

A finales del siglo XIX, ¿cómo se discutieron en Haití y Cuba las teorías raciales de Arthur de Gobineau o de Paul Broca? ¿Qué sucedió, más tarde, con las reflexiones de W. E. B. Du Bois sobre la condición «negra», las ideas de Leo Frobenius sobre «el alma de los pueblos», o las nociones de Melville Herskovits sobre la «aculturación»? ¿Qué propuestas originales se derivaron de los debates sostenidos por pensadores cubanos y haitianos? ¿Cómo estas dialogaron con tendencias como el afrocubanismo, el indigenismo o, incluso, la negritud? ¿Cómo influyeron, a su vez, en la manera en que se (re)plantearon esos debates en otros contextos nacionales o regionales? Estas son algunas de las preguntas que han guiado la concepción de esta antología y la presentación crítica y comparada de textos clave para la antropología en Cuba y Haití, de la pluma de Louis-Joseph Janvier, Antonio Bachiller y Morales, Anténor Firmin, Rafael Serra, Justin Chrysostome Dorsainvil, Israel Castellanos, Jean Price-Mars, Fernando Ortiz, Pablo de la Torriente Brau, Jacques Roumain, Lydia Cabrera y Odette Mennesson-Rigaud.

Historia de la disciplina e historia de las ideas sociales y políticas se interrogan siguiendo sus efectos recíprocos, descubriendo la pluralidad de lazos entre ciencia y arte, entre investigación y compromiso social, y resaltando el papel que la antropología ha desempeñado en la construcción de la nación en Haití y Cuba. Entre universalismo y particularismo, con sus reflexiones sobre identidad y alteridad, y a través de la diversidad de maneras en que se ha practicado o divulgado, el pensamiento antropológico ha contribuido a modificar la percepción que estas sociedades tenían de sí mismas y de las demás.



ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL Y CONSTRUCCIÓN NACIONAL EN CUBA Y HAITÍ
ANTOLOGÍA CRÍTICA E HISTORIA COMPARADA (1884-1959)



ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL Y CONSTRUCCIÓN NACIONAL EN CUBA Y HAITÍ

ANTOLOGÍA CRÍTICA E HISTORIA COMPARADA (1884-1959)

Bajo la dirección de:
Kali Argyriadis, Emma Gobin, Maud Lašthier,
Niurka Núñez González y Jhon Picard Byron



Antropología sociocultural y construcción nacional en Cuba y Haití.
Antología crítica e historia comparada (1884-1959)

ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL
Y CONSTRUCCIÓN NACIONAL EN CUBA Y HAITÍ.
ANTOLOGÍA CRÍTICA E HISTORIA COMPARADA (1884-1959)

Bajo la dirección de:
Kali Argyriadis
Emma Gobin
Maud Laëthier
Niurka Núñez González
Jhon Picard Byron

Presentación de Sergio Valdés Bernal

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



Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello
Centro Internacional de Documentación e Información
Haitiana, Caribeña y Afrocanadiense (Cidihca)

2021

Edición y corrección:
Niurka Núñez González

Diseño de cubierta y maquetación:
Joyce Hidalgo-Gato Barreiro

© Instituto Cubano de Investigación Cultural
Juan Marinello, 2021

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

ISBN
978-959-242-205-6



INSTITUTO CUBANO
DE INVESTIGACIÓN CULTURAL
JUAN MARINELLO

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

ÍNDICE

Preámbulo / 9

Presentación / Sergio Valdés Bernal / 14

[Introducción] En el espejo de la etnología: desarrollo de la antropología social y cultural y construcción nacional en Haití y Cuba / Kali Argyriadis, Emma Gobin, Maud Laëthier, Niurka Núñez González / 17

Destinos cruzados, matrices de pensamiento comunes y nacimiento de la disciplina / 18

Preocupaciones universalistas y ciencia «nacional» / 24

Sociedades y distinciones / 25

Lidiando con la alteridad cercana / 27

Nacionalismo cultural, folclore y pensamiento sobre sí: el advenimiento progresivo del paradigma etnológico / 29

Contra la etnomorfosis, ¿una etnogénesis? / 34

Capítulo 1 / 39

I. *La igualdad de las razas*, Louis-Joseph Janvier (1884) / 41

II. *Los negros* [fragmentos], Antonio Bachiller y Morales (1887) / 55

III. Negros y bretones. Desigualdad racial y ciudadanía en Antonio Bachiller y Morales y Louis-Joseph Janvier / Lázara Y. Carrazana Fuentes, Maud Laëthier, Kali Argyriadis, en colaboración con Lewis Ampidu Clormeus / 65

Una colonia española en busca de la emancipación / 67

Una «República Negra» en busca de reconocimiento / 71

Defender la igualdad desde dos posiciones distintas / 75

Antonio Bachiller y Morales (1812-1889) / 75

Louis-Joseph Janvier (1855-1911) / 77

La «raza bretona» como evidencia: argumentos filosóficos e históricos / 78

Razas, clases y ciudadanos: hacia un proyecto de construcción de la nación / 85

Capítulo 2 / 89

- I. *Para blancos y negros* [fragmentos], Rafael Serra y Montalvo (1907) / 91
- II. «Haití y la Confederación Antillana», Joseph Anténor Firmin (1910) / 103
- III. Después de la utopía antillana. Expresiones nacionales y panamericanas de la identidad en Anténor Firmin y Rafael Serra / Yuleisy Fajardo Fernández, Maud Laëthier, Kali Argyriadis, Lewis Ampidu Clormeus / 118
 - Unidos o de pie frente al «monstruo» / 121
 - Los debates científicos y políticos, marco del compromiso antirracista / 124
 - Sueños aplazados / 130
 - Un «haitiano extraordinario» y un «alma fundadora» / 133
 - Joseph Anténor Firmin (1850-1911) / 133
 - José Rafael Serra y Montalvo (1858-1909) / 135
 - La imposible insularidad: dos compilaciones, dos retrospectivas / 136
 - Sentimientos nacionales y conciencia transnacional / 140

Capítulo 3 / 147

- I. «Consideraciones psicológicas y psicopatológicas», «Las enfermedades sobrenaturales. El hougan», «La psiconeurosis» [fragmentos], Justin Chrysostome Dorsainvil (1912-1913) / 149
- II. *La brujería y el ñañiguismo en Cuba desde el punto de vista médico-legal* [fragmentos], Israel Castellanos (1916) / 163
- III. Antropología criminal y patologización de las prácticas religiosas de origen africano en Justin Chrysostome Dorsainvil e Israel Castellanos / Kali Argyriadis, Maud Laëthier / 176
 - En el cambio de siglo: el «mal» del país natal revisitado / 180
 - Extranjeros en su propia patria / 186
 - «Curanderos» de la nación / 191
 - Jean, Justin, Chrysostome Dorsainvil (1880-1942) / 191
 - Israel Castellanos González (1891-1978) / 193
 - Herencia universal y filiación africana: dos enfoques, dos diagnósticos, dos tratamientos / 195
 - Enfermedad y crimen. Psicopatología frente a patología social / 198
 - Observar a los practicantes, fotografiar y medir los cuerpos / 201
 - ¿Una religión africana? / 203

Capítulo 4 / 209

- I. *Así habló el tío* [fragmentos], Jean Price-Mars (1928) / 211
- II. «Cuentos afrocubanos», Fernando Ortiz (1929) / 225
- III. Hacia una etnología nacional: folclore, ciencia y política en la obra de Jean Price-Mars y Fernando Ortiz / Jhon Picard Byron, María del Rosario Díaz Rodríguez, Niurka Núñez González / 239
 - Ocupación estadounidense y «nacionalismo cultural»: la construcción de la haitianidad / 242
 - Neocolonia y antimperialismo: del afrocubanismo a la cubanidad / 248
 - Dos trayectorias paralelas en la búsqueda de lo «nacional» / 254
 - Jean Price-Mars (1876-1969) / 254
 - Fernando Ortiz (1881-1969) / 255
 - Herencia africana y folclore / 257
 - Entre proyecto científico y político: los presupuestos de la defensa de una cultura particular / 257
 - El negro, sinónimo de hombre y de cultura / 259
 - De la recopilación de cuentos al análisis de los procesos histórico-culturales nacionales / 262
 - Epílogo. Ortiz y Price-Mars: una amistad basada en la admiración mutua / 266

Capítulo 5 / 271

- I. «Realengo 18» [fragmentos], Pablo de la Torriente Brau (1934) / 273
- II. *Gobernadores del rocío* [fragmentos], Jacques Roumain (1944) / 291
- III. La voz de los de abajo: etnografía, periodismo y literatura en Pablo de la Torriente Brau y Jacques Roumain / Maud Laëthier, Emma Gobin, Adrian Fundora García, Dmitri Prieto Samsónov / 310
 - De un nacionalismo a otro: los años treinta y cuarenta / 312
 - Intelectuales cubanos en el corazón de la tormenta «revolucionaria» / 313
 - Entre el exilio y el retorno: la guerra española y el afrocubanismo / 317
 - La lucha y sus colores: divisiones sociales y políticas en Haití / 320
 - La polarización de las ciencias humana y la política / 325
 - Política y literatura: itinerarios de escrituras comprometidas / 327
 - Pablo de la Torriente Brau (1901-1936) / 327
 - Jacques Roumain (1907-1944) / 329

«La unión hace la fuerza»: los campesinos en la historia / 330
 ¿Describir para mejor servir? / 332
 Conciencia política, consciencia de clase: «indigeneidad», escena global y devenir de la nación / 335
 Entre imaginarios del colectivo y citas perdidas por la posteridad / 338
 Apéndice. *Gobernadores del rocío* y *Realengo 18* en la pantalla: en torno al cine cubano de los años sesenta / 341

Capítulo 6 / 345

I. «El dueño de Ewe (Oluwa-Ewe) [fragmentos]», Lydia Cabrera (1953) / 347
 II. «Vodú haitiano. Algunas notas sobre sus reminiscencias africanas», «Una vieja costumbre haitiana», Odette Mennesson-Rigaud (1953) / 363
 III. ¿Etnografía para la religión? Sincretismos afroamericanos, religiocentrismo y enfoque comprensivo en Lydia Cabrera y Odette Mennesson-Rigaud / Emma Gobin / 375
 De la «raza» a la dimensión «criolla» de la cultura cubana / 377
Transculturación, magia y religión / 379
 Movimiento revolucionario, *noirisme* y etnología en Haití / 383
 Del sincretismo vodú a la relectura de la historia / 387
 Turismo, internacionalización de la investigación, museos y «artificación» / 389
 Dos figuras mediadoras: esteticismo y autodidactismo etnográfico / 393
 Lydia Cabrera (1900-1991) / 393
 Odette Mennesson-Rigaud (1907-1990) / 395
 (D)escribir, o la primacía del campo / 397
 Regresos ambiguos sobre la «africanidad» y la «criollez» / 398
 Empirismo y relación etnográfica / 399
 Interior / exterior: implicación religiosa, cuestiones de género y posteridad / 402

Glosario biográfico / 407

Cronología / 447

Referencias bibliográficas / 479

Índice analítico / 517

Índice de ilustraciones /

De los autores /

PREÁMBULO

Este libro es resultado de un trabajo colectivo derivado de la convergencia de dos proyectos de investigación, empeñados en explorar la historia de la antropología en Haití y Cuba. El primero, llevado a cabo por la Facultad de Etnología de la Universidad Estatal de Haití (UEH), se centró en la sistematización del conocimiento antropológico *en y sobre* Haití, en relación con las construcciones identitarias de la nación. Constituido en Joven Equipo Haitiano Asociado a nivel Internacional (JEHAI), financiado por el Instituto de Investigación para el Desarrollo (IRD, Francia), bajo el título «La etnología en Haití: escribir la historia de la disciplina para acompañar su renovación» (2013-2017), fue coordinado por Jhon Picard Byron (Laboratorio «Langues, Discours et Représentations», LADIREP, UEH) y Maud Laëthier (Unidad de Investigación «Migrations et Sociétés», URMIS, IRD).

El segundo proyecto, «La antropología sociocultural en Cuba. Reconstruyendo el pasado para cimentar el futuro», se desarrolla desde 2014 por un grupo de antropólogos del Instituto Cubano de Investigación Cultural (ICIC) Juan Marinello y del Instituto Cubano de Antropología (ICAN) –con colaboración de especialistas de otras instituciones del país–, y se interesa, entre otros objetivos, en la dimensión fundadora de la disciplina para los procesos de construcción nacional. También seleccionado como Joven Equipo Asociado al IRD (JEAJ AntropoCuba, 2016-2019), financiado por esa institución y, además, por un Proyecto Internacional de Cooperación Científica (PICS) del Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS, Francia), fue coordinado por Niurka Núñez González (ICIC) y Kali Argyriadis (URMIS, IRD).

En el marco del Laboratorio Mixto Internacional *Movilidades, Gobernanza y Recursos en la Cuenca Mesoamericana* (LMI MESO, <https://meso.hypotheses.org/>) –un laboratorio multisituado que reúne al IRD, el Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS, México) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, Costa Rica)–, estos dos programas se unieron para constituir un eje de investigación titulado «Epistemología comparada de la disciplina antropológica (a partir de Haití y Cuba)», que ha dado lugar a varias publicaciones y actividades en diversos lugares, dirigidas por Kali Argyriadis, Jhon Picard Byron, Emma Gobin (Universidad París 8 / Laboratoire Architecture Ville Urbanisme Environnement, LAVUE), Maud Laëthier y Niurka Núñez (véase, por ejemplo, <http://www.urmis.fr/histoire-et-epistemologie/>). URMIS, LADIREP y las instituciones cubanas participantes también han apoyado la labor realizada, incluidos los proyectos editoriales, entre los cuales está esta antología.

Animados por una ambición pedagógica –la de contribuir a la enseñanza y la difusión de la disciplina en Haití, en Cuba y más allá de sus fronteras–, esta obra se publica en dos versiones: una por las Ediciones del Centro Internacional de Documentación e Información Haitiana, Caribeña y Afrocanadiense (Cidihca), dirigida al público francófono,¹ y la presente, destinada al público hispanohablante, con la participación del sello editorial del ICIC Juan Marinello. Las diferencias que pueden observarse entre ellas –algunas formales– se deben básicamente a la traducción, mediante la cual se ha procurado adaptar el lenguaje científico propio de cada universo lingüístico en cuestión, así como a la inclusión o no, en función del público al que se dirige, de precisiones conceptuales, de nociones o de contexto. Esperamos que esta doble edición favorezca, asimismo, el diálogo al interior de los estudios caribeños, a menudo divididos por las barreras idiomáticas.

El libro reúne importantes escritos haitianos y cubanos, situándolos en su contexto de forma crítica y comparativa. Más que una visión general de los textos producidos en una época sobre un tema específico, o una obra general sobre la producción de los diversos autores seleccionados, se consideró pertinente centrarse en un extracto de esa producción, que permitiera arrojar luz sobre la actualidad del debate científico y político de un período determinado.

En cada uno de sus seis capítulos se presentan dos autores, uno haitiano y otro cubano, a partir de uno de sus textos o de fragmentos de estos, seguidos de un comentario crítico comparado, construido en tres tiempos. Primero, partiendo de la historia de las ideas y la historia política, social y cultural, se evocan los elementos de contexto ligados al desarrollo de la disciplina, a los principales acontecimientos que marcan la época, así como a los intercambios mantenidos a escala nacional e internacional. A continuación se insertan recuadros que resumen apuntes biográficos sobre la vida, obra y compromisos científicos o sociopolíticos de estos autores, a veces polígrafos. Una tercera parte establece un diálogo entre sus escritos, a partir de una lectura cruzada que esclarece el contenido de los textos presentados y la originalidad de sus posturas (teóricas, metodológicas, escriturales). De un capítulo a otro, ya se trate de trabajos representativos de una producción intelectual individual, de una época o, por el contrario, de escritos que se encuentran al margen del debate dominante, cada contribución se convierte en espejo del vínculo existente entre antropología y construcción nacional.

La periodización elegida para organizar los capítulos oscila entre diez y veinte años en cada uno, pero no se encierra dentro de límites demasiado rígidos: la lectura invita a captar la historia en sus entrelazamientos y su continuidad temporal y temática, más allá de un enfoque en términos de ruptura. Aunque

¹ Argyriadis, Kali, Emma Gobin, Maud Laëthier, Niurka Núñez González y Jhon Picard Byron, dir. (2020): *Cuba-Haïti: Engager l'anthropologie. Anthologie critique et histoire comparée (1884-1959)*. Cidihca, Paris.

autónomos, los capítulos han sido objeto de un trabajo de armonización para que, al leerlos, se pueda seguir la trama de una sola historia.²

Algunas de las traducciones presentadas son inéditas; este es uno de los intereses primordiales –y, además, una de las mayores complejidades enfrentadas– de este libro: dar a conocer un texto haitiano no disponible para un lector hispanohablante (o, a la inversa, un texto cubano inaccesible para un lector francófono, en la otra versión del libro). Al hacerlo, se trató de pasar no solo de un idioma a otro, sino también de un universo de pensamiento y referencias a otro, así como de un lugar y un tiempo a otro: el de la producción de esos textos, el de su posible recepción hoy en día. Hay palabras con sentidos variables según la época en que se redactaron los textos originales, en otros momentos históricos o en su contemporaneidad. En la mayoría de los casos, se optó por una traducción que facilitara la comprensión en la actualidad; excepcionalmente, se han mantenido algunos términos en francés o en *créole*, aunque *a priori* fueran traducibles, a fin de indicar un campo semántico más amplio o más preciso que aquel al que podrían referirse una vez traducidos. Es el caso de las palabras *nègre* o *noir* –que en español solo se traducen como «negro»–, con una carga semántica variable (incluso despectiva) que, además, ha cambiado a través del tiempo. Utilizadas con un sentido específico, a menudo en desacuerdo con sus usos contemporáneos, se ha decidido no siempre traducirlas, para distinguirlas claramente y representar de la mejor manera posible la singularidad del pensamiento de los autores haitianos.³ Cabe señalar que en la transcripción de los textos en español, por lo general, se conservó la grafía de la publicación original (ortografía, subrayados en cursivas, uso de mayúsculas, etc.).

Aspirando a que este campo de conocimiento sea accesible a un lector no especializado (más aún cuando la distancia temporal o las referencias utilizadas hacían que algunos de los textos fueran hoy opacos), hemos dotado a los escritos reproducidos de un importante aparato crítico, reseñando su contexto histórico de enunciación, su espacio de interlocución y los autores y obras en los que se apoyaban, a veces de manera elíptica o incompleta. Estas anotaciones se distinguen tipográficamente de las que aparecen en la versión original, las cuales se indican en **negrita** (de ahí los cambios tipográficos a veces visibles dentro de una misma nota). La orientación analítica transmitida por esta primera etapa de lectura se profundiza en el comentario comparativo que sigue a los textos.

² Aunque se beneficiaron tras intercambios profundos y sugerencias del equipo coordinador, los capítulos reflejan las posiciones de sus autores. La inserción de textos en un contexto (político, pero sobre todo intelectual) más nacional o más internacional fue también objeto de debate, en el intento de lograr un equilibrio entre ambas dimensiones, que ofreciera una visión esclarecedora sobre las producciones discutidas.

³ Vale anotar aquí el caso del vocablo *criollo*, usado en ambos contextos para significar nacido en el país –independientemente de origen étnico o color de la piel– o propio de él. Para evitar confusiones, cuando se refiere a la lengua *criolla*, hablada en Haití, se prefirió utilizar los términos *créole* o *kreyol*.

Con fines didácticos, aparte de los breves datos a pie de página sobre figuras y autores citados, se incluyó al final del libro un glosario con notas biográficas de las personalidades (científicas o no) que consideramos de mayor importancia, por su relación con la disciplina y los impactos en su desarrollo en la época estudiada, o por su interés para la comprensión del conjunto. Están señaladas en el texto –cuando se mencionan por primera vez– con un asterisco. Como resultado, solo dejan de reseñarse aquellas que son ampliamente conocidas o que no aportan información relevante para nuestros objetivos.

También se inserta un índice analítico, que lista personalidades (señaladas asimismo con un asterisco cuando están incluidas en el glosario), instituciones, revistas y otras publicaciones seriadas, movimientos y organizaciones, mencionados en el texto principal (la introducción y los seis capítulos). Finalmente, se elaboró una cronología comparativa (Haití / Cuba / Resto del mundo) que indica los hechos históricos y científicos más significativos para el período abarcado y, así, recapitula la información contenida en los escritos de los autores y en los comentarios, a la vez que proporciona puntos de referencia complementarios en cuanto al contexto histórico, social e intelectual de producción de los textos a nivel nacional e internacional.⁴

Las ilustraciones propuestas provienen de fuentes diversas, de instituciones de Cuba, Haití, Francia, Brasil, así como de Quebec, Canadá (de los fondos del Cidihca) y de algunos fondos disponibles en línea. Algunas fotografías pertenecen a Jean-Denys Devauges, quien confió a Maud Laëthier los archivos de su padre, Roland Devauges, miembro de la misión universitaria francesa en Haití de 1951 a 1955: quede aquí expresada nuestra gratitud.

Agradecemos también a todos los que, desde Haití, Cuba y Francia, así como desde Quebec o México, han apoyado esta empresa; algunos participando en nuestras reflexiones y dando útiles consejos: Rachel Beauvoir-Dominique†, Jean-Yves Blot, Élisabeth Cunin, Vincent Debaene, Jean-Denys Devauges, Rodrigo Espina Prieto, Paul Estrade, Tomás Fernández Robaina, Joëlle Fontaine, Odile Hoffmann, Martin Holbraad, Marie-José Jolivet, Ovidio Ortega Pereyra, Michèle Pierre-Louis, Aude Rabaud, Anselme Rémy, David Robichaux, Martine Segalen†, Sergio Valdés Bernal; otros apoyándonos y alentándonos durante estos últimos años, entre ellos: Luc Cambrézy, André Delpuech, Fritz Deshommes, José Antonio Doll Pérez, Cécile Dufour, Nabil El Kente, Javier García Ramírez, Estrella González Noriega, Tania Hernández Montero, Jacques Jovin, Estelle Mathieu, Osmara Mesa Cumbreira, Marcia Peñalver Armenteros, Véronique Puelle, Isabel Reyes Mora, Alessandro Rizzo, Elena Socarrás de la Fuente, Hervé de Tricornot, Emilia Velázquez Hernández, Taísuki Villa, Frantz Voltaire. Nuestro reconocimiento también para Carlos Agudelo y Marie-Catherine Scherer, quienes nos ayudaron a iniciar el trabajo de traducción de los textos

⁴ Para la elaboración del glosario y la cronología se consultaron cuantiosas fuentes, imposibles de enumerar. No obstante, no pueden dejar de mencionarse obras de referencia que resultaron de particular utilidad: Arnoux (1964), Berrou y Pompilus (1975), Instituto (1980), Díaz Acosta *et al.* (1982), Bonte e Izard (1991), Supplice (2014), Fernández Robaina (2015), García Blanco (2016).

originales, y a Jacques-François Bonaldi y Niurka Trujillo Hernández, traductores profesionales que, más tarde, se unieron a nosotros y trabajaron durante incontables horas, brindándonos su confianza y entusiasmo a pesar de las dificultades logísticas. Todos los colaboradores, cubanos y haitianos, investigadores experimentados y jóvenes estudiosos que, en un momento dado, incluyendo la etapa inicial de investigación, intervinieron en el proceso de preparación del manuscrito, son mencionados y reciben nuestro agradecimiento en los capítulos correspondientes.

Equipo coordinador

PRESENTACIÓN

Sergio Valdés Bernal

Sin lugar a dudas, la intención lograda de esta antología ha sido entrelazar a Cuba y Haití a través de diversos estudios que describen realidades culturales, sociales y políticas surgidas al calor del proceso formativo y consolidativo de la nación en ambos países desde finales del siglo XIX hasta la primera mitad del XX (1884-1959).

Uno de los mayores aportes del colectivo que participó en la selección, compilación y análisis de estos trabajos –muchos de los cuales fueron traducidos por primera vez del francés al español y viceversa–, es haber reunido estudios fundacionales de lo que llamamos antropología sociocultural. Actualmente, estos trabajos están dispersos en bibliotecas de ambos países, reproducidos en disímiles publicaciones nacionales e internacionales, a veces de difícil acceso, y algunos de ellos hasta acaso desconocidos para muchos. A través de su lectura, podemos aquilatar cómo nuestros pueblos fueron tomando consciencia de ser lo que hoy somos, haitianos o cubanos, de tener cada uno su propia forma de ser, de sentir y expresarse, y así liberarse del colonialismo mental en que nos mantuvieron sumergidos durante siglos. Pero no menos significativo será para el que lea todo este cúmulo de información, que a pesar de que, durante el período colonial y parte del republicano, intereses foráneos se esforzaron por la proliferación de pensamientos sobre la diversidad racial, cultural y geográfica que aparentemente nos distanciaba, estos pensadores en muchos casos coincidieron y sustentaron ideales afines en beneficio de los más elementales derechos humanos.

La introducción, con el sugerente título «En el espejo de la etnología: Desarrollo de la antropología social y cultural y construcción nacional en Haití y Cuba», nos familiariza con el nacimiento y posterior desarrollo de esta disciplina en países como los nuestros, unidos por un mismo mar, con similares pero también disímiles procesos históricos que matizaron todo el período analizado. Las autoras de esta introducción nos llevan de la mano y nos facilitan comprender cómo el nacionalismo cultural, el folclore y el pensamiento nacional, con matrices afines en ambas islas, contribuyen al advenimiento progresivo del paradigma etnológico. Los estudios reproducidos en esta compilación, que vieron la luz entre los años 1884 y 1959, constituyen puentes de fructíferos diálogos entre Cuba y Haití, a los que se suma el intercambio interamericano e internacional, que contribuyó a nutrir la reflexión científica y política de antropólogos, etnólogos y etnógrafos en ambos países, trascendiendo hacia otros de América y Europa.

La antología está organizada en seis capítulos, en cada uno de los cuales se reproducen total o parcialmente trabajos de autores cubanos y haitianos

que convergieron en su tiempo y abordaron temas afines y candentes en sus respectivos países. Estas reproducciones están enriquecidas con esclarecedoras y actualizadas anotaciones del colectivo de especialistas a cargo de la obra, sumadas a las referencias originales de sus autores. Cada capítulo cuenta, además, con un amplio comentario valorativo del contexto histórico-social y político en que fueron escritos los documentos reproducidos y acerca del pensamiento de los autores seleccionados, que incluye su biografía. Y en esto vemos otro logro más de la compilación, no solo como herramienta de consulta para quienes se interesan en estos temas, sino como recurso docente para la formación de una consciencia de orgullo y pertenencia en las nuevas generaciones que transitarán por los disímiles derroteros de las diversas disciplinas sociales y humanísticas.

El primer capítulo está compuesto por el trabajo *La igualdad de las razas* (1884), de Louis-Joseph Janvier, y extractos del libro *Los negros* (1887), de Antonio Bachiller y Morales. En el comentario, sus autoras nos permiten aquilatar mejor el momento histórico por el que pasaban ambos países, como contexto de las posiciones asumidas por cada uno de ellos. Los textos reflejan su inserción en un doble contexto de interlocución: nacional y transatlántico. Ambos autores participaron en el vasto debate internacional sobre la jerarquía de las razas, y su antirracismo cobró visos de lucha nacionalista.

El segundo capítulo presenta extractos del libro *Para blancos y negros*. Ensayos políticos, sociales y económicos (1907), de Rafael Serra Montalvo, y el artículo «Haití y la Confederación Antillana» (1910), de Joseph Anténor Firmin. Con este capítulo nos adentramos en el siglo xx. El aguzado y amplio comentario explica el complejo entramado en que, al margen de las tendencias políticas e intelectuales imperantes en el momento, se aprecia el desarrollo de un sentimiento unificador en los países antillanos, apoyados en la idea de un pasado de luchas comunes compartidas frente a la injerencia norteamericana, los conflictos políticos internos y el racismo.

El capítulo tercero nos ofrece fragmentos de una serie de interesantes artículos salidos de la pluma de Justin Chrysostome Dorsainvil entre los años 1912 y 1913 («Consideraciones psicológicas y psicopatológicas», «Las enfermedades sobrenaturales. El hougán», «La psiconeurosis»), así como minutas del libro *La brujería y el ñañiguismo en Cuba desde el punto de vista médico-legal* (1916), de Israel Castellanos. Como muy bien se señala en el comentario, en esta etapa el debate racial –aunque no se desarrolla de la misma forma ni con los mismos enjuiciamientos en ambos países– se centra en las prácticas religiosas de origen africano, testigos de un sincretismo religioso susceptible de impactar en la psicología colectiva.

El cuarto capítulo reproduce partes del importante libro *Así habló el tío*. Ensayos de etnografía (1928), de Jean Price-Mars, y el artículo «Cuentos afrocubanos» (1929), de Fernando Ortiz, estudios que ocupan un lugar prominente en la historia de la antropología de ambos países. El comentario especifica que la década de los años veinte del siglo pasado marcó un cambio en el desarrollo de los cuestionamientos etnológicos en Haití y Cuba, puesto que la dinámica

política en la que ellos se insertan, en lo adelante, se orientará hacia la elaboración de un discurso renovado sobre la identidad nacional, considerando elementos hasta entonces marginados, desde el estudio del folclore. Amerita destacar aquí el epílogo dedicado a la amistad y admiración mutua que existió entre estos dos autores.

El quinto capítulo reproduce extractos de la crónica «Realengo 18» (1934), de Pablo de la Torriente Brau, así como de la novela Gobernadores del rocío (1944), de Jacques Roumain. En el comentario correspondiente se muestra cómo ambos son exponentes de una escritura etnográfica políticamente comprometida en su reencuentro con el periodismo y la literatura. También aquí se suma un apéndice, en el que se explica que Gobernadores... y «Realengo 18», muchos años después, fueron llevados al cine, con lecturas diversas sobre las obras originales.

El sexto y último capítulo contiene fragmentos del artículo «El dueño de Ewe» (1953), de Lydia Cabrera, así como los artículos de Odette Mennesson-Rigaud, «Vodú haitiano. Algunas notas sobre sus reminiscencias africanas» y «Una antigua costumbre haitiana». La autora del comentario nos demuestra que, precisamente, los años cuarenta y cincuenta son los gestores de un sentimiento mayor de cubanidad y de haitianidad, en relación con la reflexión nacional sobre la identidad cultural.

La compilación concluye con un impresionante glosario biográfico selectivo de personas mencionadas en los trabajos, que amplía considerablemente el horizonte informativo en cuanto a otras importantes personalidades que dejaron sus huellas en el acontecer sociopolítico y cultural de ambos países, y quienes –en determinados casos– también influyeron en el pensamiento de los autores de los estudios reproducidos. A esto se suman las amplias referencias bibliográficas, las ilustraciones y una importante cronología comparada, ejemplo de lo minuciosas que han sido las compiladoras al evaluar los trabajos reproducidos y su contexto nacional e internacional.

Esperamos que esta antología, que ofrece un sumamente útil panorama de la evolución del pensamiento antropológico en ambos países como parte del proceso constructivo de las naciones cubana y haitiana, tenga su continuidad y nos acerque a períodos más actuales, además de que sirva de estímulo para realizar similares compilaciones entre otros países entrelazados por el hermoso mar Caribe.

EN EL ESPEJO DE LA ETNOLOGÍA: DESARROLLO DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL Y CONSTRUCCIÓN NACIONAL EN HAITÍ Y CUBA

Kali Argyriadis, Emma Gobin, Maud Laëthier, Niurka Núñez González

En Haití y en Cuba existen largas tradiciones antropológicas, como lo demuestra la producción intelectual de los siglos XIX y XX. No obstante, tanto dentro como fuera de estos países ellas son poco conocidas, y a menudo reducidas a algunas figuras que han alcanzado la condición de «héroes epistémicos» (Bourdieu, 1984; Jamin, 1988: 470). Basado en una reflexión crítica y comparada, este libro tiene como objetivo dar a conocer una parte de la historia de estas «antropologías nacionales»,¹ cuyos inicios y trayectorias entre finales del siglo XIX y la primera mitad del XX merecen ser puestos en perspectiva.

Al intentar comprender su desarrollo en el marco de los vínculos que mantienen con diferentes campos, un primer desafío consiste en interrogar la historia de la disciplina y la historia de las ideas sociales y políticas siguiendo sus efectos recíprocos. Se trata, pues, de resaltar el papel que la antropología, vista desde la multiplicidad de sus producciones, ha desempeñado en la construcción de la nación (y de las ideas sobre la nación) en Haití y Cuba. A través de sus cuestionamientos sobre la identidad y la alteridad, sus lazos con las esferas intelectual y artística, la diversidad de compromisos asumidos en cada momento, la pluralidad de maneras en que se ha practicado o divulgado, ella ha contribuido a modificar la percepción que estas sociedades tenían de sí mismas y de las demás.

Desde un enfoque histórico sensible a los procesos de circulación e interconexión (de personas, ideas, conceptos, debates), se plantea también comprender las reflexiones producidas a escala nacional en los marcos de su diálogo y, según las épocas, sus rejuegos de influencias mutuas con otras antropologías: caribeñas, latinoamericanas, europeas y norteamericanas. En la frontera entre los siglos XIX y XX, ¿cómo se discutieron en Haití y Cuba las teorías raciales de Arthur de Gobineau o de Paul Broca? ¿Qué sucedió, más tarde, con las ideas de W. E. B. Du Bois sobre la condición «negra», las reflexiones de Leo Frobenius sobre «el alma de los pueblos» o, a finales de los años treinta, las propuestas de Melville Herskovits sobre los procesos de «aculturación»? ¿En qué tipos de producción y en qué escenarios (nacionales o internacionales) se

¹ Con esta expresión, pretendemos calificar la dimensión histórica y sociopolíticamente construida de estas antropologías, con el fin de permitir su comparación y el análisis de sus singularidades y sus interconexiones con otras «antropologías nacionales». Esta propuesta (ver Gerholm y Hannerz, 1982) subraya, además, la multipolaridad fundacional de la producción de los conocimientos antropológicos.

expresaron los debates sostenidos por pensadores cubanos y haitianos y cómo fueron recibidos? ¿Cómo influyeron, a su vez, en la manera en que se (re) plantearon esos debates en otros contextos regionales o nacionales? Estas son algunas de las preguntas que han guiado la concepción de esta antología y la discusión comparada de los textos originales que se presentan.

Este proyecto, interesado en contribuir a la escritura de la historia de estas antropologías que, a pesar de su antigüedad, han permanecido durante mucho tiempo «sin historia» (retomando la expresión de Esteban Krotz, 1997: 240), emana también de la voluntad de consolidar la presencia y la renovación de la disciplina en el actual panorama universitario haitiano y cubano, donde ella sufre de una cierta precariedad institucional y de dificultades de acceso a recursos bibliográficos y de todo tipo.² Mediante un cambio heurístico frente a los recuentos usuales de la historia de la antropología (habitualmente contemplados desde los Estados Unidos, Francia, Inglaterra y, en menor medida, Alemania, y así enseñados en numerosas universidades latinoamericanas y caribeñas), esta obra pretende contribuir a revisitar y a enriquecer la narración desde lugares otros. Si bien ya se ha subrayado la importancia de algunas escuelas antropológicas nacionales, como las de México o Brasil,³ no sucede lo mismo en los casos de Cuba o Haití. Se reconocen determinados hitos en la historia de la antropología de ambos archipiélagos,⁴ pero queda mucho por hacer en este campo. De ahí este libro, dedicado especialmente al periodo, fundamental, que va de los años ochenta del siglo XIX a los años cincuenta del XX.

Destinos cruzados, matrices de pensamiento comunes y nacimiento de la disciplina

Numerosos elementos hacen particularmente pertinente la puesta en perspectiva de las trayectorias de la antropología en Haití y Cuba. Entre ellos, las influencias culturales recíprocas, los intercambios sostenidos por figuras intelectuales de ambos países, los proyectos políticos comparables, que han nutrido

² Situación que es compartida por otras antropologías de la región. Ver, entre otros, Cardoso de Oliveira (1998), Jimeno (2007), Krotz (1993, 2011), Lins Ribeiro y Escobar (2009).

³ Véanse, para México: Warman *et al.* (1970), Medina (1996), Peña y Vázquez (2002), Robichaux (2015), López Caballero (2017); para Brasil: L'Estoile *et al.* (2002), Lins Ribeiro y Escobar (2009), entre otros.

⁴ En el caso de Haití, véanse los numerosos escritos sobre la obra de Jean Price-Mars y las publicaciones siguientes: Fluehr-Lobban (2000, 2005), Célius (2005a, 2005b, 2014, 2018), Charlier-Doucet (2005), Hurbon (2005), Byron (2014), Byron y Laëthier (2015), Laëthier (2016), Clorméus (2015, 2016), Benedicty *et al.* (2016), Joseph (2017). En el caso de Cuba, donde –apartando los trabajos igualmente numerosos sobre la obra de Fernando Ortiz– las investigaciones han sido relativamente menos abundantes, véanse Guanche (1983), Guanche y Campos (1986), Fernández Robaina (1971, 1986), Argyriadis, Gobin y Núñez (2015), Núñez (2015, 2020). Sobre la antropología física, pueden consultarse Beldarraín (2006), Martínez (2011), Rangel (2012) y, sobre la historia de la etnología religiosa afrocubanista, Menéndez (1990), Dianteill (1995), Palmié (2002, 2013), Castellanos (2003), Argyriadis (2005), Gobin y Morel (2013, 2020).

los cuestionamientos de los que se apropiaría el pensamiento antropológico haitiano y cubano. Territorios vecinos situados en las dos mayores islas de las Antillas, ciertamente tienen historias que les distinguen desde finales del siglo XVIII: Haití conquista su independencia en 1804, Cuba no obtendrá la suya sino en 1902. Sin embargo, siguen estando estrechamente conectados: además de compartir un pasado colonial y esclavista –más o menos lejano–, estructurado por una economía de plantación (Mintz, 1959; Moreno Fragnals, 1964; Bénot y Dorigny, 2003), diferentes movimientos de personas e ideas han unido o interrelacionado sus destinos.

Así, los colonos que, huyendo de Saint Domingue y las luchas revolucionarias iniciadas en 1791, se establecieron en masa en Cuba (principalmente en la zona oriental), influyeron en determinadas prácticas económicas, culturales y lingüísticas. Su presencia dio lugar a un imaginario de Haití portador de una ambivalencia fundacional. Favoreció la difusión de relatos aterradores de masacres que instauraron un tenaz «miedo al negro», alimentado por las autoridades coloniales (Pérez de la Riva, 1979; Gómez, 2013), mientras que, al mismo tiempo, originó una inspiradora visión heroica que hará de la Revolución haitiana y de sus principales héroes un modelo para algunos esclavos y para los llamados en Cuba «libres de color» (Franco, 1963; Ferrer, 2003). A lo largo del siglo XIX, esta visión contribuyó a la estructuración de las luchas abolicionistas e independentistas cubanas. Algunos protagonistas de la independencia cubana –fruto de una larga contienda iniciada en 1868 y que se extendería por más de treinta años– buscarán más tarde refugio y apoyo en Haití, llegando incluso algunos hasta a imaginar un innovador proyecto de «confederación antillana» que uniese a Cuba, Haití, Puerto Rico y República Dominicana.

Durante la primera mitad del siglo XX, a pesar de su estatus soberano, Haití y Cuba comparten una situación neocolonial común. Además de arrastrar, por un lado, la influencia económica, cultural y por ende política de sus antiguas metrópolis (Francia y España), ambos países sufren, por otro lado, la explotación económica y la injerencia de su cercano vecino, los Estados Unidos de América, que ocupará sus territorios bajo diferentes modalidades (de 1899 a 1902 y de 1906 a 1909 en Cuba, de 1915 a 1934 en Haití). En este periodo cientos de miles de trabajadores haitianos se establecen en Cuba. Algunos de ellos participarán en las luchas obreras y campesinas que estremecen los años treinta e influirán, a su retorno, en el desarrollo del movimiento sindicalista y comunista en Haití, cuyos iniciadores están, al igual que en Cuba, estrechamente vinculados con el desarrollo de una etnología o una antropología social comprometida. A su vez, los movimientos artísticos y políticos de reivindicación identitaria (indigenismo, afrocubanismo) que, relacionados con las luchas y el pensamiento antimperialistas, emergen a partir de los años veinte y treinta, tienen la particularidad de nutrirse, e incluso apoyarse, en la etnología para sustentar sus argumentos sociales y políticos. Todos estos son elementos comunes que, en el contexto de naciones en construcción, y durante varios decenios, contribuyen a conformar las situaciones nacionales, propiciando interrogantes y matrices de pensamiento compartidos.

Dentro de ellos, discurso científico y proyectos políticos se articulan en una orientación «naciocentrista»⁵ que, no obstante, no impide el tejido de importantes redes intelectuales transnacionales. Es en este marco dual donde se desarrolla la orientación de la mayoría de los actores de la disciplina, el sentido (y la escala de proyección) de sus reflexiones, así como los principales objetos («raza», «nación», «religión», «folclore», en menor medida, «campesinado») que investigarán de forma privilegiada. Para ello, estas figuras construyen en ocasiones su legitimidad al margen de los códigos dictados por las instituciones europeas o estadounidenses, forjando de ser necesario herramientas conceptuales y metodológicas originales, experimentando también formas de escritura y un pensamiento antropológico que se podría, aun a riesgo de ser anacrónico, calificar de transdisciplinar. Al respecto, la relación con otras ciencias humanas y sociales –la historia, sobre todo– al igual que los estrechos vínculos con el arte y la literatura –particularmente evidentes en el ensayo social o la literatura costumbrista– se revelan como elementos constitutivos de la «cultura antropológica» (retomando otra fórmula de Krotz, 1993: 10) que se instaura muy tempranamente en los dos países.

