marinello, La Habana, pp. 122-131.
- , KALI ARGYRIADIS y EMMA GOBIN, coord. (2015): «Historia comparada de antropologías nacionales» (dossier), *Perfiles de la Cultura Cubana* 18, http://www.perfiles.cult.cu/inicio_c.php?numero=18
- SAINZ DE ROBLES, FEDERICO (2014): *Diccionario español de sinónimos y antónimos*. Editorial José Martí, La Habana.

DE LOS AUTORES

Eduard G. Aleksandrenkov (Smolensk, Rusia, 1937). Graduado de Etnografía y doctor en Ciencias Históricas. Desde 1972 trabaja en el Instituto de Etnografía de la Academia de Ciencias de la URSS (actualmente, de Etnología y Antropología de la Academia de Ciencias de Rusia). En los años sesenta y setenta trabajó como intérprete en Cuba, y entre 1980 y 1995 colaboró en la realización del «Atlas etnográfico de Cuba». Académico correspondiente extranjero de la Academia de Historia de Cuba. Autor de *Indios de las Antillas antes de la conquista española* (Moscú, 1976), *Poniéndose cubano. Problemas de la formación de la identidad étnica (siglos XVI-XIX)* (Moscú, 1998; traducción al español: 2005), *Aborígenes de las Antillas Mayores en la sociedad colonial (finales del siglo xv-medios del xvi)* (2da. ed.: Moscú, 2018), así como de numerosos artículos y capítulos de libros.

email: ed_alex@mail.ru

Kali Argyriadis (París, Francia, 1971). Doctora en Antropología y Etnología. Investigadora titular del Institut de recherche pour le développement (IRD). Ha trabajado las prácticas religiosas cubanas, su institucionalización, patrimonialización y transnacionalización. Correspondiente del IRD en el proyecto AntropoCuba. Autora de *La religion à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises* (1999). Coautora de *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (2008), *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition* (2011), *Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas* (2012) y *Cuba-Haïti: engager l'anthropologie. Anthropologie et histoire comparées (1884-1959)* (2020), entre otros.

email: kali@argyriadis.net, kali280771@gmail.com

Anderson Calzada Escalona (Granma, 1982). Licenciado en Historia. Fue investigador del Instituto Cubano de Antropología, donde trabajó en la creación del Centro de Información y Biblioteca Calixta Guiteras Holmes y en investigaciones históricas, arqueológicas y antropológicas, incluyendo

el proyecto sobre historia de la antropología en Cuba. Autor de *Entre arte y ciencia: la arqueología*, Premio La Edad de Oro 2013 de la Editorial Gente Nueva.

email: tproductivoayl@icl.cult.cu

Lázara Yolanda Carrazana Fuentes (La Habana, 1967). Licenciada en Historia, Etnografía y Antropología, máster en Historia y en Antropología. Investigadora auxiliar del Instituto Cubano de Antropología, donde ha trabajado sobre relaciones raciales, movilidad social e historia de la antropología cubana, entre otros temas. Ha publicado sus trabajos en revistas y compilaciones nacionales y extranjeras, entre ellas *Las relaciones raciales en Cuba. Aportes empíricos y nuevas interpretaciones* (2006), *El cacao y el chocolate en Cuba* (2010) y *Las relaciones raciales en Cuba. Estudios contemporáneos* (2011). Recibió dos premios nacionales de la Academia de Ciencias de Cuba.

email: lazaracf@ican.cu, lazarayoly@gmail.com

Dayma Crespo Zaporta (La Habana, 1994). Licenciada en Historia del Arte y diplomada en Antropología. Profesora de Antropología y de Estética en el Departamento de Filosofía y Estética de la Universidad de las Artes (ISA) hasta 2019. Actualmente es maestrante en Estudios de Arte en la Universidad Iberoamericana, México.