Las raíces filosóficas –y antropológicas– de tales posturas pueden percibirse en pensadores como el haitiano Anténor Firmin o el cubano José Martí. El primero –quien no dudaba en afirmar, por demás, que la ausencia de un título «no le quita mérito alguno al trabajo realizado fuera de las universidades europeas» (1885: 2)–, alarmado por la estigmatización de que era objeto Haití, llama a estudiar el país a partir de concepciones propias. Acometiendo un «trabajo de subjetivación indisolublemente científico y político» (Douailler, 2018), Firmin se distancia de sus iguales de la Sociedad de Antropología de París y de su obsesión por la craneología (1885: 22-23):

[...] quienes pensamos que la historia natural del hombre, desde cualquier punto de vista en el que nos situemos, nunca estará bien hecha si se estudia exactamente como se estudiaría otro animal, consideramos a la antropología como “el estudio del hombre desde el punto de vista físico,

⁵ En referencia a la distinción planteada en la antropología entre ciencia *of nation-building* y ciencia *of empire-building* (Gerholm y Hannerz, 1982). En América Latina, la reflexión sobre estos temas ha dado lugar a propuestas críticas que intentan repensar la historia y el estado actual del campo disciplinar distinguiendo entre antropologías «hegemónicas» y «subalternizadas» (Restrepo y Escobar, 2004; Restrepo, 2006; Lins Ribeiro y Escobar, 2009), «centrales» y «periféricas» (Stocking, 1982; Cardoso de Oliveira, 1998) o del «norte» y del «sur» (Krotz, 1993, 2011). En otras publicaciones ya hemos examinado estas discusiones (Argyriadis, Gobin y Núñez, 2015), y la manera en que en ellas se sitúa la antropología cubana (Núñez, 2020). Para detalles sobre estos debates, véanse también los sitios de la Red de Antropologías del Mundo RAM-WAN (<http://www.ramwan.net/html/home.htm>) y la Red de Antropologías del Sur (<http://red.antropologiasdelsur.org.ve/>).

intelectual y moral, a través de las diferentes razas que constituyen la especie humana”. Esta definición difiere sensiblemente de la concebida por los estudiosos considerados como los dueños de las ciencias. Sin embargo, a pesar de la gran autoridad de su opinión, no creo que deba alinearme con esta.

Dentro de la misma voluntad de emancipación, Martí, el gran humanista, latinoamericanista y universal, pensador de la independencia cubana, se inquieta porque «la colonia continuó viviendo en la república», y sostiene que en el estudio de las sociedades locales, «la universidad europea ha de ceder a la universidad americana». Y agrega: «Ni el libro europeo, ni el libro yanqui, daban la clave del enigma hispanoamericano» (1891b: 18-20). Antes, en 1877, el naturalista cubano Felipe Poey, en la inauguración de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba, había pronunciado palabras inequívocas: «Sea cubana nuestra Antropología, antes que general, así prestaremos a la marcha progresiva de la ciencia servicios efectivos y duraderos» (citado por Mestre, 1894: 148-149).

En estas décadas cruciales, cuando aparecen las primeras instituciones locales dedicadas a la antropología, entendida en el sentido de antropología social y cultural (el Comité Haitiano de la Sociedad de Etnografía de París vio la luz en 1886), estas reivindicaciones están lejos de ser expresión de un repliegue sobre sí: ellas tienen a bien proclamar y legitimar la participación plena y efectiva de los pensadores y antropólogos haitianos y cubanos en el diálogo científico internacional.

Del siglo XVI al XIX, la literatura de viajes, las descripciones y crónicas de misioneros, hombres de leyes y administradores coloniales, más tarde, de naturalistas o historiadores extranjeros,⁶ ciertamente se entrelazan con escritos literarios e históricos endógenos, producidos por hombres preocupados por sus sociedades.⁷ En Cuba y Haití, muchos historiadores (por ejemplo, José Antonio Saco; A. Beaubrun Ardouin, Thomas Madiou) se convertirían, a su manera, en precursores de la reflexión antropológica. Son ellos quienes establecen un predominio de la historia en la construcción de una narrativa sobre la nación y la manera en que su discurso y el de la antropología moldearán la identidad nacional. Sin embargo, es la década de 1880 la que marca el verdadero nacimiento «científico» de la antropología social y cultural haitiana y cubana, en el proceso de emanciparse, como en otros lugares, del enfoque biológico vigente.

⁶ Pensemos, por solo citar algunos, en los textos clave de fray Bartolomé de las Casas (1552, 1559 y 1562?), Élie Moreau de Saint-Méry (1797) o Alejandro de Humboldt (1807-1834; 1826).

⁷ Sobre estos temas, véanse los trabajos reunidos en Núñez (2020) y Núñez (en proceso editorial). Sobre el papel de las narraciones y producciones extranjeras en Haití, véase Clorméus (2015), en particular con respecto a la fabricación de determinadas visiones del vodú.



Una calle de Port-au-Prince
(tomado de Ferdinand Hirt, 1886: *Geographische Bildertafeln*)
© Duncan



Aniversario de la Independencia. 1º de enero de 1899. «El cortejo» [Haití]
© CIDIHCA



Guerra de independencia 1895-1898. Campamento mambi
© Archivo Nacional de Cuba



Las cuatro generaciones
V́ctor Patricio Landaluze, *circa* 1881
© Museo Nacional de Bellas Artes, Cuba

Preocupaciones universalistas y ciencia «nacional»

Los años ochenta corresponden en Haití a un momento decisivo marcado por el desarrollo de un pensamiento antropológico representado por autores como Duverneau Trouillot (1885), Louis-Joseph Janvier (1884, 1885) o Anténor Firmin (1885), que orientan sus esfuerzos para articular, en un plano teórico, la cuestión racial y social. En Cuba, la década constituye un momento igualmente fundacional. Aun cuando la labor desarrollada en la recién creada Sociedad Antropológica se centra en la cuestión de las razas («aborigen», «blanca», «negra», «amarilla»), también se muestra interés por el estudio de esas poblaciones desde la perspectiva de la psicología, la lingüística, la prehistoria y –con un objetivo moralizador– la educación. A pesar de situaciones sociales y políticas contrastantes, diferentes temas de reflexión resuenan al unísono en ambos países.

A finales del siglo XIX, las élites intelectuales cubanas y haitianas están lidiando con la aprehensión experimentada y contada a nivel regional de una condición de alteridad dominada. Chocan (y se enfrentan, notablemente en el caso haitiano) con la construcción del estigma racial propio de este periodo de intensa empresa colonial. El reparto de África por las grandes potencias europeas, los intentos de España por salvar lo que queda de su imperio, la ambición imperialista de los Estados Unidos en América Latina y, en particular, en las Antillas Mayores, constituyen el telón de fondo sobre el cual se dibuja un desequilibrio epistemológico. Tanto a Haití como a Cuba se les considera incapaces de administrarse y gobernarse, o incluso de pensar(se).

En el caso de Haití, cuya temprana independencia constituye una afrenta para las naciones occidentales, se atribuye esa incapacidad a la del «hombre negro» en general. Por tanto, el desafío consiste en, rehabilitando a este, rehabilitar la nación. En Cuba, donde la esclavitud perdura hasta 1886 –y que no se libera de España sino en 1898, para entrar de inmediato en un régimen de semiprotectorado estadounidense–, una corriente racista, incluso eugenista, que pretende producir una nación «blanca», se opone a una corriente antirracista fundadora, pero minoritaria, que preconiza el reconocimiento de la ciudadanía para todos. En ambos contextos, aunque de manera diferente, el discurso antropológico, movilizándolo un marco positivista, plantea la cuestión candente de la (des)igualdad racial. Debatida a nivel internacional, esta se inscribe en una reflexión sobre –y en un compromiso por demostrar– una común humanidad, impulsada por las necesarias interrogantes acerca de las dificultades para la construcción de la nación.

Entre varios pensadores, como Louis-Joseph Janvier en Haití, pero también Antonio Bachiller y Morales en Cuba –autores de los textos que se presentan y discuten en el capítulo 1– esos cuestionamientos se articulan en una antropología que funciona como matriz de interrogación común. Convencidos de que sus reflexiones científicas deben ponerse al servicio del Estado y del interés general, estos autores, como el resto de sus contemporáneos, se adhieren a un modelo civilizatorio europeo-centrado de «modernidad» y «progreso», que trasciende los espacios nacionales, pero cuyas fronteras simbólicas se mantienen,

para ellos, más o menos impermeables. Mediante sus escritos –y especialmente en los reproducidos en este libro– pretenden precisamente apropiárselo, para incluirse en él.

Junto a Anténor Firmin –cuyo texto *Sobre la igualdad de las razas humanas* (1885) es hoy muy conocido, traducido a varios idiomas–, el ensayo de Louis-Joseph Janvier, *La igualdad de las razas* (1884b), lleva más allá de Haití el pensamiento dominante entre las elites. Este texto es importante por su dimensión política, que marca la época, y por la forma en que el debate teórico adquiere envergadura a través de su inscripción a escala «nacional», legitimando al mismo tiempo el planteamiento antropológico desde el punto de vista haitiano. Conocido y estudiado en Cuba debido a su posicionamiento abolicionista y antirracista (pero rara vez analizado desde sus implicaciones y fundamentos antropológicos, de ahí la reproducción de algunos fragmentos en esta antología), el texto *Los negros* (1887), de Antonio Bachiller y Morales, esboza también un diálogo entre reflexión científica y universalista sobre unicidad del Hombre y elaboración de un proyecto político para una nación aun en ciernes, y esto, comenzando por el tema de la «raza» o el «color». Este ocupa un lugar significativo en las reflexiones realizadas en Cuba y Haití hasta los años cincuenta, de ahí la importancia de precisar brevemente su complejidad, vinculada al entrelazamiento de cuestiones de filiación étnica o social y de mecanismos internos de alterización en estos países.

Sociedades y distinciones

El «modelo social haitiano» (Célius, 1998) establecido tras la independencia fue implementado por la primera y segunda generación (Anglade, 2008) de elites intelectuales y políticas, a veces ex líderes militares de las luchas revolucionarias, devenidos importantes terratenientes, a veces descendientes de los antiguos propietarios de la época de Saint Domingue, y pertenecientes a la minoría –cuantitativamente pequeña en comparación con todos los demás territorios vecinos– de los haitianos llamados «mulatos» (de un fenotipo también conocido como «mulato», es decir, de color más claro que la mayor parte de sus compatriotas). Estas elites tienen acceso a la educación, viajan y llevan las riendas de la economía –los colonos «blancos» desaparecieron como grupo constituido y económicamente dominante– y de la vida política del país (Casimir, 2018; Joseph, 2017). Origen social, origen geográfico (Puerto Príncipe) y color de la piel se convierten en marcas distintivas a partir de las cuales se excluye al «otro».⁸ Los «otros» constituyen, sin embargo, una población muy heterogénea, en parte llegada de África y compuesta principalmente por antiguos esclavos (algunos de los cuales se emanciparon desde 1793 y lucharon por la independencia) y sus

⁸ Para aquellos que pertenecen a la categoría de «mulatos», el estatus –que se conserva por endogamia– se indica por el nivel de instrucción (muchos de ellos se forman en Francia, beneficiándose de becas de estudios), pero también por el lugar de residencia, la forma de vestir, el modo de consumo, el uso de la lengua francesa.

descendientes. Estos, convertidos en agricultores, agrupados en torno a una pequeña economía de mercado, caracterizada por la explotación de pequeñas superficies agrícolas, son excluidos de la vida política.

La formación social presenta diferentes historicidades, complementarias y competitivas a la vez, que sin embargo se superponen, influyen y cambian dentro de una única historia. El contraste entre los miembros de la nación que son excluidos, que no tienen voz política, y las elites políticas e intelectuales del siglo XIX es esencial para comprender la estructuración de la sociedad. La vida intelectual, estrechamente asociada a la vida política desde los inicios del nuevo Estado, está en manos del sector extremadamente minoritario que representan estas elites que, sin embargo, tiñen sus discursos con reivindicaciones que no dejan de reactivar, en el plano político, la cuestión del color que separa los intereses de quienes las constituyen. Así, mientras algunos pretenden defender la idea del «poder al mayor número», es decir a la mayoría «negra» del país, posicionándose contra la dominación de aquellos que preconizan la idea de un «poder para los más capaces», la cuestión del color ocupa un lugar estructurante. La lucha entre pertenencia de clases se vive de manera colorista (cuyas expresiones son muy numerosas y no pueden reducirse a una dicotomía «negro» / «mulato»), permaneciendo al mismo tiempo desconectada del interior del país, significativamente llamado *pays en dehors* («país fuera de»; en *kreyol*: *peyi andeyo*). Es este prisma el que, a partir de la década de 1940 (con la «Revolución de 1946» en particular), servirá de soporte a un proyecto de inversión de las relaciones de poder supuestamente asociadas a esta dimensión a través de demandas políticas destinadas a defender a la «mayoría».

Del lado cubano, la sociedad del siglo XIX, todavía colonial y esclavista,⁹ se estructura en torno a una relación de dominación en la que la mayoría de los miembros de las clases altas (terratenientes, comerciantes, ingenieros, militares de grado, nobles) proceden de Europa, principalmente de España, mientras que, en la base de la pirámide, más de un tercio de la población es esclava, originaria de África o nativa de Cuba. Ella convive con una población pobre de origen español o nacida en Cuba (trabajadores agrícolas temporales, pequeños campesinos, obreros), con colores de piel variados, y con trabajadores de otras regiones del mundo (principalmente chinos a partir de 1847), cuya condición es en parte comparable a la de los esclavos (Moreno Fragnals, 1978, I: 296-309; Pérez de la Riva, 1967; Peraza, 1980). Al igual que en las demás colonias, se aplica al conjunto una jerarquía de color, basada en un complejo sistema que nombra cada matiz fenotípico en función del mestizaje (o no) del que se cree que es resultado («negros», «mulatos» o «pardos», «cuarterones», «blancos», etc). A ello se suma una distinción entre «criollos» (nacidos en Cuba) y «no criollos»: para los blancos esta opera en detrimento de los primeros, al ser despreciados independientemente de su condición social por los nativos de España (que ostentan en particular el monopolio del acceso a los puestos de funcionarios del Estado); para los negros funciona en detrimento de los «bozales», nativos de

⁹ El último desembarco conocido de un barco negrero data de 1873 (Pérez de la Riva, 1961).

África, cuyo pobre dominio de la lengua española es objeto de burla. En ciertos casos –los esclavos podían comprarse a sí mismos y comprar a sus familiares, incluso a crédito–,¹⁰ la jerarquía de color y la jerarquía de clase no son estrictamente equivalentes, en particular en las ciudades. Así, a inicios del siglo xix, se constituye una burguesía llamada «libre de color», principalmente en La Habana (Pérez de la Riva, 1961; Deschamps Chapeaux, 1963; 1971). No obstante, aunque ciertas estratificaciones sociales y de color son borrosas y franqueables, el hecho es que una obsesión atraviesa la sociedad cubana a lo largo de todo el siglo (y perdurará en el siglo xx): «adelantar la raza», a través de las estrategias matrimoniales adoptadas (Núñez *et al.*, 2011).¹¹

Aunque la distancia social, étnica o relacionada con las calificaciones fenotípicas locales se declina de manera diferente y se refiere a categorizaciones y experiencias distintas en Haití y Cuba,¹² es desde una posición que toma en cuenta a quienes, en todos los casos, constituyen los «márgenes de la nación», que los pensadores evocados –ellos mismos casi todos miembros, en diversos grados (e incluso aquellos que ascendieron con dificultad), de una determinada élite, intelectual, social y política– abordan la reflexión antropológica y discuten, por demás, la cuestión de la raza. En el desarrollo de una antropología «de sí», atenta a la heterogénea composición de la nación, la reflexión sobre la sociedad y la acción política y cívica permanecen, sin embargo, indisolublemente ligadas. A principios del siglo xx, además, ansiosa por proponer elementos de redefinición del sentimiento nacional, esta antropología contribuye incluso a sentar hitos esenciales en la evolución del pensamiento social y político que se construye desde un contexto neocolonial compartido.

Lidiando con la alteridad cercana

Como se ilustra en el segundo capítulo –a partir de los textos de Anténor Firmin, «Haití y la Confederación Antillana» (1910), y de Rafael Serra, *Para blancos y negros. Ensayos políticos, sociales y económicos* (1904)–, algunos cuestionamientos llevan consigo, en esta época, un pensamiento antirracial,

¹⁰ Podían entonces dedicarse a la artesanía y otros oficios, y poseer bienes, incluso esclavos.

¹¹ Así lo evidencia la obra clásica de Cirilo Villaverde, *Cecilia Valdés* (1882), que refleja la búsqueda de ascenso social mediante uniones que permitieran «blanquear» la descendencia. También lo ilustra el cuadro *Las cuatro generaciones*, de Víctor Patricio Landaluze, reproducido en este volumen.

¹² Estos son puntos que el lector debe tener en cuenta, porque a veces términos idénticos –especialmente «mulato» (*milat* en Haití)–, evocan divisiones sociales muy diferentes en los dos países. En particular, si bien ser mulato en Haití indica generalmente la pertenencia a un mundo político, económico e intelectual, en Cuba, donde los miembros de la «alta sociedad» de la época se consideraban «blancos», hablar de un antropólogo mulato, por ejemplo, señala una excepción (y esto, a pesar de la progresiva llegada al escenario político de figuras intelectuales de la burguesía de color, que no amenaza, sin embargo, la hegemonía blanca). En este libro, ante la dificultad de deshacerse de estas categorías, utilizaremos los términos «negro», «blanco», «mulato» o «de color» según su uso en los contextos de enunciación presentados.

antimperialista, anticolonialista que supera las divisiones raciales, nacionales y sociales impuestas por el modelo civilizatorio occidental al cual las elites, y ellos mismos, no obstante, se suscriben.

En Haití, las potencias extranjeras (Francia, Alemania, Estados Unidos) están muy presentes y amenazan la soberanía del país. Cuba, que finalmente se ha liberado de España, es ocupada militarmente por los Estados Unidos y luego ve frustrada su soberanía debido a las condiciones que le impone ese mismo país, en particular mediante la famosa Enmienda Platt.¹³ Pensadores y políticos sueñan con una fraternidad capaz de unir a hombres y naciones, más allá del fenotipo, el origen étnico y las singularidades históricas, como en el proyecto encabezado por Firmin (y otros) de una confederación antillana, citado en el documento homónimo que aquí se ofrece. En Cuba, unos pocos, como Serra, también están liderando, con la ayuda de argumentos sociológicos y antropológicos, una lucha por el acceso de todos a una ciudadanía efectiva contra un sistema cuasi segregacionista. En un contexto marcado por el neocolonialismo y el intervencionismo estadounidense, tales posiciones son notables, aunque marginales: solo expresan una de las facetas de la articulación, entonces en vigor, entre ciencia y construcción nacional.

En efecto, tanto en Haití como en Cuba persiste de manera paralela un tenaz apego a la lectura médica de los hechos sociales. Las ciencias sociales respaldan así las políticas higienistas instauradas entonces por sus gobiernos, particularmente con la forma en que (re)plantean un objeto fundacional de la reflexión antropológica: las prácticas religiosas de origen africano. Considerados como un freno al progreso y una tara cuya presencia justifica las acusaciones de barbarie que empañan la imagen de estos países, el vodú y las religiones afrocubanas, generalmente calificados como brujería, son el blanco de las elites nacionales –incluidos los antirracistas–, los antropólogos físicos y los organismos sanitarios en proceso de creación. En su estudio, la articulación entre compromiso científico, antropológico, y sociopolítico se declina en distintas posturas. En Cuba, en particular, la corriente criminológica influenciada por la obra del italiano Cesare Lombroso se impone y perdura hasta los años treinta, con una marcada tendencia hacia la eugenesia. Contrario a las posiciones «progresistas», pero por ser representativo de una tendencia dominante, el capítulo 3 presenta y discute un ejemplo emblemático, a través de extractos del texto de Israel Castellanos *La brujería y el ñañiguismo en Cuba desde el punto de vista médico-legal* (1916), que se contrasta con los primeros trabajos de Justin Chrysostome Dorsainvil, «Consideraciones psicológicas y psicopatológicas», «Las enfermedades sobrenaturales. El hougan» y «La psico-neurosis» ([1912-1913] 1931). Puestos al servicio de una rehabilitación del país, los análisis de este segundo autor, impregnados

¹³ Apéndice impuesto –como condición para devolver la soberanía al país– a la Constitución cubana de 1901 durante la primera ocupación militar norteamericana (1899–1902), que garantizaba los intereses de Estados Unidos y les otorgaba el derecho de intervención. El texto íntegro de la enmienda puede consultarse aquí: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2525/15.pdf>

de nuevos referentes de la psicología y la sociología religiosa, unidos a un enfoque etnográfico real, permiten operar efectivamente un desplazamiento progresivo de la mirada sobre el vodú, al cual se le comienza a reconocer el estatus de «religión».

En su variedad y en la evolución brevemente recorrida por estas pocas líneas, las problemáticas y los posicionamientos antropológicos que operan en la frontera entre los siglos XIX y XX, hasta su segunda década, se despliegan en un contexto de interrogantes comunes y renovadas sobre el «otro cercano» o formas de alteridad que nos veríamos tentados de calificar, como en otros contextos, de «endógenas» (López Caballero, 2011: 131), encarnando a potenciales «enemigos íntimos» (Brito Alvarado, 2015). Este es el punto de partida de una mirada reflexiva impregnada de identificación y de distanciamiento, que se sitúa de manera conjunta y duradera en el centro del proceso intelectual y político de construcción de las identidades cubana y haitiana. En el estudio de sí que emerge durante el periodo (que se prolongará bajo otras modalidades durante los siguientes decenios), se pasa de un pensamiento sobre la condición humana única (Célius, 2005a, 2005b) a un discurso elaborado a partir del «otro mismo» o del «otro semejante» (Laëthier, 2011) –a diferencia de lo que sucede entonces en las antropologías europeas y estadounidenses, donde uno *se* piensa a partir de alteridades supuestamente «radicales»–, para, en un segundo momento, esgrimir la pertenencia nacional como marcador identitario.

Nacionalismo cultural, folclore y pensamiento sobre sí: el advenimiento progresivo del paradigma etnológico

A partir de los años veinte, el paso paulatino de un enfoque antropológico hacia una mirada cada vez más etnológica, en Cuba y Haití, va a llevar a algunos pensadores a tomar en consideración aquello que constituye la especificidad de la nación, amenazada en su soberanía, en lo que pronto se planteará como emblemático de una forma de integridad cultural. En el contexto de las nuevas reflexiones estimuladas por configuraciones (geo)políticas particulares, y luego por el surgimiento de las ideologías de entreguerras, el interés sigue estando en una «alteridad endógena» (étnica y social), ayer estigma y obstáculo para entrar en «la civilización», en lo adelante emblema constitutivo y clave para la comprensión de la identidad nacional. En lo sucesivo, no se trata solo de movilizar el pasado para construir una narrativa nacional que recuerde las singularidades históricas de la sociedad, sino también de movilizar el «presente oculto» que revela la etnología para releer la historia y construir una narrativa identitaria. De los años veinte a los años cincuenta, esta tendencia conducirá, desde una perspectiva primero folclorista y luego más estrictamente etnográfica, a la exploración de ciertas prácticas «del pueblo» (literatura oral, juegos, rituales, música, danzas), elevadas al rango de objetos fundamentales de la investigación, dirigida también a documentar la diversidad de orígenes étnicos (con énfasis en lo africano).

Es precisamente el interés convergente por la «heterogeneidad interna», a menudo expresada en las prácticas religiosas y la oralidad de un «dentro

de la nación» relegado a su exterior (retomando la metáfora haitiana), lo que conducirá a la emergencia de un «movimiento folclórico» (Ramsey, 2011). Central en la historia de la disciplina de estos países, este se distingue por entrelazar el mundo artístico y científico en una redefinición de sí fundamentalmente política. Las luchas antimperialistas y las reivindicaciones populares constituyen, en efecto, el telón de fondo en el que, durante estas décadas, se pone en juego una renovación social y política y, en Haití, la radicalización del impulso nacionalista (Hector, 2017), participando del «giro etnológico» (Célius, 2005b). Entre las figuras que contribuyen a ello, Jean Price-Mars y Fernando Ortiz, los «padres fundadores» de la etnología haitiana y cubana, desempeñan un papel fundamental, reconocido como tal por las generaciones posteriores.

Desde las primeras páginas de la obra cumbre del primero, *Así habló el tío* (1928), y en el artículo relativamente menos conocido del segundo, «Cuentos afrocubanos» (1929), presentados en el capítulo 4, se revelan propuestas teóricas y metodológicas innovadoras para la época, así como el entretreído entre pensamiento e implicación política (como muchos de sus antecesores, asumieron funciones políticas y diplomáticas además de su rol científico). Su interés por el folclore y la recopilación de tradiciones orales populares de diversos orígenes, al igual que el de otros de sus contemporáneos, se explica por la búsqueda de una posible y auténtica fuente de inspiración para una (re)definición de la identidad cultural nacional. Price-Mars, «tío de una nación» (Devauges, 1956), dejará su impronta en el futuro del movimiento «indigenista» y de una «haitianidad» repensada en el contexto crítico de la ocupación estadounidense. En el seno del naciente afrocubanismo, movimiento tanto artístico como político, Ortiz, considerado el «tercer descubridor» de la Isla (Marinello, citado por Le Riverend, 1973: 326), y cuya futura noción de *transculturación* impregnará permanentemente las definiciones de la «cubanidad», luchará por el reconocimiento de los elementos de origen africano en la cultura cubana. Durante los años treinta y cuarenta otros factores, de carácter institucional, reforzarán el lugar de este tipo de reflexión, basada en la creciente valorización de las «culturas populares» y la consolidación de un paradigma etnológico.

En La Habana, en efecto, se constituyen sucesivamente –a menudo gracias a los esfuerzos de Fernando Ortiz– diferentes sociedades científicas, casi siempre dotadas de revistas (entre ellas: Sociedad del Folklore Cubano, 1923-1931; Sociedad de Estudios Afrocubanos, 1936-1946). En Puerto Príncipe, impulsados por Jean Price-Mars y el escritor-etnólogo Jacques Roumain, se fundan, en 1941, el Instituto de Etnología y la Oficina de Etnología. Si bien el primero tiene una vocación de formación (tanto en antropología física como en antropología social), la segunda, también imbuida de una misión museográfica, contribuye al anclaje y a la difusión de la disciplina a través de un trabajo de recolección etnográfica, pero también de numerosas publicaciones (Charlier-Doucet, 2005; Palisse, 2014) y de espectáculos folclóricos con fines didácticos (véase Oriol *et al.*, 1952). Finalmente, la enseñanza de la disciplina comienza a extenderse en

parte a los círculos universitarios.¹⁴ En Cuba, aunque hace una tímida entrada, a partir de 1941, en la Universidad de La Habana, con los cursos de verano de Etnografía Cubana impartidos por Fernando Ortiz –cordialmente celebrados por Price-Mars (1942)–, la etnología permanece subordinada a la antropología física y la arqueología.¹⁵ Sin embargo, continúa su difusión a través de revistas especializadas, y de revistas políticas o literarias destinadas al público general. Gracias a las circulaciones transatlánticas e interamericanas renovadas por la Segunda Guerra Mundial, en las que Haití y Cuba se erigen como importantes lugares de paso, se desarrollan, en fin, nuevos vínculos entre investigadores haitianos, angloparlantes y francófonos, por un lado, entre investigadores cubanos y colegas de países de habla inglesa, española y portuguesa, por otro. Pero también entre ambos lados. Por ejemplo, por iniciativa de Fernando Ortiz, y en torno a Jacques Roumain, Jean Price-Mars y otras grandes figuras de la antropología social y la sociología,¹⁶ se funda en 1943, en México, el Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos (cuya existencia, debilitada por la gran hegemonía de los organismos de investigación estadounidenses en la región, será sin embargo efímera).

En este marco, el interés por la(s) cultura(s) popular(es) conducirá a profundas transformaciones tanto dentro de la disciplina como en algunas prácticas artísticas y religiosas. Aunque esta dimensión particular de la historia de la antropología en ambos países ha sido bien documentada,¹⁷ no agota el análisis de las relaciones entre etnología y construcción nacional. En un contexto político turbulento, y mientras en la escena (inter)nacional se enfrentan el comunismo y el fascismo, las etnologías cubana y haitiana van más allá de límites institucionales en proceso de constituirse y se comprometen en nuevos frentes.

Contrariamente a una historia estrictamente disciplinaria o académica, el quinto capítulo se consagra a resaltar esta dimensión, perceptible en otro tipo de publicaciones. Propone, así, repensar de conjunto el enfoque periodístico de Pablo de la Torriente Brau y el literario de Jacques Roumain, a partir de extractos del reportaje «Realengo 18» (1934) –rara vez analizado en su conexión con

¹⁴ Según algunos testimonios, además de estar presente en el Institut Français d'Haïti (Devau-ges, 1954, 1956) y en la École normale supérieure, también se dictan cursos sobre «folclore» como parte de la formación de maestros y educadores en el contexto rural (Oriol *et al.*, 1952).

¹⁵ En 1946, la Junta Nacional de Arqueología sería rebautizada como Junta Nacional de Arqueología y Etnología, pero los artículos sobre etnología publicados en su revista (*Revista de Arqueología y Etnología*) siguieron siendo esporádicos (véase Calzada, 2020). Por el contrario, en Haití la arqueología estaría puesta más al servicio de la etnología (véase especialmente Célius, 2005b).

¹⁶ En particular los investigadores estadounidenses W. E. B. Du Bois, Melville Herskovits, Alain Locke, Rayford W. Logan, Alfred Métraux (naturalizado en 1941), los mexicanos Daniel Rubín de la Borbolla y Gonzalo Aguirre Beltrán, los brasileños Arthur Ramos y Renato de Mendoça, el francés Paul Rivet y los cubanos Jorge A. Vivó, José Antonio Portuondo y Julio Le Riverend.

¹⁷ Véanse Hoffmann (2003), Richman (2007), Hurbon (2005), Célius (2005a, 2005b), Largey (2006), Ramsey (2011), Béchacq (2014) y, para Cuba, Carpentier (1946), Moore (1997), Fuente (2001), Argyriadis (2005), Palmié (2013).

la etnología– y de la novela *Gobernadores del rocío* (1944), respectivamente. Sumergiéndose en el mundo de los campos, del campesinado y del proletariado, considerados en toda la profundidad social (y política) de los problemas que los afectan en la época, estos textos se basan en un análisis inédito de las relaciones de desigualdad y de dominación, entremezclando implicación literaria, política y científica. Lejos del enfoque folclorista, atraviesan las fronteras que comúnmente compartimentan medios sociales, conocimientos, escritura del realismo y escritura estética, al tiempo que se inscriben en una escena a la vez nacional y mundial. Fundamentándose en parte en una aprehensión etnográficamente informada de vidas restituidas «desde dentro» e intensificada por el conocimiento afectivo de su narrador, estos textos abren así un nuevo espacio para una reflexión etnológica sobre la «cuestión social», la de las «masas» y de la «indigenidad». Este espacio nunca será realmente atendido por la disciplina, pero la singularidad del enfoque de estos autores, por el lugar que le confiere a la develación de puntos de vista *emic*, tiene resonancias ciertas.

En los años cincuenta, cuando las preocupaciones reactualizadas de algunos pensadores cubanos acerca de las nociones de «cultura» y de «raza» se encuentran con las desarrolladas, después de la guerra, en instituciones internacionales como la Unesco,¹⁸ emergen nuevas formas de hacer y de escribir la disciplina, mientras que las preocupaciones universalistas que habían guiado sus inicios ceden paso a una orientación particularista e incluso religiocentrista (Gobin, 2019). En esa época, la etnografía ciertamente no era una práctica nueva. En Haití, donde ya se ha puesto en primer plano la articulación entre la cuestión nacional y la racialización del color, ven la luz múltiples intentos de una evaluación retrospectiva y prospectiva de la disciplina (Paul, 1949; Oriol *et al.*, 1952; Price-Mars, 1954). Como afirma Emmanuel C. Paul (1949), en observación que en parte podría extenderse a Cuba, en las décadas precedentes parece haber prevalecido una etnografía que puede calificarse de «interpretativa» –que ya involucra el tamiz de cierto análisis–, en detrimento de una etnografía «descriptiva», definida por su vocación empírica y documental. Irónicamente, es al margen de los códigos y prácticas más académicos donde finalmente será investida de una tenacidad singular por figuras en quienes la articulación entre investigación, escritura y compromiso puede leerse también de manera diferente.

Sobre esto se discute en el último capítulo del libro, que explora la forma en que el objeto «religión» es retomado, en conexión con el estudio de la aculturación y del sincretismo, a partir de extractos del texto de Lydia Cabrera «El dueño de Ewe (Oluwa-Ewe)» y dos artículos de Odette Mennesson-Rigaud:

¹⁸ Recordemos que, en 1951 y 1952, la Unesco publicó los textos *Raza y civilizaciones*, de Michel Leiris (que había frecuentado Haití) y *Raza e historia*, de Claude Lévi-Strauss (que también había hecho escala en el Caribe al comienzo de la guerra). Sobre el terreno, los colaboradores de la Unesco también cruzan las redes intelectuales y científicas de Haití y Cuba. En Haití, Alfred Métraux, vinculado con esa organización, dirigió en 1947-1948 el levantamiento etnográfico del valle del Marbial (Laurière, 2005a), en el cual participan (y se entrenan en el trabajo de campo) algunos jóvenes etnólogos haitianos.

«Vodú haitiano. Algunas notas sobre sus reminiscencias africanas» y «Una vieja costumbre haitiana», todos de 1953. Coadyuvando a estimular y renovar el ejercicio de esa etnografía descriptiva, pero también adicionándole una dimensión cada vez más comprensiva, la contribución de estas autoras a la construcción del conocimiento etnológico radica no tanto en aportes estrictamente teóricos o analíticos, sino en la especificidad de su enfoque, resueltamente empirista, de las religiosidades populares de origen africano; que en Cabrera se une, además, a innovaciones literarias o «antropoéticas», según la expresión del escritor cubano Guillermo Cabrera Infante (1996). Para ellas, como para otros, la militancia y el compromiso se inscriben, por tanto, en una forma de infrapolítica: es sobre todo documentando la riqueza y complejidad de estas prácticas que intentan a la vez valorizarlas y legitimarlas a la escala de la construcción nacional. Metodológica y epistemológicamente, su abordaje comprensivo marcará a algunos etnólogos de su época, particularmente en un contexto donde los conocimientos producidos en Haití y Cuba y sobre Haití y Cuba se entrelazan de manera inédita. También influirá en determinadas obras de los decenios siguientes, cuyo análisis rebasa los límites de este libro.

Situados al término del continuo temporal estudiado, los años cincuenta son fundamentales en varios aspectos. Su condición primordial se define, por un lado, por los acontecimientos políticos: la llegada al poder en 1957 de François Duvalier (el llamado «presidente-etnólogo») y el advenimiento de la Revolución cubana en 1959. Pero, por otro lado, por la dinámica antropológica que se establece a partir de entonces, sin que por ello ocurra una ruptura clara o inmediata en la evolución de la disciplina.¹⁹ En el caso cubano –donde, a principios de los años sesenta, se fundaron los primeros institutos de investigación y difusión del «folclore»–,²⁰ la «cultura popular» (en sus dimensiones estética y de legítima resistencia al opresor, pero en detrimento de otras dimensiones espirituales, como las religiosas) es valorizada como base de la cohesión nacional, en consonancia con la visión de Fernando Ortiz y de los afrocubanistas, mientras se asignan a la disciplina varias tareas explícitas, supervisadas por la Academia de Ciencias, en la construcción revolucionaria. En Haití, donde la disciplina ya está institucionalizada (y Duvalier es presidente honorario de la Oficina de Etnología desde 1946 hasta su muerte en 1971), se construye y difunde la idea de una cultura unificada, compartida, percibida como la base de una «etnia haitiana» que apoya la ideología duvalierista *noiriste* («negre-rista») que se convertiría en teoría del poder (Trouillot, 1986). Debido a que las interacciones entre etnología y política se reconfiguran de formas muy diferentes en los dos países, en relación con cuestiones ideológicas nacionales

¹⁹ En Cuba, es más bien en los años 1970, con la influencia soviética y el desarrollo de la etnografía rural, cuando se produce un cambio profundo y duradero.

²⁰ En 1959 se crea el Departamento de Folklore del Teatro Nacional de Cuba, en cuyos marcos se funda el Conjunto Folklórico Nacional (1962). En 1961 se constituye el Instituto de Etnología y Folklore. Véanse sobre estos temas, respectivamente, Roth (2020), Djebbari (2020), Lahaye (2020) y Carrazana y Núñez (2020).

e internacionales (el mundo de la Guerra Fría, en particular), se abren otros capítulos de la historia de la disciplina, cuya exploración queda en gran parte por hacer.²¹

Contra la etnomorfosis, ¿una etnogénesis?

En el periodo abarcado, varios momentos marcan el campo de una antropología que se transforma gradualmente en etnología y luego en etnografía. A través de las figuras evocadas en este libro también se ponen en escena distintas modalidades de compromiso –es decir, del vínculo entre antropología y construcción nacional–, así como diferentes maneras de practicar la disciplina y, al hacerlo, construir sus objetos. Inscribiéndose además en relaciones e intercambios que trascienden las fronteras cubanas y haitianas, el diálogo con el exterior a veces los moldea, a veces los avala o los (des)legitima. A lo largo de estos decenios, si el camino recorrido ha sido en definitiva el de mostrarse de forma diferente para pensarse de forma diferente (y viceversa), también es para que el «otro» pueda leer el devenir nacional de forma diferente. En este sentido, las posiciones asumidas respectivamente, en Cuba y en Haití, en parte ligadas a la historia y los modelos sociales que les distinguen, también han variado a través de los tiempos.

En el contexto haitiano, la reflexión antropológica permitió ante todo, en el siglo XIX, alzar una voz orientada a ocupar un lugar estratégico tanto dentro como fuera de la nación, frente a la denigración de que esta era objeto. Al afirmar una dignidad racial, las elites haitianas enuncian una identificación desde la cual pueden posicionarse y tomar posesión de una palabra intelectual y política que representa precisamente esa identificación: «Yo soy el Otro negro». El proceso es, por tanto, parte de los radicales cambios políticos y sociales que marcan un «largo siglo XIX» (Hector y Casimir, 2004), que se extiende desde las luchas revolucionarias de 1791 hasta la ocupación estadounidense de 1915. Pero también debe ser reubicado en los marcos del movimiento mucho más amplio de valorización de las «culturas populares» y del nacionalismo que distingue especialmente a Europa y que todavía caracteriza su modernización política (Hobsbawm, 1992; Babadzan, 2001). Al respecto, si bien el énfasis en la alteridad deviene en lugar de la afirmación de sí como fundamento de los debates políticos, progresivamente, la exotización de esta afirmación se convierte, a su vez, en fuente de un nuevo imaginario nacional. El pensamiento político e intelectual que la revaloriza en los años veinte plantea la importancia de la

²¹ En Cuba se destaca, en particular, una nueva dimensión de los intercambios internacionales, que entonces se extendieron a investigadores e intelectuales de la Unión Soviética y el campo socialista este-europeo o de países africanos de reciente independencia. En Haití, donde una gran creatividad se deriva de los vínculos existentes entre el mundo de la etnología y de las artes escénicas –relación también presente en la mayor de las Antillas, como se desprende de la nota anterior– se dibuja una colusión –¿colisión?– de la disciplina con una ideología política que la instrumentaliza como recurso identitario (Laëthier, 2019).

«autenticidad cultural» como un origen hacia el cual hay que regresar: en ella podemos inspirarnos para forjar una haitianidad autoproclamada.

Ahora bien, esa haitianidad debe funcionar tanto fuera como dentro del país, para marcar las diferencias internas, enmascarándolas. Desde ese punto de vista, el nuevo énfasis sobre y dentro de una originalidad etnológica se realiza por un doble proceso: por una parte, la singularidad de la identidad haitiana es apropiada por quienes la portan y, por otra, esa «alteridad endógena» se convierte en soporte y garantía de su propia legitimidad intelectual y política, frente a un «pueblo» que, sin embargo, está verdaderamente ausente de la escena política. Para una nueva elite que se proclama cultural y cuya voz se reivindica, no obstante, como «del pueblo», el patrimonio etnológico deviene en el escenario de una redistribución del poder y de las correlaciones de fuerzas. Entrelazada con el devenir político del país, esta declinación de la alteridad contribuye entonces a que la dignidad nacional sea resemantizada en dignidad no tanto racial como de «color» y «cultural». De la «común humanidad», se pasa a la «común haitianidad», que se confunde con la nacionalidad, pero en la que cada cual se reconoce de manera diferente. «Yo soy el Otro auténtico», tal es la fórmula con la cual podría expresarse esta operación. A pesar de ello, el valor intelectual, político y estético de la autenticidad que se instaure entre los años treinta y sesenta, al tiempo que se convierte en un eje ideológico cuya eficacia radica en la forma en que se reactiva, para invertirlo, el paradigma del color («mulato» / «negro»), plantea plenamente la cuestión de la dignidad ciudadana, la representación y la igualdad de todos. Contra lo que «amenaza con arruinar los fundamentos mismos de [nuestra] nacionalidad», como lo expresa Horace Pauléus-Sannon en 1924 (citado por Oriol *et al.*, 1952: 10), la «contribución etnológica haitiana» –como la llama Emmanuel C. Paul (1949: 8)–, desde Jean Price-Mars hasta la primera generación formada en la «escuela haitiana», revelará el «alma del pueblo»: «oponiéndose valientemente a la obra de etnomorfosis emprendida desde hace décadas, ellos, como nuevos edificadores de conciencia, van a intentar moldearnos una nueva alma nacional» (Oriol *et al.*: 18).