email: daymacrespo@gmail.com

Roberto Dávalos Domínguez (La Habana, 1956). Licenciado en Sociología. Profesor auxiliar del Departamento de Sociología de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana. Ha impartido docencia en diplomados y en la Maestría en Sociología. Profesor invitado en universidades de España, Suiza, Italia, Suecia, Noruega, Francia y Venezuela. Desarrolla diversas líneas de investigación, en temáticas de desarrollo urbano-local-participativo. Autor de diversos artículos y miembro de los comités editoriales de seis libros publicados. Miembro de la Cátedra Unesco de Desarrollo Humano Sostenible.

email: rdd@ffh.uh.cu

María del Rosario Díaz Rodríguez (La Habana, 1957). Licenciada en Español y Literatura, diplomada en Metodología de la investigación documentaria, en Archivos y en Antropología Sociocultural. Doctorante en Estudios Cubanos de la Universidad de las Artes (ISA). Trabajó en el Instituto

de Literatura y Lingüística (1980-2003) y la Biblioteca Nacional de Cuba José Martí (2003-2015), con temas de archivos personales y patrimonio cultural, vida y obra de Fernando Ortiz, entre otros. Actualmente es investigadora auxiliar del Instituto Cubano de Antropología, donde estudia la historia de la antropología en Cuba. Ha publicado en revistas y compilaciones cubanas y extranjeras, entre ellas *Caribbean Studies: Bibliographic Access and Resources for the Past, Present and Future* (2002) y *Cuban Counterpoints: The Legacy of Fernando Ortiz* (2005).
email: mdmarosadiaz@gmail.com

Elina Djebbari (Melun, Francia, 1984). Doctora en Etnomusicología. Ha trabajado sobre los procesos de patrimonialización y espectacularización de las músicas y bailes tradicionales en Mali y sobre los intercambios culturales entre Cuba y los países de África occidental en la era poscolonial. Actualmente es investigadora asociada en King's College London e Iheal-Creda (París). Ha coeditado dos números especiales de revistas: *Dance and Decolonisation in Africa* (2019) y *Dance, Music and (Trans)nationalisms* (2020) y los artículos «Dancing Salsa in Benin: Connecting the Creole Atlantic» (2020) y «Dance, Music Videos and Screens: Intermediality and Videochoreomorphosis in Mali and Benin» (2019), entre otros.
email: elina.djebbari@kcl.ac.uk

Rodrigo Espina Prieto (La Habana, 1951). Licenciado en Filología y máster en Antropología. Fue investigador del Instituto Cubano de Antropología (1991-2007) y del Centro de Estudios sobre la Juventud (2007-2010). Actualmente es vicedirector de Investigaciones del Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello. Ha investigado sobre relaciones raciales, desigualdades sociales, el juego desde la perspectiva antropológica, entre otros temas. Ha publicado diversos artículos en revistas y compilaciones nacionales e internacionales, entre ellas *Las relaciones raciales en Cuba. Estudios contemporáneos* (2011) y la enciclopedia *Mil preguntas mil respuestas* (2016). Ha recibido el Premio Nacional de la Academia de Ciencias de Cuba (2011 y 2016) y otros reconocimientos.
email: respina@cubarte.cult.cu, rodrigo@icic.cult.cu

María Eugenia Espronceda Amor (Santiago de Cuba, 1964). Licenciada en Filosofía, máster en Técnicas de Avanzada para el Trabajo Integral Comunitario y doctora en Ciencias Sociológicas. Fue profesora de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Oriente. Ha participado en

proyectos internacionales con universidades y organizaciones de Estados Unidos, España, Canadá, y México. Coordinadora y profesora de diversos programas de maestrías y doctorados en universidades cubanas y extranjeras. Autora de *Parentesco, inmigración y comunidad. Una visión del caso haitiano* (2001) y *Por los senderos del parentesco* (2002), así como de numerosos artículos en revistas y compilaciones nacionales y extranjeras, entre ellas *Cultura alimentaria y vejez* (2010), *Familia, género y violencia doméstica* (2013), *Juventud y consumos. Entre inclusión y exclusión social* (2016). Ha recibido el Premio Nacional de la Academia de Ciencias de Cuba, entre otros reconocimientos.

email: esproncedaamor@gmail.com

Yuleisy Fajardo Fernández (La Habana, 1987). Licenciada y máster en Sociología, diplomada en Antropología. Investigadora del Instituto Cubano de Antropología, especializada en temas de antropología económica y del trabajo e historia de la antropología en Cuba. Ha participado en acciones de formación de posgrado y en eventos científicos en Cuba y México, y publicado artículos en compilaciones nacionales y extranjeras.

email: yuly2887@gmail.com

Yurier Fernández Cardoso (Santa Clara, 1994). Licenciado en Historia. Diplomante en Derechos Humanos y Diversidad por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso). Profesor e investigador del Departamento de Historia de la Universidad Central de Las Villas, estudia el tránsito de la Colonia a la República en la región central de Cuba, así como las tradiciones y representaciones culturales en el propio territorio.

email: yufernandez@uclv.cu, yfernandezcardoso@gmail.com

Surymaday Fernández Martínez (Contramaestre, Santiago de Cuba, 1993). Licenciada en Lenguas Extranjeras. Correctora de idioma inglés en la revista *Batey* entre 2016 y 2019. Ha investigado temas de la conversión religiosa en congregaciones evangélicas del centro y oriente de Cuba.

email: ffernandez@uo.edu.cu

Tomás Fernández Robaina (La Habana, 1941). Graduado de Información Científico-Técnica y Bibliotecología. Investigador titular de la Biblioteca Nacional de Cuba José Martí. Autor de *Aproximación al pensamiento y al periodismo de Gustavo E. Urrutia (1881-1958)*; *Misa para un ángel*; *Antología cubana del pensamiento antirracista*; *Recuerdos secretos de dos*

mujeres públicas; El negro en Cuba, 1902-1958; El negro en Cuba: colonia, república y revolución; Crítica bibliográfica y sociedad; Identidad afrocubana. Cultura y nacionalidad; Hablen paleros y santeros; Cuba. Personalidades en el debate racial; Apuntes para la historia de la Biblioteca Nacional de Cuba; Cultura afrocubana: suplemento a la Bibliografía de temas afrocubanos; Bibliografía de temas afrocubanos; Índice de revistas folklóricas cubanas; Bibliografía de estudios afroamericanos. Ha sido conferencista ante los más diversos auditorios y en universidades de Cuba y de otros países.
email: tomasfernandezrobaina@gmail.com

Adrian Fundora García (La Habana, 1991). Licenciado en Estudios Socioculturales y diplomado en Antropología. Investigador del Instituto Cubano de Antropología, en temas de la historia de la antropología en Cuba y de antropología económica y del consumo. Ha publicado artículos en revistas y compilaciones nacionales y extranjeras. Actualmente es maestrante en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana, México.
email: adrianfg1991@gmail.com

Emma Gobin (Burdeos, Francia, 1979). Licenciada en Filosofía, en Antropología Social y Cultural y en Lengua y Civilización Yoruba. Doctora en Etnología. Profesora-investigadora de Antropología en la Universidad París 8. Sus investigaciones de campo se han centrado en las religiones afrocubanas. Actualmente se interesa por la historia de la antropología en Cuba y en Haití –es miembro del proyecto AntropoCuba– y por nuevas formas de ritualidad de tipo New Age. Coautora de *Cuba-Haïti: engager l'anthropologie. Anthologie et histoire comparées (1884-1959)*, ha publicado artículos en libros colectivos y revistas nacionales e internacionales y coordinado dossiers y números temáticos en *Perfiles de la Cultura Cubana; Ateliers d'anthropologie; Ethnographiques.org* y *Berghahn Journal of Religion & Society*.
email: emma.gobin@univ-paris8.fr, gobin_e@yahoo.fr