En el contexto cubano esas cuestiones, también presentes, se plantean de manera diferente, pero tampoco conducen a una conclusión compartida por todos los intelectuales sobre una necesaria integración de todos los componentes de la nación para la igualdad de todos. La «igualdad común» no se materializa más en un contexto que en otro. En Cuba, a finales del siglo XIX y principios del XX, la dignidad racial pensada para encarnar la dignidad nacional se sitúa en las antípodas de la forma en que muchos piensan la pertenencia a una nación «blanca». La abolición de la esclavitud, y luego la liberación de la dominación española –seguida por la penetración e injerencia estadounidense–, fortalecen una obsesión por el «blanqueamiento» (en el sentido fenotípico) de la población y por la «desafricanización» de sus costumbres, en una dinámica de *contra sí* (James, 1972) heredada del pasado colonial.²² Obra de etnomorfosis de diferente

²² Para un análisis de la noción de *contra sí*, véase James (2001) y también Prieto Samsónov (2020).

índole, es portadora de un peligro de disolución: política, por la posibilidad de anexión de Cuba a los Estados Unidos; identitaria, por la paradoja que conlleva, en detrimento de la mitad de sus nacionales, el pretender conciliar la afirmación de la independencia y la identificación con la antigua o con la nueva potencia dominante. Ese peligro (y ese desafío) será señalado por muy pocos autores, como José Martí, cuyo pensamiento no es escuchado. Adelantándose a su tiempo, ellos plantean la cuestión nacional, y con ella la de la ciudadanía, como no racial o «más allá» de la raza.

Es entre los etnólogos cubanos (quienes, no obstante, no son muy numerosos) donde esas ideas se impondrán progresivamente y se extenderán a la política: como en Haití, se sustentan en un principio sobre el interés profesado, durante los años veinte, por las prácticas y saberes populares, puestos al servicio de la defensa de una dignidad cultural pensada para rehabilitar una dignidad nacional socavada. A veces implican una cierta sensibilidad a la articulación de un enfoque sociológico de las relaciones de clase con un enfoque centrado en la cuestión de la herencia cultural y de las desigualdades que la sostienen, luego denunciadas. En la siguiente década, dan lugar a lo que podría calificarse como «esperanza de etnogénesis», como lo demuestra la noción, entonces en gestación, de *transculturación* (Ortiz, 1935a, 1940, 2015), a la vez herramienta de análisis de los procesos de construcción de una identidad común a través de «contactos de civilizaciones» y verdadero proyecto político, aspiración a que las diversas formas de mestizaje y las transformaciones que ellas han engendrado conduzcan un día, tanto para el país como para el resto del mundo –para el cual se sueña la «desracialización de la humanidad» (Ortiz, 1946: 402)–, a una «neoculturación»: «Es la fase de mañana, del mañana que ya alborea. Es la última, donde las culturas se han fundido, y el conflicto ha cesado, dando paso a un *tertium quid*, a una tercera entidad y cultura, a una comunidad nueva y culturalmente integrada, donde los factores meramente raciales han perdido su malicia disociadora» (Ortiz, [1943] 1973: 188).

Contra el «contra-sí», la antropología cubana se erigirá, como en Haití, en antropología «de sí», «para sí» y «para el otro»; pero la afirmación de una «cubanidad común» se pondrá sin descanso al servicio de la afirmación de una «común humanidad». «Soy Otro y por tanto tu semejante – y tu igual», pretende sostener firmemente.

Es así que en el transcurso del periodo que abarca este libro, en una evolución menos marcada por las rupturas de lo que parece a primera vista, ciertos objetos (raza, nación, prácticas religiosas, folclore), pero también ciertos tipos de reflexión (histórica, criminológica, sociológica, psicopatológica, sociopolítica, poética, etnográfica), ciertos modos de exposición y de argumentación (discurso polémico, informe, ensayo, carta, novela, crónica, notas etnográficas), así como ciertos temas (la unidad psíquica humana, el «alma de los pueblos», los procesos históricos de contactos culturales, de aculturación o de transculturación) serán privilegiados e instituidos en el campo de la antropología en Haití y Cuba. Esenciales para la comprensión de la historia de sus sociedades y, en particular, de la producción política y simbólica sobre la relación que mantienen con

la nación (pensada en los vínculos con su pasado y su herencia cultural), estas décadas cruciales son fundamentales también para captar la estructuración, a nivel local, de debates y posturas antropológicas que, además, han ejercido una influencia a nivel regional e internacional. Al respecto, la afirmación de que muchas de las llamadas antropologías «subalternas», y en particular las latinoamericanas, se desconocen e ignoran mutuamente (Grimson y Semán, 2006: 155), merece también ser matizada. Como espera mostrar este trabajo, entre la década de los años ochenta del siglo XIX y los años cincuenta del XX, los fructíferos diálogos entre Cuba y Haití, así como los intercambios interamericanos e internacionales, contribuyeron a nutrir el pensamiento científico y político de los antropólogos, etnólogos y etnógrafos de estos archipiélagos y de otros países de América y de Europa.

A modo de apertura, podemos señalar que si tenemos en este libro, agrupados bajo el término de antropología, pensamientos, enfoques y, en ocasiones, temas de reflexión cuya inclusión en este campo no parece imponerse de inmediato, es porque la disciplina nunca ha constituido un todo homogéneo capaz de aceptar una definición unilateral y exclusiva. Como lo demuestran los textos presentados, en Haití y Cuba, como en otros lugares, sus propias denominaciones (antropología, etnología, etnografía) cambian de significado, varían en su aceptación o rechazo y en sus modos de articulación. Antes que detenernos solo en aquellos autores que explícitamente afirman pertenecer a estos campos disciplinares, hemos optado por una mirada más amplia, extendiendo el análisis (antropológico) más allá de esos límites, considerando, con Esteban Krotz (2009: 149), que ya es tiempo de que la antropología asuma «para sí misma el rasgo esencial de la realidad humana que estudia: ser una y diversa». Con ello, se pretende destacar la riqueza de un pensamiento de largo aliento, en el cual la escritura de sí para el otro y la escritura del otro para sí se entremezclan y se responden a partir de declinaciones que emanan de problemáticas e interrogantes comunes.





CAPÍTULO 1

LA IGUALDAD DE LAS RAZAS

Louis-Joseph Janvier, 1884

LOS NEGROS

Antonio Bachiller y Morales, 1887

NEGROS Y BRETONES. DESIGUALDAD RACIAL Y CIUDADANÍA EN ANTONIO BACHILLER Y MORALES Y LOUIS-JOSEPH JANVIER

El nacimiento de las naciones americanas [detalle]

Mario Carreño, 1940

© Museo Nacional de Bellas Artes, Cuba

BIBLIOTHÈQUE DÉMOCRATIQUE HAÏTIENNE

L'ÉGALITÉ

DES RACES

PAR

Le D^r Louis-Joseph JANVIER

Lauréat de la Faculté de Médecine de Paris

Diplômé de l'École des Sciences politiques

Membre de la Société d'Anthropologie de Paris

PARIS

IMPRIMERIE G. ROUGIER ET C^o.

1, RUE CASSEFFE, 1

1884

ANTHROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL Y CONSTRUCCIÓN NACIONAL EN CUBA Y HAÏTÍ.
ANTOLOGÍA CRÍTICA E HISTORIA COMPARADA (1884-1959)

(2.3)

LA IGUALDAD DE LAS RAZAS

Louis-Joseph Janvier, 1884

Bibliothèque Démocratique Haïtienne,
Imprimerie G. Rougier et Cie, Paris¹

A la joven Haití
A todos aquellos que quieren luchar por la noble y sagrada causa

«Es la inteligencia la gran propaganda y la gran valentía.»²
Víctor Hugo

Preámbulo

Las páginas que leeremos ya han sido publicadas por la Revue de la Jeune France³ del 1-º de agosto de 1883 con el título: M. Renan et l'Égalité des races: Bretons et Nègres.

Las redacté con la intención bien decidida de ponerlas más tarde al servicio de una idea política.

Hoy, yo sueño el clarín para convidar a la juventud haitiana al gran combate de la inteligencia por las luces.

Las insurrecciones que, el año pasado, detuvieron una vez más el avance de la República haitiana fueron la obra de políticos lamentablemente perversos, quienes, especulando con la codicia o la ignorancia de unos, contando con la sensibilidad y el sentimentalismo de otros, no dudaron en llevar al país al borde del abismo.⁴

Si la juventud haitiana hubiese comprendido mejor sus intereses futuros e inmediatos, sus deberes con la patria, si una educación altamente cívica, fuertemente política, verdaderamente práctica aclarara, iluminara su cerebro, ella se habría levantado en masa, el año pasado, para ir a ponerse al servicio del gobierno, para ayudarlo a restablecer el orden y a devolverle la estabilidad al país,

¹ Traducción: Niurka Trujillo Hernández. Notas: Maud Laëthier.

² La cita es la adaptación de un fragmento del poema *Tristesse du philosophe*, de Víctor Hugo: «*Tant que l'intelligence, hélas, ne sera point / La grande propagande et la grande bravoure*» [«Hasta que la inteligencia, por desgracia, no sea / La gran propaganda y la gran valentía»].

³ Revista literaria publicada entre 1878 y 1888, heredera de *La Jeune France*, fundada en 1861. Fue en ella que se publicó la primera edición del texto de Janvier «M. Renan et l'égalité des races. Bretons et nègres», en 1883 (tomo 6, 1º de mayo de 1883-1º de mayo de 1884, pp. 209-216).

⁴ Entre abril de 1883 y enero de 1884, cuando se enfrentan los miembros de los partidos Liberal y Nacional, estallan insurrecciones en el país, que llegaron a ser calificadas como guerra civil (véase más adelante).

la quietud que necesitaba para seguir creciendo; los ciudadanos que podían tomar una pluma hubiesen entonces pensado en la nación en lugar de pensar en sus padres, no hubiesen tenido miedo de dar sus consejos, de defender a su patria calumniada, vilipendiada, amenazada; y, aquellos que se convirtieron en hombres gracias a que el campesino haitiano entregó su oro para que ellos fueran educados, no hubiesen renunciado a su causa para abrazar, con ostentación de trivialidad, aquella de sus explotadores y sus difamadores.

Cuanto más ignorante, más egoísta; más esconde en el fondo del corazón pensamientos tímidos, envidiosos y serviles; más cree en el éxito de trampas infantiles y despreciables; más predica la excelencia, la infalibilidad del sistema de duplicidades ignominiosas y viles; más acepta complaciente los compromisos humillantes: más

excusa las vergonzosas capitulaciones de conciencia, las crapulosas abyecciones morales; más admite las renunciadas ineptas; menos se atreve a hablar, a reaccionar por el bien de la mayoría, por el honor de todos.

Aquellos que velan en este momento por el destino de la nación tienen una gran, muy gran tarea que cumplir. ¡Que ellos comprendan su misión! ¡Que recuerden no tener tanta prisa y no confiar en extranjeros engañosos! Que recuerden no dormirse en una falsa seguridad, en una seguridad desarmada.

Una vez la tierra restituida al campesino, hay que instruirlo, educar al campesino. El sufragio universal sin una instrucción obligatoria, es a la vez un error y un arma de doble filo, un enorme malentendido y un instrumento muy peligroso en manos de los partidos políticos de un mismo país. Cada elector debe saber con qué propósito vota en favor de un candidato que le pide su sufragio.

Cuanto más instruido es un país, más próspero; cuanto más se garantice su seguridad, con mayor rapidez crece; cuanto más lee, mejor comprende que las luchas de la política, necesarias y fecundas cuando son pacíficas, se vuelven estériles, ruinosas e incluso degradantes cuando los que aspiran a gobernar al pueblo no quieren comenzar por obedecer sus leyes, por inclinarse ante las



Louis-Joseph Janvier (1855-1911)
© CIDIHCA

decisiones de la opinión pública, por respetar la voluntad de la nación clara y netamente expresada.

Por todas esas razones, la instrucción debe ser general, obligatoria. Cada uno debe conocer todos sus derechos para poder cumplir bien sus deberes.

Los ingenuos y los interesados no dejaron de creer y de decir que el gobierno retrocedía hacia la sombra cuando leyeron, en el Moniteur haïtien del 21 de junio de 1884, en una parte del Exposé général de la situation presentado ante las Cámaras, que algunas escuelas rurales habían sido suprimidas. Se trata de un paso atrás para tomar impulso. Fueron cerradas provisionalmente porque no podían funcionar de manera conveniente, por falta de maestros lo suficientemente instruidos o fieles a la causa democrática para dirigir las bien. Ellas serán abiertas dentro de poco y en mejores condiciones de viabilidad.

La educación superior, aquella que engrandece tanto al ciudadano que lo fuerza a mostrar solo abnegación, incluso ante la ingratitud notoria, ante la injusticia comprobada de sus compatriotas, aquella que le permite ver, considerar, acoger las cosas sublimes, esa instrucción debe ser y será particularmente atendida. La nación puede apoyarse con toda confianza en el patriotismo esclarecido de sus gobernantes.

La gran reforma, la primordial, aquella que debe servir de base y de eje, aquella sin la cual ninguna otra puede ser seriamente realizada, los ocupa y debe ocuparlos más que cualquier otra. Ellos quieren llevarla a buen término, primero. La tierra para el campesino, es la piedra angular del edificio de reconstrucción, el cimiento del sistema general, la base de granito sobre la cual se podrá edificar, trazar y construir todo. Es la evolución capital. Todas las demás vendrán después.

*

Un pueblo necesita un gran ideal para vivir, marchar, prosperar, brillar. Quien dice ideal, dice programa.

El programa de la Jeune Haïti⁵ preocupada por la dignidad de la nación y de la raza es este: Hablar en nombre de toda la raza, exponer sus aspiraciones, proclamar sus ideas, sus doctrinas, reivindicar la hegemonía moral hasta el día en que podrá actuar en su nombre.

Mi amigo J. J. Chancy⁶ ha concebido la idea de una biblioteca democrática haitiana que responderá a ese noble objetivo. Yo le ayudo.

Nosotros no partimos hacia lo desconocido. Sabemos a dónde vamos.

⁵ **Con estas palabras, pretendo designar a todos los progresistas, jóvenes y viejos, pero particularmente a los militantes, aquellos que se atreven a afirmar en voz alta sus convicciones nacionales; que hacen acto de fe en la patria, que creen en su destino, en su misión, que participan en la obra de expansión, que colaboran con la política del apostolado.**

⁶ Jean-Joseph Chancy, político haitiano, es en ese momento secretario del Consejo de Ministros.

Por ello reproduzco este estudio, y con este título: Igualdad de las razas. Bajo este nuevo título que, además, fue el primero, queda más que nunca como estaba en mi pensamiento en el momento en que lo redacté, hace justo un año: a la vez una etapa estratégica y una primera luz.

Lis-Jos-Jver.⁷
Paris, 4, rue de l'École-de-Médecine.
23 de julio de 1884.

LA IGUALDAD DE LAS RAZAS

BRETONES Y NÈGRES⁸

En la época en que Roma era la capital del universo, y cuando Rennes se llamaba *Redones*, los *britones* tenían la reputación de ser los bárbaros más burdos, los menos inteligentes y los más ignorantes de todos los que vivían bajo el yugo romano. Así pensaba de ellos Cicerón.

¡Cómo han cambiado los tiempos! Hoy, sin paradojas, podemos sostener que, desde hace un siglo, Bretaña ha entregado su gran contribución a ese batallón de hombres de elite que marcha a la cabeza de Francia, es decir, del mundo civilizado.

Uno de los hombres más profundos entre los que ocuparon los bancos de la Constituyente de 1789,⁹ tan fértil y fecunda en grandes políticos, fue, ciertamente, Le Chapelier,¹⁰ un bretón. A él se debe una buena parte de las medidas tomadas para la supresión de los títulos feudales, el establecimiento de las guardias nacionales, la igualdad en las sucesiones y la organización del orden judicial. Le Chapelier fue el redactor de los decretos sobre la abolición de la nobleza y el autor de la ley sobre la propiedad literaria. Fue uno

⁷ Se trata de una de las rúbricas de Janvier, quien en ocasiones firmaba simplemente Louis Janvier.

⁸ **Litré hace una distinción sutil entre las palabras *noir* y *nègre*. Junto con Schœlcher, no compartimos la opinión de Litré. L.-J. J.** En la entrada «*Nègre*» del diccionario Litré (París, 1873-1877), se encuentra, en efecto: «*NÈGRE, NOIR*. Cuando los portugueses descubrieron la costa oeste de África, dieron a los pueblos negros que la habitan el nombre de *negro* [en portugués], que significa *noir* [en francés]. De ahí proviene nuestra palabra *nègre*. El uso mantuvo algo de ese origen. Mientras que *noir* se refiere al color, *nègre* también se refiere al país; y se dice más bien los *nègres*, hablando de los habitantes de la costa occidental de África, que los *noirs*». Véase al respecto el preámbulo a este libro.

⁹ Primera asamblea constituyente de la Revolución francesa. Estaría vigente hasta septiembre de 1791.

¹⁰ Isaac Le Chapelier (1754-1794), abogado y político francés nacido en Bretaña, presidió en 1791 la Asamblea Constituyente que votó por abolir los privilegios feudales.

de los fundadores del Club Bretón, convertido más tarde en el Club de los Jacobinos.¹¹ Políticamente, Robespierre¹² fue discípulo de Le Chapelier. Los jacobinos fueron muy importantes. Fueron los directores del magnífico movimiento filosófico y social del cual surgió la Francia actual y por consiguiente, la Europa contemporánea.

En el año II, Bretaña envía a la frontera de La Tour d'Auvergne al primer granadero de Francia, Moreau, el vencedor de Hohenlinden,¹³ y a Cambronne, el hombre de Waterloo.¹⁴

La Constituyente había tenido a Le Chapelier, la Convención tuvo a Lanjuinais,¹⁵ quien había sido muy audaz en la Constituyente. En la Convención, él fue aún más valiente y se atrevió a enfrentar a Robespierre, incluso durante la época del Terror. Opuesto a las opiniones despóticas de Napoleón I, cuando este era poderoso, en las sombrías horas de 1815, durante los Cien Días,¹⁶ él se acogió al partido del emperador, que era entonces el Partido Liberal, e hizo fracasar a los Borbones y al Antiguo Régimen.

Lamennais¹⁷ era del país de los dólmenes graníticos, de los que había heredado la fuerza de resistencia. Chateaubriand¹⁸ descansa en Saint-Malo, su ciudad natal, y Víctor Hugo, «dos veces hijo de su obstinada madre», nació, nos dice, «de una sangre lorena y bretona a la vez»: su madre era nantesa.

En la Cámara, hay actualmente dos oradores que, de entre todos, parecen creer que la palabra ha sido dada al hombre para expresar ideas, cosa rara en

¹¹ Formado en Versalles en 1789, el Club Bretón se establece con el nombre de «Sociedad de Amigos de la Constitución» en el convento de los Jacobinos. Es el club revolucionario más importante de la Revolución francesa.

¹² Maximilien de Robespierre (1758-1794), abogado y político, fue uno de los más prominentes líderes de la Revolución francesa. Presidió en 1790 el Club de los Jacobinos y en 1792 la Convención Nacional que funda la primera República. Luego participó en la instauración del régimen de «el Terror». Murió guillotinado.

¹³ En la batalla de Hohenlinden, en diciembre de 1800, las tropas del bretón Jean Moreau, general de Napoleón, derrotan a las fuerzas austríacas, llevando a la firma de la Paz de Lunéville, en febrero de 1801.

¹⁴ Pierre Cambronne (1770-1842), general nacido en Bretaña, leal al emperador Napoleón I, comandó la resistencia a la coalición anglo-prusiana en la batalla de Waterloo, el 18 de junio de 1815.

¹⁵ Jean-Denis Lanjuinais (1753-1827), abogado y político de la Revolución francesa, de origen bretón, es considerado uno de los primeros juristas franceses del período contemporáneo.

¹⁶ Último período del reinado del emperador Napoleón I, entre marzo y junio de 1815.

¹⁷ Félicité de Lamennais (1782-1854), sacerdote, filósofo y político bretón, autor de *Paroles d'un croyant* (1834) y *Le livre du peuple* (1837). Apeló a la insurrección contra la injusticia en nombre del evangelio, lo que le costó ser condenado por la Santa Sede. Socialista, se considera el precursor del catolicismo social.

¹⁸ François René [vizconde de] Chateaubriand (1768-1848), escritor y político francés de origen bretón, precursor del romanticismo en la literatura francesa. Autor, entre otras obras, de *Génie du christianisme* (1802), así como de la autobiografía *Mémoires d'outre-tombe*, publicada póstumamente (1849-1850).

estos tiempos de parlamentarismo a ultranza; esos hombres, ambos hijos de Bretaña, se llaman: Clémenceau¹⁹ y Waldeck-Rousseau.²⁰

Jules Simon,²¹ la flauta más armoniosa del Senado, nació en Morbihan: sus principios políticos no podrían posiblemente luchar por la solidez con el viejo granito bretón, pero es un gran artista y uno de los más maravillosos diletantes de la palabra que se puedan oír.

Todos esos hombres –y aún muchos otros que podría citar– tienen en sus venas la sangre de los antiguos celtas de los que descienden también el pintor Luminais, Charles Monselet, el fino literato, e Yves Guyot, el economista bien conocido y digno de serlo; y en todas sus conciencias parece que todavía estuviese escrita la orgullosa consigna que alguna vez se leyerá en medio de la bandera de armiño:²² *Potius mori quam fœdari*.²³

Y, sin embargo, todos esos hombres son los hijos de esos bárbaros, de esos groseros *britones* que merecían el desprecio de Cicerón. ¿Qué fenómeno sucedió en el seno de ese pequeño pueblo? Bajo el impulso de las profundas y generosas energías de su naturaleza, esos seres medio salvajes se fueron civilizando poco a poco y es así como el hijo de uno de esos groseros *britones* pudo escribir la *Vida de Jesús* y los *Recuerdos de infancia y de juventud*.²⁴ Por ello, ante una evolución tal hacia las luces, nos pareció que el Sr. Renan* se equivocó el día en que, en el prefacio de sus *Diálogos filosóficos*, olvidó los principios de su alta filosofía y se olvidó de sí mismo, al punto de decir: «Los hombres no son iguales, las razas no son iguales».

¡Los hombres no son iguales! Es lo que los nobles sostenían en Francia, antes de la Revolución francesa. ¡Las razas no son iguales! Así debía pensar Plinio de aquellos que son los ancestros de los bretones e ingleses actuales.

Chateaubriand debió decirse lo mismo al ver sudar, bajo el ardiente sol, los torsos de los campesinos italianos que él empleaba en sus excavaciones en la campiña romana. Lamennais debió pensar lo mismo que Chateaubriand cuando el papa le ordenó suspender sus prédicas de las grandes verdades que fermentaban en el cerebro de donde debían surgir las *Palabras de un creyente*.

Lamartine* fue herido en duelo por el coronel Pepe, sabemos por qué.²⁵ Desde entonces, Italia fue resucitada.

¹⁹ Georges Clémenceau (1841-1929), médico y estadista radical-socialista, diputado en 1871. Defensor de Alfred Dreyfus, se opuso a la política colonial de Francia. Sería primer ministro en 1906-1909 y 1917-1920.

²⁰ Pierre Waldeck-Rousseau (1846-1904), abogado y político francés, famoso por haber participado en la legalización de los sindicatos (ley Waldeck-Rousseau de 1884). Fue primer ministro entre 1899 y 1902.

²¹ Jules Simon (1814-1896), filósofo, profesor y político, primer ministro de Francia entre 1876 y 1877.

²² Se trata de la bandera bretona.

²³ «Preferible morir que fallar».

²⁴ Se refiere a Ernest Renan (véase más adelante).

²⁵ En 1826, durante la estancia del poeta en Italia al servicio de la embajada de Francia, el coronel Gabriel Pepe lo reta a duelo, por versos que consideró insultantes para su país.

Desarrollando esta tesis, el Sr. Renan agregaba en el mismo prefacio:

«El negro, por ejemplo, está hecho para servir a las grandes cosas deseadas y concebidas por el blanco. Lo que no significa que esa abominable esclavitud americana fuese legítima».²⁶

Con la ayuda de tales doctrinas perduró durante largo tiempo el abominable tráfico de carne humana, y tras ellas se continuaban refugiando, para dar una apariencia de razón de ser al estúpido prejuicio del color. ¿Cuántos siglos habrá que esperar para concebir y querer esas grandes cosas de las que habla el Sr. Renan?... Desde el siglo xv, además de la noble Francia de la Convención, la de Levasseur (de la Sarthe), y de Danton,²⁷ exceptuando también la Francia de 1848, la de Louis Blanc, de Crémieux y de Schœlcher*,²⁸ podemos afirmar que los blancos que entraron en contacto con los negros en las costas africanas y en América, solo concibieron y quisieron una única cosa: la explotación del negro. ¡Una pequeñez más que mezquina, de una moralidad incalificable!... La raza negra apenas saliendo de la esclavitud produjo sin embargo un gran político: Toussaint-Louverture*; en los Estados Unidos ella tuvo a Frederick Douglass*.

¿Quiere decirnos el Sr. Renan qué hicieron los bretones de la época *kymrique* [gálica] o céltica hasta los tiempos modernos? Nada, o casi nada. Lo que no impide que, desde Luis XIV, veamos sus nombres mezclados con el gran movimiento de la civilización moderna. ¿Quién sabe si, dentro de algunos cientos de años, la raza negra no tendrá por su parte la palabra? Sin duda, entonces, ella hablará con severidad del catolicismo y el pasado. Los desmentidos y las pruebas vendrán entonces de Estados Unidos y las Antillas, primero, y de África después.

Y desde ahora, en apoyo a las ideas que sostengo aquí, ¡cuántos hechos convincentes se pueden constatar! En los Estados Unidos, después de la emancipación,²⁹ en menos de veinte años, la población negra aumentó en más de dos millones de almas; ella representa la mayoría en varios estados del sur; envía a más de treinta de sus hijos al Parlamento Federal, y esos representantes negros no son los menos instruidos ni los menos elocuentes; casas bancarias, grandes empresas industriales y financieras son explotadas por negros; hace poco tiempo, una asamblea de dos mil periodistas de

²⁶ *Dialogues philosophiques*, p. 17.

²⁷ René Levasseur (1747-1834) –cirujano y político nacido en Bretaña, diputado de la Convención Nacional– y Georges Jacques Danton (1759-1794) –abogado y político, una de las figuras más importantes de la Revolución francesa– participaron en la votación para la abolición de la esclavitud en las colonias en 1794. El discurso del segundo en esa ocasión sigue siendo famoso.

²⁸ El periodista e historiador Louis Blanc (1811-1882) y el abogado y político Adolphe Crémieux (1796-1880) formaron parte del gobierno provisional que promulgó la abolición de la esclavitud en las colonias francesas en 1848. Victor Schœlcher presidió la Comisión para la Abolición de la Esclavitud en el propio gobierno.

²⁹ Se refiere a la abolición de la esclavitud en ese país, en 1865.

raza africana, provenientes de todas partes de la Unión Federal, se reunieron para afirmar la perfectibilidad de la raza negra, para mostrar que ella podía plegarse a todas las exigencias, a todas las finezas de la vida social contemporánea, al mismo tiempo que asimilar y apropiarse de todos los progresos de la civilización moderna. En los Estados Unidos, además, ciento veinticuatro periódicos son redactados enteramente por negros.

El ejemplo proporcionado por los Estados Unidos prueba de manera decisiva el peligro de las afirmaciones *a priori* en materia de etnografía. A menudo son aventuradas o azarosas, si no totalmente cuestionables. Por ejemplo, el economista inglés Mac-Culloch,³⁰ por solo citar uno, repitiendo una afirmación común, aseguraba que, bajo el clima de las Antillas y en América, la esclavitud del negro era necesaria. Sin embargo,

los hechos económicos y sociales demuestran de manera irrecusable lo contrario. De 1848 a 1849, encuestas hechas por orden de sir John Russel³¹ revelaron que los resultados de la emancipación de los negros en las colonias inglesas del archipiélago antillano habían sido excelentes, magníficos; poco después se constata lo mismo en las colonias francesas de la propia región. En Estados Unidos, a partir de 1870, la cosecha de algodón fue más abundante que nunca; sin embargo, el algodón solo se cultiva a gran escala



Toussaint Louverture, jefe de los insurgentes de Saint-Domingue (anónimo, siglo XIX)
© RMN, Agence Bulloz

³⁰ John Ramsay Mac-Culloch (1789-1864), economista escocés, autor de *A Dictionary, Practical, Theoretical and Historical of Commerce and Commercial Navigation* (1844), defendía la necesidad de la esclavitud de los negros en los climas tropicales americanos.

³¹ John Russel (1792-1878), político británico, secretario de las Colonias (1839-1841), ordena investigaciones sobre el estado de la agricultura y los resultados de la emancipación de los esclavos en las colonias inglesas de las Antillas, en relación con los planes de introducir en Jamaica trabajadores africanos liberados. Primer ministro del Reino Unido (1846-1852, 1865-1866), lucha por las libertades civiles y religiosas.



Frederick Douglass, 1863
(tomado de John Stauffer *et al.*, 2015: *Picturing Frederick Douglass. An illustrated biography of the Nineteenth Century's Most Photographed American*. Liveright, New York)

en los estados esclavistas del sur. En Brasil, luego de la emancipación,³² la producción general ha ido aumentando.

Las Antillas francesas envían para representarlas en los bancos del Palacio Borbónico³³ a diputados por cuyas venas corre la sangre africana. Dos de ellos sobresalen por la variedad y profundidad de sus conocimientos, sus grandes aptitudes de gobierno, su perfecta presentación en la tribuna y su verdadera elocuencia: son los Sres. Gerville-Réache y Sarlat, ambos representantes elegidos de Guadalupe.³⁴

En Haití, donde el hombre negro es libre, se gobierna a sí mismo y es propietario del suelo solo desde principios de este siglo, se ha producido en él un mejoramiento, luego una verdadera transformación intelectual y además una muy notable selección física.

La población de la gran república negra antillana se ha triplicado en sesenta años y la evolución de la nación haitiana ha sido una de las más rápidas, a pesar de las

³² Desde 1871, la ley Rio Branco, conocida como de «vientres libres», había concedido la libertad a los hijos de los esclavos por nacer; sin embargo, estos debían permanecer al servicio del amo de su madre hasta alcanzar la mayoría de edad. La esclavitud sería finalmente abolida en Brasil en 1888.

³³ Nombre dado comúnmente al edificio que alberga la Asamblea Nacional Francesa o Cámara de Diputados.

³⁴ **Después de haber escrito estas líneas, el Sr. Réache, engañado seguramente por sus electores muy numerosos en Haití, mostró en la tribuna del Parlamento francés, en diciembre de 1883, y en el periódico que dirige, en enero de 1884, que no amaba al gobierno haitiano ni a la nación haitiana. Yo mantengo mi opinión. Nos corresponde a nosotros los haitianos, ahora experimentados, tratar como a extraños, tal y como lo solicitan, a los pretendidos electores del Sr. Réache, a quienes habíamos acogido como hermanos en Haití y que se convirtieron en nuestros difamadores.**

inútiles y deplorables revueltas que con demasiada frecuencia han ensangrentado este bello país.³⁵

La juventud haitiana está al tanto de todo el movimiento científico y literario de la vieja Europa. Quince o veinte días después de que hayan sido vendidos allí, ella devora los libros y diarios de lo que Pierre Laffite³⁶ llama el «grupo occidental». Se ha formado, en el propio Haití, una brillante pléyade de hombres jóvenes cuyo saber tiene poco que envidiar, y a veces nada, al de sus compatriotas que estudiaron seriamente en Europa. Ha nacido una literatura haitiana, hija de la francesa y sobre la cual pienso, próximamente, llamar la atención de los lectores de *La Jeune France*.

Obras notables tanto desde el punto de vista del estilo como del de sus ideas han sido escritas por poetas y prosistas haitianos. Entre estos últimos se pueden citar valiosos historiadores, periodistas de talento, críticos y narradores de gran mérito. La música haitiana, a la vez sentimental y alegre, melancólica y tierna, dulce y apasionada, puede encantar y complacer a los más delicados virtuosos de este lado del Atlántico.

La raza negra muestra también que las especulaciones filosóficas le son familiares y que los estudios matemáticos no están por encima de su entendimiento. El movimiento filosófico contemporáneo, ya sea bajo el impulso de Schopenhauer o de Herbert Spencer, o que provenga de Auguste Comte y Pierre Laffite o de André Lefevre, no le es para nada ajeno, y, como mismo vemos numerosos jóvenes negros entrar a la escuela de West-Point, en Estados Unidos, y salir con charretera de oficial del ejército federal, como mismo podemos encontrar negros de las colonias francesas entre los alumnos de la Escuela Militar de Saint-Cyr y de la Escuela Politécnica, así mismo la República Haitiana está muy bien representada en las grandes escuelas científicas de París.

Recordemos el lapso de tiempo trascurrido desde el último siglo de la era pagana, época en la que vivió el filósofo romano Posidonius, hasta el siglo xvii de la era cristiana, en que vivió el filósofo bretón Descartes. Años tan largos y sombríos en el occidente europeo, sobre todo en aquellas épocas

³⁵ **Más que cualquier otra persona, deploro esas revueltas: yo soy haitiano. Mi padre quedó totalmente arruinado por un incendio ocasionado un día de guerra civil, el 19 de diciembre de 1869. Tres años después, murió de tristeza al ver desaparecer el honorable bienestar que había adquirido durante cuarenta años de esfuerzo, trabajo y economías. Nadie puede imaginar la intensidad del odio que guardo a los políticos ignorantes, cobardes y codiciosos que arruinaron mi patria de 1868 a 1870. Si todos los hijos de aquellos a quienes esa guerra civil dejó en la miseria estuviesen animados por los mismos sentimientos que yo, nunca habría insurrección en Haití; sobre todo, nunca una ciudad, luego de haberse rebelado contra la autoridad legítima, podría resistir durante quince días.**

³⁶ Pierre Laffite (1823-1903), filósofo francés, discípulo de Auguste Comte, propugnaba una «República Occidental», cuyo lema sería la consigna de Comte: «Orden y Progreso». A la muerte de este, los positivistas se reagruparon a su alrededor. En 1878 lanza la *Revue occidentale de la philosophie, sociale et politique*.

medievales llenas de servidumbre, guerras, masacres, autos de fe, esa Edad Media que el propio Sr. Renan llamara en algún momento «una espantosa aventura».

La raza negra también tuvo una larga esclavitud; su servidumbre será corta; luego vendrá su libre realización, su plenitud. Michelet*, quien estaba dotado de un maravilloso poder de intuición, pero que además conocía íntimamente la raza negra por haberla estudiado y frecuentado, escribió esto, hablando de los países tropicales: «Los amarillos (chinos, japoneses), tan ingeniosos como trabajadores, los negros, muy superiores en cualidades morales, serán llamados en todas partes por los europeos mismos, y esas razas, durante tanto tiempo apartadas, despreciadas, serán ellas solas, en el momento del agotamiento de la raza blanca, la salvación del globo [terráqueo]». ³⁷

No se trata de vanas profecías. Ya la Confederación Estrellada piensa en parar el flujo de la emigración china que iba a sumergirla, y para muchos excelentes espíritus, para Bouchardat entre otros, ³⁸ Europa está amenazada por el colosal imperio del Este.

También en África y en las colonias inglesas del mar de las Antillas, se hace un rápido trabajo de selección intelectual en el hombre negro, trabajo que no deja de ser interesante seguir y señalar. En Senegal, Sierra Leona, Liberia, entre los cafres y los basutos, ³⁹ los misioneros ingleses se admiran de la facilidad con que los negros aceptan las creencias evangélicas y, con ellas, el fermento de la cultura occidental. En Senegal, ellos trabajan el oro y los metales con gran habilidad. Tombuctú y toda la Negricia⁴⁰ son países relativamente civilizados. En la costa oriental del continente africano, el movimiento es más lento, menos acentuado, porque en Zanzíbar, en Mozambique, en Natal y en otras partes, a pesar de la activa vigilancia que ejercen los cruceros ingleses y franceses, y gracias a la complicidad de los portugueses con los proveedores de los harenes de Egipto, Turquía y Persia, se continúa practicando el rapto de hombres negros. Pero, incluso en esas regiones, el indígena es más inventivo de lo que se cree en Europa. Conoce el cobre y sabe fundirlo para aliarlo con otros metales. Es de esperar que pronto se escuche, amenazante, la voz de los diputados negros que ocupan escaños en el Congreso de la Unión Federal, en favor de sus congéneres de la tierra primitiva, y que Portugal se vea obligado a soltar esta presa

³⁷ *Histoire du XIX^e siècle*, tomo III, p. 304. Édit. Lévy.

³⁸ [Bouchardat, Apollinaire, 1881] *Traité d'hygiène [publique et privée basée sur l'étiologie]*, p. 1096. Bouchardat (1806-1886), médico y farmacólogo francés, realizó una expedición a China, interesado en la farmacopea y las técnicas de higiene agrícola, alimentaria y sanitaria de ese país –el de mayor número de habitantes en el mundo–, ante el considerado lento crecimiento de la población francesa en la época.

³⁹ Cafres eran llamados en el siglo XIX los nguni, pueblo que habita en la actual Sudáfrica. Los basuto, hoy sotho, pueblan Lesotho y algunos territorios de la República Sudafricana. El misionero protestante francés Eugène Casalis escribió las primeras obras que se les dedicaron (especialmente *Les Bassoutos*, 1859).

⁴⁰ Nombre dado antiguamente a la región de África comprendida entre Nigeria, Mali y Sudán.

que ha estado chupando desde el siglo xv: África. Por otro lado, al estar Egipto actualmente ocupado por los ingleses, los turcos, los árabes y los persas se verán forzados a dejar a África lo que es de África.

En el reino de Menelik⁴¹ y en los estados de todos los soberanos de raza abisinia, desde el Sennar hasta las fuentes del Nilo Blanco, desde los confines occidentales de Kordofán hasta el estrecho de Bab-el-Mandeb, en una frase, en toda la antigua Etiopía, viajeros dignos de fe han visto que existen industrias que necesitan, de parte de quienes las ejercen, una cultura intelectual bastante avanzada.

En todas partes, entonces, la raza negra ejecuta una verdadera escalada de las luces. Esa ascensión moral se la debe sobre todo, ya sea directa o indirectamente, a la Francia filosófica del siglo xviii, a la Francia resplandeciente y valiente de los Diderot, los d'Alembert y los Raynal*.⁴² En los siglos futuros, y desde ahora, ella sabrá no regatear jamás su reconocimiento a la nación generosa entre todas, a la universal emancipadora.

La raza negra tiene tal vez una revancha que tomar; más adelante, mientras demuestra que durante demasiado tiempo ha sido desconocida y oprimida, ella será totalmente dulce y fraternal con sus mayores; algunos creen, y yo soy uno de ellos, que en un momento dado, podría ser que ella rehusara su sangre risueña y ardiente de amor a la de las razas que se apagan, por falta de juventud, o que se vuelven muy graves. Bodichon,⁴³ según informa Topinard*, ¿acaso no declaró que la era de la paz y la fraternidad universal se lograría mediante los cruzamientos [de razas]?...⁴⁴

En el fondo, a pesar de lo que diga el Sr. Renan, todas las razas son iguales; y si ha habido acontecimientos deplorables que pudieron retardar el despertar y el crecimiento intelectuales de alguna de ellas, mientras que favorecían el rápido desarrollo de otra, también hay circunstancias ineluctables que dirigen hacia la evolución gradual de las naciones, su ascenso hacia la civilización y su

⁴¹ Menelik II (1844-1913), príncipe y luego emperador de Etiopía –entonces Abisinia– entre 1889 y 1909, unificaría la nación y emprendería su modernización. Ganaría renombre internacional por su victoria contra Italia en la batalla de Adua (1896), que hizo de Etiopía el símbolo de la independencia del colonialismo europeo.

⁴² Los ilustrados Denis Diderot (1713-1784) y Jean d'Alembert (1717-1783) reunieron los conocimientos de su época en la muy célebre *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772), obra mayor del siglo xviii, que sería objeto de persecución por la monarquía francesa y la Iglesia católica. El abad Raynal es el autor de la *Historia de las dos Indias* (1770), verdadera enciclopedia contra el colonialismo y la esclavitud, que también sería prohibida.

⁴³ Eugène Bodichon (1810-1885), médico colonial en Argel, preconizaba la desaparición progresiva de la «raza árabe» mediante el mestizaje con los europeos, en nombre de la «misión civilizadora». Autor, entre otros textos, de *Tableau synoptique représentant les noms, les émigrations, les filiations, l'origine... des races de l'Afrique septentrionale* (1844), *Hygiène à suivre en Algérie. Hygiène morale* (1851, reeditado en 1883 con el nombre de *Le Vade-mecum de la politique française*) y *De l'humanité* (1866).

⁴⁴ [Topinard, Paul, 1876, L'] *Anthropologie*, p. 396.

llegada sucesiva a la dirección del mundo. El vulgo puede ignorar estas leyes, ipero un hombre como el Sr. Renan debe conocerlas, y con él todos los espíritus eminentes de ese generoso país que es Francia que se enorgullece –y con razón– de marchar a la cabeza del progreso y la civilización modernos!

Julio de 1884.

BIBLIOTECA DE «LA ILUSTRACION CUBANA»

REVISTA DECENAL

Director: DOMINGO FIGAROLA Y CANEDA

Redacción y Administración:

Calle 39, - HABANA

Apartado 139

LOS NEGROS

POR

ANTONIO BACHILLER Y MORALES



GORGAS Y COMPAÑÍA, Rambla, Cataluña, 34

ANTOLOGÍA CRÍTICA E HISTORIA COMPARADA (1884, 1959)

BARCELONA

LOS NEGROS

Antonio Bachiller y Morales, 1887

Biblioteca de la Ilustración Cubana,
Gorgas y compañía, Barcelona (fragmentos)⁴⁵

Introducción

Al reunir los artículos publicados de 1872 á 1874 en *El Mundo Nuevo* y *América Ilustrada*,⁴⁶ de Nueva York, puedo incluir la noticia que esperé en uno de ellos, de que pronto cesaría la esclavitud en el Nuevo Mundo, pues ya ha desaparecido de España⁴⁷ y solo queda en el Brasil, combatida por el abolicionismo triunfante en todas partes. En el Brasil como en Cuba, ha vacilado la opinión sobre la legalidad de la esclavitud. En 1845 pensaba solo en suprimir la Trata africana; en 1875 condenaba á los negreros, mas conservaba transacciones por motivo de la servidumbre: ahora solo el abolicionismo completo puede sostenerse como solución única de la cuestión social.⁴⁸ La civilización ha obtenido en este siglo uno de sus más notables triunfos: la supresión de la esclavitud como principio humano; y cuando se lee la historia de Sir Thomas Buxton Bart⁴⁹ es preciso convenir que para la infeliz Africa es un periodo sumamente favorable el que se le prepara, porque de otro modo hubiera permanecido en la barbarie una grandísima parte de su territorio. El autor demuestra que el comercio europeo había extinguido todos los sentimientos pacíficos y los ensayos industriales del país, para que le sustituyesen los sanguinarios indispensables para fomentar reinos como el de Dahomey, con el séquito correspondiente de sacrificios humanos y demás consecuencias que debieron esperarse del único fin de hacer esclavos, y para esto aumentar los cautivos en las guerras, con el fin de venderlos para Cuba, el Brasil y otras colonias. Por cálculos moderados de Mr. Buxton los cristianos compraban 150,000 negros al año, que con 50,000 que adquirirían los mahometanos, suman

⁴⁵ Notas: Kali Argyriadis, Jacques-François Bonaldi, Niurka Núñez González.

⁴⁶ *El Mundo Nuevo* (1871-1876), revista de «ciencias, artes, literatura, educación, industria, comercio, etc.», editada por la emigración cubana en Nueva York, se fusiona en 1874 con *La América Ilustrada* (1872-1874), abarcando ambos títulos. En sus páginas colaboraron escritores cubanos e hispanoamericanos.

⁴⁷ En 1887, cuando el autor redacta esta introducción, Cuba todavía forma parte de España, la cual acaba de abolir la esclavitud (1886).

⁴⁸ [Joaquim] **Nabuco** [1883]: **O abolicionismo**, pag. 4. Nabuco (1849-1910) fue un político brasileño –fundador en 1878 de la Sociedad Antiesclavista Brasileña–, que desempeñaría un importante papel en la abolición de la esclavitud en su país en 1888.

⁴⁹ [Thomas Fowell Buxton] **De la Traite des esclaves en Afrique, Paris, 1840**. Obra publicada originalmente en Londres en 1839, bajo el título *The African Slave Trade and Its Remedy*. Buxton (1786-1845) fue cofundador de la Anti-Slavery Society. Miembro del parlamento británico, defendió la causa abolicionista.

200,000, á que hay que agregar los muertos en la captura y los que fallecen en los caminos y en los almacenes ó *barracones*.

Sin el celo del gobierno inglés sostenido por las sociedades antiesclavistas, la servidumbre africana se hubiera perpetuado. ¡Gloria á Inglaterra, que no cejó de sus santos propósitos! Ella celebró veinte y cuatro tratados con los pueblos civilizados, pactó con algunos el derecho de visita, y donde no consiguió establecer tribunales mixtos, de que era parte un inglés, obtuvo el establecimiento de tribunales para la persecución de la Trata, y Francia y los Estados-Unidos se comprometieron á tener escuadras con este objeto en la costa de Africa. Pactó con cuarenta reyes bárbaros la supresión de la esclavitud;⁵⁰ y todo esto y las indemnizaciones y costos que ascienden á sumas muy considerables, ella los proporcionó. Inglaterra solo



Antonio Bachiller y Morales
(1812-1889)

encontró resistencia y falta de fé en las mismas naciones con que había tratado, especialmente de España. Todavía en nuestros dias la *Sociedad Abolicionista Española*, digna de todo aplauso por su humana actitud y celo,⁵¹ recordaba á España la necesidad de declarar la absoluta libertad de los negros. Efectivamente, la exposición citada al pié hace la historia del convenio de 1817,⁵² que fué oneroso para Inglaterra, la que pagó al gobierno español 400,000 libras para indemnizar á los dueños y se emplearon en comprar á Rusia una escuadra que resultó inútil y que tenía por objeto la reconquista de América.⁵³ Demuestra que nada de lo acordado se cumplió, y que lo mismo se hizo escandalosamente con los convenios de 1835,⁵⁴ hasta que se promulgaron las leyes del 4 de Setiembre

⁵⁰ **Report from the select committee on slave trade, London, 12 de Agosto de 1853.**

⁵¹ **La Tribuna, periódico de Madrid de 1882, año I, núm. 1.** La Sociedad Abolicionista Española había sido fundada en 1864, y cesó sus actividades en 1888, al considerar cumplidos sus objetivos.

⁵² En 1817, España había firmado un tratado con Inglaterra –efectivo a partir de 1820–, por el cual se comprometía a prohibir el comercio de esclavos al norte del Ecuador, y concedía a la marina inglesa el derecho de inspección en sus barcos, a cambio de una compensación.

⁵³ La compra resultó de la firma de un tratado secreto con Rusia, el 11 de agosto de 1817.

⁵⁴ Nuevo acuerdo anglo-español, ampliando los medios de lucha contra el contrabando de esclavos.

de 1870⁵⁵ y 13 de Febrero de 1880.⁵⁶ demuestra que no había en la fecha de la exposición ni un esclavo legal de origen africano y que de hecho la abolición de la esclavitud con el patronato de ocho años, reducía á letra muerta todo lo acordado y todo lo dispuesto por el gobierno.

El patronato se ha terminado, como lo predije en los artículos que ampliados doy ahora á luz en un tomo de la Biblioteca de LA ILUSTRACIÓN CUBANA:⁵⁷ hoy no hay esclavos en Cuba. Por fin, la decisión y el entusiasmo de las sociedades antiesclavistas, con el apoyo y los sacrificios de Inglaterra, han triunfado.

La historia de los treinta y ocho años de la campaña inglesa á favor de la abolición hasta 1853, la escribió el comité antes citado. Allí se consignaron los gastos excesivos hechos por esta noble y liberal nación: sus émulos atribuían á ambición egoísta su conducta. Hé aquí de la manera que termina el informe:

«El Comité observa que de esos gastos corresponden á España y Portugal 985,145 libras para terminar con la Trata africana; que sin esos gastos pudo abolirse si hubieran cooperado España y Portugal cordialmente á concluir con ella.»

Dejémos consignado aquí el mérito de Inglaterra, á quien se debe la abolición teórica y prácticamente. Saludemos al nuevo día por el progreso futuro del Africa. Ya no hay esclavos en Cuba: desde 8 de Octubre de 1886 cesó su disfraz con el patronato.

A. B. y M.

I. La esclavitud negra hasta el establecimiento de la trata

Los primeros negros esclavos los trajeron á España los conquistadores africanos y se conocieron en los territorios que ocuparon.⁵⁸ Traían los cautivos como prisioneros en las guerras ó los compraban en los bazares como á otros esclavos de distintas razas. Los moriscos hasta la época de Felipe II [1527-1598], preferían esa clase de servidumbre. [...]. Tenían la costumbre de criar jóvenes negros como *hijos propios*; la ley les prohibía poseer esclavos de su raza. [...]. La esclavitud no era entonces en Europa, ni en los siglos que le precedieron, la servidumbre personal romana; las preocupaciones feudales habían invadido al mundo europeo, y en el siglo noveno, en que los árabes dominaron en España, encontraron dividida la Europa en opresores

⁵⁵ La llamada ley de «vientres libres», que declaraba emancipados a los hijos de esclavos nacidos después del 17 de septiembre de 1868, y a los esclavos de más de 60 años.

⁵⁶ Ley que abolía la esclavitud en Cuba, pero sometiendo a los esclavos al «patronato» obligatorio de su antiguo amo, por un período de ocho años.

⁵⁷ Revista publicada en Barcelona entre 1885 y 1888, destinada principalmente a los lectores cubanos. En los últimos números aparece íntegramente la obra de Bachiller de la que se reproducen aquí algunos fragmentos.

⁵⁸ Se refiere a la invasión de España a principios del siglo VIII por los árabes y sus ejércitos moros.

y oprimidos: señores, y vasallos que eran esclavos personales ó esclavos del *terruño*. El esclavo entre los mahometanos no era más infeliz que el mísero *glebario* entre los cristianos; aquel no entraba perpetuamente en una clase envilecida. Las razas de la India se explican por la Historia, pero esas clases entre los cristianos no se podían defender siendo artículo de su fé la unidad de la especie: cuando en España se casaba una noble con plebeyo era degradada: para recobrar su nobleza tenía que dar con una alabarda sobre el sepulcro de su marido diciendo: «Villano, toma tu villanía, dame la mía fidalguía.» Si se casaba con un esclavo la que era libre en otros países, (la cosa era más grave) no sólo se degradaba sino que para salir de este estado era preciso que se constituyera en la homicida de su propio marido. Según las leyes ripuarias,⁵⁹ se ofrecía á la mujer libre que casaba con siervo una espada y una rueca: si cogía lo primero debía matar á su marido *con ella*; si escogía la rueca quedaba *sierva con él*.⁶⁰

La esclavitud de los negros en España fué, por lo mismo, una condición mucho más feliz que la de la mayoría de los blancos habitantes oprimidos de las instituciones europeas en otras partes; y aun en algunas, aunque mucho menos, de la misma España.

El cautiverio fué la pérdida de la libertad civil primitiva por los que de ella gozaban: y la libertad era *el estado natural del hombre*. En los puntos en que dominó antes la ley romana, vivir *conforme* á ella era la libertad civil. Las razas de esclavos como efectos importables y productos de clases determinadas fueron hijas de la invasión de los bárbaros, cuyo número no era tan grande como el que suponían los asustados pueblos de Occidente y Mediodía.

La esclavitud de los negros tenía que ser más trascendental en los países en que se había convenido en crear una nobleza hereditaria,⁶¹ porque los hijos del negro tienen que ser plebeyos y se dificultaba más la igualdad humana. Los primeros esclavos traídos á Europa podrían llegar á obtener todos los puestos más elevados: les bastaba ser mahometanos. [...]

Un negro africano llamado Ottobah Cugoano, esclavo en la Granada y libre en Inglaterra, se había convertido al cristianismo, y educado, con tan buena opinión que se casó con una inglesa blanca. Los ingleses, los franceses, publicaban muchos tratados y disertaciones en favor de los negros; pero él dedicado al estudio de la Biblia sin usar de las razones filosóficas, escribió un libro⁶² en que

⁵⁹ Colección de costumbres del derecho público, relacionada con los francos establecidos a orillas del Rin en el siglo V. Data del siglo VII, y está en el origen de las leyes vigentes en España en la Edad Media.

⁶⁰ **Tit. 59 p. 18 citado por César Cantú.** El historiador, escritor y político italiano Cesare Cantú (1807-1895), autor de numerosas obras, es famoso sobre todo por los 35 volúmenes de su *Historia Universal* (1838-1846).

⁶¹ Se extiende esto, implícitamente, a las colonias españolas, donde el hecho de ser ciudadano de la Corona permitía aspirar a un ennoblecimiento.

⁶² **Réflexions sur la traite et l'esclavage des Nègres, Londres 1788.** La obra citada es la traducción al francés de *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Slavery*

probó con los textos santos que era un robo el que se perpetraba con la compra y venta de esclavos en Africa; y que lo acompañaban una serie de crímenes: era la voz de un negro la que se hacía oír como testigo y como víctima, y no sólo fué atendido, sino que su obra fué traducida y vulgarizada en otras partes.

El escritor pintó á grandes rasgos la historia de la trata y como los más han olvidado al apóstol negro, no será inútil copiar aquí algo de su libro, que ya escasea. Después de indicar el origen y progreso de la trata dice: —«Todos los europeos se han reunido con el propósito de robar y saquear al Africa y estos no son los únicos males que le han sobrevenido: sus intrigas han corrompido á los negros y los han familiarizado con sus fraudes y arterías». [...]

La mayoría de los europeos y americanos interesados unos, cómplices otros, consumidores de las producciones de esclavos á que se habían acostumbrado los demás, no pensaban como el negro Cugoano que la esclavitud era una iniquidad; y mientras él luchaba para su extinción fundándose en la ilegitimidad del tráfico, hasta los *reformistas franceses* en sus colonias decían: «no hemos creado esta situación; no discutamos los títulos con que hay esclavos; no hay sin libertad beneficencia, pero la esclavitud es *conveniente*, y cuando *se tiene un buen amo* es tolerable». ⁶³ [...]

III. Reacción en el siglo xviii

[...] Para el negro Cugoano no era cosa discutible la igualdad de las razas fundándose en la Biblia; para el ministro inglés que primero se quiso ocupar de la cuestión, en el cuadro de lo que *quería*, aquel fué en lo histórico el fundamento. Con la historia en la mano, el Secretario Pitt⁶⁴ demostró en un inimitable discurso que los mismos argumentos que entónces se hacían para mejorar al negro haciéndole esclavo por que «era un pueblo que jamás llegaría á la civilización; que no está destinado á ser libre, que carece de inteligencia para los actos útiles, colocado por la Providencia para suministrar esclavos al resto del mundo: —esas mismas razones existían para que los antiguos hubieran sacado esclavos perpetuamente de Inglaterra.» «Hubo un dia que en ella

and Commerce of the Human Species. Humbly Submitted to the Inhabitants of Great-Britain, by Ottobah Cugoano, a Native of África, Londres, 1787. Ottobah Cugoano fue un exesclavo fante liberado por su amo inglés. Su texto es considerado el primer folleto antiesclavista de inspiración cristiana (metodista) redactado por un negro (Bourgeois, 2010).

⁶³ *Considérations sur l'état présent de la colonie de Saint-Domingue (1756), t. 1, pág. 130 y 132*. Puede tratarse de la obra homónima —publicada en 1776, no en 1756— del historiador y economista francés Michel-René Hilliard d'Auberteuil (1751-1789), quien fuera abogado en Saint Domingue, perseguido —y probablemente asesinado— por sus críticas a la administración colonial.

⁶⁴ William Pitt (1759-1806), primer ministro de Gran Bretaña (1783-1801 y 1804-1806), había lanzado en 1793 la (desastrosa) invasión a Saint Domingue, con el pretexto de proteger a la población blanca, pero queriendo, de hecho, apropiarse de la Isla (entoces principal productor de azúcar) y sofocar la Revolución haitiana, para desalentar a los esclavos de las vecinas colonias inglesas. Al final de su carrera defendió la abolición de la trata.

había sacrificios humanos, traficándose en esclavos casi del mismo modo que ahora con los africanos.» El ilustre estadista cargó su paleta de retratista con los más negros colores y exclamaba: «¿Por qué no se podría decir lo que de los negros de los antiguos Bretones?».

A un senador romano defensor de la trata de bretones se le podía haber ocurrido eso mismo que a los que han sostenido la justicia de la trata africana. Cuando se lee lo escrito sobre la torpeza de los pictos, la barbarie de los britanos, me parece que se habla de los caravalíes y los *briches*,⁶⁵ estos pintados ó rayados en el rostro y los más bárbaros de los negros; cuando leemos que el *copero* siciliano valía ménos que su copa, se oye el eco del mayoral de Cuba que no quiere *conguitos*;⁶⁶ cuando nos dice la historia que era poco el valor del esclavo español porque prefería el suicidio á la esclavitud, entonces se representan los mismos caracteres en los habitantes de *Mina*.⁶⁷ Tenía razón el que apoyaba sus razonamientos en la historia. Pitt demostró con ella la unidad de la especie en que creían por sus tendencias cristianas los que le precedieron. [...]

IV. Primeros años del siglo XIX

[...] Decían los esclavistas que la propaganda inglesa no tenía más objeto que impedir el fomento de las colonias francesas,⁶⁸ que eran los ingleses los que precipitaron á Santos L'Ouverture á que proclamara la célebre constitución de Santo Domingo para arruinar á la Isla. Cada cual explica los sucesos como le conviene y el filósofo tiene que calificarlos intrínsecamente: si la libertad es buena para los blancos, era obra meritoria que la pidieran los ingleses para los negros. Estos acreditaron que eran hombres y que ya producían séres como L'Ouverture con genio y dotes de organización admirables. Los escritores negros que después se han ocupado de la sedición, no la atribuyen á los desaciertos republicanos: un joven abogado de [Les] Cayes, de aquel color, Mr. Saint Remy* publicó las *Memorias del Primero de los Negros*, Toussaint L'Ouverture, y en su prólogo dice: «La oligarquía colonial no perdonó medio de compresión, ningún refinamiento de barbarie para conservar sobre la raza africana y los descendientes el peso de su todopoderosa explotación.»⁶⁹ A esa resistencia [de la oligarquía colonial a

⁶⁵ Etnónimos que designaban en Cuba a los esclavos originarios de la región de Calabar (sudeste de la actual Nigeria). Una recopilación de estos etnónimos puede encontrarse en la obra de Esteban Pichardo, *Diccionario provincial casi razonado de voces y frases cubanas*, publicado en 1836 y reeditado en versiones aumentadas en 1849, 1862 y 1875 (1976).

⁶⁶ Etnónimo que designaba en Cuba a los esclavos originarios del antiguo reino de Kongo y sus regiones circundantes; considerados entonces como trabajadores agrícolas mediocres.

⁶⁷ De la costa de Mina en el golfo de Benín.

⁶⁸ *Memoires de Napoleón, t. 4, pág. 266.*

⁶⁹ Bachiller toma en realidad esta cita de *Mémoires du général Toussaint L'Ouverture, écrits par lui-même, pouvant servir à l'histoire de sa vie*, publicadas en París en 1853, con un apéndice escrito por el abogado e historiador haitiano Joseph Saint-Rémy. El texto continúa con esta frase: «Entonces, como para legitimar la violación de todos los principios del derecho natural,



Muchacha negra con su amita
Pedro de la Roca y Ayala (s. a.)
© Museo Nacional de Bellas Artes, Cuba

liberar a los esclavos] atribuyen la sedición. [...]

[...]. Todavía queda algo que decir de la *trata clandestina*, y la opinión sobre la esclavitud, con recuerdo de las revoluciones inglesas y sucesos más recientes.

Pero de que la esclavitud en Cuba y las colonias españolas fuese más tolerable para el esclavo y hasta más humana para el dueño, no se deduce que hoy en pleno siglo XIX pueda desconocerse cuando lo reconocieron Solorzano y Alvarez⁷⁰ y todos los maestros de derecho, que es institución *contra derecho* en esencia. Las teorías de los esclavistas del Sur de los Estados Unidos no las han sostenido ni los negreros de Cuba, que siquiera han pagado á la virtud el homenaje de su hipocresía, condenando la *trata* al pedir la africanización de Cuba con *colonos* negros.⁷¹

V. Novedades en 1811. —Ferias en La Habana. —Antillas, especialmente las españolas. —Abolición en Inglaterra

En la Habana habia las mismas ideas sobre la esclavitud que en el resto de la América de su mismo origen [Hispanoamérica]: no se conocía el ódio entre razas que causa la opresión de la dominadora. Las habaneras como las cubanas

se proclamó en voz alta la ineptitud intelectual y moral de esta raza». La expresión «primero de los negros» se atribuye al propio Louverture, que la habría usado como encabezado de sus cartas a Napoleón Bonaparte: «El primero de los negros al primero de los blancos».

⁷⁰ Juan de Solórzano Pereira (1575-1655) y José María Álvarez y Estrada (1777-1820) fueron juristas que, cada uno en su tiempo, se consagraron a alinear las leyes en vigor en las «Indias» con el derecho vigente en España. En las páginas anteriores a este fragmento, no reproducidas aquí, Bachiller destaca que ambos declaraban injusta la esclavitud en términos de derecho natural.

⁷¹ Véase el libro titulado *Inmigración africana de que hablaré en otro lugar*. Se trata del capítulo «Opinión de la Real Universidad» —incluido en el *Proyecto de inmigración africana para las islas de Cuba y Puerto Rico y el Imperio del Brasil* (Bachiller, 1860b: 99-129)—, donde el autor rechaza la propuesta de reemplazar a los esclavos por trabajadores «contratados» provenientes de África, como se hizo con miles de chinos, gallegos o incluso irlandeses (véanse Pérez de la Riva, 1975; Moreno Friginals, 1978, I: 296-309; Peraza, 1980).

en general, que con sus cualidades y bondad influían en las costumbres, trataban á sus siervos como seres racionales y había relaciones de afecto y cariño familiar que sorprendían á los reciénvenidos al país. Como todos estaban dispuestos á hacer mejor la condición de la esclavitud doméstica, sólo conservaba el servicio rural toda su horrible realidad para los esclavos de las poblaciones. Los criollos blancos eran muchas veces lactados por negras, y en cada familia había esos vínculos de afecto y cariño que sin confundir las condiciones las *redondea*, les suprime los ángulos salientes é irritantes. Por esas razones los esclavos de los criollos eran ménos desgraciados que los que pertenecían á europeos, distinguiéndose algunos españoles por su buen trato siempre más suave que el de los extranjeros. En todas las repúblicas hispano-americanas no ha habido diferencia de razas: sus libertos han sido ciudadanos: en casi todos los movimientos insurreccionales se ha tenido en cuenta la emancipación gradual de la esclavitud y la participación instantánea de los libres de color en la vida política: ese hecho histórico honra á la raza dominante que así ha procedido. [...]

VIII. Anexistas, anti-esclavistas y esclavistas. — Reformistas. — Extravagancias de los americanos esclavistas

[...] Los esclavistas tuvieron ingeniosos sostenedores que apuraron los sofismas para demostrar la licitud, la necesidad de la *perpetuidad* de la esclavitud. Publicóse en forma popular un libro, ó folleto que se tituló *Subgenation* (New York, 1864) que abrazaba una teoría sobre la *normal relación de las razas*.⁷² La palabra *subgenación* la tomaron del latín *sub*, abajo, y *generatus*, de *genus*, nacimiento: que indicaba la idea de una *raza creada bajo* otra, ó inferior á otra en su relación normal. ¿Y qué exigía ese nuevo nombre? El autor se apoyaba en los versos de Horacio: «*Si forte necesse est / Indiciis monstrare recentibus abditaræ*».⁷³

Un negro, decía el escritor, fué un objeto curioso y raro para griegos y romanos; y su esclavitud es cosa nueva entre los pueblos americanos; hubo un error general en la edad que cubrió la tierra de sangre y ese error era suponer que había *un santo* sepulcro en Jerusalem que debía conquistarse. «No había tal santo sepulcro y el orbe estuvo luchando por un falso supuesto; este país (los Estados Unidos) repite la misma locura insensata.» «Esa locura es combatir una esclavitud que no existe: antes dice: *la verdad es que no hay esclavitud en la comarca: no hay esclavos en los Estados del Sud*:» Es que dice que los esclavos eran los *esclavos* que conquistaron los alemanes de *su propia raza*. La subordinación de los negros no es pues una conquista sino

⁷² Van Evrie, John H. (1864): *Subgenation: The Theory of the Normal Relation of the Races; an Answer to «Miscegenation»*, John Bradburn, New York.

⁷³ La cita es errónea. El verso de Horacio, extraído de *Ars Poetica* o *Epistola ad Pisonem*, es el siguiente: «*Si forte necesse est, Indiciis monstrare recentibus abdita rerum*», y se refiere a la necesidad de crear nuevas palabras, a partir de una expresión conocida, para nombrar cosas también nuevas.

una consecuencia natural de su raza, y eso no es para los defensores del Sur esclavitud sino *subgenación*.

No ha faltado quien haya parodiado esa teoría que parece un juego de manos y prestidigitación, en que por arte de *Birli Birloque* aparece lo blanco negro. Es de suponerse que al recordar esas extravagancias que inspira el deseo de no aparecer malvados en la explotación del hombre, solo soy un narrador sin más interés que el histórico. Pues en ese mismo libro se escribió un capítulo que dice: «La subgenación es la base de la democracia.» [...]

X. Los últimos esclavos

[...] En España y Portugal el hombre libre de color gozaba de todos los derechos civiles concedidos á los *plebeyos* ó al bajo pueblo: en las colonias españolas fué más restringida esa igualdad desde principio del siglo XIX cuando se prohibió casarse á los blancos con los negros en 1801⁷⁴ sin licencia del Capitán General. Luego vinieron las novedades de la política electoral parlamentaria y les quedó abierta *la puerta de la virtud y el merecimiento* para ser ciudadanos.⁷⁵ [...]

[...] En 1865 la Sociedad económica de la Habana⁷⁶ de que tenía la honra de ser Director, propuso al gobierno, á moción mía la formación de sociedades de *Beneficencia* privadas ó voluntarias para *cegar las fuentes de la inmoralidad en el país*: el proyecto se publicó en su periódico: yo aproveché la oportunidad que me ofreció el gobierno, pidiendo un informe sobre la inmoralidad de la gente libre de color. Entonces recuerdo que propuse volver á las buenas prácticas antiguas facilitándoles el ejercicio de las artes bellas é industriales; las profesiones que tenían antes los hombres de color;⁷⁷ la derogación de la ley de 1801 que prohibió el matrimonio de los blancos, haciéndolo obligatorio en las seducciones, con mujeres de color;⁷⁸ que se combatiera el aumento de la esclavitud facilitando las manumisiones de los *vientres*

⁷⁴ **En Puerto Príncipe, Isla de Cuba.**

⁷⁵ **Frases textuales de 1812.** Se trata de un fragmento del artículo 22 de la Constitución española de 1812 que concedía, según determinados méritos, la condición de ciudadano a las personas libres de origen africano.

⁷⁶ Sociedad Económica de Amigos del País, creada en Cuba en 1793, a semejanza de otras en España e Hispanomérica, para apoyar el desarrollo de la economía, la cultura, la educación y difundir los nuevos conocimientos científicos y técnicos. Publicaba sus *Memorias* y, entre 1831 y 1834, la *Revista Bimestre Cubana*, que sería refundada por Fernando Ortiz en 1910.

⁷⁷ En 1844, bajo el pretexto del descubrimiento de una conspiración, llamada después «de la escalera» (como el nombre del suplicio infligido a los inculpados), las autoridades desencadenaron una represión sin precedentes, como resultado de la cual la emergente burguesía «de color» y sus más brillantes pensadores fueron prácticamente aniquilados. Las profesiones citadas aquí por Bachiller fueron prohibidas a los negros libres. Véanse al respecto Deschamps-Chapeaux (1971) y Franco (1974).

⁷⁸ Fue derogada en 1881.

*de esclavas*⁷⁹ y demostrando que según la estadística bastaba anualmente un guarismo que podría reunirse por *suscripciones en sociedades benéficas voluntarias*. Solo costaban 25 pesos esas manumisiones por cada caso; y presenté los antecedentes históricos y los datos estadísticos que servían de fundamento á las propuestas, *unánimemente* aprobadas por la Sociedad.



Trabajadores lucumí del acueducto de Vento, La Habana. Razas modificadas gracias a la emancipación concedida por el gobierno a su llegada (original en Dumont, 1876; tomado de La Rosa, 2003: 178)

⁷⁹ Esta forma de liberación legal de los esclavos (efectiva en 1868) se unía a otros medios legales existentes hasta 1886: liberación por parte del amo, emancipación cuando se podía probar el origen africano de un esclavo recientemente desembarcado (recuérdese que la trata era ilegal desde 1820), coartación (cuando el esclavo se compraba a sí mismo, incluso a plazos). Véase Moreno Fraginals, 1978.

NEGROS Y BRETONES. DESIGUALDAD RACIAL Y CIUDADANÍA EN ANTONIO BACHILLER Y MORALES Y LOUIS-JOSEPH JANVIER

Lázara Y. Carrazana Fuentes, Maud Laëthier, Kali Argyriadis,
en colaboración con Lewis Ampidu Clormeus⁸⁰

En la segunda mitad del siglo XIX, la naciente antropología se construye como una historia natural del Hombre. Centrada en lo biológico, está marcada por los debates entre partidarios de un origen distinto de las diferentes «especies humanas» (poligenistas) y defensores de una unidad de la especie (monogenistas). Los segundos, no obstante, no excluyen la existencia de diversas «razas» que, habiendo alcanzado un grado desigual de civilización, son susceptibles de evolucionar bajo la influencia del medio. El término «raza» en sí mismo es polisémico: tipo ideal desaparecido desde la prehistoria como resultado del mestizaje para Paul Topinard (Mucchielli, 1997: 78); tipos observables a partir de los cuales Georges Vacher de Lapouge* elabora una geopolítica racial del mundo contemporáneo (Wartelle, 2004: 139); sinónimo de grupo o de etnia en Armand de Quatrefages* (1887); también puede simplemente ser utilizado para significar filiación o incluso clase en tanto que categoría de pertenencia socioeconómica heredada, como en el caso de la «raza obrera», tal como la entiende Emile Zola (Morice, 2006). Sin embargo, detrás del proyecto de conocimiento del Hombre, se perfila una visión jerarquizada de los grupos humanos que, esencializando las diferencias, se diseña desde Francia (Blanckaert, 2009), Inglaterra o Alemania, sobre el telón de fondo de la expansión colonial y el desarrollo industrial.

En América, y en particular en las sociedades esclavistas o posesclavistas, la noción de raza, igualmente utilizada para naturalizar las jerarquías sociales y étnicas, ha estado durante largo tiempo en el centro de la fundación del orden político: después de haber sido puestas al servicio del proyecto de conquista y del desarrollo económico de las potencias europeas, esta noción y su corolario, el mestizaje, constituyeron uno de los grandes temas de los proyectos de construcción de las nuevas naciones independientes: ¿era necesario abolir las desigualdades o, por el contrario, reorganizarlas? ¿Era necesario hacer desaparecer una «raza» en particular, en favor de otra o, por el contrario, mezclarlas todas para crear una nueva? ¿Era posible, por último, pensar la nación y la ciudadanía plena y efectiva liberándose de esta categoría clasificatoria, que pronto se percibiría como un producto de la historia? En Brasil, por ejemplo, donde el conde de Gobineau es embajador de Francia entre 1868 y 1869, se discute su *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855), donde las teorías sobre la degeneración causada por el mestizaje, ineludibles en esa época, dejan entrever la angustiada posibilidad de una inferioridad insuperable de la

⁸⁰ Lewis Ampidu Clormeus es coautor de la biografía de Janvier que aquí se presenta. Anabel Hernández Acosta colaboró en la labor preparatoria de recopilación de datos biográficos, bibliográficos e históricos.

población brasileña (Petruccelli, 1993). En Haití y Cuba –aunque, sobre todo en la segunda, tales cuestionamientos están muy presentes–, la cuestión de la raza es abordada por algunos autores de manera diferente.

A finales del siglo XIX estos dos países se encuentran en situaciones muy contrastantes. Haití es la «República Negra» que, ochenta años antes, proclamó su independencia e incluyó la raza hasta en su Constitución.⁸¹ Los primeros dirigentes haitianos formularon un discurso oficial contra el racismo colonial –que algunos han calificado de «racialismo de no blancos» (Nicholls, 1979: 1)–, basado en el principio de la unidad racial de todos los haitianos. El objetivo es (de)mostrar, por un lado, que las diferencias entre las «razas» del género humano –entendidas como familias de individuos con una ascendencia común– no están relacionadas con factores que les son inmanentes y, por otro lado, que los negros son capaces de acceder a la civilización y de contribuir al progreso de la humanidad. Haití ofrece la prueba concluyente. Es esta idea la que desarrollan los primeros historiadores de la joven república, como Thomas Madiou* o Beau-brun Ardouin*, y la que será retomada en la obra de Louis-Joseph Janvier y de Anténor Firmin (que se tratará en el capítulo 2), quienes irán más allá, dando a este enfoque un contenido antropológico.

En Cuba, donde la abolición de la esclavitud es proclamada en 1886, las guerras de independencia sacuden el país y la población llamada «de color» participa en ellas masivamente. La clase dirigente, compuesta por funcionarios de la Corona y grandes terratenientes españoles y criollos, vive bajo el terror ante la posibilidad de una revolución similar a la de Haití. Incluso los propietarios criollos que apoyan financieramente la estrategia insurreccional, están más a favor de la idea de una autonomía parcial o de la anexión a los Estados Unidos (Estrade, 1971: 51).

La lucha por la igualdad racial se plantea de manera muy diferente en los dos contextos. Sin embargo, en ambos casos, ocupa un lugar de reflexión. Los escritos de los intelectuales y pensadores que la discuten (ampliamente representados en Haití, mientras que son minoría en los círculos académicos cubanos) pueden compararse desde ese punto de vista; son, en efecto, particularmente esclarecedores para comprender la manera en que se articula el pensamiento antropológico en el desarrollo del pensamiento político nacional.

Desde esta perspectiva es posible releer algunos de los escritos de Antonio Bachiller y Morales y de Louis-Joseph Janvier: *Los negros*, compilación de textos escritos entre 1874 y 1876 y publicados en 1887, con una introducción, y *La igualdad de las razas*, publicado en 1884. Las reflexiones de estos autores reflejan los posicionamientos intelectuales y políticos respecto a la afirmación

⁸¹ La Constitución de 1805 estipula: «Art. 14. Toda acepción de color entre los hijos de una sola y misma familia, donde el jefe de Estado es el padre, debe necesariamente cesar, los haitianos serán en adelante conocidos solo bajo la denominación genérica de negros». La prohibición a los blancos de poseer tierras en suelo haitiano, ordenada por Dessalines, también se inscribe: «Art. 12. Ningún blanco, sea cual sea su nación, pondrá pie en este territorio, como amo o propietario y no podrá en el futuro adquirir ninguna propiedad». Esa prohibición, en relación con la cuestión racial, fue no obstante objeto de debate a lo largo del siglo.

de la desigualdad de los seres humanos categorizados como «negros», «mulatos» o «de color» en español, «*nègres*», «*mulâtres*» o «*noirs*» en francés.⁸² Su análisis muestra cómo ellos son parte de una historia de la humanidad que convoca a la comunidad científica transatlántica, a la vez que se integran en un pensamiento nacional que también se apoya en argumentos filosóficos, sociológicos e históricos. Premisas de una antropología social que más tarde se liberará de lo biológico –y de la obsesión de la antropología física por la medición (antropometría, craneometría)–, adquieren significado por su emergencia dentro de un compromiso político. Igualdad racial, acceso a la ciudadanía, desarrollo social, soberanía política: en ambos casos, se trata de una reflexión sobre sí que, sin embargo, trasciende las fronteras nacionales.

Una colonia española en busca de la emancipación

En Cuba, en la segunda mitad del siglo XIX, los debates científicos sobre la jerarquía de las razas humanas se suman a una discusión que ya tenía lugar en el terreno político. Desde los años veinte, cuando España ratifica el tratado de prohibición de la trata, el célebre sacerdote independentista y abolicionista Félix Varela* había planteado la polémica al proponer la abolición gradual de la esclavitud y la proclamación de la igualdad jurídica de los africanos y sus descendientes, concediéndoles, una vez libres, derechos de ciudadanía, los cuales, sin embargo, estaban sujetos a condiciones de mérito y moralidad (Varela, 1822). Pero otros pensadores pioneros de la nacionalidad cubana, como el historiador y economista José Antonio Saco* –aunque discípulo de Varela y opuesto a la trata de esclavos (ver, por ejemplo, Saco, 1879)–, no incluían a los negros en su concepción de la cubanidad (Saco, 1848: 334-336, véase también Moreno Fragnals, 1960). El desarrollo de una burguesía libre de color se había visto frenado por la violenta represión de 1844, evocada por Bachiller en su texto.⁸³ La cuestión de la sustitución de la mano de obra esclava también se había convertido en un tema apremiante: es en ese contexto, en particular, que se convoca a los científicos para dar su opinión sobre los tipos de población que podían importarse «bajo contrato» (chinos, irlandeses, gallegos, africanos, etc.) y para intentar erradicar las enfermedades tropicales que los diezaban.

En los principales espacios académicos e intelectuales, como la Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana, creada en 1861, la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba, creada en 1877, o incluso en los círculos de divulgación científica y cultural, pero también en los periódicos o en los salones, se discuten las particularidades físicas, intelectuales y morales de las diferentes «razas» implicadas, su capacidad de adaptación al clima y sus patologías. Se presta especial atención a las «razas africanas» y su propensión –o su incapacidad– a adaptarse a «la civilización y el progreso». Se expresa preocupación por la influencia de las «razas inferiores» en las «razas superiores» y por

⁸² Véase preámbulo, introducción y nota 8 en el texto de Janvier.

⁸³ Véase nota 77 en el texto de Bachiller.

las consecuencias del mestizaje. ¿Qué pasa con la influencia del medio? ¿Son los negros criollos superiores a los nacidos en África? Así, en la sesión inaugural de la Sociedad Antropológica, el doctor Luis Montané Dardé* invita al estudio de «la raza negra africana y sus descendientes criollos, entre las cuales distingue el antropólogo notables diferencias» (Mestre, 1894: 149). Con el desarrollo conjunto de la arqueología, los científicos de la época también se interesan por la influencia, para ellos negativa, de las lenguas aborígenes y africanas en el español hablado en Cuba.⁸⁴

Esas reflexiones tienen lugar entre miembros de una elite, descendientes de familias españolas o francesas, o criollos de antiguo linaje, vinculados a los intereses socioeconómicos y políticos de los grandes terratenientes, para quienes la abolición de la esclavitud supondría una considerable pérdida de beneficios (Moreno Friginals, 1978). Pocos son los que defienden entonces esta idea, y cuando algunos se arriesgan a hacerlo, se plantea inmediatamente la amenaza del «peligro negro», el espectro de las masacres perpetradas contra los colonos blancos durante la Revolución haitiana.⁸⁵ En una población en la que los blancos constituían el 51 % en 1860 (Pérez de la Riva, 1961), el temor a la «africanización» (término que en Cuba se asociaba al proceso que habría experimentado Haití) pesa mucho en los debates. Cuando, en 1861, los fundadores del Liceo Artístico y Literario de Guanabacoa –concebido como un espacio de difusión de nuevas ideas– proponen «un prudente cese de la esclavitud, fuente permanente de inmoralidad», las reacciones son hostiles. Para demostrar la «igualdad natural de los derechos humanos», esta institución invita a científicos de renombre: el naturalista Felipe Poey* dicta una conferencia sobre la «igualdad de las razas humanas desde el punto de vista zoológico» (Poey, 1861), mientras que Antonio Bachiller y Morales desarrolla el tema de la «igualdad moral e intelectual» (Bachiller, 1887: 83).⁸⁶ El público reacciona con la mayor indignación, hasta tal punto que Felipe Poey se ve obligado a presentar disculpas.⁸⁷

⁸⁴ Estos debates están reflejados en las actas de la Sociedad Antropológica (Rivero de la Calle, 1966). Véase también Hernández Acosta (2020), que reseña las contribuciones antropológicas a la *Revista de Cuba* y la *Revista Cubana* (1877-1895); así como García González y Naranjo Orovio (1998) y Beldarraín (2006).

⁸⁵ Cabe recordar que las acusaciones de barbarie en Haití se fundaban en la idea de que una aplicación sin transición de los principios de libertad e igualdad había conducido a la anarquía (Bourhis-Mariotti, 2015). Para un análisis del impacto de la «revolución negra» y del miedo –o la inspiración emancipadora– que esta generó en todo el espacio caribeño, véanse Gómez (2013) y Ferrer (2011).

⁸⁶ Desafortunadamente, no hemos encontrado el texto de esta conferencia.

⁸⁷ «Hemos recordado un origen común para todas las razas; y si alguna vez hemos pronunciado la palabra igualdad, ha sido con referencia al espíritu inmortal que poseen todos los hombres, y sin discutir los derechos... Y si es preciso renovar nuestras protestas de sumisión al orden que nos rige, lo hacemos con fervor; tanto para nuestra justificación, como para propender al provecho del presente Instituto; decididos a no causar disgustos de ninguna clase al Exc[elentísimo] mo. S[eñor]. Capitán General D. Francisco Serrano» (citado por García Blanco, 2016: 32).

Sin embargo, cuando estalla la Guerra de Independencia (1868-1878), y el terrateniente Carlos Manuel de Céspedes* proclama la libertad de sus esclavos, emerge un pensamiento cívico, republicano y antirracista entre los intelectuales involucrados en el movimiento, cuyo ejemplo paradigmático sería unos años más tarde el del Héroe Nacional José Martí (véase capítulo 2).⁸⁸ El gobierno español intenta socavar las bases del movimiento prometiendo la libertad a los esclavos que se incorporasen a las filas de su ejército, y decreta en 1870 la «ley de vientres libres», a la que Bachiller se refiere en varias ocasiones. Pero es dentro del Ejército Libertador que los negros y mulatos son tratados, poco a poco, como iguales y encuentran gradualmente (no sin conflicto) un espacio en el cual asumir deberes políticos y militares del más alto nivel. Este es el caso de muchos mambises⁸⁹ considerados hoy héroes de la patria, como Antonio Maceo Grajales*, su hermano José*, Quintín Banderas* o Guillermon Moncada*. Como precisa Ada Ferrer (2009: 232-233):

Si uno de los pilares de la revolución era este ejército racialmente integrado, el otro era significativamente menos tangible. Se trataba de una poderosa retórica antirracista que comenzó a florecer durante la primera rebelión y se generalizó mucho más en los años que mediaron entre la abolición legal de la esclavitud, en 1886, y el comienzo de la tercera y última guerra, en 1895. Esta nueva retórica situaba la igualdad racial como fundamento de la nación cubana.⁹⁰

En este sentido, la brecha con el mundo académico es total: unas semanas antes del comienzo de la insurrección, el médico de origen catalán José Antonio Reynés de Verdier presenta su obra *Algunas consideraciones generales sobre la raza negra, su patología y terapéutica* ante la Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana, donde es aplaudido por sus teorías sobre la inferioridad de la «raza negra» (Beldarraín, 2006: 43-44). Otras numerosas investigaciones que plantean la desigualdad de las razas como algo

⁸⁸ Ese pensamiento será considerado más tarde por la historiografía cubana como el fundador de la nación realmente soberana: «Sin distinción de raza desde la arrancada, blancos, negros y mulatos empeñaron sus vidas en la redención de la patria» (Torres-Cuevas y Loyola, 2001: 233; véase también Ortiz, 1942).