Vladimir Gutiérrez Gómez (Santa Clara, 1990). Licenciado en Historia y máster en Estudios Históricos y Antropológicos. Profesor e investigador de la Universidad Central de Las Villas. Estudia diversos temas relacionados con la historia social, la antropología y la sociología. Ha publicado varios artículos en la revista *Islas*.
email: vlad@uclv.cu

Anabel Hernández Acosta (La Habana, 1988). Estudió Licenciatura en Filosofía. Fue profesora de la Facultad para No Hispanohablantes de la UH y, entre 2013 y 2016, técnica de investigación en el Instituto Cubano de Antropología, donde trabajó en el rescate de los fondos patrimoniales del Departamento de Etnología y en temas de la cultura popular tradicional (comidas y bebidas, religión) y de la historia de la antropología en Cuba.
email: 14hdza@gmail.com

Rosa María de Lahaye Guerra (La Habana, 1958). Licenciada en Filosofía, máster en Antropología y doctora en Ciencias Filosóficas. Profesora titular de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana, donde imparte cursos de pre y posgrado de Antropología social, Metodología de la investigación antropológica, Antropología médica, Antropología y religión, entre otros. Fue coordinadora de la Maestría en Antropología de la Universidad de La Habana en sus tres ediciones. Ha participado en eventos científicos en Cuba, Perú, México, Argentina, Colombia, Venezuela, España, Italia y Francia. Ha publicado varios libros como coautora y numerosos artículos en revistas y monografías nacionales e internacionales. Es miembro del Consejo Editorial de *Catauro. Revista Cubana de Antropología*, de la comisión nacional de carrera y del tribunal nacional de grado científico de Filosofía.
email: rmlg04@ffh.uh.cu, rmlg04@gmail.com

Ada Lescay Gonzalez (Santiago de Cuba, 1991). Licenciada en Historia del Arte, diplomada en Antropología y máster en Estudios Cubanos y del Caribe. Entre 2014 y 2018 trabajó en el Centro Cultural Africano Fernando Ortiz de Santiago de Cuba. Desde 2018 es profesora del Departamento de Historia del Arte de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Oriente. Sus líneas de investigación se centran en la racialidad y el pensamiento antirracista. Entre sus textos más recientes se encuentran «La intertextualidad en el espacio de la resistencia» (2019) y «Lo conceptual, lo descriptivo y lo sistémico en el estudio de las religiones cubanas de origen africano» (2017).
email: adalescay@gmail.com

Géraldine Morel (Fribourg, Suiza, 1976). Doctora en Antropología. Ha sido profesora asistente en la Universidad de Neuchâtel, donde impartió Etnografía del Caribe. Ha trabajado principalmente sobre la sociedad secreta abakuá en La Habana, su institucionalización y transnacionalización.

Ha publicado artículos en revistas científicas nacionales e internacionales y en libros colectivos, como *Beyond Tradition, Beyond Invention. Cosmic Technologies and Creativity in Contemporary Afro-Cuban Religions* (2015). Coeditora con E. Gobin de un número temático de la revista *Ateliers d'anthropologie* sobre religiones (afro)cubanas (2013). También ha investigado y publicado artículos sobre adictología y juego compulsivo. Actualmente es coordinadora estatal de lucha contra la violencia conyugal en el Buró de igualdad entre hombres y mujeres de Friburgo (Suiza).
email: geraldine.morel@fr.ch

Teresa del Pilar Muñoz Gutiérrez (Camagüey, 1954). Doctora en Ciencias Filosóficas. Profesora titular del Departamento de Sociología de la Facultad de Filosofía e Historia de la UH, ha ejercido la docencia por más de cuarenta y cinco años. Presidenta del Tribunal Nacional de Ciencias Sociológicas. Miembro del Consejo de Redacción de la *Revista Cubana de Ciencias Sociales* y de la Asociación latinoamericana de escuelas e investigación en trabajo social (Alaeits). Sus principales temas de investigación son la teoría y el pensamiento sociológico, la historia y teoría del trabajo social. Ha publicado artículos en revistas cubanas y extranjeras, así como diversos textos para la docencia universitaria, entre ellos *Sociología del conocimiento. Selección de lecturas* (2013), *Políticas sociales e servicio social: Brasil e Cuba em debate* (2016) y *Lecturas introductorias sobre trabajo social* (2018). Ha recibido varios reconocimientos científicos e institucionales.
email: teresa@ffh.uh.cu