⁸⁹ Nombre dado en Cuba a los insurgentes de las guerras de independencia (1868-1898). Utilizado de manera despectiva por parte de las tropas españolas para nombrar a los soldados del Ejército Libertador, a menudo de origen campesino o esclavo, el término se convirtió desde entonces en símbolo de gloria.

⁹⁰ Sin embargo, esta retórica no contaba con aprobación unánime. Así, el Partido Liberal Autonomista –al que Bachiller perteneció durante un tiempo–, fundado en 1878, que abogaba por la autonomía de Cuba y la abolición de la esclavitud con indemnización de los amos, también promovía el fortalecimiento de la inmigración blanca: «Esa es la buena vía. Inmigración blanca y nada más que blanca. Siempre nos opondremos tenazmente a que Cuba sea un museo etnológico, un punto de reunión para todas las razas inferiores» (*El País*, 8 de febrero de 1880, citado por Ramírez y Rosario, 2008: 37).

natural se llevan a cabo después en esa institución, y más tarde en la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba.⁹¹ Las únicas excepciones serán la del filósofo y pedagogo Enrique José Varona*, que aboga por la creación de escuelas para los niños negros y se muestra escéptico ante las teorías de Gobineau (véase Rivero de la Calle, 1966), o la del médico francés Henri Dumont (1876),⁹² quien, al tratar de clasificar las etnias africanas presentes en Cuba mediante el método antropométrico, defendiendo la idea de la existencia de patologías propias de cada «raza», pone las capacidades intelectuales de los negros instruidos al mismo nivel que las de los blancos. Su texto, comentado condescendentemente sobre este último punto por Luis Montané, caería en el olvido durante cuatro décadas (Beldarraín, 2006: 64).

En efecto, en esa época, y aunque algunos de sus miembros terminan asumiendo la causa de la lucha independentista, especialmente durante la última guerra de independencia (1895-1898), la Sociedad Antropológica, más allá de sus interlocutores regionales, dialoga esencialmente con Europa. Con la Sociedad Antropológica Española, en primer lugar, de la cual es filial, y que, fundada en 1865 en Madrid, se inspira a su vez en el modelo de la Sociedad de Antropología de París, surgida en 1859. Y especialmente con Francia, donde estudiaron medicina –e incluso, de donde algunos son originarios– los profesores Luis Montané, José Ramón Montalvo⁹³ o Aristides Mestre*, y adonde las grandes familias cubanas suelen enviar a sus herederos para completar su formación (véase, por ejemplo, Estrade, 1971). En La Habana, además de reconocidos estudiosos españoles, como Miguel Rodríguez Ferrer⁹⁴ o Francisco María Tubino,⁹⁵ los médicos y antropólogos físicos, como sus homólogos haitianos, leen en versión original las obras más recientes de Charles Darwin, Paul Broca*, Armand de Quatrefages, Paul Topinard o Georges Vacher de Lapouge. Participan en los debates entre monogenistas y poligenistas y desarrollan teorías

⁹¹ El trabajo del reconocido oftalmólogo –realizaría las primeras cirugías oculares en la Isla– Juan Santos Fernández (1847-1922) sobre las enfermedades de los ojos en las diversas «razas», por ejemplo, será debatido durante varios meses (véase Rivero de la Calle, 1966).

⁹² Henri Dumont (1824-1878) realiza investigaciones en Matanzas durante los años sesenta, y luego continúa su trabajo en el Caribe, particularmente en Puerto Rico. Desde este último remite su memoria «Anthropologie et pathologie comparée des hommes de couleur africains qui vivent dans l'Île de Cuba», leída –y premiada– en la Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales en 1876. El manuscrito sería encontrado posteriormente por Israel Castellanos (véase capítulo 3).

⁹³ Montalvo (1843-1901), pediatra y oftalmólogo, miembro fundador de la Sociedad Antropológica, fue un ferviente defensor de las teorías de Gobineau sobre la superioridad de las «razas puras» y la degeneración producida por el mestizaje. Sobre él se vuelve en el capítulo 2.

⁹⁴ Rodríguez Ferrer (1815-1889) realizó las primeras exploraciones arqueológicas en Cuba en los años cuarenta. Su obra *Naturaleza y civilización de la grandiosa Isla de Cuba* sería publicada en Madrid, en 1876-1887.

⁹⁵ Tubino (1833-1888), historiador y arqueólogo andaluz, fundador de la Sociedad Antropológica de Sevilla (1871), fue secretario de la Sociedad Antropológica Española en 1873 y redactor de la *Revista de Antropología*.

antropométricas y craneológicas que pretenden hacer dialogar con las de los antropólogos franceses, italianos, ingleses y españoles.

En la época en que Antonio Bachiller y Morales escribe, y cuando recopila los textos incluidos en *Los negros*, la sociedad cubana estaba pasando por grandes transformaciones. A pesar de las corrientes progresistas impulsadas por la lucha independentista y abolicionista, esta sigue estructurada por profundas divisiones sociales y raciales. La discriminación de negros y mulatos está presente en todos los aspectos de la vida económica, política y doméstica. Independientemente de su condición (esclavo, emancipado, libre...), se les prohíbe desde 1844 el ejercicio de los oficios relacionados con la artesanía, la educación, la salud, las artes o las ciencias militares; los matrimonios interraciales se limitan a la autorización del Capitán General;⁹⁶ su acceso a los espacios habilitados para la instrucción (religiosa o laica) es muy restringido; por último, las sociedades de ayuda mutua y entretenimiento (cabildos), que habían permitido a los africanos y sus descendientes organizarse –para comprar a sus parientes, perpetuar una forma reubicada de sus prácticas culturales y religiosas e, incluso, preparar levantamientos (Ortiz, 1921; Franco, 1963)–, habían sido gradualmente relegadas a los espacios de extramuros, luego prohibidas y sus bienes muebles e inmuebles confiscados. Aunque no frontalmente, es contra este confinamiento en una casta, que produce artificialmente un fatalismo de «raza», que Antonio Bachiller y Morales levanta su voz.

Una «República Negra» en busca de reconocimiento

En Haití, la situación es muy diferente. La reflexión de los autores haitianos, pensadores y políticos del siglo XIX, está marcada por la idea de pertenecer a una «sociedad nueva» (Célius, 2014), símbolo de la dignidad negra, que debe demostrar la igualdad posible de todos los hombres a través de la educación. Presente desde las primeras décadas, ese pensamiento se desarrolla a lo largo del siglo. En ese marco, la reflexión intelectual y política forma parte de un proyecto antropológico cuyo discurso se basa en la humanización de todos los hombres (Célius, 2014). En la «República Negra», la idea de universalidad se expresa en la reivindicación de la igualdad racial. En un diálogo dirigido a Europa, y a Francia en particular, los intelectuales y políticos responden así a la visión racista a través de la cual se considera el «hombre negro» y se aprehende su país. En efecto, mientras que en la época de Saint Domingue naturalistas, médicos, farmacéuticos e incluso demógrafos viajan para estudiar y aumentar la productividad de la rica colonia, a lo largo del siglo XIX la comunidad extranjera, francesa, ya fuesen periodistas, visitantes o científicos, se esmera ante todo en denigrar a los haitianos y a su joven república (Clorméus, 2016). La representación de un país en el que el «salvajismo» sería a la vez moral, religioso,⁹⁷

⁹⁶ No obstante, en determinados sectores, las uniones interraciales libres eran comunes en la época.

⁹⁷ A partir de los años sesenta –tras la firma del Concordato que hace del catolicismo la religión oficial de Haití, en aplicación del cual el reclutamiento y la formación de misioneros franceses

lingüístico y político puede entonces coexistir y contrastar con un marco ideal para experimentar y establecer una «nacionalidad negra» para la población negra, y en particular, para algunos de sus miembros que viven en los Estados Unidos (Bourhis-Mariotti, 2015; 2016).

Ahora bien, el lugar particular que ocupa el país en la mirada del extranjero, así como el conocimiento de los términos en que la desigualdad racial se sostiene en Francia, contribuirán a que la igualdad racial y la dignidad del «ser negro» sean ideas retomadas por los pensadores francófilos. Si, desde las primeras décadas del siglo, la Revolución haitiana, y más ampliamente la historia del país, podían servir para poner de relieve las singularidades de la sociedad haitiana, la lucha contra la jerarquización de las razas ocupará en gran medida la segunda mitad del siglo. La producción científica de los años ochenta es ejemplar en ese sentido. Contribuye grandemente al desarrollo y la renovación de una reflexión antirracista que, en sus vínculos con la política, trata también de defender el nuevo Estado. Louis-Joseph Janvier, pero también el célebre Anténor Firmin (véase el capítulo 2) o François-Denys Légitime*, Edmond Paul*, Horace Pauléus-Sannon*, Duverneau Trouillot*, Bénito Sylvain*, Hannibal Price*, Demesvar Delorme* –tantos pensadores, todos ilustres–, participan en esta reflexión. Si la gran obra de Anténor Firmin, *La igualdad de las razas humanas (Antropología positiva)*, de 1885, es hoy conocida y apreciada por el «gesto epistemológico» (Fluehr-Lobban, 2005) que instituye en materia de ciencia antropológica, al refutar la idea de raza, no se puede dejar de atender la importancia de la labor de esas figuras de la intelectualidad haitiana, entonces en estrecha relación con los círculos eruditos parisinos a los que pertenecían algunas de ellas.

Sin embargo, en el interior del país, la inestabilidad política y las sucesivas crisis alimentan las críticas y debilitan la estrecha relación que algunos pensadores establecen entre la reflexión intelectual y la construcción de vínculos sociales. Además, a lo largo del siglo, la situación económica ha seguido deteriorándose. En los años ochenta, la dependencia financiera, reforzada por la deuda contraída en 1825 por el presidente Jean-Pierre Boyer⁹⁸ como consecuencia de la independencia, supone una pesada carga para el presupuesto nacional. En ese contexto, al tiempo que aumentan los préstamos, el capital extranjero se establece de forma duradera, ayudado por la presencia de comerciantes que ya dominan la importación y la exportación. Una burguesía de negocios extranjera –alemana, francesa, estadounidense, inglesa– acompaña su participación progresiva en los debates políticos con el discurso de que los haitianos son incapaces de gobernar y administrarse a sí mismos. Esta situa-

son confiados a una congregación de Bretaña–, el clero intensifica su lucha contra las prácticas del vodú, y se organizan las primeras campañas antisupersticiosas (véase el capítulo 3).

⁹⁸ Boyer (1776-1850), participante en la Revolución de 1791, ocupó la presidencia de la República de Haití (sur) al morir el general Alexandre Pétion en 1818. En 1820, tras el suicidio de Henri Christophe, ocupó el Reino de Haití (norte) y unificó el país. En 1825 aceptó pagar la compensación exigida por Francia a cambio de reconocer la independencia de la antigua colonia, una deuda que pesaría sobre el país durante todo el siglo.

ción contribuye a fortalecer las divergencias internas que plantea la resolución de los problemas políticos y económicos. Mientras que la salvaguarda de la nación ocupa a los pensadores haitianos, las opciones en materia de desarrollo económico los dividen. El conflicto entre el Partido Liberal y el Partido Nacional que marca las últimas décadas lo ilustra (véase más adelante). En una situación en la que los agricultores, que son mayoría, ven cómo sus condiciones de vida se deterioran cada vez más, la prioridad que se debe dar a la agricultura (a la que Janvier es especialmente sensible) o a la industria, dominada por el capital extranjero, se plantea con particular agudeza. Los agricultores, por su parte, multiplican los levantamientos, sin ver la más mínima mejora de sus condiciones, mientras esa «mayoría negra» del campo se presenta, no obstante, como el centro de las preocupaciones políticas. La modernización de la economía y la integración de esa mayoría desatendida en un proyecto nacional democrático son, pues, los objetivos, al tiempo que contribuyen permanentemente a las divisiones políticas y sociales que marcan el final del siglo.⁹⁹ Las diferencias sociales entre los terratenientes y el empobrecido mundo rural conducirán a que se retome la idea de la existencia de dos mundos separados dentro de la nación haitiana, de «dos naciones en la nación», según la expresión de Janvier (1886: 152).

Ahora bien, las divisiones entre nacionales y liberales también coinciden con las tensiones sobre la cuestión del color. Se considera que los primeros sirven a los intereses de la «mayoría negra», mientras que los segundos protegen los intereses de los «mulatos». Janvier, ardiente defensor de la soberanía nacional, está claramente del lado de los nacionales, que abogan por «el mayor bien para el mayor número», a diferencia de los liberales que sostienen que «el poder pertenece a los más capaces».¹⁰⁰ No obstante, aunque las tensiones políticas pueden examinarse a través de un prisma colorista (Labelle, 1987), el hecho es que ambos partidos atraen, hasta su disolución, a partidarios considerados «negros» y «mulatos». Tanto Janvier como Firmin dedican largas páginas en sus diversas publicaciones a la instrumentalización política de la cuestión del color a finales del siglo.

Al respecto, si bien Janvier es considerado, en ese momento, como un importante intelectual haitiano, lo es particularmente por sus publicaciones comprometidas. En 1882 ya había publicado varias obras en las que atacaba el racismo científico y los prejuicios que, a través de la prensa y en los círculos académicos franceses, empañaban la imagen de Haití. Así, en la obra colectiva *Les détracteurs de la race noire et de la République d'Haïti* (Auguste et al., 1882), en

⁹⁹ El siguiente capítulo retoma este contexto. Para un análisis de la oposición entre liberales y nacionales sobre cuestiones económicas y, en particular, sobre los modos de producción en una situación dominada por la pequeña propiedad agraria y la presencia de capital extranjero, véase Dominique (1988).

¹⁰⁰ Sobre estos conflictos, véase el texto de Janvier de 1885: *Les affaires d'Haïti 1883-1884*. A partir de ese momento, el número, el color –tras la supresión de la jerarquía de razas en la construcción de una identidad nacional diferenciada del orden colonial– y el conocimiento constituyen los elementos de una ideología de poder que divide a las elites.

la que colabora con otros intelectuales haitianos residentes en París, comprometidos con esa causa (Jules Auguste, Arthur Bowler, Clément Denis y Justin Dévost), denuncia el carácter retrógrado de los escritos del literato francés Léo Quesnel (publicados en *La Revue politique et littéraire*, el 21 de enero y el 4 de febrero de 1882). En esa compilación de artículos, precedida por las cartas del francés Victor Schœlcher y del puertorriqueño Ramón Emeterio Betances*, dos grandes figuras de la lucha contra el racismo y la esclavitud, los autores responden a las declaraciones racistas contra Haití. Janvier retoma entonces las argumentaciones discriminatorias para mostrar, desde el punto de vista intelectual, moral, religioso, político y físico, la evolución del país y las transformaciones de los haitianos. Luego, en 1882-1883, inicia otra polémica con Victor Cochinat, periodista martiniqueño: Janvier vuelve a recusar las ideas preconcebidas sobre Haití, señalando los progresos que la sociedad haitiana ha realizado en el plano material, intelectual y moral.¹⁰¹

Sin embargo, a partir de 1883, la crisis nacional se agrava. En septiembre de ese mismo año, en un clima de guerra civil, varias ciudades caen en manos de insurgentes pertenecientes al Partido Liberal, dirigido por sus fundadores, Boyer Bazelais¹⁰² y Edmond Paul, opuesto al Partido Nacional, el del entonces presidente Lysius Salomon (1879-1888), al que Janvier apoya. Los levantamientos comienzan en Miragoâne antes de extenderse a las ciudades de Jérémie y Jacmel y luego a Puerto Príncipe. En *Les Affaires d’Haïti (1883-1884)*, Louis-Joseph Janvier retoma esta situación y escribe que las insurrecciones, dirigidas por antiguos exiliados pertenecientes al Partido Liberal, tienen por objeto real impedir la aplicación de una ley sobre la distribución de tierras a los campesinos (1885: 100). Janvier pretende así demostrar que sus orígenes son sociales y

¹⁰¹ En una serie de artículos, Victor Cochinat había criticado el funcionamiento de las instituciones políticas, militares o educativas haitianas. En una respuesta mordaz, Janvier examina nuevamente la deuda simbólica y financiera pagada por Haití e insiste en el carácter ejemplar de su país –que califica como «Francia negra»–, su historia y sus héroes. Escribe: «Héroes y valientes de 1803, cuyos nombres estoy dispuesto a poner ante tus ojos de negro, porque les debes en gran parte la facultad que hoy disfrutas de insultar a sus hijos, y eso –¡una cosa muy grande!– en su casa, mientras tú estás en su casa y comes las migajas de sus mesas. Sus nombres eran Dessalines y Pétion, Geffrard y Capois, Férou y Toussaint-Brave, Christophe y Cangé, Vernet y Gérin, Jean-Louis François, Magny, Louise Gabart y Boisrond-Tonnerre. Si hubieses recordado esos nombres en lugar de hacer reír a los haitianos de hoy, habrías querido que toda la raza negra se arrodillara y adorara la memoria de sus antepasados. [...] Y le digo al Sr. Cochinat: Tunante, aprende a vivir y hablar con respeto de los nietos de Toussaint-Louverture a quien tanto debes y a quien tanto deben, todos ustedes, hijos de África que viven en América» (1883: 55-56).

¹⁰² Charles Jean-Pierre Boyer Bazelais (1833-1883), nieto de Louis-Laurent Bazelais, jefe de Estado Mayor de Jean-Jacques Dessalines, y de Jean-Pierre Boyer, había fundado el Partido Liberal en 1870, junto a su amigo Edmond Paul. Boyer Bazelais, quien se encontraba exiliado en Kingston después de los motines de 1879, regresa en 1883 y desembarca con cien hombres en Miragoâne, para derrocar el gobierno de Lysius Salomon. Muere en el asedio de la ciudad el 27 de octubre (Price-Mars, 1948; véase también el capítulo 2).

económicos antes que políticos o constitucionales: la «semi-servidumbre», como la llama, el sistema agrícola y la falta de educación para los campesinos serían las principales causas. Hay que subrayar que todos los escritos de Janvier están atravesados por la cuestión del derecho a la tierra (como lo atestigua el prólogo del texto presentado), que trae aparejada la defensa de quienes la trabajan, es decir, del «mayor número», los campesinos.¹⁰³

Es en el contexto de esta gran crisis política que Janvier produce su estudio, *L'égalité des races*. También se está, en 1884, en vísperas de la Conferencia de Berlín que consagra la división y repartición de África por los imperios coloniales. En esa época, varios intelectuales haitianos se incorporan a círculos académicos parisinos; es el caso de Anténor Firmin, que ingresa en la Sociedad de Antropología de París, donde Janvier, que es miembro desde 1882, lo presenta.¹⁰⁴ Es entonces la ocasión para que esos pensadores reaccionen ante los prejuicios sobre la «raza negra» y sobre Haití, pero también para que se involucren en la política de su país. Así, el mismo año que *L'égalité des races*, Janvier publica, en una edición parisina, otra obra con un título revelador: *Haiti aux Haïtiens*. Insiste, en un momento en que persisten los rumores de una amenaza de anexión de Haití por los Estados Unidos de América, en abogar por el respeto de la soberanía nacional, dimensión central que atraviesa toda su obra.

Defender la igualdad desde dos posiciones distintas

Nacido en La Habana, en el seno de una familia muy católica, de padre militar al servicio de la Corona española y madre criolla de origen noble, **Antonio Bachiller y Morales** (1812-1889) es una figura científica mayor del siglo XIX cubano. Conocido como el «padre de la bibliografía cubana» (Peraza, 1937), es a la vez jurista, economista, filólogo, historiador y se interesa en la arqueología precolombina. Estudia en la Universidad Pontificia de La Habana, donde obtiene el título de licenciado en Derecho Canónico en 1837 y en Derecho Civil en 1838 (Castro y Bachiller, 1939). Comienza su carrera docente, como catedrático de Derecho Canónico. En 1842 ocupa la cátedra de Derecho Natural; llegará a ser decano de la Facultad de Filosofía hasta 1862. En 1863 se convierte en director del recién creado Instituto de Segunda Enseñanza de La Habana, donde imparte clases de Economía Política, Estadística y Derecho Mercantil, hasta 1869. Fue secretario, presidente y miembro de mérito de la Real Sociedad Económica de Amigos del País. Sus publicaciones durante ese período ya eran abundantes y diversificadas.

¹⁰³ En su libro *Le vieux piquet* (1884), Janvier examina nuevamente la cuestión central de la propiedad de la tierra, que asocia con la de la soberanía nacional. Algunos analistas criticarán más tarde esa posición a favor de los campesinos como reflejo de un «nacionalismo burgués» (véase en particular Dominique, 1988).

¹⁰⁴ Como señala Lewis A. Clorméus (2016: 106), Janvier no figura, en cambio, entre los fundadores, en 1886, del Comité Haitiano de la Alianza Científica Universal, creado por iniciativa de François-Denys Légitime.

Entre otras, se interesa por la agricultura (1856) y la filosofía del derecho (1857), emprende la redacción del primer catálogo de publicaciones producidas en Cuba (1859-1861) y escribe una meticulosa crónica de la administración colonial de las calles de La Habana (1860a).

Cuando estalla la guerra, en 1868, Antonio Bachiller y Morales y un grupo de intelectuales firman un texto que pide mayor autonomía para los cubanos: presentan esa alternativa como la única forma de poner fin al conflicto. Esa postura, aunque moderada, le costaría el saqueo de su biblioteca por las fuerzas del orden, y lo obligará a emigrar con su familia a Nueva York, en 1869. Durante nueve años, hasta el final de la guerra, colabora en varias publicaciones periódicas en español e inglés, entre ellas *El Mundo Nuevo – América Ilustrada*, revista cubana con vocación panhispanoamericana, donde expresa sus opiniones a favor de la abolición de la esclavitud y el acceso a los derechos civiles de todas las «personas de color» una vez obtenida su libertad. También observa con curiosidad a esas «personas de color» en los Estados Unidos y las describe en sus textos comparándolas con las que conoce en Cuba. No es hasta 1887, un año después de la abolición definitiva de la esclavitud, que recopila esos ensayos en *Los negros*.

A su regreso a Cuba, reanuda su activismo político a favor de la autonomía. Profundizando en sus investigaciones sobre la arqueología precolombina (1878-1879; 1881a; 1884), se convierte en miembro emérito (y durante un tiempo presidente, entre 1887 y 1888) de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba, así como miembro correspondiente de prestigiosas instituciones extranjeras, como la Sociedad Arqueológica de Madrid o la New York Historical Society. También reanuda sus actividades como miembro de las Sociedades Económicas de Puerto Príncipe y Santiago de Cuba, filiales de la Sociedad Económica de Amigos del País. Sus conocimientos enciclopédicos le permitirán distinguirse en otras disciplinas como la demografía (1882) o la historia, por la que siente particular afición (1883a), e incluso la historia de la antropología cubana, cuyo primer balance escribe en 1885. También se interesa en cuestiones de educación (1881b) o en la «desfiguración» del castellano como resultado de la mezcla de «razas» –que deben entenderse aquí en el sentido de grupos etno-lingüísticos– (1883b). Finalmente, en esta época, escribe sobre las costumbres cubanas antiguas y contemporáneas y redacta el prólogo de la famosa colección de artículos *Tipos y costumbres de la Isla de Cuba* (1881c), libro que reúne a los «mejores autores» del género costumbrista.¹⁰⁵ Dentro de su extensa obra se destaca la

¹⁰⁵ Corriente literaria nacida en los años veinte y popular hasta los ochenta, centrada en la descripción de personajes, costumbres, tradiciones orales y escenas de la vida cotidiana. Al respecto, puede compararse con una forma de ficción «etnográfica» o folclórica. Los textos costumbristas son considerados por los historiadores como fuentes ineludibles (Instituto, 2002: 306). Entre decenas de autores, pueden distinguirse Ramón de Palma, Juan Francisco Valerio, José Victoriano, José Ramón y Luis Victoriano Betancourt, José María de Cárdenas o Cirilo Villaverde, autor de la famosa novela *Cecilia Valdés* (cuya versión definitiva se publica en 1882).

problemática del «hombre negro», planteada en términos morales, sociales, culturales y lingüísticos. Fallece catorce meses después de que viera la luz la compilación de sus trabajos dedicados al tema, *Los negros*.

Nacido en Puerto Príncipe, **Louis-Joseph Janvier** (1855-1911) es considerado uno de los intelectuales haitianos más importantes de finales del siglo XIX. Es conocido sobre todo por sus publicaciones polémicas, a través de las cuales defiende el honor de la «raza negra» y de su patria. Su abuelo, militar de carrera y amigo personal de Alexandre Pétion*, fue uno de los signatarios de *l'Acte de la résistance à l'oppression* (octubre de 1806) que legitima el asesinato del primer jefe de Estado haitiano, Jean-Jacques Dessalines*. Su padre –que fallecería en 1873–, se incorpora al ejército a los diecisiete años y tiene la oportunidad de frecuentar a los jefes de Estado Faustin Soulouque (1847-1859)– y Fabre N. Geffrard (1859-1867).

En un contexto en el que el debate sobre la igualdad de las razas humanas es intenso, Louis-Joseph Janvier se gana la reputación de apasionado de las ciencias sociales y de coleccionista de títulos. De hecho, después de asistir al muy prestigioso Lycée National (fundado por Pétion en 1816), comienza sus estudios universitarios en la Escuela de Medicina de Puerto Príncipe. Luego, en 1877, recibe una beca del gobierno haitiano. Esa oportunidad le permite continuar sus estudios en la Universidad de París, donde obtiene su título de médico con una tesis sobre la tisis pulmonar (1881), premiada por la Facultad de Medicina de París. También aprovecha su tiempo libre para tomar cursos de economía política y ciencias sociales en la Sorbona y en el Collège de France. Asimismo, se gradúa en la prestigiosa Escuela Libre de Ciencias Políticas de París¹⁰⁶ (secciones administrativa, diplomática y económica y financiera) y es licenciado en Derecho por la Facultad de Lille.

Janvier pasa la mayor parte de su vida en el extranjero. Su obra, por su carácter a menudo polémico, ha tenido eco en Francia y en Haití. En primer lugar, durante la ceremonia de inauguración de la tumba del gran historiador francés Jules Michelet, en el cementerio de Père-Lachaise, en 1882, cautiva a los presentes con su elocuencia y el contenido de su discurso. En París, frecuenta a grandes nombres de la literatura y las ciencias sociales: François Coppée, Stéphane Mallarmé, Élisée Reclus, el poeta de origen cubano José María de Heredia, etc. En el libro *La République d'Haïti et ses visiteurs* (1883), afirma que es miembro de la Asociación Literaria Internacional, la Asociación Científica de Francia, la Sociedad Francesa de Higiene, entre otras. En diciembre de 1882, se incorpora también a la Sociedad de Antropología de París, ocasión en que presenta como discurso de ingreso la obra recién mencionada.

En Haití, sus publicaciones tienen una buena acogida, ya que responden a las injurias contra el país, como en el caso de *Les détracteurs d'Haïti et de la race noire* (1882). Es una de las principales figuras del anticlericalismo

¹⁰⁶ Actual Instituto de Estudios Políticos de París (conocido como *Sciences Po*), fundado en 1872.

y se pronuncia contra la hegemonía del catolicismo romano, legalmente consagrado mediante la firma del Concordato del 28 de marzo de 1860; él mismo, masón y criado en la religión wesleyana, es un defensor de la protestantización de la sociedad y del Estado haitiano.

De 1884 a 1905, Janvier ocupa varios puestos diplomáticos (en Suiza, Francia e Inglaterra) antes de regresar a Haití en 1905. Su libro de ese año, *Du Gouvernement civil en Haïti* es discutido en los círculos políticos haitianos y sugiere que su objetivo es la presidencia, poniendo posiblemente en peligro el poder militar. Se lanza oficialmente a la campaña electoral al dirigirse a los votantes de la comuna de Puerto Príncipe. Sin embargo, después de unos treinta años de ausencia, fracasa y no logra imponerse en la escena política. Termina exiliándose y muere en París el 24 de marzo de 1911.

La «raza bretona» como evidencia: argumentos filosóficos e históricos

Los dos textos presentados aquí están escritos en estilos muy diferentes: Bachiller, en una posición muy incómoda, defiende de manera indirecta, a veces confusa por estar demasiado implícita, una causa que no es legítima en el medio científico al que pertenece y con el que no quiere entrar frontalmente en polémica. Janvier, por su parte, en virtud de su condición de intelectual negro en París y de conocido polemista, hace un alegato deliberadamente provocador con un estilo incisivo y claro. Sin embargo, ambos autores adoptarán una estrategia argumentativa y retórica similar.

La igualdad de las razas. Bretones y negros, de Louis-Joseph Janvier, se publica en 1884. El prólogo que lo acompaña recuerda que una primera versión de ese texto se había publicado el año anterior, en 1883, con el título: «M. Renan et l'Égalité des races: Bretons et Nègres». Janvier se dirige a Ernest Renan a partir de una contradicción que señala en ese famoso autor francés. En 1876, sus observaciones publicadas en *Dialogues philosophiques*, según las cuales «los hombres no son iguales, las razas no son iguales», contrastan con las realizadas durante la conferencia «*Qu'est-ce qu'une nation?*» [¿Qué es una nación?], dictada en la Sorbona el 11 de marzo de 1882, a la que asistió Janvier y de la que salió entusiasmado (Janvier, 1882: 77-78). Renan había desarrollado en esa ocasión la idea de una concepción contractual de la nación, en contraposición a la concepción alemana contemporánea, mucho más esencialista, basada en la cultura, el idioma, la religión, el territorio, la «raza». Así pues, es en respuesta a los *Dialogues philosophiques* que Janvier publica el texto que nos ocupa. Gracias a su conocimiento profundo y erudito de las grandes figuras políticas de la historia francesa y de la forma en que el país las celebra, examina la construcción acerca de la barbarie de los bretones para apoyar su demostración de una igualdad de las razas, aunque inscrita en una desigualdad entre naciones. Desarrolla su propuesta tomando uno por uno a los ilustres «hijos de bretones» que han ocupado altos cargos del Estado o han sido grandes intelectuales, todos ellos «hombres de elite», como él los llama,

marchando «a la cabeza de Francia, es decir, del mundo civilizado». Luego los compara con las figuras más importantes de la «raza negra», como Toussaint Louverture y Frederick Douglass.

En ese aspecto, Antonio Bachiller y Morales está en franca convergencia con Louis-Joseph Janvier: utiliza los mismos argumentos, citando al ministro inglés William Pitt –que a principios de siglo comparaba la situación de los bretones bajo el Imperio romano con la de los esclavos africanos en Cuba–, y a Toussaint Louverture, ejemplo de un ser «con genio y dotes de organización admirables». Ambos autores retoman así una fórmula demostrativa –ya esgrimida por uno de los primeros historiadores haitianos, Jean Louis Vastey*– muy cara a sus contemporáneos, ya sean pensadores afroamericanos o «amigos de los negros»: la de la figura del primitivo europeo del norte (galo, sajón, bretón) despreciado por los romanos, que comparan con el negro todavía despreciado a finales del siglo XIX.¹⁰⁷

Para apoyar su tesis, Janvier y Bachiller toman ejemplos tanto de la historia reciente de los Estados Unidos, donde ya ha sido pronunciada la emancipación, como de algunas colonias inglesas de las Antillas, ciertas colonias francesas o incluso de algunos países africanos. La idea es «afirmar la perfectibilidad de la raza negra, para mostrar que ella podía plegarse a todas las exigencias, a todas las finezas de la vida social contemporánea, al mismo tiempo que asimilar y apropiarse de todos los progresos de la civilización moderna». Para ambos autores, el grado de civilización alcanzado por Europa (su progreso tecnológico, sus instituciones políticas, su nivel de educación y su moral cristiana) constituye un modelo. Así, en el texto de Antonio Bachiller y Morales, publicado un año después de la abolición de la esclavitud en Cuba, las primeras palabras de la introducción, celebrando esta victoria, se dedican a agradecer a los ingleses por el papel capital que desempeñaron en ella. También se menciona el futuro de África: es en ese continente donde hay que esforzarse ahora, con el fin de eliminar todo rastro del odioso comercio. De manera implícita, se reconocen los argumentos presentados en la Conferencia de Berlín que, dos años antes, había reunido a las potencias europeas en un proyecto colonial de repartición de África, justificado oficialmente por la acción civilizadora y misionera y la lucha contra la esclavitud y la barbarie. Católico ferviente, Bachiller no podía dejar de compartir esa visión geopolítica del mundo moderno.

Al hacerlo, sin ir más allá del paradigma civilizatorio europeo, su postura antirracista se basa en argumentos sociales e históricos, lejos de una demostración basada exclusivamente en lo biológico. Para Janvier, la lógica comparativa sirve no solo para socavar las tesis de la desigualdad, desarrolladas por algunos

¹⁰⁷ El barón de Vastey, en 1814, recordaba a los antiguos colonos de Saint Domingue que sus antepasados, los galos, habían sido despreciados por los conquistadores romanos (*Le système colonial dévoilé*, citado por Nicholls, 1978: 189). También Frederick Douglass evoca, en «The color line» (1881), el destino de los sajones, «raza» subyugada durante mucho tiempo en Inglaterra, cuyos descendientes eran ahora personalidades prestigiosas.



Agricultores haitianos (1888)
© Bibliothèque Nationale de France



Port-au-Prince (1890)
© CIDIHCA

en la antropología física, sino también para deconstruirlas. En esto lleva la estrategia argumentativa más lejos de lo que lo hace Bachiller en los fragmentos presentados. También en diálogo con su país, escribe: «En Haití, donde el hombre negro es libre, se gobierna a sí mismo y es propietario del suelo solo desde principios de este siglo, se ha producido en él un mejoramiento, luego una verdadera transformación intelectual y además una muy notable selección física». Janvier relata que los jóvenes haitianos están al corriente de los libros publicados en Francia y que son los que más se benefician de ellos para su cultura: el modelo cultural y educativo francés marca, en efecto, en la época, a la mayoría de los intelectuales haitianos. Como Firmin en *De l'égalité des races humaines*, recuerda la calidad (y la efervescencia) de la producción haitiana en el ámbito político, artístico y literario. Retomando las ideas contenidas en Michelet, desarrolla lo que él llama «un rápido trabajo de selección intelectual en el hombre negro». Así, concluye sus observaciones escribiendo: «En todas partes, la raza negra ejecuta una verdadera escalada de las luces». «Ascensión moral», escribe, que se debe directa o indirectamente «a la Francia filosófica del siglo XVIII, a la Francia resplandeciente y valiente de los Diderot, los d'Alembert y los Raynal», y que permitirá a la «raza negra» tomar su «revancha». Así, examinando con cierta ironía las palabras de Eugène Bodichon, relatadas por Paul Topinard, advierte que si el mestizaje es algo bueno para la humanidad, entonces los franceses corren el riesgo, al despreciar a la «raza negra», de que se les niegue el aporte benéfico de su «sangre» joven y vigorosa.

Janvier concibe que todas las «razas» pueden ser iguales si se cumplen ciertas condiciones históricas y sociales. Este pensamiento, más allá de Ernest Renan, se dirige a toda la comunidad científica, política e intelectual de su tiempo. Apoyándose en las teorías evolucionistas del momento, sostiene que las relaciones entre los grupos humanos, incluso en situaciones de violencia radical como en el caso de la esclavitud, son la base de las sociedades y contribuyen a su transformación.¹⁰⁸ Durante una sesión de trabajo en la Sociedad de Antropología de París declara, a propósito de su libro *La République d'Haïti et ses visiteurs* (1883):

[Es] una apología de la raza etíope, así como una obra de sociología comparada, que puede ser consultada fructíferamente por todos aquellos que quieran estudiar de manera seria e imparcial la civilización antillana en contacto con la civilización occidental, por todos aquellos que quieran tener un relato exacto de la selección, de la transformación psicológica que puede

¹⁰⁸ Pensamiento que se encuentra en Haití, ya se ha indicado, a lo largo del siglo XIX, como lo confirma la lectura de los historiadores haitianos en particular. Al respecto, Jean-Luc Bonniol recuerda la sesión del 17 de julio de 1884 en la Sociedad de Antropología de París, en la cual Quatrefages adelanta una propuesta sobre la acción ejercida por el medio sobre las «razas», en términos de «criollización». Janvier subraya entonces hasta qué punto ese término y la idea que contiene son apropiados para significar «la criollización de la raza negra», que se transformaría bajo la doble influencia del clima y de las mezclas étnicas, tanto en el plano físico como «intelectual y moral» (Bonniol, 2013: 239-241). Véase también Célius (2014).

sufrir el cerebro del hombre negro, de la misma manera que el de los individuos pertenecientes a otras familias humanas (*Bulletin...*, 1883: 64).

Es interesante observar que Janvier –aunque no es el único autor de su tiempo que lo hace– se refiere en sus escritos no solo a la antropología en el sentido de la ciencia del hombre tomado en su integridad, sino también a la etnografía, término que aparece en la producción de la década de 1890 en Haití.¹⁰⁹ Los argumentos políticos, filosóficos y, sobre todo, sociales e históricos, que sobrentienden las relaciones de poder inscritas en un orden de desigualdad racial pueden, por tanto, ser invocados para apoyar su propuesta. Al respecto, se pudiese ver en la relación de sinonimia que Janvier establece entre los términos *noir* y *nègre* –distinguiendo así, como se precisa en el texto, su opinión de la del Littré–, por una parte, y en el acercamiento que su utilización de «raza negra» sugiere entre la idea de «pueblo negro» y «población negra», por otra, un desplazamiento de la cuestión racial hacia el terreno social del prejuicio del color.

La argumentación de Bachiller tampoco se basa en la antropología física. Como ya se dijo, es miembro emérito de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba (e incluso presidente de esa institución en el momento en que publica *Los negros*), donde habla ante todo –y en particular en los fragmentos seleccionados aquí– como jurista, filólogo e historiador. Hasta donde sabemos, a partir del examen cuidadoso de las actas de las reuniones de esa institución (Rivero de la Calle, 1966), nunca se atrevió a refutar frontalmente la idea, mayoritariamente compartida, de la inferioridad de la «raza negra». Su libro, como el trabajo de Henri Dumont, fue ignorado en gran medida. Sus argumentos son ante todo de carácter jurídico y moral: Bachiller, como los numerosos antiesclavistas anglófonos y españoles que cita en su texto, afirma basarse en el derecho canónico, fundado en la moral cristiana, para el que la esclavitud es una «institución *contra derecho* en esencia», que considera la libertad como «el estado natural del hombre» y la «unidad de la especie» humana como artículo de la fe cristiana, algo que no puede ponerse en tela de juicio.¹¹⁰

Pero, sobre todo, la argumentación de Bachiller se basa en un análisis histórico, e incluso socioeconómico, de las causas de la esclavitud. En *Los negros* no se aborda el hecho histórico más importante para Cuba en aquel momento: la abolición. Los textos que lo componen, si nos atenemos a las

¹⁰⁹ Firmin (1885: 16-19, véase también la introducción) revisará los diferentes significados que se dan a los términos en uso. Cuestionando los conocimientos que contribuyen a la formación de los datos antropológicos, examina las «definiciones» de la disciplina y su «campo» en relación con los de la etnología y la etnografía.

¹¹⁰ Esa visión lo condujo a oponerse a los proyectos de reemplazar la mano de obra esclava por trabajadores africanos o chinos «contratados»: «[...] 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; mis sentimientos, como los de la mayoría prudente y liberal del país, descansaban precisamente en el respeto que nos inspiraban el derecho y la santidad de las disposiciones y los tratados» (1887: 81).

fechas dadas en su reseña, fueron escritos desde el exilio, entre 1874 y 1876. Considerando la abolición como algo ineluctable, Bachiller se prepara para ella planteando la cuestión del estatus de los liberados en la Cuba autónoma que él reclama. Esa discusión no era nueva en las colonias españolas, donde, como recuerda en los fragmentos presentados, hasta principios del siglo XIX, los «libertos han sido ciudadanos», «el hombre libre de color gozaba de todos los derechos civiles concedidos a los *plebeyos* o al bajo pueblo». Solo cuando la trata comenzó a ser cuestionada se condicionó la concesión de los derechos de ciudadanía a «la virtud y el merecimiento», abriendo así el camino a la discriminación por el color, discriminación reforzada por un arsenal de leyes que describe al detalle. Retrocediendo en el tiempo, compara el estatus de los siervos de la España feudal con aquel, mejor, de los esclavos importados a la península por los árabes, o refiriéndose, como se ha visto, al caso de los bretones, señala que la esclavitud nunca fue, en el pasado, prerrogativa de una «raza» o de un pueblo en particular. Al hacerlo, y en sus palabras, aborda el problema como una «cuestión social». Situando geográfica e históricamente la fabricación de lo que él llama una «clase envilecida», hace de la idea de raza una construcción resultante de las relaciones de dominación entre conquistadores y vencidos. Las «razas», dice, «son el producto de clases determinadas».

Continuando con su argumentación, Bachiller se interesa por la obra escrita de autores negros de renombre: la autobiografía del exesclavo Ottobah Cugoano (1787), a quien califica de «apóstol negro», o la de Toussaint Louverture, el «primero de los negros». Su existencia misma constituye para él una prueba fehaciente de «la igualdad de razas» cuando hay igualdad de condiciones. En la segunda parte de su compilación (que no hemos reproducido aquí), basada en su experiencia norteamericana, también retrata, aunque de manera condescendiente, a algunos líderes políticos y religiosos populares negros y sus seguidores en los Estados Unidos. Desde luego, como buen católico, los califica de supersticiosos e impíos, pero señala que tales personajes se encuentran igualmente entre la población blanca: la ignorancia, en uno y otro caso, es la madre de todos los males. Esto lo lleva, por ejemplo, a refutar las acusaciones de crímenes rituales contra los cultos vodú en Louisiana y Haití, mostrando el papel que desempeña la prensa en la construcción de esas categorías de acusación.¹¹¹ De manera inédita, esboza una descripción factual de varias instituciones cubanas de personas de color (sociedad de ayuda mutua, sociedades secretas, grupos carnavalescos), consideradas entonces como nidos de bárbaros criminales. Inicia además, aunque de manera muy breve, un primer acercamiento a sus prácticas religiosas.

¹¹¹ Cabe recordar que, en Haití (véase también el capítulo 3), Duverneau Trouillot (1885) también deconstruye el imaginario negativo sobre el vodú e inicia investigaciones sobre los cultos basadas en un enfoque etnográfico, que intenta además abordar el «estado social de las razas».



Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana (1861),
sede de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba (1877)



Fiesta de ñañigos

M. Puente, 1878

© Museo Nacional de Bellas Artes, Cuba

Razas, clases y ciudadanos: hacia un proyecto de construcción de la nación

El alegato en favor de la igualdad de las razas, que está en el centro de los textos de Louis-Joseph Janvier y Antonio Bachiller y Morales, refleja la inserción de estos autores en un doble contexto de interlocución: nacional y transatlántico. Si bien ambos pretenden situarse en el debate internacional más amplio sobre la jerarquía de las razas, su antirracismo es también, y quizás principalmente, nacionalista.

En su lucha contra la desigualdad, Janvier, que ve la igualdad de las razas desde el punto de vista de la condición intelectual y social de los grupos, también utiliza la historia de Haití para poner de relieve las especificidades de su sociedad. Es a ese nivel que se debe leer su discurso a «la juventud haitiana», en relación con la cual expone su proyecto político y desarrolla su idea de nación. Ese discurso, en un momento en que el país atraviesa una crisis política, le permite volver a examinar la importancia de la distribución de la tierra a los campesinos y del acceso a una educación de calidad para todos los ciudadanos, elementos que constituyen el telón de fondo de su pensamiento político. En ese contexto, Janvier apoya ardientemente un proyecto de reforma agraria y un proyecto de educación a favor de las masas, proyectos que también tienen sentido en la defensa de la soberanía nacional amenazada por el lugar que ocupan las potencias extranjeras en la vida política del país (véase capítulo 2).

Este pensamiento social de una «nación con vocación integradora y participativa» (Denis, 2010: 63) se inscribe en un contexto en el que, en principio, todos los haitianos son ciudadanos. Ahora bien, según él, la desigualdad social es ante todo una desigualdad de educación y de acceso a los recursos.¹¹² Aunque Janvier no detalla su concepción de la educación en este texto, sugiere que es una condición necesaria para constituir una nación al mismo tiempo que una élite capaz de participar válidamente en los asuntos mundiales. Aquí se encuentra la idea de la desigualdad intelectual y social de los grupos. Se subraya, sin embargo, que si bien la cuestión del color es constitutiva de la crisis política por la que atraviesa Haití, Janvier no se refiere a los «prejuicios de castas», a los «prejuicios de color», como los llama en *Les détracteurs de la race noire*, a propósito de los cuales escribe que, en Haití, estos «han desaparecido casi por completo» (1882: 49).¹¹³

Bachiller en su texto parece interactuar, a primera vista, con varios autores extranjeros contemporáneos: convoca a juristas, historiadores y personalidades

¹¹² Afirma: «Los gobiernos anteriores, y esa será su condena, casi siempre se equivocaron al creer que nada vivía en la cabeza del campesino. ¡Equivocación muy grave y que ha llevado a cometer muchos errores! Hay allí dos ideas, dos deseos imperiosos, dos voluntades tenaces: la sed de poseer la tierra, el deseo, el imperioso deseo de educarse y de moralizar a sus hijos» (Janvier, 1883-1884: 241).

¹¹³ Janvier escribe que los «prejuicios de castas» y «esta enfermedad de la inteligencia que llamamos prejuicio del color» se borran gracias a «la propagación de la instrucción pública» y «la unificación del tipo haitiano mediante el mestizaje» (1882: 49-50). Sus observaciones serán más moderadas en *Les affaires d'Haïti*, por ejemplo.

políticas (de habla inglesa, francesa, portuguesa y española) a un diálogo implícito con los grandes pensadores del espacio americano-caribeño que es el suyo. Los «escritores negros» están presentes en ese diálogo, situados en el mismo rango, incluso en un primer plano de su análisis. En este espacio de interlocución, expresa con mucha fuerza su voluntad de rehabilitar la imagen de su patria, España, entendida en su sentido más amplio y fundador del mundo católico hispanohablante, de refutar su famosa «leyenda negra», y de precisar el pensamiento del padre Bartolomé de Las Casas* para quien, ya en el siglo XVI, la esclavitud constituía un grave pecado, independientemente del grupo humano que fuese víctima de ella.¹¹⁴ Pero esa patria era también, en ese momento, la patria cubana, sobre la que afirma con cierta candidez que, en La Habana,

no se conocía el ódio entre razas que causa la opresión de la dominadora. Las habaneras [...] trataban á sus siervos como séres racionales y había relaciones de afecto y cariño familiar que sorprendían á los recién venidos al país. [...] Los criollos blancos eran muchas veces lactados por negras, y en cada familia habia esos vínculos de afecto y cariño que sin confundir las condiciones las *redondea*, les suprime los ángulos salientes é irritantes (1887: 51).

A falta de un proyecto político nacional, surge aquí la idea de un destino común, posible gracias a una convivencia armoniosa imaginada.¹¹⁵

En resumen, es en un espacio de interlocución local, cubano, racista, donde no es posible expresar sus opiniones igualitaristas de frente, que su texto adquiere sentido. El estilo de Bachiller es laborioso, repleto de alusiones e insinuaciones, de elementos implícitos y de rodeos, todo lo cual apunta a un cuestionamiento –muy cauteloso en la forma– de las teorías sobre las razas en la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba. Y es a través del rodeo de una crítica de las teorías racistas producidas en los Estados Unidos (como la teoría de la subgenación,¹¹⁶ cuyos argumentos desmantela con ironía), o destrozando de paso a los reformistas franceses, que dirige una crítica radical a sus compatriotas cubanos.

Los negros se considera el «primer intento de abordaje científico, etnológico, de la población de color en Cuba» (Portuondo, 1969: 65). Las investigaciones de Antonio Bachiller y Morales en este campo le permitieron ser reconocido como pionero de la etnografía y de los estudios africanistas en Cuba (Valdés Bernal, 2012: 9). Los temas tratados en su libro (historia de la esclavitud, historia de los

¹¹⁴ En el capítulo II de su libro («El padre Las Casas no tuvo arte ni parte en el establecimiento del tráfico de negros»), Bachiller reivindica la memoria del cronista y fraile dominico, «protector de los indios», al que se atribuía la idea de sustituir la esclavitud de los aborígenes por la de los negros, cuando, en realidad, «ya el mal existía» (1887: 24).

¹¹⁵ Esta idea será retomada con frecuencia en Cuba y estará en la raíz del mito –todavía vivo– de la ausencia de racismo en el país.

¹¹⁶ Véase nota 72 del texto de Bachiller.

cabildos y de sus desfiles públicos en la fiesta del día de Reyes, examen de las sociedades secretas masculinas de origen africano llamadas de ñáñigos, enfoque crítico de los delitos de brujería, o incluso el estudio de los negros curros, originarios de Andalucía), aunque solo constituyan esbozos, serán en efecto retomados, de manera casi programática, por Fernando Ortiz, quien unas décadas más tarde los situará en el centro de su propia obra y hará de Antonio Bachiller y Morales una de sus principales fuentes.

*

En los escritos de Bachiller, católico, autonomista –no independentista–, la «raza» es abordada como producto de la historia, sin que se cuestione el orden social de clases ni la jerarquía de las civilizaciones. En ese sentido, la condición de entrada a la ciudadanía para las poblaciones de color pasa por su elevación moral y, por lo tanto, implícitamente, por su educación, cristiana preferentemente. En ello se diferencia de la lucha por el acceso a la educación para todos que defiende Janvier, y que será una de las principales reivindicaciones del antirracismo revolucionario y posindependentista en Cuba. Este llamado a una educación ante todo moral se inscribe también en la voluntad de liberarse de las prácticas culturales de origen africano, percibidas a través del estigma que las acompaña y casi desprovistas, a finales del siglo XIX, de interés científico.

Por su parte, el texto de Janvier niega toda validez a la idea de la desigualdad de las razas. Insiste en la aptitud para la civilización y el progreso del «pueblo negro» y de la sociedad haitiana, en cuyo seno también se transforman las relaciones de dominación. Esa posible transformación de las sociedades y los hombres da sentido, también para él, a una jerarquización de las «naciones», pero la reflexión le permite concluir que los análisis deben centrarse sobre todo en la comprensión de la situación social de los grupos humanos, para un reconocimiento compartido del fin histórico de la desigualdad racial. Esa es también la conclusión a la que arribará Firmin. Sin embargo, la idea del color como un bien común de la nación, que debe serle acreditado, está contenida en las propuestas de Janvier. Esta idea podría vincularse con el principal resorte del nacionalismo desarrollado a lo largo del siglo, que puede definirse como «nacionalismo heroico» (Célius, 2004), un nacionalismo de excepcionalismo ligado a la historia de la primera «República Negra». En ese sentido, un análisis de la forma en que Janvier toma en consideración la existencia de la discriminación basada en el color en la sociedad haitiana arrojaría luz sobre el establecimiento de un vínculo con el nacionalismo así definido.

Las contradicciones entre un antirracismo que, sin embargo, define indirectamente una jerarquía de culturas, y un antirracismo que exalta la grandeza de la «raza negra» recorren el pensamiento de estos dos autores. Ellos están, no obstante, en las raíces de una reflexión que conducirá al desarrollo de la antropología social y cultural en Cuba y Haití, en estrecha relación con un compromiso político y la elaboración de un proyecto nacional.



CAPÍTULO 2

PARA BLANCOS Y NEGROS

Rafael Serra y Montalvo, 1907

«HAITÍ Y LA CONFEDERACIÓN ANTILLANA»

Joseph Anténor Firmin, 1910

DESPUÉS DE LA UTOPIA ANTILLANA. EXPRESIONES NACIONALES Y PANNACIONALES DE LA IDENTIDAD EN ANTÉNOR FIRMIN Y RAFAEL SERRA



The Big Stick in the Caribbean Sea [detalle]

William A. Rogers, 1904

© CIDIHCA

PARA BLANCOS

Y NEGROS

Ensayos Políticos, Sociales y Económicos

POR

RAFAEL SERRA



CUARTA SERIE



HABANA

IMPRENTA "EL SCORE" AGUILA 117

90 ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL Y CONSTRUCCIÓN NACIONAL EN CUBA Y HAITÍ.
ANTOLOGÍA CRÍTICA E HISTORIA COMPARTIDA (1884-1959)

**PARA BLANCOS Y NEGROS.
ENSAYOS POLÍTICOS, SOCIALES Y ECONÓMICOS**

Rafael Serra y Montalvo, 1907

Imprenta El Score, La Habana (fragmentos)¹

«Prospecto de “El Nuevo Criollo”»²

[1º de octubre de 1904]

Alentados por un principio de equidad y de justicia, y dispuestos á contribuir con nuestra parte de deber en favor de la dicha de esta tierra para nosotros tan amada y querida, no hemos de escatimar nuestros esfuerzos en estos instantes de creación³ en que todos por igual y á medida de nuestras aptitudes debemos allegar nuestro concurso.

Cierto es que dado el temple de nuestro carácter peculiar y formado entre las distintas desventajas de un sistema ruinoso, algo hemos avanzado, algún tanto aprendido y hasta parecemos dar señales de poder concluir, en no lejanos días, la obra hermosa y difícil, comenzada con tan noble y constante abnegación por el genio supremo y laborioso del ilustre Martí.⁴ Pero mucho es en verdad lo que nos queda por hacer, y sería un pecado mayor imperdonable, el hecho de desviarnos, de retroceder ó de estancarnos. Por eso quisiéramos poner al alcance de la discreta previsión de nuestros ilustres paisanos, el convencimiento pleno, necesario y real, de que la limpieza de nuestra atmósfera social, por sus esencialidades higiénicas sería la salud de nuestra alma nacional y la dilatación de nuestra vida común.⁵ Pues el hecho de un palacio perfumado y suntuoso, rodeado de pestíferas chozas infecciosas, no libraría nunca á los tranquilos y disipados moradores regios, del contagio rápido y mortal. Y así, se puede ver en nuestro triste estado sociológico, y sin mayor esfuerzo, como los gérmenes nocivos de la enervante esclavitud y de sus víctimas inermes, existen por desgracia todavía, y sin distingir de clases ni sujetos, á todos nos infectan, nos descomponen y nos matan.

¹ Notas: Kali Argyriadis, Yuleisy Fajardo y Jacques-François Bonaldi.

² Semanario político fundado por Rafael Serra en La Habana, publicado entre 1904 y 1906.

³ Se refiere a la joven nación cubana, cuya independencia de España fuera frustrada por la intervención estadounidense en 1898, y que inaugurara la República el 20 de mayo de 1902.

⁴ Serra y Martí estaban unidos por una estrecha y profunda amistad –evidenciada en su correspondencia–, comprometida con la causa de la libertad de Cuba. Fue Serra el primero en calificar a Martí de «apóstol» de la independencia, en un discurso pronunciado el 21 de enero de 1892 (Serra, 1892; Oficina..., 1959: 27-29).

⁵ El autor juega con el doble sentido de estos términos, dotando su frase de un contenido casi médico, algo común en una época en que los ensayistas políticos –y los antropólogos– interpretaban los males sociales desde el prisma del higienismo (véase capítulo 3).

Y los cuadros más vivos y repugnantes de estos hechos pueden verse en los excesos de los raptos que anuncian á diario los periódicos;⁶ en los suicidios constantes; en las salvajes violaciones de niños; en los innumerables centros de inmoralidad donde concurren á granel distinguidas personas de nuestra alta sociedad; en el aumento escandaloso y constante de lugares obscenos, donde niñas menores de diez y seis años se dedican á prácticas impuras; en lo pequeño que se hacen ya por el exceso de contenido, nuestros ineficaces y corruptivos establecimientos penales; y en el no menos triste cuadro que presentan nuestros barrios extremos en días de carnavales, como también en los aniversarios de nuestros grandes hechos patrióticos, efectuados con el propósito de libertar el cuerpo y redimir el espíritu.



Rafael Serra (1858-1909)
(tomado de Serra, 1907: 6)

Con el objetivo único y plausible de curar las penosas enfermedades del cuerpo, por los medios que se suponen más eficaces y hacederos, se dividen las opiniones de los médicos en homeopáticas y alopáticas. Así los dos grandes partidos á que estamos llamados á constituirnos, debieran ser siempre inspirados por un objeto único y plausible: por la salud del Estado, por la salud del pueblo, por la salud de la nación.

El temor de que por ilimitada mansedumbre, ó por exceso de autoridad pudiera romperse el equilibrio del orden y de la libertad, introduciéndose entre nosotros la anarquía, nos hace lamentar la falta de una verdadera garantía contra las faltas y errores cometidos por los incorrectos gobernantes.

Y no es que queramos nosotros los cubanos ser entes defectuosos, ni que estas irregularidades nuestras que indicamos para pronta corrección, obedezcan tampoco á perversidad de nuestro sentimiento. Pero es lo cierto, que animados por un espíritu generoso y por una imaginación fantástica, obedecemos más á lo agradable que á lo útil; á lo sensible más que al cálculo. Y por eso, lejos de contribuir cada cual y colectivamente en beneficio de la dicha común, nos ensimismamos en inútiles lamentaciones, esperándolo todo de la lenta iniciativa del gobierno.

⁶ El pánico al respecto alimentado por la prensa se aborda en el capítulo 3.

Las muchas y distintas corrupciones que de relieve están en la historia del canceroso partido *Liberal*,⁷ y que sus órganos reconocen y confiesan, prueban la ausencia que tiene ese partido de elementos reformadores.

Desacreditado y maltrecho el ya triste y siempre turbulento partido Liberal Nacional; fracasado en todas sus infaustas y ridículas empresas, tanto por su falta de lógica, por su ninguna ejecutoria de democracia práctica, como por su existencia lánguida y local, por todo esto, y porque así aconseja la experiencia adquirida en lo que llevamos de República, es urgente que coaligados los elementos todos de tendencias afines, y basados en lo que nos queda todavía de elementos briosos y saludables, levantemos fornida y vigorosa una patriótica agrupación política, bastante para asumir la dirección previsora y discreta de un gobierno, que para dicha de esta tierra, no debe caer sino en manos de los que entendemos que á la patria se la debe servir, y no en las garras de los logreiros que convienen que á la patria se la debe explotar. [...]

Procedentes de las sufridas masas populares, hemos de ser más insistentes en nuestro amigable empeño de auxiliar con nuestros esfuerzos á nuestros directores políticos, aportándoles conocimientos útiles y relativos á las urgentes necesidades del pueblo, que nuestros directores con abundancia de detalles debían de conocer, en cuanto que sin conciencia de las interioridades ó de la vida íntima de nuestras sufridas masas populares, sin conocer sus cuitas, ni nada de sus húmedas, de sus incómodas, caras y mortíferas habitaciones; sin verlas en su cotidiana peregrinación, vagando tristes, cabizbajas, como ejército de mendigos sin esperanzas ni consuelo y abrumadas por el peso de su mugrienta y raida vestidura; y verlas así como están hacinadas en los barrios extremos de todas nuestras ciudades. Y sin conocer nuestros ilustres directores todo esto, no podrían nunca, dando principio á una era de regeneración positiva, redimir á nuestras masas populares, del hambre ni de los malos hábitos bruscos y enervantes, adquiridos entre la tirantez de la ignorancia y la tenebrosidad del pauperismo.

En legal patrimonio de estirpe ó de familia se convertían en los antiguos tiempos, ciertos derechos del hombre, que hoy concede á todos por igual el principio moderno, y no debemos ahora, ni bajo ninguna forma, permitir que ese injurioso privilegio del pasado, siga en quebranto de nuestra obra justa é igualitaria del presente. Así, la capacidad que no es virtud exclusiva de determinada casta, ni herencia de familia, debe de utilizarse siempre y preferirse, á toda peligrosa ineptitud, impuesta y apoyada por el favoritismo de la parcialidad.⁸

⁷ El Partido Liberal Nacional, fundado por Alfredo Zayas en 1903, devenido Partido Liberal en 1905, es rival del Partido Moderado (que se reorganiza como Partido Conservador en 1907), al que pertenece Serra. Estas dos agrupaciones estructurarán la vida política cubana de inicios del siglo xx.

⁸ Aunque aquí hace alusión a la eliminación de los privilegios de clase en general, entre líneas puede leerse el alegato contra la discriminación racial, «problema» que el autor tratará más explícitamente en el texto del mismo nombre que se reproduce más adelante.

Sabido es que el engaño ó la prevaricación, que consiste en el engaño de faltar á las promesas, á las obligaciones ó á los deberes contraídos con el pueblo, no puede producir más que el desaliento, la desconfianza, el excepticismo y la indiferencia popular, cuando no se convierte en combustible para la tremenda rebelión.

El deber de prestar nuestro concurso á todo lo que tienda al bien de Cuba, y que sólo dimana de la estricta observancia de la Constitución; del respeto y obediencia á la ley; de la firme y segura garantía de los derechos naturales, civiles y políticos de los ciudadanos; de la creación ordenada y legal de la familia; de la fuerza saludable y moral extirpadora de los vicios; del decisivo é incesante ensanchamiento de la instrucción pública; de la igualdad práctica y relativa en la distribución de los bienes comunes; de la protección inexcusable al obrero cubano, sin que se deje de proteger en lo que cabe y se haga necesario al obrero extranjero, y del deber también de facilitar, pugnando contra el monopolio absorbente y centralizador, los medios de subsistencia, ya hoy agotados y difíciles para la mayoría del elemento criollo, y á quien ya se amenaza de una manera mortal con un erróneo como impremeditado plan de inmigración.⁹ Todo lo que ya hemos expuesto, como también la misión ardua y benéfica de unir elementos afines, la misión de amar y defender; de estimular y de hacer que se abran nuevos caminos á nuestra actividad y conseguir más amplio espacio para nuestro desenvolvimiento moral, intelectual y económico, es la razón única y poderosa que nos trae al campo de la lucha.

Con lentitud

[publicado en *El Nuevo Criollo*, 15 de octubre de 1904]

Pero de una manera ordenada y visible, se habla de cerca, se entienden y se ponen de acuerdo nuestros activos elementos populares, para la lucha de los derechos conculcados que ya emprenden. Y esto, después de todo, es mil veces mejor y preferible á los dos únicos caminos que tiene el pueblo que seguir, cuando víctima de las irregularidades que en esta tierra se acentúan, cae en la desesperación ó en el excepticismo, que dan origen luego á la peligrosa rebeldía ó al retraimiento.

La obra de la conquista del derecho ha comenzado; sube el volcán, pero hay quienes no saben del volcán hasta que no lo tienen encima. Peor para ellos.

En tanto nuestras masas populares, á una, todas, vanse ya dando cuenta del desconcierto peligroso y lamentable que aquí reina, y que en honor de la verdad, todos llevamos culpa. Porque ante todo debemos reconocer, que aquí, con muy

⁹ Se trata del proyecto de ley de inmigración subvencionada de trabajadores agrícolas europeos y canarios, propuesto por el gobierno de Tomás Estrada Palma (Partido Moderado) para «blanquear» la población cubana. Entre 1902 y 1907, 128 000 españoles migraron a la Isla, en ese entonces con una población de alrededor de dos millones de habitantes, de los que aproximadamente 600 000 eran de color (Helg, 2000: 135-136). Serra, a pesar de pertenecer al mismo partido, denuncia este plan (Guerra, 2003: 155-156), al igual que su rival, el diputado mulato Martín Morúa Delgado.

raras excepciones, nadie por su parte contribuye á la elaboración del beneficio y la dicha de todos. Pero aunque todos llevemos nuestra parte de culpa, los que más padecemos y sufrimos en estas luchas constantes de pasiones y egoismos, no podemos ni debemos resignarnos, á que este estado de cosas, sólo admisible o tolerable como un hecho transitorio, pudiere venir á tomar carta de estabilidad eterna en nuestro país.

Desde el punto de vista del cumplimiento del deber, como activos y laboriosos ciudadanos, todos somos culpables, pero no así del mismo modo responsables.

Pero, ¿de qué se queja el pueblo, si existe la igualdad ante la ley? ¿Pues de qué ha de quejarse? De que no quiere que las leyes sean «máximas vagas ó sentencias de aplicación incierta ó de dudosa interpretación». De que no quiere ni debe permitir que se le excluya de los destinos públicos sin otro móvil que la falta de pasaporte de estirpe; que no quiere ni debe permitir que se le prive del goce de la bienandanza, y á lo que se creen únicos herederos ciertas gentes; de que no se supriman, como se hace, algunas escuelas y se aumente el presupuesto de la nación para satisfacer y halagar á tantas vanidades.

Pues hay que saber que aquí, á ciencia y paciencia de nuestros directores, se suprimen escuelas, se abusa sin miramiento ni escrúpulo alguno, en la elección de maestros, donde á veces no es mejor garantía la capacidad y las virtudes para obtener un aula; porque el magisterio en Cuba, parece convertirse como en una clase de logía, ó una cosa así como privilegio de casta ó herencia de familia. La oposición en las escuelas es una solemne farsa ó confección de pasteles de maldades criollas.¹⁰

Sí, se hace todo ésto y algo más; pues se ensancha, contra la voluntad del patriotismo también estético, pero antes previsor y económico, los presupuestos nacionales para ornamentación innecesaria,¹¹ cuando somos un país pobre, casi de mendigos, y como lo prueba el triste panorama que presentan muchos de nuestros barrios extremos.

Se nos tilda de falta de educación cívica, de falta de espíritu público, de genio emprendedor y de verdadera conciencia nacional, pero para prepararnos, para educarnos y para dignificarnos, no se nos da el ejemplo ni se esfuerzan nuestros directores por aplicar sabias reformas, ó por la derogación de tantas leyes defectuosas, con que no se regula sino se oprime vejaminosamente al pueblo, que vive falto de toda garantía contra las faltas, los errores y excesos de los que á todo trance luchan por dominar en la opinión, y dominan.

¹⁰ El sistema educativo existente sometía a los maestros de escuelas a evaluaciones anuales para mantener el puesto. Serra critica el método, que considera potencialmente arbitrario. En otro texto de la misma recopilación, cita como ejemplo los exámenes del año 1906, cuando, «como extraña coincidencia [...], casi todas las maestras de color que tuvieran el tercer grado, son luego limitadas al primero» (Serra, 1907: 205).

¹¹ Se refiere a las obras de embellecimiento de la ciudad que se realizan en este período (Vincenot, 2016: 403-404), con el apoyo de fondos estadounidenses, y que en ocasiones se utilizan como argumento adicional para justificar la ocupación del país.

La familia legalmente constituida, es la base, es el fundamento de toda buena y progresista comunidad, y las leyes coloniales que aquí rigen,¹² y que debiesen garantizar el honor de la infeliz mujer burlada, sólo se alzan en amparo de los eternos violadores del respeto que merece ese sexo. Y todo porque son nuestras hijas, nuestras hermanas, las hijas y las hermanas de los hombres del pueblo, las desgraciadas que á diario se raptan, que se pierden y deshonran, porque las leyes que debían de ser nuevas para amparar á nuestras mujeres en esta nueva etapa de la vida cubana, sólo son leyes viejas que lejos de proteger á los más débiles, sólo sirven para engrerir y envalentonar á los más fuertes.

Pero muy bien debiésemos evitar que aquí llegase el día de un arreglo de cuentas, en que los padres pobres, pero honrados, y los hermanos decorosos, descontentos, heridos en su amor familiar ó en su delicadeza de hombres de corazón, y más que todo, desesperanzados de obtener segura protección para los fueros de su hogar, optasen por repeler y corregir por su cuenta y riesgo lo que no pueden ó no quieren evitar los que más alardean de moralidad y corrección política, como también de elementos únicos é indispensables para las funciones de gobierno.

El Juzgado Correccional, que como todas las cosas tiene sus partes buenas, abunda mucho en desaciertos, en ignorancia, y por ello en injusticia. Lo breve de su procedimiento, que impide la más amplia aclaración de los hechos, el poco recurso de defensa, la poca responsabilidad para los acusadores, y su misión de recaudar á todo trance una renta indirecta para el Estado, constituye una contradicción y trae por consecuencia inevitable, la explotación muchas veces impropia, y el ultraje contra el derecho de gente. Pues en un Juzgado de esta índole, puede un Juez, á su antojo, ó á manera de monarca absoluto, porque no tiene dique, puede, como dueño de *libertad y de hacienda*¹³ de la gente del pueblo, multar desde cien pesos hasta quinientos, con seis meses de arresto á una persona, y por un delito que en otra ocasión penara el mismo Juez, con veinte ó treinta pesos.

Esta irregularidad é injusticia, ha sido ya digno objeto de consideración y estudio por doctores ilustres, como don José Antonio Lanuza,¹⁴ y el señor Cueto,¹⁵ Catedrático de Derecho Mercantil, en nuestra Universidad, y quienes consideran entre otras muchas reformas lógicas y humanitarias para la reorganización

¹² Probable alusión a las leyes coloniales que prohibían el matrimonio interracial, excepto en casos de violación o abandono.

¹³ El subrayado del autor evoca, ciertamente, al amo de esclavos.

¹⁴ José Antonio González Lanuza (1865-1917), profesor y luego decano de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Habana, ministro de Instrucción Pública y de Justicia por el gobierno norteamericano de intervención, reorganiza la enseñanza superior y participa en la creación de la Academia de la Historia y de la cátedra de Antropología (véase nota 60 más adelante).

¹⁵ José Antolín del Cueto (1854-1929) fue también decano de la Facultad de Derecho y presidente del Tribunal Supremo. Causó un escándalo al casarse con su sirvienta de color (Castro, 2007).

judicial en Cuba, la del establecimiento del Jurado colectivo en los Juzgados Correccionales, cualquiera otra cosa que pueda limitar el poder arbitrario, absoluto y despótico de un Juez Correccional.

El problema

[publicado en *El Nuevo Criollo*, 29 de octubre de 1904]

Los hombres no son iguales en algunos respectos; pero no existe razón alguna para que no sean iguales en el respeto propio y en el respeto mútuo, iguales en los derechos que la ley les concede y para que no disfruten por lo menos de una igualdad aproximada en las condiciones que ofrecen á cada hombre la oportunidad de demostrar de lo que es capaz, comparado con sus prójimos.

ABRAHAM LINCOLN.¹⁶

El que más nos preocupa é interesa por la triste y dolorosa situación que enfrenta, el que tenemos al frente, aunque otros, ampliamente satisfechos de su posición segura en apariencia, lo dejan á la espalda, es el problema de la unificación de voluntades, útil y necesario para la solidaridad y grandeza del país, es el problema que los que vemos para ahora, y después, tenemos á la vista. Y nos interesamos sincera y decididamente por la unión nacional, porque sin ella, viviríamos en constante amenaza contra la estabilidad de la República.

El bien, la justicia y la moralidad, nunca daña.

El mismo pueblo americano, a pesar de sus hondas preocupaciones por su celo en la pureza de sangre de la raza dominante, es una prueba de todo esto.

En los Estados Unidos se vela por la estabilidad, por el crecimiento, por el desarrollo, y por el perfeccionamiento de la raza blanca, pero sin descuidar un instante siquiera, la cultura y la moralización del negro. Pues aún humeantes los campos de batalla por la sangrienta guerra para la abolición de la esclavitud, ya el gobierno Federal dispone de tres millones de pesos, que unidos á cinco millones más de la caritativa sociedad abolicionista, eran ocho millones, para establecer centros de educación para los negros, quienes analfabetos y todo, eran declarados ciudadanos completos de la nación. Los esclavistas del Sud, lastimados en lo que suponían sus intereses, fueron los jurados enemigos del liberto, y han sido tanto su despecho y rencor, que han llegado á transmitir á sus descendientes el odio criminal y constante, contra el negro infeliz. Pero contra todo esto, ha triunfado siempre el espíritu moralizador y de justicia de la filantropía previsora y real de la mayoría del pueblo americano. Y aquí parece, no obstante el carácter generoso y comunicativo del cubano, no obstante la comunidad de esfuerzos en dias de sacrificios, y no obstante la formación distinta de este pueblo á la del pueblo americano, aquí,

¹⁶ No hemos encontrado la fuente de donde se tomó la cita. Abraham Lincoln se opuso a la esclavitud, pero no defendió la idea de la igualdad de «razas»: «Diré entonces que no estoy, y que nunca he estado, a favor de la igualdad política y social de la raza negra y de la raza blanca, que no quiero, y que nunca he querido, que los negros se conviertan en jurados o electores o que sean autorizados a ocupar cargos políticos, o que se les permita casarse con blancos» («Discurso en Columbus, Ohio (1859)», reproducido en Lincoln, 1989: 33).

en Cuba, parece, como que se toma en poca estima el progreso, la moralidad de la clase de color, y hasta como se le quiere privar, con restricciones inclementes, el derecho á la vida.

De todo esto, como es natural, sucede ahora, esa gran manifestación de justificado descontento, que tal vez no vean los ciegos en las cosas de los pueblos, pero que claramente se manifiesta en el hecho de la constitución franca y briosa de esa concentración de fuerzas denominada «El Pueblo Soberano» cuyo órgano en la prensa es «El Puritano». Se manifiesta en la otra concentración de fuerzas, que independientemente de la primera, pero inspirada en la misma causa y bajo el amparo de los moderados de Oriente, exponen sus quejas y aspiraciones en «El Noticiero Cubano» de Santiago de Cuba; y por último, en el diario político independiente, ó séase «El Herald» de Cienfuegos, escritos por cubanos blancos pre-

visores, también se manifiesta la verdad, que no tiene colores ni excusa.¹⁷ Y no podemos nosotros, ni como cubanos indiscutibles y celosos de la dicha de esta tierra, ni como miembro de la clase maltratada, mostrarnos indiferentes y fríos, ante una situación tan lamentable, y que esperamos han de tomar en cuenta los verdaderos llamados á salvar y á enaltecer á nuestro país.

Aunque en la seguridad que aquí, nunca habrá de alterarse el orden ni la paz, por decisión ó impaciencia suicida de la clase de color, que tanto ama á esta tierra, suya también, y que también como los demás se sacrificara por ella, podrán seguir en su obra de absorción de derechos y de indiferentismo los indigestos de derechos romanos que no pueden digerir, ó los ilusos ambiciosos que por falta de arte de absorción, todo lo han de perder.

No habrá aquí, bajo ninguna forma y porque no puede haberla, un conato siquiera de rebeldía armada, por parte del elemento en cuestión. Pero, sí, puede llegar esta clase á un grado peligroso de triste indiferencia por



*El único camino.
Que no se altere el equilibrio*
(tomado de *La Lucha*, 28 de abril de 1910)

¹⁷ *El Noticiero Cubano* fue «defensor de los intereses morales y sociales de la raza de color» (Helg, 2000: 184). No se ha localizado información sobre las otras publicaciones mencionadas.

todo lo de el país, que nos es negativo, pero sería una indiferencia muy aprovechable para los que no han olvidado todavía, la idea latente de la absorción de Cuba.¹⁸

Y no es cosa disparatada ni imposible ni demasiado lo que tan modestamente pide la clase de color.

Quiere que se la proteja, respete y estimule, sin tener que acudir á la fuerza del voto, que es lo único que hasta ahora le sirve de amuleto.

Al inaugurarse la República se la dio algo que casi ha desaparecido ó desaparecerá por completo. En la Oficina de Correos de la Habana, por ejemplo, entre 50 carteros se hizo lugar á 7 ú 8 individuos pertenecientes á la clase de color. Ni siquiera la tercera parte. Para esto se sentó el precedente que para tener acceso otro individuo de color, tenía que vacar otro de su propia raza. Hoy, según se nos informa, no sucede ni esto; pues vaca un individuo de color y se le suple con otro blanco. En la Aduana: no hay, que sepamos, un solo vista, ni un solo inspector. Los pocos son aduaneros de noche, y para ello, tienen que ser coroneles de los más ilustrados del extinguido Ejército Libertador. En la Secretaría de Gobernación, solo hay uno, colocado cuando la Intervención, gracias á las influencias ó circunstancias de aquellos días en que pudieran colocarse dos individuos más, que aún están en la Secretaría de Estado y Justicia. Los señores Juan Bonilla, en la Secretaría de Instrucción Pública, Manuel de Jesús González, en la Aduana,¹⁹ y Rafael Serra, en Correos, gracias á la influencia poderosa de nuestro ilustre Presidente el Honorable Tomás Estrada Palma.²⁰ ¿En el Municipio de la Habana? Esto es lo más escandaloso. Pues sabido es el poder que en esta capital tiene el Partido Liberal Nacional, y al que pertenecen casi idolátricamente la mayoría del elemento de color. Pues bien; el Municipio de la Habana, casi tiene más empleado que todos los Departamentos del Gobierno. No tiene un solo inspector de la clase de color. En el Ayuntamiento de la Habana, entre centenares de empleados, solo hay uno, nuestro distinguido amigo, el muy conocido periodista y hombre de letra

¹⁸ Por los Estados Unidos.

¹⁹ Juan Bonilla (1869-?) –obrero tabacalero y periodista negro– y Manuel de Jesús González (1857-?) –periodista mulato–, vivían en los años ochenta en Nueva York, donde conocieron a José Martí. Fundaron, junto a Serra, la Sociedad de Instrucción La Liga, considerada uno de los proyectos educativos y culturales más importantes de la emigración cubana del siglo XIX. En casa de Bonilla, Martí daba clases nocturnas gratuitas a los obreros pobres –mayoritariamente de color– cubanos y puertorriqueños. Bonilla colabora más tarde con varios periódicos revolucionarios y publica *Cartas de Martí a Juan Bonilla*. González fue tesorero de La Liga, asesor de la delegación del Partido Revolucionario Cubano y, más tarde, administrador del periódico *La Doctrina de Martí*, dirigido por Serra. Ambos regresan a Cuba al final de la guerra de independencia y colaboran con el gobierno de Tomás Estrada Palma (véase García Pascual, 2003).

²⁰ Estrada Palma (1835-1908) había sido uno de los fundadores del Partido Revolucionario Cubano en 1892 y, tras la muerte de José Martí, lo sustituye como delegado. Representante de la República en Armas en los Estados Unidos, maniobra secretamente a favor de la anexión de la Isla. Presidente entre 1902 y 1906, intentaría ser reelegido y, ante las protestas, solicita la intervención norteamericana.



La Habana, fábrica de tabacos, 1910
© CIDIHCA

hermosa, Sr. Miguel Gualba,²¹ empleado de auxiliar del Archivo, con un sueldo de \$50 al mes. En Obras Públicas, y por deferencia al Ejército Libertador, hubieron al principio algunos coroneles de capataces con el sueldo de \$40 al mes. Ahora creemos que no hay ninguno. En Marianao,²² no obstante de ser numerosa la población de color, no se les emplea ni para barrer la calle. En la policía se les maltrata de una manera terrible, no pueden ascender ni á vigilante distinguido. Se le relega allá, á los barrios extremos, se les busca motivos para que no tengan nunca una hoja de servicio limpia. No pueden ir á ejercer de policía á los espectáculos públicos, porque para evitarlo, han creado un pretexto: que para estar capacitado para ese objeto científico, han de tener 5 años de servicio. Ahora mismo se quiere anular los exámenes de los sargentos de policía, donde figura el único sargento de color, que por haber llegado á sargento y desempeñar á cada instante el puesto de teniente interino en la carpeta del Precinto, es prueba suficiente de su capacidad. En el Magisterio: aquí la lucha es terrible. Los pocos maestros de color fueron empleados en los días de la Intervención que había necesidad imperiosa de armonizar.

²¹ Miguel Gualba fue un periodista negro, director desde Nueva York del periódico *Redención*, luego fundador en La Habana de la revista bimensual *Minerva*, dedicada a la «mujer de color», publicada entre 1886 y 1889 (Barcia Zequeira, 1998: 113-20). *Minerva* tendría continuidad posteriormente (1910-1915, 1925).

²² Barrio popular de La Habana, antiguo poblado de la periferia oeste de la ciudad.

Después viene lo triste. A los maestros de color se le va excluyendo sin razones justificadas y muchas maestras blancas se oponen abiertamente á que tomen asiento en su aula como discípulo, ningún niño de color. Esta es la situación. ¿Habrá motivo para que se queje, y pida respeto, ayuda, protecci3n y estímulo, la clase de color?  Llenamos nosotros, pues, la misi3n de aportar noticias útiles   nuestros directores?

LETTRES
DE
SAINT-THOMAS

ÉTUDES

SOCIOLOGIQUES, HISTORIQUES ET LITTÉRAIRES

PAR

A. FIRMIN

Ministre d'Haïti à Londres,
Ancien Secrétaire d'État des Relations Extérieures
des Finances et du Commerce,
Ancien Ministre d'Haïti en France et à Cuba,
Officier de l'Instruction publique,
Officier de la Légion d'honneur, etc.

PARIS

V. GIARD & E. BRIÈRE

LIBRAIRES-ÉDITEURS

16, rue Soufflot et 12, rue Toullier

1910

«HAITÍ Y LA CONFEDERACIÓN ANTILLANA»

Joseph Anténor Firmin, 1910

Lettres de Saint Thomas.

Études sociologiques, historiques et littéraires,

V. Giard et E. Brière libraires éditeurs, Paris, pp. 109-130²³

Introducción

Hacia 1880, existía en París un núcleo notable de latinoamericanos en su mayoría de lengua española. Hombres instruidos, entusiastas de las ideas de solidaridad de los pueblos de origen latino, quienes alimentaban sobre todo el culto a la libertad política que es, en América, la mejor de todas las bellas cualidades y de todas las aptitudes superiores que hacen al hombre digno de llevar con orgullo el título altivo de rey de la creación. Su sueño era la emancipación intelectual y moral de todos aquellos cuyo desarrollo era oprimido por alguna fuerza exterior, el despotismo nacional o la explotación colonial. Ellos aspiraban a establecer una red internacional que uniera cada país latinoamericano a los esfuerzos y al desarrollo de los demás.

Pero, ¿cómo proceder para lograrlo? ¿Sería mediante una confederación constitucional y positiva que, respetando la autonomía nacional de los Estados constituyentes, crearía para todos un centro de dirección, una capital cuya acción unificadora apoyaría en un haz patriótico sus diversos intereses materiales y morales, proyectando el espíritu de orden y de progreso razonado, mantenido por la disciplina administrativa y la uniformidad jurídica? ¿Sería simplemente mediante una organización anfictiónica en la cual el vínculo menos consistente ofrecería sin embargo un medio de contacto normal y regular entre las jóvenes naciones americanas pertenecientes a un tipo étnico diferente al de los angloamericanos? ¿Esa anfictiónia renovada, como en la antigua Grecia, tendría y podría tener la misma fuerza de adhesión que proporcionaba su carácter religioso y sagrado, en las épocas históricas de las antiguas poblaciones helénicas?²⁴ Se pensaba vagamente en ello, pero no se hacía hincapié.

Entre esos hombres de elite, debemos citar dos nombres, los más ilustres y que eran figuras protagónicas, en las reuniones donde dominaban las grandes aspiraciones de un mundo de pensadores, literatos y sabios, en su mayoría poco conocidos o de una notoriedad inferior a su valor personal. Quiero designar a Torres-Caicedo*, diplomático, y al Dr. Betances, médico.

El primero era de baja estatura, calmado y llevaba en la frente el noble signo de las meditaciones profundas, la mirada viva y penetrante, una bella cabeza de

²³ Traducción: Niurka Trujillo Hernández. Notas: Maud Laëthier y Yuleisy Fajardo.