Niurka Núñez González (La Habana, 1965). Licenciada en Historia, Etnografía y Antropología, máster en Historia y doctora en Ciencias Históricas, mención en Antropología. Investigadora del Instituto Cubano de Antropología (1989-2008) y, desde 2013, del ICIC Juan Marinello. Profesora titular de la Facultad de Filosofía e Historia de la UH. Ha realizado investigaciones sobre alimentación, relaciones raciales y desigualdades en Cuba, entre otras. Dirige el proyecto «Antropología sociocultural en Cuba. Reconstruyendo el pasado para cimentar el futuro» (AntropoCuba). Compiladora y autora de *El cacao y el chocolate en Cuba* (2005, 2010), *Relaciones raciales en Cuba. Estudios contemporáneos* (2011) y *Léxico de la cultura popular tradicional* (2016), coautora de *Cuba-Haïti: engager l'anthropologie. Anthologie et histoire comparées (1884-1959)* (2020), así como de artículos en revistas y compilaciones nacionales y extranjeras. Ha

recibido Premio Especial de la Ministra del Citma, cuatro premios nacionales de la Academia de Ciencias de Cuba y dos Premios Universidad de La Habana. Ostenta la Distinción por la Cultura Nacional.

email: niurka1965@cubarte.cult.cu, niurkantropologia@gmail.com

Dmitri Prieto Samsónov (Moscú, Rusia, 1972). Licenciado en Bioquímica y en Derecho, diplomado en Estudios de la Complejidad; máster en Antropología Jurídica y diplomado en Antropología Biológica. Miembro fundador de la Cátedra de Complejidad de La Habana, la Cátedra de Pensamiento Crítico y Culturas Emergentes Haydée Santamaría y el Observatorio Crítico Cubano. Coordinador del capítulo cubano del Grupo de Trabajo Anticapitalismos y Sociabilidades Emergentes, de Clacso. Fue investigador en el Instituto Cubano de Antropología. Actualmente cursa el doctorado en Antropología en el University College London. Autor de *Transdominación en Haití* (2010) y de numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales.

email: dmitri.samsonov.17@ucl.ac.uk

Salomé Roth (Nancy, Francia, 1985). Máster en Estudios Teatrales y doctora en Estudios Hispánicos y Latinoamericanos. Miembro del Centre de Recherche Interdisciplinaire sur les Champs Culturels en Amérique Latine (Criccal). Ha publicado varios artículos sobre el folclor afrocubano y el teatro de los años sesenta: «La folklorisation des rites afrocubains dans les années post-révolutionnaires à Cuba» (2014), «L'érotisme féminin dans *María Antonia* de Eugenio Hernández Espinosa: prise de pouvoi ou aliénation?» (2015), «La patrimonialisation des orichas dans la Cuba contemporaine» (2018), «La figure d'Eleguá dans le théâtre cubain contemporain» (2018).

email: salome.roth@gmail.com

Marcos Antonio Tamames Henderson (Guantánamo, 1961). Doctor en Ciencias sobre Arte. Profesor auxiliar de la Facultad de Artes de la Conservación del Patrimonio Cultural de la Universidad de las Artes (ISA). Investigador del patrimonio cultural cubano. Autor de los libros *De la Plaza de Armas al Parque Agramonte. Iconografía, símbolos y significados* (2001 y 2003), *Tras las huellas del patrimonio* (2004), *La ciudad como texto cultural. Camagüey 1514-1837* (2005), *Una ciudad en el laberinto de la ilustración* (2009), *La cofradía de los signos urbanos* (2012), *Calles y callejones de Camagüey* (2014 y 2016), *El urbanismo de Camagüey entre*