²⁴ En la antigua Grecia, la anfictiónia era una asamblea que reunía a representantes de varios pueblos alrededor de un santuario. De carácter religioso en su origen, pasó a desempeñar funciones políticas, ejerciendo un papel federador.

cabellos cuidadosamente alisados. Tenía un verbo claro y reflexivo, un espíritu alerta, con una fisonomía a la vez simpática e imponente. Era la representación personificada, por así decirlo, de la América española, a la que profesaba un culto igual y constante.²⁵ De vez en cuando, tomaba la pluma o elevaba la voz en favor de Venezuela, México, Chile, Perú, Argentina o de otras repúblicas sudamericanas, con un ardor semejante a aquel que ponía para defender su patria de origen, la antigua Nueva Granada, transformada en los Estados Unidos de Colombia. Su carácter de patriota hispanoamericano fue sellado por el hecho de que Torres-Caicedo representó en París, Londres y Bruselas, sucesivamente, a Venezuela, Colombia y El Salvador, cambiando de república sin nunca perder nada de su lealtad nacional.



Anténor Firmin (1850-1911) y su familia
© CIDIHCA

El ilustre colombiano era a la vez un diplomático distinguido, un fino literato y un publicista de muchas luces. Publicó un libro importante, cuyo título mismo caracteriza los nobles propósitos de su espíritu trascendente y constructivo. *La Unión latinoamericana*,²⁶ era la idea maestra que emergía de todos sus gestos, así como de todas sus palabras, a la vez ponderadas e impulsoras. Murió en 1889, justo en la época del centenario de la gran Revolución francesa de la que esbozó con maestría la influencia sobre el desarrollo de las naciones latinoamericanas, en su libro *Les principes de 1789 en Amérique* [1865b], que le valió la envidiable distinción de corresponsal extranjero de la Academia de Ciencias Morales y Políticas.²⁷

El segundo personaje del grupo hispanoamericano de París, el Dr. Betances, tenía la cabeza redonda y la mirada fulgurante de algún prestigioso apóstol. Sus cabellos rizados caían en mechadas desordenadas sobre su frente de profeta y pensador. Su braquicefalia era impresionante. Tenía un gesto de luchador

²⁵ José María Torres Caicedo es considerado, precisamente, como el promotor del concepto de América latina, en contraste con el de la América anglosajona (Torres Caicedo, 1857).

²⁶ Véase Torres Caicedo, 1865a.

²⁷ La Academia de Ciencias Morales y Políticas es una de las cinco academias del Institut de France. Fundada en 1795, es la institución francesa más antigua en el campo de las ciencias sociales y humanas.

que contrastaba con la suavidad de su fisonomía siempre sonriente. Sentía una indignación desbordada ante cualquier acto vil o injusto; pero nunca conoció el estremecimiento nervioso o la excitación de la cólera. En todo lo que decía, se sentía el ardor de la convicción y un alma sincera que llegaba al corazón e impregnaba las conciencias. De su persona parecía emanar un fluido mágico e irresistible que atraía hasta los temperamentos más reacios a los efluvios magnéticos. Sus rasgos recordaban a Voltaire y su postura a Vincent de Paul. Espíritu ávido de justicia y libertad, unido a un deseo incansable de mejorar la suerte de los desheredados, el libre pensamiento penetrado de una caridad sin límites, así se presentaba el insigne puertorriqueño.

El Dr. Betances, que era un pozo de erudición y un estilista de primer orden, no escribió mucho. El ejercicio de su profesión, que le aseguraba la independencia personal y le procuraba los recursos para las buenas obras que hacía, sin distinción de origen o de color de sus protegidos, no le dejaba mucho tiempo disponible para redactar libros. Fuera de los artículos de ciencias médicas o de literatura publicados en revistas especializadas o en los diarios, solo conocí de él una publicación, que es más bien una propaganda mayor: la traducción al francés del elocuente y filantrópico discurso de Wendell Phillips sobre Toussaint Louverture.²⁸ Su gran obra, viva y palpitante, consistió en sentar las bases de una labor de gigante: la independencia nacional de Puerto Rico y de Cuba.

Cuando conocí al Dr. Betances y, a través de él, a Torres-Caicedo, todavía no se había previsto el procedimiento a seguir o la forma a adoptar para efectuar de manera práctica la unión de los países latinoamericanos. Sin embargo, poco a poco, esa forma se precisó mejor en el caso de las Antillas.

Luego de la muerte de Torres-Caicedo, el Dr. Betances, quien se convierte en la estrella principal según la cual se orientaban todas las aspiraciones generosas de la raza latina en América, siente racionalmente que la confederación de todos los Estados sur y centroamericanos es una concepción fenomenal y majestuosa, pero cuya realización parece imposible. Efectivamente, la principal causa sociológica de cohesión política, que es el contacto frecuente, fácil y continuo de los pueblos federados, no tendría lugar forzosamente debido a la inmensa extensión de los territorios, cuyas poblaciones de poca densidad tienen dificultades para encontrarse, incluso en el ámbito de la vida nacional. Piensa, además, que Puerto Rico y Cuba, liberados del dominio de España, no serían suficientes para constituir, por sí solos, una potencia capaz de hacerse respetar en el exterior. De ahí surge entonces la idea de la Confederación de las Antillas.

Más de un patriota español, subyugado por el encanto de la urbanidad del Dr. Betances, se adhería de corazón a sus ideas separatistas, sin dejar por ello de amar su gran patria, la caballerisca España, que ha tenido páginas tan

²⁸ Wendell Phillips (1811-1884), abogado y político estadounidense, figura destacada de la American Anti-Slavery Society –de la que fue presidente–, defensor de los derechos de los nativos americanos, del sufragio femenino y del movimiento obrero, pronunció numerosos discursos que siguen siendo célebres, entre ellos el dedicado a Toussaint Louverture, en diciembre de 1861. En él insiste en los derechos de los afroamericanos a vivir libres y dignamente.

grandiosas en los anales de la Europa moderna. Es sobre todo entre los republicanos españoles que encuentra las simpatías más fuertes. A través de él, en 1894, conocí a uno de los más eminentes de ellos, Manuel Ruiz Zorrilla, anteriormente radical, antiguo presidente del Consejo de Ministros, bajo el reinado de Amadeo I, convertido sinceramente al republicanismo, luego de la abdicación del monarca devenido duque de Aosta. El antiguo atleta de la tribuna política solo tenía sesenta años; pero valetudinario, parecía agotado y hastiado, muriendo al año siguiente.²⁹

²⁹ Un recuerdo: El 17 de enero de 1895, el Dr. Betances me había invitado a almorzar con los Sres. Manuel Ruiz Zorrilla, Alexandre Isaac, senador de Guadalupe, Señorío [Severiano] de Heredia, cubano de nacimiento, naturalizado francés en 1870, antiguo presidente del Consejo Municipal de París, antiguo ministro de Obras Públicas, y otros amigos. Era en Durand, el fino restaurante conocido en todo París. Tuvimos que esperar más de una hora al senador Alexandre Isaac, habitualmente tan puntual que su retraso nos extrañó profundamente. Llegó una hora después, muy nervioso. Se excusó, y nos dio la noticia de que a la renuncia del gabinete de Dupuy había seguido la del presidente Casimir Périer, por lo que no quedaba ningún gobierno constituido en Francia. Apenas tenía tiempo de almorzar a toda prisa, para ir inmediatamente a Versalles, donde la Asamblea Nacional era convocada, para elegir un nuevo presidente de la República Francesa. Mientras nos hablaba y nos apresurábamos a sentarnos a la mesa, los autobuses y los coches de caballos llegaban repentinamente de la calle Royale a la plaza de la Madeleine, o iban de esa plaza hacia la de la Concordia en el ritmo ordinario y normal. La policía del tránsito regulaba tranquilamente los movimientos de peatones y vehículos. Los vendedores de diarios comenzaban a vocear la renuncia del presidente Casimir Périer, en medio de la multitud, que deambulaba como si no hubiese sucedido nada extraordinario en la vida nacional de Francia. De la mirada apagada de Ruiz Zorrilla se escapó un rayo repentino y con el ímpetu que debía tener en su época de bella virilidad, pronunció estas palabras: «¿Se diría que este pueblo no tiene gobierno?... ¡Y aun así quisiéramos sustentar la tesis de que las razas latinas no están hechas para el *self government!*». Nosotros lo aplaudimos a coro y él volvió a caer en su actitud de luchador fatigado y desengañado.



Ramón Emeterio Betances (1827-1898)
© <https://i.pinimg.com/236x/02/15/49/021549d4a9c9f14813ced54b91fa2e5a--puerto-rico-su.jpg>



José Martí (1853-1895)

© <http://cocomagnanville.over-blog.com/article-cuba-a-l-honneur-jose-marti-l-educateur-96140512.html>

¡Cuántas personalidades eminentes de Puerto Rico, de Cuba o de las repúblicas centro y suramericanas no encontré yo en los salones del ilustre antillano!³⁰ El Dr. Betances, después de haber leído mi libro *De l'égalité des races humaines* [1885], me mostraba una estima que a menudo me confundía, pero que me reconfortaba en mis ideas de progreso y rehabilitación de la raza negra. El hecho es que había entre nosotros una afinidad de puntos de vista y de aspiraciones, que constituía un vínculo poderoso y consistente, aunque yo tuviese siempre menos entusiasmo y menos ilusiones que él, con respecto a la realización inmediata de sus ideas patrióticas, que deben pasar por una larga incubación, para germinar mejor en los países en los que están destinadas a despertar y desarrollarse. Raramente se abstenía de presentarme con enormes elogios a aquellos que se encontraban en mi compañía en sus salones tan bien frecuentados. Incluso en mi

ausencia, cada vez que se abordaba el problema de las Antillas, me citaba entre aquellos que él creía estaban llamados a desempeñar un papel superior. Esa apreciación es seguramente mayor que mi mérito; pero habría bastado tal vez la palabra del Dr. Betances para que muchos hicieran de ello un artículo de fe.

En 1893, tuve la ocasión de entrevistarme, en Cabo Haitiano, con el incomparable José Martí.³¹ El gran patriota al que Cuba en agradecimiento le dio el título de apóstol,³² se presentó de parte del Dr. Betances, quien le había recomendado verme. Nuestra entrevista giró alrededor de la gran cuestión de la independencia cubana y la posibilidad de una confederación antillana. Salvo algunas reservas prácticas, estuvimos absolutamente de acuerdo sobre los principios. Sentimos el uno por el otro una irresistible simpatía. Puesto al tanto

³⁰ Betances residió en París durante veinticinco años. Su apartamento de la calle Châteaudun era conocido por ser simultáneamente una sala de consulta y un salón de lectura y tertulia.

³¹ Martí, tras fundar en 1892 el Partido Revolucionario Cubano y el periódico *Patria*, emprende un intenso trabajo de organización que lo lleva por Estados Unidos y varios países de Latinoamérica y el Caribe.

³² Fue Rafael Serra, como ya se dijo, el primero en darle ese título.



El chalet de la calle Vaudreuil donde vivía Firmin, lugar de su encuentro con Martí (tomado de Cantón, 2016: 68)

de la audaz empresa que ese hombre elocuente, instruido, inspirado, con una apertura de espíritu poco común, tan convencido como tenaz, fomentaba, preparaba y preconizaba con el celo de un iluminado y una dedicación apostólica,³³ hice lo que debía en nombre de la causa más sagrada de todas.

En 1895, el Sr. Paul Vibert, de París, publicista audaz, trabajador infatigable, escribió un folleto sumamente interesante, a propósito de los Estados de América Central y de las Antillas.³⁴ Como algo digno de atención me presenta a sus lectores como el hombre designado para figurar a la cabeza de

³³ Me parece que yo había provocado en el gran cubano la misma impresión admirativa que yo sentía por él. En efecto, en una carta que envió al Sr. Sotero Figueroa, y que este publicó en un artículo titulado «José Martí y Anténor Firmin», encontramos las líneas siguientes: «Ayer hablé de Vd. con un haitiano extraordinario, que por Betances y por *Patria* lo conocía; con Anténor Firmin.» (*El Triunfo* del 7 de marzo de 1909). [Martí, 1893a: 354].

³⁴ Titulado *La république d'Haïti: son présent, son avenir économique*. Paul Vibert (1851-1918), periodista y economista francés, agregado del Ministerio de la Marina y las Colonias, dirigió una misión económica en las Antillas. Es autor también, entre otros, de *Les colonies françaises, colonisation pratique* y *Les colonies étrangères, colonisation comparée* (1904).

una Confederación de pequeñas repúblicas latinoamericanas, reunidas en un haz nacional, para oponerse y escapar a la absorción amenazadora de la gran república estrellada.³⁵ Pero, allí, seguramente, el Sr. Vibert se inspiraba únicamente en las relaciones intelectuales y muy amistosas que existían entre nosotros.

Por la misma época ya había estallado la Revolución cubana, cuyas emocionantes peripecias ya forman parte de la historia contemporánea. Conmovidos por los procedimientos inhumanos del general Weyler, que encerraba a mujeres, niños y ancianos en lugares aislados donde morían de hambre y de todo tipo de privaciones, una medida decorada con el nombre aborrecido de *reconcentración*,³⁶ y alegando como pretexto la catástrofe del *Maine* que estalló en el puerto de La Habana, los norteamericanos «en nombre de la humanidad» vinieron a ayudar a los revolucionarios del 24 de febrero de 1895,³⁷ en un movimiento popular y espontáneo que arrastró al presidente McKinley, luego al Congreso de Washington.³⁸

Los patriotas puertorriqueños se agitaron en una exaltación efervescente. Cuando los Estados Unidos invadieron la antigua Borinquen, recibieron a las tropas americanas como libertadores. Ellos también esperaban la independencia nacional, que creían debería ser el resultado lógico del fin de la dominación colonial de España. En París, el Dr. Betances sentía una alegría de triunfo. Pensaba haber llegado a la realización de un ideal tierna y ardientemente acariciado, luego de treinta años de vivir alejado de su suelo natal y habiendo jurado no volver a pisarlo antes de que fuera independiente y libre.

España, luego de la destrucción de la flota del Almirante Cervera, luego de las derrotas militares sufridas en los combates de El Caney, Guantánamo, la Quasina [las Guásimas], Santiago de Cuba y de la loma de San Juan de Puerto Rico,³⁹ no tuvo más remedio que retirarse de las Antillas... Pero, mientras

³⁵ Los Estados Unidos, así designados por su bandera.

³⁶ Nombrado gobernador y capitán general de Cuba en 1896, Valeriano Weyler y Nicolau, marqués de Tenerife, llega cuando la ofensiva del Ejército Libertador está en su apogeo, y entre las tácticas que despliega incluye la concentración de la población rural en los poblados, con el fin de impedir su apoyo a los independentistas. La pérdida de las cosechas y la consiguiente hambruna causaron más de 300 000 víctimas. Por esas acciones, la prensa estadounidense lo apodó «el Carnicero».

³⁷ Fecha de reinicio de la guerra independentista en 1895.

³⁸ La explosión del acorazado *Maine* (cuyas causas aún se desconocen), el 15 de febrero de 1898, sirvió de pretexto al presidente William McKinley para solicitar al Congreso aprobar la intervención en Cuba, en lo que se conocería como guerra hispano-cubano-norteamericana. Llegaría a su fin con la firma del Tratado de París (10 de diciembre de 1898), por el cual España reconocía la independencia de Cuba –que sería temporalmente ocupada por los Estados Unidos– y cedía Puerto Rico, Filipinas y la isla de Guam a la nación nortea.

³⁹ Aquí Firmin mezcla dos acciones de la guerra del 98: el ataque estadounidense a San Juan de Puerto Rico (12 de mayo) y la batalla de las lomas de San Juan, cerca de Santiago de Cuba (1º de julio).

Cuba, que había tenido la energía y la virilidad de levantar el estandarte de la revuelta, fue reconocida como independiente, Puerto Rico solo salió de la dominación española para caer en las manos de los Estados Unidos.

Cuando en el puerto de Charleston (Carolina del Sur) leí en el protocolo preliminar de paz entre España y los Estados Unidos, la cláusula de la cesión de Puerto Rico a los norteamericanos, sentí como un golpe fatal asestado al corazón del Dr. Betances y el fin irremediable de sus largas y patrióticas esperanzas. No me equivocaba. En efecto, lo encontré luego en París, deshecho y postrado, más golpeado por la ruina de sus generosas aspiraciones que por la enfermedad que al parecer sufría. Animado por una delicadeza que bien conocen los corazones heridos por el sufrimiento de las grandes decepciones y que aman profundamente, no pronuncié ni una sola palabra sobre el resultado de la sangrienta contención, entre los herederos del Campeador y los descendientes de los Peregrinos,⁴⁰ en la tierra soleada de los antiguos Caribe. Pero en ese mismo silencio sobre esos hechos todavía palpitantes de actualidad había una tristeza adicional. El martirio del pensamiento es generalmente silencioso. Tiene una amargura concentrada que el alma sufre impasible, cuando esta es valiente y fuerte, pero cuya virtud corrosiva la carcome y devora cual pico de águila jupiteriana rasgando el hígado de Prometeo. Él tampoco habló; pero sufría horriblemente, lamentablemente. Sin embargo, su agonía moral no duraría mucho. El primer apóstol del evangelio antillano moriría silenciosamente en los brazos de una angustia suprema.

Yo tuve el amargo placer de ocupar un lugar entre los amigos íntimos que se turnaban, hora tras hora, al pie del lecho fúnebre donde reposaba su cadáver disminuido, la frente aureolada por su cabellera desbordante, blanqueada por los años, por las preocupaciones de su última decepción. Era, para nosotros, como la «vigilia de armas» impuesta durante la Edad Media a los futuros caballeros, una iniciación evocadora y piadosa a la verdadera e indeleble nobleza, aquella del corazón y del espíritu, de la que el afectuoso difunto representaba el grado más alto.

El había deseado que sus restos mortales fueran incinerados. Durante la cremación y con la asistencia de un auditorio cuidadoso, tuve el insigne honor de dar el último adiós al patriota irreprochable, al filántropo convencido, al filósofo ameno y altruista...⁴¹

Desde entonces, el sueño de la Confederación de las Antillas ha permanecido vivo en un rincón de mi cerebro; pero la idea me causa, cada vez que surge, un estremecimiento doloroso. Ella me recuerda ineluctablemente los dos grandes muertos, que fueron sus prestigiosos campeones: José Martí, caído en Dos Ríos, bajo las balas españolas, y Betances, herido de muerte por la falta de

⁴⁰ Obsérvese la distinción que hace Firmin entre los «herederos del [Cid] Campeador» y los «descendientes de los *Pilgrims*» (en alusión a uno de los primeros grupos de colonos británicos instalados en el territorio de los futuros Estados Unidos de América, en 1620).

⁴¹ Betances muere en Neuilly, el 16 de septiembre de 1898. En 1920 sus cenizas son transferidas a su ciudad natal, Cabo Rojo.

generosidad americana. De 1898 a 1905, una dura experiencia y las meditaciones sociológicas y políticas como consecuencia de ella, aunque no me volvieron absolutamente pesimista, fueron disminuyendo gradualmente mi entusiasmo incluso teórico. Estaba en ese estado espiritual cuando recibí la carta del Sr. F. [Henríquez y] Carvajal*, a quien nunca tuve el honor de conocer, acompañada de una recomendación del Sr. Enrique Jimenes, un joven dominicano simpático e inteligente.⁴²

Debido a que estaba terminando mi libro *M. Roosevelt, Président des États-Unis, et la République d'Haïti* [1905], olvidé responder inmediatamente esa carta que, sin embargo, me había interesado vivamente. Aunque las *Lettres de Saint-Thomas* solo contienen las que yo escribí, una particularidad me lleva a insertar aquí la del Sr. F. Carvajal. Cuando, luego de un largo retraso, le envié mi respuesta, a la dirección indicada (Cuba, 76, Habana), mi carta me fue devuelta, con un sello del servicio postal con la mención: *Desconocido*.⁴³ Durante mi estadía en la capital cubana,⁴⁴ a pesar de mis solicitudes de información, nunca tuve noticias del Sr. F. Carvajal, de modo que su correspondencia sería para mí un misterio o un mito, sin la carta del Sr. Enrique Jimenes que acompañaba a la que a continuación se traduce:

« Habana, 27 de enero de 1905
» Señor A. Firmin,
Santo Tomás (Antillas Danesas).

»Muy querido y respetable Señor,

»Guiado por un alto sentimiento antillano, he solicitado a mi buen amigo y compañero Enrique Jimenes la carta de introducción que tengo el placer de enviarle adjunta.

»No se extrañe de que, a través de estas líneas, yo venga, sin antecedente alguno, a llamar su atención, invocando su benevolencia por la molestia que ellas puedan causarle.

»Hace algún tiempo, un grupo de antillanos residentes en Cuba y otros que se encuentran en diferentes países, trabajan, en la medida de sus fuerzas actual-

⁴² Francisco Henríquez y Carvajal se había exiliado en Cuba en 1902, después de la caída de Juan Isidro Jiménez (presidente de República Dominicana entre 1899-1902 y otra vez en 1914-1916), del que fuera ministro de Relaciones Exteriores. Enrique Jiménez, probablemente, era hermano de Juan Isidro.

⁴³ En español en el original.

⁴⁴ Nombrado ministro plenipotenciario de Haití en La Habana por el presidente Antoine Simon, Firmin se presenta el 7 de noviembre de 1909. Interesado en la causa del recién creado Partido Independiente de Color, se reúne con sus líderes (Evaristo Estenoz y Pedro Ivonnet), al igual que con otros intelectuales cubanos, a quienes obsequia un ejemplar firmado de su libro *De l'égalité des races humaines*. A los ojos de las autoridades cubanas, esos contactos constituyen motivo suficiente para expulsarlo del país. Al parecer, Firmin no logra localizar a Carvajal, quien, además de no ser cubano sino dominicano, se había mudado a Santiago de Cuba.

mente modestas, en la realización del ideal de Hostos* y de Martí, nobles guías de nuestro pueblo en el evangelio escrito donde se halla la salvación suprema de nuestra patria antillana, en fórmulas de una moral tan sincera como elevada, nacida de profundas consideraciones sobre los preceptos inmutables de la sociología en relación con la geografía, la naturaleza de las razas, las regiones y la historia de los distintos pueblos que forman el archipiélago colombino.

»Usted que es una de nuestras más grandes personalidades, a quien mucho preocupa el destino de esos pueblos, no debe permanecer indiferente ante la acción que tiende a romper el antiguo e insuficiente modelo en el que languidecen indefinidamente los mejores impulsos del esfuerzo antillano; y posiblemente será usted uno de los maestros cuyo gran consejo debe guiar nuestra marcha, a través de senderos desconocidos, hasta el límite de nuestras justas aspiraciones, que son las de formar un Estado de todas las islas antillanas, preconizando, para ello, la independencia de las actuales colonias del mar Caribe.

»Hemos medido la grandeza de la obra y considerado seriamente la distancia que nos separa de su realización; pero, en cualquier caso, estamos resueltos a comenzar la tarea, poniendo nuestros débiles esfuerzos bajo la protección del mismo espíritu que inflamara las cohortes liberadoras de la Unión americana, de Haití, Santo Domingo, Cuba y de toda América, en la inmensa extensión de territorio hoy libre del humillante yugo colonial.

»Nosotros contamos con la alta conciencia del continente libre y la honra de las Antillas esclavas, a las que iluminaremos con los sermones de la verdad y la justicia, mostrándoles su inmensa desgracia. Nosotros marchamos con extrema lentitud: la idea apenas ha comenzado a moverse, y vamos poco a poco, trabajando en silencio, hasta que mejores días nos permitan presentar al mundo nuestro programa y actuar directamente sobre la conciencia adormecida de los países cuya libertad constituye ya nuestro culto.

»Nos proponemos publicar un libro de autobiografías de todos los antillanos ilustres, que han contribuido, en diferente medida, a la elevación moral e intelectual de nuestros pueblos, y de los que consideramos su ejemplo como el mejor estímulo que pueda ofrecerse a aquellos que duermen en el seno mortífero de la esclavitud política. Por consiguiente, me permito solicitar de su constante patriotismo los datos que conciernen a su país natal, el primero de las Antillas y el segundo de América, en proclamar los derechos humanos en este continente, en cuyos anales incomparables la historia de Haití brilla como una estrella fulgurante.

»El signo de los tiempos parece indicarnos que se aproxima la hora en que debe agruparse de nuevo la familia de los Lucayos y de los Caribes, para unirse en un lazo estrecho e indisoluble, de amor recíproco, formando una Confederación que responda a la seguridad y al bienestar de estas tierras cuya distribución geográfica nos muestra que ellas no alcanzarán ningún resultado marchando separadas, y que sí obtendrán mucho bajo el impulso de la unión.

»Nosotros soñamos con la Unidad Antillana, con la independencia de Jamaica, de las Bahamas y de las Antillas menores.

»No es posible creer, señor Firmin, que un destino fatal ya haya condenado para siempre a esos débiles países de la gloriosa América a la más triste y degradante esclavitud política. Por el contrario, debemos creer que siendo tal vez los últimos en sentarse en el hogar de la libertad, que mediante su noble sacrificio y con su sangre generosa, crearon los Libertadores del Nuevo Mundo, entre los cuales figura, en primera fila, el inmortal Toussaint-Louverture, —esos pueblos deben y estarán mejor preparados para el disfrute de tan gran beneficio. Los frutos de una madurez tardía son siempre los de mejor sabor.

»No hay duda de que su colaboración en este proyecto civilizador sería inestimable y de alta importancia; tampoco cabe duda de que el patriota sereno, que ha sacrificado de la manera más noble sus propios intereses e incluso los de su partido triunfante, antes de ver la patria en peligro, rechaza su apoyo a una idea en la cual vive el mismo espíritu que le inspiró en el desafortunado incidente de «La Crête-à-Pierrot», frente al *Panther*, en la rada de Gonaïves. Allí fracasó el político haitiano, pero triunfó, hasta el límite más alto, el patriota antillano.⁴⁵

»Próximamente presentaremos en esta capital el concepto de la Confederación antillana; y recurrimos a usted, que es una de nuestras luces más eminentes, en busca de incentivo para emprender nuestra marcha laboriosa, ya que todas las cualidades que conforman su personalidad elevada nos inducen a la conclusión de que la causa que nosotros sostenemos es también la suya.

»Reciba, Señor Firmin, la expresión de nuestro más profundo respeto así como de nuestra sincera estima.

»En espera de su respuesta, quedo su intencionado y seguro servidor,
*que su mano besa.*⁴⁶

»F. CARVAJAL».

» Dirección. Cuba 76, Habana».

Este ardor proselitista, que brilla a través de las líneas del Sr. F. Carvajal, es la prueba de que la idea de una Confederación antillana todavía incendia más de un cerebro latinoamericano. Ella ejerce una verdadera influencia sobre todos aquellos que, en su concepción esclarecida, sienten el deseo previsor de constituir en nuestra región caribeña un Estado importante, teniendo como base la unión cada vez más estrecha de los intereses materiales y morales de estas hermosas islas, verdes y fértiles, acariciadas eternamente por las aguas límpidas y azules, tibias y balanceantes del mar de las Antillas...

⁴⁵ En septiembre de 1902, cuando Firmin —diputado de la comuna de Gonaïves— se enfrentaba al general Nord Alexis por el poder presidencial, el almirante Killick, partidario del primero y comandante del navío de guerra haitiano La Crête-à-Pierrot, decide confiscar un barco alemán que transportaba armas y municiones para Alexis. Sin embargo, ante la amenaza de ser tomado por otro navío alemán (el SMS Panther), Killick hace estallar La Crête-à-Pierrot en la rada de Gonaïves. Sería enterrado en la Plaza de Armas de esa ciudad (donde fuera proclamada la independencia haitiana)

⁴⁶ **Cortesía española representada con las letras Q. S. M. B. (*Que su mano besa*).**

Fue para mí una agradable revelación encontrar en La Habana un impulso de simpatía y de admiración que parecería desmentir la leyenda de una repulsión desdeñosa del blanco cubano hacia todos los individuos por cuyas venas corriera un ápice de sangre africana. Yo soy absolutamente negro, y, sin embargo, recibí en la capital de Cuba una bienvenida entusiasta que no se iguala con la de ningún otro diplomático llegado a ese país. Pero lo que explica el gran entusiasmo que provocó mi presencia allí, como ministro de Haití, son –por encima de una reputación literaria y científica posiblemente discutible– los lazos morales y de simpatía que existieron entre el Dr. Betances, José Martí y yo, y que eran del conocimiento de los antiguos artífices de la independencia cubana, los *irredentistas* de la idea de una Confederación antillana.

«Nosotros que tenemos buena memoria y que recordamos el pasado revolucionario, escribe uno de los paladines de *El Yara*,⁴⁷ nosotros hemos sentido revivir el espíritu de la solidaridad antillana, al ver a Firmin, el eminente estadista admirado por Martí, ser recibido hoy por el presidente de la República de Cuba.

»Y, al evocar ese recuerdo y la reciente proposición hecha a la Cámara Popular de Puerto Rico, reafirmamos esta declaración del viejo programa:

»El Partido Revolucionario Cubano se constituye para alcanzar la independencia de Cuba y ayudar a fomentar la de Puerto Rico».⁴⁸

En efecto, el 27 de febrero de 1909, en San Juan de Puerto Rico, nueve miembros de la Cámara de delegados se unieron para presentar una resolución relativa a la Confederación de Puerto Rico, Cuba, Santo Domingo y Haití, bajo el nombre de «República Antillana».

El plan preveía un presidente y una suprema Corte de Justicia para los cuatro Estados y la elección, por cada uno de ellos, de un gobernador, de funcionarios administrativos y judiciales. También se *enunciaba* en esa *resolución* que los Estados Unidos deberían tener estaciones navales en las aguas de la República Antillana y el derecho de intervenir, en caso de revolución, a cambio de su protección y de libertad de comercio con los puertos norteamericanos. Sobre ese tema, la Cámara de delegados sesionó a puerta cerrada. Sin embargo, luego de haber discutido esta resolución, sin rechazarla formalmente, no se decidió ninguna acción precisa...

Se trata de una tentativa oficialmente lanzada, en plena asamblea de representantes de Puerto Rico. Queda aún en el aire y nadie puede predecir su resul-

⁴⁷ Se refiere al llamado Grito de Yara, nombre con el que erróneamente se ha asociado el inicio de la guerra por la independencia cubana, ocurrido el 10 de octubre de 1868 en La Demajagua. En Yara (poblado cercano, ambos en la actual provincia Granma), el 11 de octubre, ocurre el primer enfrentamiento armado entre cubanos y españoles, terminado con la derrota de los primeros. Fue entonces cuando Carlos Manuel de Céspedes pronunció una frase que se hizo célebre: «Aún quedamos doce hombres, ¡basta para hacer la independencia de Cuba!».

⁴⁸ ***El Triunfo del jueves 4 de marzo de 1909.***

tado político. El gobierno de los puertorriqueños se vuelve cada vez más difícil para los norteamericanos. No sería nada extraordinario el hecho, más o menos próximo, de ver a los Estados Unidos transformar su dominación colonial sobre Puerto Rico en uno de esos protectorados casi intangibles, desde el punto de vista político, pero muy real y positivo, desde el punto de vista económico y financiero.⁴⁹ El tío Sam sabe conformarse con esos compromisos prácticos, según las oportunidades. La independencia nacional de la cuarta de las Antillas Mayores está entonces dentro de la categoría de las cosas muy posibles, pudiésemos incluso decir probables. Pero, aún en ese último caso, podemos preguntarnos cuáles serían las probabilidades de realización del sueño magnífico de Hostos, Betances, Luperón*, Martí y tantos otros antillanos ilustres, imuertos o aún vivos! ¿Cuándo acontecerá esa Confederación de las Antillas, propósito ideal y sagrado de tan constantes y generosos esfuerzos? ¿Cómo podremos lograrlo y qué probabilidades de éxito inmediato y pacífico tendrá una empresa tan noble y delicada a la vez? Como respuesta a esas preguntas, remito al lector a mi siguiente carta dirigida al Sr. F. Carvajal. No tengo nada que agregar, a no ser la satisfacción profunda y sincera que me causó el final feliz de la segunda intervención norteamericana,⁵⁰ dejando a la República de Cuba independiente y dueña de su destino nacional.

Santo Tomás, 15 de marzo de 1907.
Señor F. Carvajal,
La Habana.

Estimado Señor,

Usted ha debido quejarse con razón por no haber recibido nunca respuesta de mi parte a su interesante carta del 27 de enero de 1905.

Esa carta, desgraciadamente, estuvo perdida entre mis otros papeles y documentos; la busqué durante largo tiempo sin lograr encontrarla. Sin embargo, siempre tuve por ello un peso sobre mi conciencia, mientras que por haber olvidado su dirección no podía siquiera intentar presentar una excusa. Gracias a un feliz azar, la encontré en estos días. La causa de mi dificultad para descubrirla se debe probablemente al hecho de que fue escrita con una máquina Remington cuyos caracteres se usan generalmente en los documentos oficiales y comerciales o en las memorias especiales.

⁴⁹ Probablemente se refiere a la promulgación de la ley Foraker, también conocida como Ley Orgánica de 1900, que estipula el establecimiento en Puerto Rico de un gobierno civil dividido en los poderes ejecutivo, legislativo y judicial. Desde el punto de vista económico, esta ley aplicaba un gravamen a los productos importados de otros países que no fuesen los Estados Unidos y regulaba el tipo impositivo sobre el comercio entre los dos países en un 15% de ese gravamen.

⁵⁰ La segunda intervención militar norteamericana en Cuba comienza en septiembre de 1906, a solicitud del presidente Tomás Estrada Palma (véase nota 20 en el texto de Serra). El secretario de Guerra norteamericano, William Taft, al mando de la operación, se convierte en gobernador de Cuba. Es sustituido unos meses más tarde por Charles Magoon, hasta la elección en 1909 de José Miguel Gómez (véase nota 53 más adelante).

He debido tocarla más de una vez, sin imaginar que era la pieza buscada con tanta solicitud.

Tanto tiempo ha transcurrido desde su fecha, que parecería conveniente que no volviese sobre el tema, continuando un silencio que usted, sin duda, ya habrá juzgado y condenado con toda razón. Pero su contenido tiene una importancia tal que siento la necesidad de responder, recordando sobre todo el proverbio: «Más vale tarde que nunca».

Su idea de provocar un movimiento intelectual y moral en favor de una futura Confederación de las Antillas es una de las más generosas. Recuerdo haber escuchado, en 1893 en Cabo Haitiano, a su notable y difunto compatriota,⁵¹ José Martí, exponerla con ese ardor de convicción y esa elocuencia entusiasta de los que estaba admirablemente dotado. Pero las aspiraciones que manifiesta esa idea son tan nobles y elevadas como difíciles de realizar. Además, para que ellas triunfen y se traduzcan en hechos tangibles, es necesaria una amplia, constante y consagrada propaganda por parte de aquellos que están animados por el fuego sagrado de un gran patriotismo, inteligente y previsorio, inspirándose sobre todo en la verdad de que las tres pequeñas naciones que forman actualmente las dos más grandes Antillas –mientras se encuentren condenadas a una existencia aislada– no constituirán nunca, cada una, una potencia capaz de hacerse respetar. Por el contrario, uniendo sus destinos nacionales y atrayendo hacia ellas a todas las demás islas antillanas, que viven actualmente bajo un régimen colonial, formarían por fin un Estado consistente, hábil para mantenerse por sí mismo y hacerse de un nombre serio para ser estimado y respetado por otras naciones.

Es con ese propósito que ustedes trabajan.

Todo hombre de buen corazón no puede sino aplaudir su magnífico ideal. Usted tuvo razón en pensar que no puedo rechazarle mi ayuda moral. Sin embargo, como le escribí, el año pasado, a un publicista de Guadalupe, que me había expuesto ideas absolutamente parecidas a las suyas,⁵² creo que

⁵¹ Firmin se equivoca, al pensar que Carvajal es cubano.

⁵² **Debido a un error, por falta de memoria, escribí que las ideas expuestas por un publicista de Guadalupe, el Sr. H. Adolphe Lara, a quien hacía alusión, eran «absolutamente parecidas» a las del Sr. F. Carvajal. El simpático escritor guadalupeño no pensaba en una Confederación de las Antillas, sino en una «Federación de negros antillanos», programa especialmente sociológico, igual de delicado y difícil de realizar, pero con una concepción menos amplia. Esta es la manera en que el Sr. Lara se expresó en una carta que me dirigió el 13 de febrero de 1906: «La raza negra debe sentirse honrada de tener un espíritu como el suyo; y, si mis medios intelectuales y financieros me lo permitiesen, le habría pedido que me ayudase a realizar un proyecto que acaricio desde hace mucho tiempo: crear, bajo la égida de hombres como usted, una Federación de negros antillanos. Nosotros somos franceses, ingleses, españoles, por derecho de conquista; pero de origen común, sufriendo los mismos prejuicios, debemos ser solidarios para defender nuestros intereses. Tengo amigos en las Antillas inglesas, publicistas quienes, pese a ser sinceramente leales a su metrópolis, piensan que sus congéneres de Martinica, Guadalupe, Cuba, Puerto Rico, y Haití, son, ante todo,**

una empresa de tal envergadura alcanzará muy difícilmente un éxito completo, con la poca consistencia sociológica que encontramos en los grupos políticos, incluso en el seno de las Antillas constituidas desde hace mucho tiempo en Estados independientes, como Haití y República Dominicana, sin mencionar a Cuba, que se encuentra aún en un período de vacilación nacional. Desde entonces, los sucesos políticos acontecidos en su país, debido al antagonismo entre el grupo de conservadores, a la cabeza del cual estaba el presidente [Estrada] Palma, y el de los liberales, teniendo por jefe al general José Miguel Gómez,⁵³ provocaron una nueva intervención norteamericana. Con un interés casi angustioso, los amigos de la libertad y la independencia cubana esperan el desenlace de esta penosa situación.

¿Y qué podemos pensar de las Antillas francesas, inglesas, holandesas o norteamericanas? No solo no existe la certeza de que todas ellas quieran evolucionar de la existencia colonial a una autonomía formal o a la independencia nacional, sino que no sabemos siquiera hasta qué punto serían capaces de conservar una organización constitucional, sin cualquier tipo de tutela administrativa de una metrópoli extranjera.

Su ideal es infinitamente atractivo y elevado, hay que repetirlo; pero su realización práctica reclama una larga gestación de la idea inspiradora, facilitada por una feliz evolución de los elementos humanos llamados a impregnarse de ella, en pos del mayor honor y de la mayor gloria de este archipiélago de las Antillas, al que podemos considerar, desde ahora, como nuestra *patria mayor*, ayudando a la génesis de un sentimiento de real y poderosa simpatía entre los antillanos, independientemente y por encima de todas las distinciones de raza, origen y nacionalidad.

Es con ese espíritu que me uno a sus bellas aspiraciones, de todo corazón y con toda mi alma. En cuanto a la solicitud que me hizo de datos históricos relacionados con Haití, aprovecho la ocasión para ofrecerle un ejemplar de mi libro *M. Roosevelt, Président des États-Unis, et la République d'Haïti*, publicado en 1905, rogándole lo acepte como testimonio de mi sincera estima.

Sírvase recibir, estimado señor, mis saludos con simpatía y devoción.

A. FIRMIN

hermanos con los que deben entenderse. Y un movimiento de ese tipo, en nuestra época de pacifismo e internacionalismo, no inquietaría en absoluto a las metrópolis. Les obligaría a ser más justas, a tratarlos con menos desprecio».

⁵³ José Miguel Gómez (1858-1921), mayor general del Ejército Libertador, encabeza la «guerrita de agosto» contra la reelección de Estrada Palma. Sería presidente de Cuba entre 1909 y 1913. Su gobierno se destaca sobre todo por la sangrienta represión del levantamiento de los Independientes de Color en 1912 (véase comentario, más adelante). En 1917, opuesto también a la reelección de Mario García Menocal, dirige el alzamiento de «La Chambelona» y, tras su derrota, se exilia en los Estados Unidos.

DESPUÉS DE LA UTOPIA ANTILLANA. EXPRESIONES NACIONALES Y PANNACIONALES DE LA IDENTIDAD EN ANTÉNOR FIRMIN Y RAFAEL SERRA

Yuleisy Fajardo Fernández, Maud Laëthier,
Kali Argyriadis, Lewis Ampidu Clormeus⁵⁴

A principios del siglo xx, cuando Cuba acaba de obtener su independencia (1902), la cuestión de la soberanía nacional se plantea con particular agudeza para algunas grandes islas de las Antillas. Mientras en Europa las grandes potencias se reparten el mundo, los Estados Unidos, para justificar sus veleidades de expansión económica y control sobre el mar Caribe, se arrojan poco a poco el derecho de ejercer el poder de gendarme internacional sobre todo el continente.⁵⁵ Enfrascados en limitar los intereses de las potencias europeas en la región, desarrollan sus fuerzas navales, toman el control de las obras de construcción del Canal de Panamá y gradualmente anexan varios territorios. Esa política de «satelización de la región del Caribe» (Manigat, 1969: 663) y, en particular, los planes de anexión de Cuba y Puerto Rico (apoyados por determinados sectores de su población), preocuparon muy pronto a los líderes independentistas de esos dos países, así como a importantes figuras políticas de Haití y República Dominicana. El período de las luchas independentistas de las últimas colonias españolas vio el surgimiento de formas de antimperialismo que se combinaron, en algunos sectores, con un proyecto de emancipación antirracista y antirracista: el antillanismo (Rama, 1975; Estrade, 1982, Ibarra, 2009).

Inspirado en los ideales de la unión latinoamericana de Simón Bolívar y José María Torres Caicedo, enarbolado por los puertorriqueños Ramón Emeterio Betances y Eugenio María de Hostos, los dominicanos Gregorio Luperón y Francisco Henríquez y Carvajal, los cubanos José Martí, Antonio Maceo o Juan Gualberto Gómez*, y los haitianos Louis-Joseph Janvier y Anténor Firmin, el despertar de una conciencia panantillana, humanista, es, a finales del siglo xix, «antirracista por su contenido, multirracial por su expresión» (Estrade, 1982: 108). En ese

⁵⁴ Anderson Calzada Escalona colaboró en el trabajo inicial de recopilación de datos bibliográficos e históricos.