1528 y 1837 (2018), y de numerosos artículos. Premio de la Crítica Histórica José Luciano Franco (2005), Premio Anual de Investigación Cultural (2006), Premio de Investigación por la mejor tesis doctoral defendida en la Universidad de las Artes (2017), entre otros reconocimientos.
email: mtamames@cubarte.cult.cu

Alejandro Torres Gómez de Cádiz Hernández (Banes, Holguín, 1972). Licenciado en Educación y en Historia. Diplomado en Teología. Máster en Historia y en Bioética. Doctor en Filosofía. Especializado en estudios sociorreligiosos y antropología. Autor de los libros *Protestantismo y sociedad en el Holguín republicano* (2008), *Protestantismos en contexto* (2012). *Protestantismo y Revolución* (2015); coautor de *Género, patrimonio y religión en perspectiva. Brasil-Cuba* (2017), *Terapia y religión: ensayos antropológicos* (2018) y compilador de *Historia regional. Ensayos holguíneros* (2018). Premio de la Ciudad, Premio Academia de Ciencias de Cuba, Premio de Investigación José M. Guarch, entre otros. Delegado del Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente en Holguín.
email: atorres@uho.edu.cu

Gema del Carmen Valdés Acosta (Santa Clara, 1948). Doctora en Ciencias Filológicas. Académica titular de la Academia de Ciencias de Cuba y de la Academia Cubana de la Lengua. Miembro del Tribunal Nacional de Grados Científicos. Profesora titular consultante del Departamento de Lingüística y Literatura de la UCLV. Coordinadora del proyecto nacional «La identidad cultural cubana y latinoamericana» y de los estudios humanísticos en la región central de Cuba. Ha publicado más de ochenta trabajos científicos y seis libros (entre ellos, *Los remanentes de lenguas bantúes en Cuba* y el *Diccionario de bantuisms del español de Cuba*). Miembro de la Cátedra Unesco de Estudios Afroiberoamericanos de la Universidad de Alcalá (España), del Consejo de Redacción de la revista *Islas*, del Consejo Científico de Ciencias Sociales de Villa Clara y del Grupo de Expertos de Educación Superior en el área de las humanidades. Ha recibido dos premios nacionales de la Academia de Ciencias, el Premio Nacional de la Academia Cubana de la Lengua, y ostenta la Orden Carlos J. Finlay, entre otras medallas y condecoraciones.
email: gemav@uclv.edu.cu

Sergio Osmundo Valdés Bernal (La Habana, 1943). Doctor en Romanística y en Ciencias Filológicas. Investigador titular del Instituto de Literatura y Lingüística (1969-2011) y del Instituto Cubano de Antropología

desde 2016. Profesor titular de la Universidad de La Habana. Autor de varios libros, cinco de los cuales han sido Premio Nacional de la Crítica Científico-Técnica: *Las lenguas indígenas de América y el español de Cuba* (1991-1993), *Inmigración y lengua nacional* (1994), *Lengua nacional e identidad cultural del cubano* (1998), *Antropología lingüística* (2000), *La hispanización de América y la americanización de la lengua española* (2013). Este último también fue Premio de la Academia de Ciencias de Cuba. Su último libro, *Lenguas africanas y el español de América* (2016), recibió Premio a Mejor Libro en Ciencias Sociales y Humanísticas de la UH y Premio Catauro de la Fundación Fernando Ortiz. Académico de número de la Academia Cubana de la Lengua, correspondiente de la Real Academia Española y de la Academia Norteamericana de la Lengua Española. Miembro de la Sociedad Económica de Amigos del País, de la Fundación Fernando Ortiz, del Consejo Científico de la Comisión Nacional de Patrimonio Cultural. Ha sido condecorado con la Medalla de la Alfabetización, la Orden Carlos J. Finlay, la Distinción por la Cultura Nacional y el Premio Félix Varela de la Sociedad Económica de Amigos del País. Premio Nacional de Ciencias Sociales y Humanísticas 2018.
email: sbernal@cubarte.cult.cu