⁵⁵ En 1904, el presidente estadounidense Theodore Roosevelt proclama el Corolario Roosevelt a la Doctrina Monroe. Cabe recordar que esta última –desarrollada por John Quincy Adams y presentada en 1823 por el entonces presidente James Monroe, y expresada en el lema «América para los americanos»–, estipulaba que cualquier intervención europea en el continente sería vista como una agresión colonial y justificaría la intervención de los Estados Unidos. El corolario añadía, además, que América Latina y el Caribe eran territorios de interés económico-comercial, «otorgando» la potestad de intervenir si los derechos o propiedades de los Estados Unidos en la región eran amenazados. Combinando la política del «gran garrote» con la «diplomacia del dólar», la nueva potencia aseguraba así su hegemonía neocolonial en el hemisferio, tan preclaramente anunciada por figuras como Torres Caicedo, Martí o Betances, quien ya en 1868 había propuesto adoptar como reacción el lema «las Antillas para los antillanos» (Estrade, 1982: 112). Se verá que la posición de Firmin es algo diferente en 1905.

marco, se considera que la idea de una confederación antillana que uniese a Cuba, Puerto Rico, República Dominicana y Haití, capaz de integrar con el tiempo a las demás islas de la región, podría trascender las diferencias nacionales y regionales planteadas como raciales, lingüísticas, étnicas y nacionales. Abogando también por la eliminación de las desigualdades sociales y el acceso a la asistencia médica y la educación para todos (ecos de la Primera y Segunda Internacionales), estremece las concepciones políticas en la base de las sociedades en cuestión. Pero sus elites conservadoras están lejos de renunciar a los beneficios y privilegios que de ellas obtienen: el proyecto no tendrá continuidad. Los intercambios epistolares reproducidos en el texto de Firmin son precisamente una de sus últimas sacudidas, en un momento en el que surgen paralelamente otros proyectos de alianza para reunir, desde otros lugares y sobre otras bases políticas, la voz de un antirracismo anticolonialista.

África, en ese entonces, está casi totalmente colonizada por una Europa que justifica sus acciones por su supuesta superioridad racial y de «civilización». La entrada en el nuevo siglo y en una modernidad que cree que pronto será capaz de abolir todo sufrimiento gracias al progreso tecnológico se celebra con magnificencia en 1900, en la Exposición Universal de París (donde Firmin es entonces ministro plenipotenciario de Haití). Ante los «zoológicos humanos» (Bancel *et al.*, 2004) que se desarrollan en Europa y los Estados Unidos y que forman parte de ese evento, el sociólogo W. E. B. Du Bois* organiza en París, con el abogado Thomas Calloway, una exposición sobre los «negros americanos» [*American Negroes*] con el fin de mostrar, con el apoyo de gráficos y cifras, los progresos realizados por esa población en todos los ámbitos y contribuir así a refutar la idea de su inferioridad.⁵⁶ Luego viaja a Londres, donde se celebra la primera Conferencia Panafricana, que ayuda a organizar con el abogado y escritor trinitense Henri Sylvester William* y el haitiano Bénito Sylvain,⁵⁷ que acababa de regresar de Etiopía con la etiqueta de edecán del emperador Menelik II.⁵⁸ De esa conferencia saldrá un texto fundador para el movimiento político y cultural panafricanista, cuestionando los fundamentos del orden racial impuesto.⁵⁹

⁵⁶ Las infografías presentadas en esa exposición pueden consultarse aquí: <http://www.laboitever-te.fr/bois-infographie-expo-1900>. Véase también Lewis (2003).

⁵⁷ En 1895, Sylvain escribe a Firmin para invitarle a participar en un congreso científico que se organizaría durante la Exposición Universal de París (Lara, 2000: 336-338). Por varias razones, finalmente se organiza una reunión política y Firmin no está presente. Un informe de esa reunión fue publicado por Sylvain en 1901, en su tesis *Du sort des indigènes dans les colonies d'exploitation*.

⁵⁸ Véase nota 41 en el capítulo 1.

⁵⁹ «Address to the Nations of the World» (1900) hace un llamado a la abolición de la discriminación basada en la raza o el color, el respeto de las libertades de los «indígenas de África», su acceso a los «camino del progreso y la cultura», el respeto de la integridad e independencia de Etiopía, Liberia y Haití, el derecho al autogobierno de las colonias negras africanas y americanas de Gran Bretaña, el derecho de voto de los negros americanos y el fin de los trabajos forzados –una forma de esclavitud disfrazada– en Rodesia.

Sin embargo, para Anténor Firmin y Rafael Serra esas iniciativas –en las que también tienen interés– trastornan el proyecto político de integración al que se adhieren. Más allá de los debates sobre la raza, ellos proponen en primer lugar una reflexión sobre el «nosotros», un «nosotros» cuyas fronteras nacionales deben ser repensadas. En los inicios del siglo, a medida que se intensifica la injerencia extranjera, las categorías basadas en el color de la piel, en las que estos pensadores se niegan a quedar atrapados, prevalecen en Cuba y se refuerzan con la ocupación estadounidense (1899-1902),⁶⁰ mientras que en Haití siguen siendo eficazmente operativas. Se instrumentalizan para someter a estas naciones, que se consideran intrínsecamente inferiores, y dentro de ellas las elites las utilizan para dividir a la población excluyendo a parte de ella del acceso pleno y efectivo a la ciudadanía. En ese contexto, al igual que en Europa y en el resto de América, la antropología criminal y las metáforas del higienismo social consolidan, a través de su «cientificidad», las jerarquías raciales que justifican tanto la dominación como la estigmatización de las poblaciones de «color» cubanas, e incluso de Cuba en su conjunto, y de Haití, que todavía se considera no apta para gobernarse a sí misma. Al entusiasmo de José Martí («Patria es Humanidad», 1895b: 468) o a las esperanzas –ya casi perdidas– de Anténor Firmin («este archipiélago de las Antillas, al que podemos considerar, desde ahora, como nuestra *patria mayor*», 1910: 130) le siguen crueles desilusiones.

Anténor Firmin y Rafael Serra son ambos intelectuales progresistas, políticamente comprometidos, contemporáneos y amigos de José Martí, cuyos ideales comparten. Sus textos –«Haití y la Confederación Antillana», así como «Prospecto de *El Nuevo Criollo*», «Con lentitud» y «El problema», respectivamente–, no son ciertamente ensayos antropológicos. El texto de Firmin apareció en la obra publicada en 1910 bajo el título *Lettres de Saint Thomas. Études sociologiques, historiques et littéraires*, una compilación poco conocida en comparación con *De l'égalité des races humaines* (1885), que lo hizo famoso.⁶¹ Firmin dialoga, en primer lugar, con Haití, donde su carrera, tanto política como científica, se nutrió del marco favorable de un campo disciplinario en plena construcción (Douailler, 2018); en segundo lugar, con el Caribe y, más ampliamente, las Américas, como lo demuestran los fecundos intercambios que mantiene a lo largo de su vida con sus homólogos del continente. Es precisamente esa dimensión menos conocida la que hemos querido destacar. Los textos de Serra, que era más conocido por su actividad política, están incluidos en una compilación de artículos publicada en 1907 con el título *Para blancos y negros. Ensayos*

⁶⁰ De hecho, es el gobierno de ocupación el que crea, en 1899 (orden militar no. 250), la cátedra de Antropología y Ejercicios Antropométricos de la Universidad de La Habana, que sería ocupada por Luis Montané.

⁶¹ Sin embargo, cuando salió a la luz en 1885, este estudio no tuvo el eco que merecía en la Sociedad de Antropología de París (Géloin, 2001), a la que Firmin, no sin ironía, lo dedicó. La comunidad antropológica parisina estaba más preocupada por la suspicacia que podía suscitar tal erudición en un hombre negro, y no podía comprender esa «subjetividad política en marcha» (Douailler, 2018).

políticos, sociales y económicos. Sensible a las problemáticas sociales de su país, que percibe con agudeza, dibuja un cuadro sociológico de la realidad cubana, insistiendo en el lugar desigual asignado a las mujeres y hombres de color, expresando un compromiso antirracista que cobra sentido ante las ideas científicas y políticas que ocupan la escena nacional. Reflejo de las tensiones que atraviesan dolorosamente las sociedades cubana y haitiana, estos textos –aunque muy diferentes–, intentan, a contracorriente de las opiniones más extendidas en la época, y más allá de una refutación de la existencia de razas distintas, pensar de manera diferente la identidad nacional.

Unidos o de pie frente al «monstruo»

Como vimos en el capítulo anterior, la presencia extranjera en Haití fue continua durante el siglo XIX. En las dos últimas décadas, las rivalidades entre las potencias imperialistas se exacerbaban. Cada una de ellas, ya sea Alemania, Estados Unidos o Francia, tiene la intención de mantener o ampliar su influencia. Esas rivalidades tienen fuertes implicaciones en la vida política haitiana (Janvier denunciaba tal situación, véase el capítulo 1), de la que Firmin es entonces un actor y testigo importante. En el cambio de siglo es, en efecto, un político e intelectual influyente, que desempeña un papel trascendental en su país; sus numerosos escritos son en sí mismos valiosos testimonios de ello. Pero Firmin también mantiene relaciones con pensadores de fuera de Haití, que a veces permanecen en el país, y es particularmente consciente de la labor de emancipación llevada a cabo en América y Europa. También comparte la reflexión sobre la situación política común en las naciones vecinas a la suya: estigmatización racista por parte de las grandes potencias, dudas sobre la capacidad de gobernarse a sí mismos, peligro neocolonialista. Se comprende, en ese marco, su interés en el proyecto antillanista enarbolado por figuras emblemáticas de la lucha por la independencia de las últimas colonias españolas.

En cuanto a la política haitiana, cabe recordar que el final del siglo XIX estuvo marcado por la presidencia de Lysius Salomon (1879-1888), nacionalista «negro» que establece un gobierno basado en la idea del «poder para el mayor número», según el lema de su partido (el Nacional). Apoyándose en la mayoría «negra» de la población, lucha contra sus adversarios del Partido Liberal, que reúne a los llamados «mulatos» –bajo la consigna de «el poder para el más capaz»–,⁶² y en el que Firmin milita en ese momento (Manigat, 2010). Así, sigue siendo en un contexto de posiciones ideológicas vinculadas al color de la piel que se producen violentos enfrentamientos políticos, en una situación de gran crisis económica. El año 1883 es sintomático al respecto: está marcado por el «drama de Miragoâne» (Price-Mars, 1948),⁶³ durante el cual los exiliados del Partido Liberal de Jean-Pierre Boyer Bazalais desembarcan en

⁶² Estas dicotomías abarcan de hecho realidades más complejas, como ya se ha dicho (véanse introducción y capítulo 1).

⁶³ A veces llamada «guerra de Miragoâne», tuvo lugar desde marzo de 1893 hasta enero de 1894.

la pequeña ciudad costera del mismo nombre, fundan un gobierno (Comité Central de la Revolución) e intentan derrocar al presidente Salomon. El sangriento fracaso de la oposición marcará el fin del Partido Liberal. La crisis es política, pero también económica, financiera y monetaria, y fortalece la injerencia (Pierre-Charles, 1967; Manigat, 1995). Mientras aumentan los préstamos solicitados a los bancos extranjeros para hacer frente a la caída del valor de la moneda y a una creciente deuda externa, los Estados Unidos –cuya marina interviene, en 1888, en apoyo de los militares insurgentes del norte del país contra el gobierno de François-Denys Légitime (1888-1889), que sucede al gobierno de Lysius Salomon durante algunos meses–, pero también Francia y Alemania, interfieren cada vez más abiertamente en los asuntos del país. La ley aprobada en febrero de 1883, que concede «el privilegio de naturalidad» a los extranjeros (en contra de la Constitución que, desde Desalines, declaraba la inviolabilidad del suelo nacional, al negar la ciudadanía a los extranjeros) y a las empresas industriales y agrícolas, también fomenta la entrada de capital extranjero.⁶⁴

Durante este período turbulento, Firmin desempeña un importante papel, no solo en la vida política haitiana, sino también en los vínculos del país con el exterior, y en particular con Cuba. Convertido en ministro de Relaciones Exteriores bajo el gobierno de Florvil Hyppolite (1889-1896), logra evitar la amenaza de anexión de una parte del territorio haitiano, cuando, en 1891, la potencia estadounidense, que ya se había concedido a sí misma la isla de Navaza, intenta establecer una base naval en Môle Saint-Nicolas para «proteger a sus ciudadanos».⁶⁵ Firmin se enfrenta a Frederick Douglass (con el que mantenía buenas relaciones), entonces embajador de Estados Unidos en Haití, y quien, a pesar de ser un célebre defensor de la causa negra, era partidario de la anexión. José Martí, que se encuentra exiliado en Nueva York y prepara un nuevo levantamiento independentista en Cuba, sigue el caso de cerca y elogiará la habilidad política con la que Firmin logra defender la integridad territorial de su país (Cantón, 2012).⁶⁶ Unos años más tarde, en junio de 1893, Firmin y Martí se reúnen en Cabo Haitiano: el cubano lo describe luego como

⁶⁴ La ley del 26 de febrero de 1883 intenta también estimular la pequeña propiedad rural: anima a cada ciudadano a convertirse en propietario de 2 a 5 parcelas de tierra para cultivar alimentos exportables (d'Ans, 1987). Janvier (1883), partidario de una reforma en favor de la pequeña explotación campesina, apoya esta ley, refiriéndose al modelo de los Estados Unidos.

⁶⁵ Este acontecimiento dio lugar a un famoso enfrentamiento entre el almirante Bancroft Gerhardt y Firmin, alertado por Hannibal Price, entonces ministro de Haití en Washington, de las intenciones del gobierno estadounidense (Duvivier, 1987-1988; Gaillard, 1984). El historiador afronorteamericano Rayford W. Logan –quien visitaría Haití en 1926 y 1934 y sería miembro en 1943 del Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos fundado por Fernando Ortiz– comenta este evento en su libro *The diplomatic relations of the United States with Haiti 1776-1891* (1941). Véase también Bourhis-Mariotti (2016).

⁶⁶ «De Haití cuentan que vuelve el Almirante norteamericano con sus buques, sin haber logrado que los hijos de Toussaint Louverture, que tienen los ojos abiertos, cedan de hecho a la compañía de vapores de Clyde la Punta de San Nicolás que los Estados Unidos francamente desean,



El caso Lüders. Haití: Entrega del ultimátum al capitán del puerto de Port-au-Prince, el 6 de diciembre de 1897 a las 8 de la mañana

© CIDIHCA

«un haitiano extraordinario», como explica el propio Firmin en el texto aquí reproducido.⁶⁷

Firmin también reacciona al vergonzoso caso Lüders, que enfrenta al Estado haitiano y Alemania, y a su descripción por Solon Ménos (1898), el ministro haitiano en Washington. En su libro *Diplomate et diplomatie: lettre ouverte à M. Solon Ménos* (1898), compara este caso con el del Môle Saint-Nicolas: mientras en este último se había logrado preservar la integridad del territorio nacional, en el primero el entonces presidente Tirésias Simon Sam (1896-1902) cede al ultimátum de dos cañoneras alemanas que exigen disculpas y una indemnización de 2 000 dólares por la condena de Lüders, un comerciante alemán (a quien, sin embargo, rápidamente indultado, se le había permitido abandonar el país), que había maltratado a un policía haitiano. El caso tiene una repercusión internacional considerable (Duvivier, 1987-1988)

Anténor Firmin y José Martí, lúcidos, preocupados por la acción y la ayuda mutua, coinciden en la importancia del pensamiento antirracista y antimperialista que podría contener un antillanismo pannacional. Para Firmin, consciente de las debilidades diplomáticas, comerciales y militares del Estado haitiano

y la Constitución haitiana prohíbe ceder, ni a los Estados Unidos ni a potencia alguna [...]» (Martí, 1890: 413).

⁶⁷ Vale mencionar que, en ese momento, Firmin ya había conocido a Antonio Maceo, quien estuvo en Haití después del fracaso de la primera guerra de independencia, en 1879, y nuevamente en 1889 (Cantón, 2012).

ante las potencias imperialistas, el acercamiento a los países y colonias vecinos parece una solución deseable. En el prefacio de *Lettres de Saint Thomas*, escribirá al respecto:

No debemos olvidar que estamos en medio del mar Caribe y que es imposible que permanezcamos indiferentes a las aspiraciones y a los sueños que surgen a nuestro alrededor. Asumiendo que la Confederación de las Antillas no se convertirá en realidad durante mucho tiempo, no deja de ser algo posible. ¿Es permisible que no nos preocupe el papel que tendríamos que desempeñar, en nuestra calidad de nación independiente más antigua del archipiélago antillano? (1910: V).

José Martí, por su parte, es impulsado por una aguda conciencia de las veleidades imperialistas del vecino del norte, cuya intervención militar teme. «Viví en el monstruo y le conozco las entrañas», dijo en vísperas de su muerte, el 18 de mayo de 1895, considerando su deber «impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América» (1895a: 161).⁶⁸ Ahora bien, pensar en un territorio fuera de una retórica identitaria, cultural y racial, en una geopolítica en la que las naciones poscoloniales ya no se opondrían sino que se interrelacionarían, contrasta con las posiciones predominantemente nacionalistas de las elites haitianas y cubanas. Firmin sabe que, en su país, la conciencia nacional no es unificadora, que es también una cuestión política, social y una cuestión de color. Lo mismo ocurre en Cuba, y esto es lo que motivará la visión antirracista de José Martí⁶⁹ sobre la cubanidad y le animará a apoyar las iniciativas de los exiliados cubanos de color que, en torno a Rafael Serra y otros, crean la Sociedad de Instrucción La Liga, ya mencionada.

Los debates científicos y políticos, marco del compromiso antirracista

Cabe recordar que desde los años ochenta-noventa, en Haití y Cuba también se ha intensificado la producción académica, aunque, en ese aspecto, los dos países contrastan fuertemente. Para los intelectuales haitianos, el principal

⁶⁸ Sobre el rechazo de Martí al «panamericanismo» (inaugurado en la primera Conferencia Interamericana de Washington, 1889), al servir solo a los intereses de los Estados Unidos, y su concepción de un equilibrio basado en la unidad latinoamericana, pensada como único medio de contrarrestar esas aspiraciones expansionistas, véase su artículo «Nuestra América» (1891b), así como Estrade (2017: 537) y Sarracino (2015: 197).

⁶⁹ Como expresa en su famoso texto «Mi raza»: «Hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro. Cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro» (1893b: 299). Sobre el antirracismo en Martí, véase también Ortiz (1942), Estrade (1984: 236-239), Lamore (1986) e Ibarra (2009: 123-124).

desafío es refutar las acusaciones contra su país.⁷⁰ Es contra tal denigración y la idea de la inferioridad congénita de los negros que Louis-Joseph Janvier publica en 1884 *L'égalité des races* (véase el capítulo anterior) y que Firmin se distingue en 1885 con su obra *De l'égalité des races humaines*. Ese mismo año, Duverneau Trouillot publica su *Esquisse ethnographique* dedicado al vodú (1885). Al año siguiente, François-Denys Légitime, entonces senador y afiliado a la Sociedad Etnográfica de París, crea en Puerto Príncipe el Comité Haitiano de la Alianza Científica Universal (Clorméus, 2016: 103).⁷¹ Sin embargo, el círculo erudito desaparece cuando François-Denys Légitime –un político autodidacta muy respetado, según Price-Mars (1964: 90)–, es obligado a partir al exilio por el presidente Salomon. Su regreso al frente del Estado en 1888 no hará reaparecer el comité. Una década más tarde, en 1896, comienza una primera y violenta «campana antisupersticiosa» (1896-1900), durante la cual se destruyen numerosos templos y objetos rituales vodú.

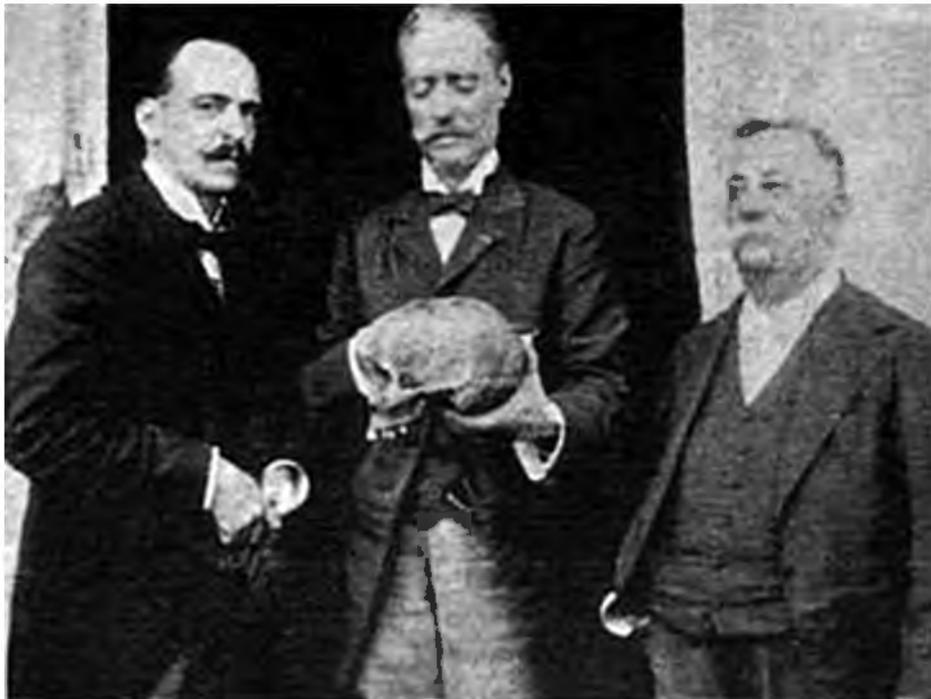
En Cuba, donde, como hemos visto, la esclavitud no es abolida hasta 1886, las ideas desarrolladas dentro de la Sociedad Antropológica fundada en 1877 se centraron, a pesar de algunas voces divergentes (véase el capítulo 1), en la validación científica de la desigualdad racial. José Martí⁷² y Antonio Maceo mueren en combate en 1895 y 1896 y ya no están para defender una ideología antirracista. Como se detalla en el texto de Firmin –cuyo dominio del contexto cubano (y, más en general, de lo que ocurre en las Antillas de habla hispana) es notable–, los Estados Unidos intervienen militarmente y luego ocupan Cuba en 1898, al tiempo que anexan a Puerto Rico. Muy rápidamente, y con el consentimiento de las élites blancas cubanas, los oficiales negros y mulatos del Ejército Libertador son física y simbólicamente apartados de las esferas de poder. Los médicos y antropólogos justifican ese descrédito con argumentos antropométricos. Así, en 1899, los eminentes científicos Carlos de la Torre*, Luis Montané y José Ramón Montalvo examinan el cráneo de Antonio Maceo y declaran que, aunque «muchos caracteres antropológicos» lo reintegran en el «tipo negro», «se aproxima más a la raza blanca» (Montalvo *et al.*, 1899: 16). En otras palabras, aún cuando concluyen que Maceo puede ser considerado como un «hombre realmente superior», su carisma, valentía e inteligencia política acreditan a la segunda raza, en él dominante.⁷³ Es

⁷⁰ Firmin (1910: 175) lo subraya refiriéndose a las célebres memorias del político y escritor británico sir Spenser Saint-John. Para Saint-John (1825-1910), encargado de negocios y luego ministro de la legación británica en Haití, entre 1863 y 1873, la «República Negra» habría regresado «al estado de una tribu africana». En su libro *Hayti, or The Black Republic* (1884), describe escenas de canibalismo durante las ceremonias de vodú que durante mucho tiempo marcarían el imaginario.

⁷¹ Cuyo presidente de honor sería el gran intelectual Demesvar Delorme (Clorméus, 2016: 105).

⁷² Llamado peyorativamente «mulato por dentro» por los militares españoles durante la guerra de independencia (Ortiz, 1942: 6-7).

⁷³ La cuestión del «blaqueamiento» de la imagen de Maceo en la iconografía cubana sigue siendo objeto de debates. Cabe anotar también que a Firmin, cuando subraya la idea de una influencia del entorno natural y sociohistórico en los tipos humanos y las expresiones de la inteligencia, en la sesión del 21 de abril de 1892 de la Sociedad de Antropología de París, se



Carlos de la Torre, Luis Montané y José R. Montalvo, miembros eminentes de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba, examinan el cráneo del general Antonio Maceo en ocasión de la exhumación de sus restos, el 17 de septiembre de 1899 (tomado de El Fígaro 36, 24 de septiembre de 1899)

contra esa inimaginable denigración que tendrán que luchar los veteranos de color del Ejército Libertador. En ese contexto, Rafael Serra y sus compañeros de lucha se rebelan contra la puesta en peligro de su integración en la vida política, que tanto les ha costado adquirir, y contra la posible perpetuación de la discriminación (social, jurídica, institucional) de los ciudadanos de color.

Los intelectuales haitianos, que también pertenecen a asociaciones científicas en Francia, se interesarán por los renovados debates alrededor de la cuestión racial, la colonización, la esclavitud, el trabajo forzoso y, sobre todo, en el caso que nos ocupa, la soberanía nacional de los Estados «negros», que están en el centro de las preocupaciones y demandas de los intelectuales negros americanos y africanos. En esa época, Anténor Firmin viaja a los Estados Unidos en varias ocasiones⁷⁴ y se mantiene al tanto de la obra de Frederick Douglass,

le pregunta si él mismo no había tenido un antepasado blanco, antes de ser invitado a que se dejara «medir» (*Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1892: 329-330; véase también Géloin, 2003: XX-XXI).

⁷⁴ En *Lettres de Saint-Thomas*, Firmin (1910: 389-426) retoma sus diversos viajes en carta a Clément Magloire, deseoso de «corregir» los comentarios que este había hecho sobre *M. Roosevelt, président des États-Unis et Haïti*, y sobre *De l'égalité des races*. Afirma que visitó ese



Antonio Maceo
(1845-1896)

señala Anténor Firmin, en la fecha en que redacta su texto, los acontecimientos de la actualidad cubana constituyen un reto casi imposible para la salvaguarda de la soberanía del territorio. Debilitada por la guerra, la joven nación obtuvo su independencia solo para caer inmediatamente bajo la tutela de los Estados Unidos, que intervienen militarmente en 1898 y se retiran oficialmente en 1902, después de tres años de ocupación. Sin embargo, la primera Constitución del Estado cubano, promulgada el 25 de febrero de 1901, ratifica –a través de la ya mencionada Enmienda Platt– una dependencia económica y un derecho de injerencia del poderoso vecino. El Tratado de Reciprocidad Comercial, firmado a fines de 1902, garantizaba las relaciones económicas de subordinación –en particular, con la venta de azúcar y otras pocas materias primas cubanas, a cambio de los productos manufacturados del norte, lo que convertiría a Cuba en un gigantesco cañaveral latifundista–; mientras el Tratado Permanente de 1903, que reproducía el articulado de la Enmienda Platt, aseguraba su cumplimiento. El artículo 5, en particular, obliga a las autoridades cubanas a «sanear» el país y sus habitantes, con el fin de proteger a la población y los puertos del sur de los Estados Unidos.

Thomas Fortune* o del célebre pedagogo Booker T. Washington*, quien en 1905 lo invita a visitar su Tuskegee Institute, una escuela que promueve la integración de los negros del sur a través de la educación manual y técnica.⁷⁵ El Tuskegee Institute y otras iniciativas similares de sus contemporáneos estadounidenses también ganan el entusiasmo de los cubanos de color, entre ellos Serra, que lo alaba (1907: 141-144) y que, como muchos de sus compatriotas,⁷⁶ seguía en Nueva York en 1900. Ese tipo de instituciones es para ellos un modelo a seguir y a ellas envían a sus hijos e hijas a cursar estudios superiores (Guridy, 2010).

En Cuba, durante la primera década del siglo xx, se frustran las esperanzas suscitadas por las luchas independentistas. Como bien

país en 1884, 1885, 1891 y 1898 y, sobre la base de su experiencia, cuestiona el prejuicio de color tal como se presenta en los escritos de Magloire.

⁷⁵ Firmin no parece haber estado allí, a diferencia de Jean Price-Mars, quien visita el instituto en 1904 (véase capítulo 4).

⁷⁶ Recuérdese que en esa época hay una importante comunidad cubana en los Estados Unidos, que desarrolla una intensa actividad política y editorial. Varios de sus miembros –como Tomás Estrada Palma o Raimundo Cabrera (Basterra, 2003), padre de Lydia Cabrera– están a favor de la idea de integrar a Cuba en el modelo liberal estadounidense que admiran y, por tanto, no se oponen a la perspectiva de anexión o de tutela política.



20 de mayo de 1902. Instauración de la República de Cuba.

Es arriada la bandera estadounidense e izada la bandera cubana

© <http://moncadalectores.blogspot.com/2015/08/la-republica-mediaticada-la-mayor.html>

Los estadounidenses que ocupan puestos en la Isla consideran, de hecho, que la gran mayoría de los cubanos, incluso los que «pasan por blancos», son «negroides», «turbulentos e iletrados», «necesitados del gobierno de una raza más fuerte» (Helg, 2000: 126-127). Por lo tanto, colocarán en las posiciones más influyentes a los conservadores cubanos que los apoyan, entre ellos el presidente Tomás Estrada Palma, elegido en 1902. Antes de retirarse, crean escuelas e iglesias protestantes (algunas prohibidas a las «gentes de color»), despliegan una política sanitaria de gran alcance y prohíben a los cabildos bailar y tocar instrumentos «al modo africano». ⁷⁷ También desarmen a los mambises, restringen el sufragio masculino y el acceso a la administración pública a los ciudadanos alfabetizados y poseedores de algunos bienes, y facilitan la compra de tierras y minas por parte de sus nacionales (pp. 125-134).

La nación cubana soñada por José Martí, «con todos, y para el bien de todos» (1891a: 279) está lejos de haberse realizado (Torres-Cuevas, 2016). La integración de la población de origen africano en la ciudadanía plena y efectiva, que los estadounidenses han combatido con aversión, también entra en contradicción con el proyecto social y político de una elite cubana predominantemente blanca, convencida de que es necesario «desafricanizar» y «blanquear» a la población (Fernández Robaina, 1990; Helg, 2000; Ibarra, 2009; Fuente, 2014). Al tiempo que invocan el discurso independentista igualitario para ganar el electorado de color, ⁷⁸ las autoridades aplican estrategias de marginación, obstaculizando el ascenso social de ese mismo electorado. El acceso a los puestos de la administración pública y a la educación es restringido, mientras que los empleos más calificados se cubren en parte gracias a una ley que subvenciona

⁷⁷ Sobre los cabildos véase el capítulo 1. La prohibición se refería en particular a los numerosos tambores construidos según un modelo africano, o percutidos a mano limpia.

⁷⁸ Los dos partidos en pugna, para asegurarse una relativa legitimidad, concedían a unos pocos militantes de color puestos importantes, como en el caso de Serra; mientras se acusaban mutuamente de racismo.

la inmigración europea.⁷⁹ Rafael Serra esboza una precisa descripción de esta situación. También se alzan otras voces para condenar la discriminación que persiste, e incluso se acentúa, especialmente la de los antiguos combatientes que, con el apoyo del diputado mulato Juan Gualberto Gómez, se organizan en comités de veteranos para exigir, ya desde 1902, altos cargos dentro del ejército y el reconocimiento de sus derechos civiles (Helg, 2000: 173-176). Sin embargo, salvo raras excepciones, todos ellos apoyan las medidas restrictivas adoptadas contra las manifestaciones culturales de origen africano (prohibición del uso de los tambores rituales, de los cortejos fúnebres de las sociedades secretas masculinas abakuá),⁸⁰ que consideran unánimemente retrógradas.

En el momento en que Rafael Serra escribe los textos reproducidos en esta antología, el discurso que criminaliza a las poblaciones de origen africano, y más ampliamente a los ciudadanos de color, está en pleno apogeo. En los debates científicos de la época, la cuestión del «mejoramiento» de la población se convierte en el objeto de estudio privilegiado de la disciplina antropológica que, junto con su nueva rama, la criminología, servirá de soporte a las políticas sociales contribuyendo, al contrario de los textos mencionados, a la (re)naturalización de la desigualdad. Gracias a los descubrimientos del médico cubano Carlos J. Finlay*, se demuestra el papel de los mosquitos en la propagación de la fiebre amarilla, y se emprenden importantes trabajos de saneamiento urbano en La Habana para erradicar ese flagelo. Como en otras partes del mundo (Chevalier, 1958), el paradigma higienista se despliega en un imaginario de salubridad social. Se convoca a los científicos a participar en la labor de eliminar a los delincuentes y marginales. Es en ese contexto que el joven Fernando Ortiz publica *Los negros brujos* (1906, véase capítulo 3), en el que propone emprender una campaña «antifetichista». «En interés de la ciencia», Ortiz pide que los objetos, trajes e instrumentos musicales confiscados por la policía no se destruyan, sino que se donen al Museo Antropológico Montané de la universidad nacional ([1906] 1995: 196). Patriota y ateo, Ortiz aboga –como Serra– por el desarrollo de la educación y el acceso a la asistencia médica para todos, que permitiría poner fin a esas prácticas. Apela a los miembros de la burguesía cubana de color (a quienes considera «negros civilizados») para que apoyen ese proyecto de

⁷⁹ Véase la nota 9 del texto de Serra. Vale señalar que es el gobierno militar de ocupación el que impone por primera vez, en 1899, severas medidas migratorias restrictivas, siguiendo el modelo de las leyes de los Estados Unidos que prohibían la entrada de personas con «taras físicas o morales», categoría que incluía, a su juicio, a los afroantillanos y los chinos (Pérez de la Riva, 1979: 47-48).

⁸⁰ Estas sociedades –cuyos orígenes se remiten a la región de Calabar (sudeste de la actual Nigeria)–, controlaban la contratación de mano de obra en los mercados y puertos de La Habana y Matanzas (López Valdés, 1985). Acusadas de librar una guerra entre «logias», habían sido declaradas ilegales en 1875, sus objetos rituales confiscados y algunos de sus miembros deportados a la isla de Fernando Poo, junto con prisioneros independentistas (Franco, 1976; Arazandi, 2012). La repatriación de sus supervivientes después de 1898 provoca una ola de pánico, ampliamente difundida por la prensa. Vale mencionar que, presentes en Cuba desde 1836, estas sociedades integraban ya a mediados del siglo miembros de todos los orígenes (Cabrera, 1958).

lucha contra lo que define como «atavismo religioso que retrasa el progreso de la población negra» (p. 6). Rechazando el fatalismo del discurso racial, Serra y Ortiz creen que la igualdad es posible a través de la ciudadanía si se apoya en la lucha por el progreso social y el acceso de todos a una modernidad cuyo modelo sigue siendo el de la civilización europea o estadounidense.

Sueños aplazados

La situación en Haití, en ese momento, sigue estando marcada por una gran inestabilidad política, que servirá de pretexto para el desembarco de los *mari-nes* en 1915, respondiendo a las motivaciones imperialistas y –un año después del estallido de la Primera Guerra Mundial– los intereses geopolíticos de los Estados Unidos (véase el capítulo 3). Cuando Firmin regresa a Haití, en 1902, es elegido diputado por la comuna de Gonaïves y, como candidato presidencial, se presenta a las elecciones. Pero mientras sus partidarios, que se habían unido al gobierno provisional de Pierre Théoma Boisrond-Canal,⁸¹ se preparan para su elección a la presidencia, el general Pierre Nord Alexis, que hasta entonces había apoyado a los «firministas», se vuelve en su contra (Castor, 1988; Gaillard, 1993b) y estalla la guerra.⁸² Firmin se ve obligado a volver al exilio en octubre de 1902, en Santo Tomás, donde ya había permanecido en 1883, y donde, más tarde, escribiría los fragmentos que aquí se presentan. Alexis, con el apoyo de Alemania, se convierte en presidente. Permanecerá en el poder hasta 1908, instituyendo un clima de terror y manteniendo un discurso xenófobo, culpando a la presencia extranjera de la inestabilidad política y la crisis económica (Castor, 1988).

Así pues, en 1904 se celebra el centenario de la independencia en una situación política y económica caracterizada por luchas políticas especialmente agresivas. Es durante ese período que Firmin publica, desde Santo Tomás, *M. Roosevelt, président des États-Unis, et la République d’Haïti* (1905). En ese ensayo, deplorando el estado político y económico en el que se encuentra su país, reflexiona sobre las «condiciones prácticas que deberían permitir a Haití demostrar la capacidad de la raza negra para constituir una sociedad política armoniosa» (1905: 647). Basándose en una historia comparada de Haití y los Estados Unidos, insiste en un posible acercamiento entre los dos países: un acercamiento que, sin embargo, no exige en modo alguno la injerencia de uno en los asuntos del otro, como señalará más adelante, subrayando la necesidad de que Haití cuente ante todo consigo mismo (1910: 492-493). Refiriéndose al Corolario Roosevelt a la Doctrina Monroe, Firmin escribe: «Por mi parte, debo repetir que no hay nada en mi razón y mi patriotismo que no pueda aprobar. Proteger a los débiles de la violencia de los fuertes, sin obligarles a observar las

⁸¹ Pierre Théoma Boisrond-Canal (1832-1905) fue presidente de Haití en tres ocasiones (1876-1879, 1888, 1902), las dos últimas al frente de un gobierno provisional.

⁸² Sobre algunos de los acontecimientos que tienen lugar en el momento de esta crisis particularmente violenta, véase la nota 45 en el texto de Firmin.



Las convulsiones de Haití

«Al presidente Simón / le cogió la noche al fin:
/ quieren quitarle el jamón / entre Fouchard y Firmin»
La Política Cómica, 1902 (tomado de Rodríguez, 2017: 61)

leyes del bien y las reglas del deber, no sería más que injusticia e inmoralidad, bajo color de humanidad» (1905: 212). Por su conocimiento y experiencia política, aboga también por el liberalismo democrático y propone reformas administrativas para Haití que pudieran ser finalmente eficaces. Intenta mostrar la importancia de las libertades individuales, la libertad de comercio y la educación pública. El acceso de todos a esas libertades y la consideración, por parte de políticos capacitados, de las necesidades de todas las categorías de la población se plantean como condiciones necesarias para el desarrollo económico y, sobre todo, social, de un país cuya experiencia histórica debe seguir siendo ejemplar. Por eso, en 1908 –cuando Nord Alexis se declara rey, en un contexto de disturbios por hambre–, los partidarios de Firmin intentan derrocarlo y piensan que cuentan para hacerlo con el apoyo de los Estados Unidos (Manigat, 2010). La empresa fracasa y Firmin no regresa al país.⁸³ En 1909, bajo la presidencia de François Antoine Simon (1908-1911), es enviado como ministro plenipotenciario a La Habana.

Durante este período, la situación en Cuba se deteriora de nuevo dramáticamente para la población de color. Atrapado entre dos fuegos, profundamente opuesto a una lectura de los males de su sociedad en términos raciales, Rafael Serra, elegido diputado en 1904 (como miembro del Partido Moderado de Tomás Estrada Palma), había rechazado inicialmente la idea de crear un partido basado en el color para luchar contra la discriminación racial imperante en

⁸³ Entre los partidarios de Firmin que son fusilados entonces por el régimen se encuentran el célebre hombre de letras y político Massillon Coicou y sus dos hermanos, Horace y Pierre-Louis Coicou. Alexis sería derrocado finalmente unos meses más tarde, y se refugiaría en Jamaica.

Cuba. Sin embargo, en 1905, en compañía de Evaristo Estenoz*, antiguo lugarteniente del ejército independentista, viaja a los Estados Unidos para observar las nuevas estrategias utilizadas por los movimientos negros norteamericanos para defender sus derechos civiles (Helg, 2000: 193). Mientras que Serra admira profundamente a Booker T. Washington,⁸⁴ Estenoz parece inspirarse más en W. E. B. Du Bois, quien en 1903 acaba de publicar *The Souls of Black Folk* y contribuye, en 1905, a crear el Niagara Movement (iniciador de la National Association for the Advancement of Colored People, que se fundaría en 1909), que demanda el fin de la segregación racial. A su regreso a Cuba, Estenoz, miembro del Partido Liberal, participa, antes de ser encarcelado por seis meses, en la insurrección provocada por la reelección fraudulenta de Tomás Estrada Palma, en la que muere uno de los héroes negros de la independencia, el general Quintín Banderas. Esa protesta armada, llamada «guerrita de agosto», desencadena, a petición del propio presidente, una nueva intervención militar de los Estados Unidos, que ocuparán el país hasta 1909. En ese contexto, Estenoz recorre la Isla con otros veteranos, reuniéndose con los numerosos comités y asociaciones locales que reclaman el acceso a empleos públicos para las «gentes de color» (demandas de las que Serra se hace eco al final de su compilación, como se verá más adelante). Ante la perspectiva de elecciones presidenciales, su alianza da lugar al surgimiento, en 1908, del Partido Independiente de Color, cuyo programa político es principalmente social, pero que también pide el fin de la discriminación racial y el cese de la política migratoria favorable a los «blancos» (Fernández Robaina, 1990: 68-93). A pesar de una previsible derrota electoral, el movimiento alcanza magnitud cierta, hasta el punto de reactivar los rumores de conspiración y el fantasma de masacres «como en Haití», así como los de violación de mujeres y de sacrificios rituales de niños (Helg, 2000: 217-252).

Anténor Firmin, cuando llega a La Habana en marzo de 1909, lo comprueba en carne propia. Serra está entonces enfermo (muere unos meses después). Firmin no parece haberlo conocido y, como explica en su texto, no encuentra a su interlocutor, Francisco Henríquez y Carvajal, que lo había contactado para relanzar el proyecto de confederación antillana. En cambio, se reúne varias veces con Evaristo Estenoz y Pedro Ivonnet* (también líder del Partido Independiente de Color) y les entrega un ejemplar de su libro *De l'égalité des races humaines* (Cuéllar, 1957: 79). Esos encuentros, poco documentados, bastan para que la prensa cubana acuse a Firmin de conspirar con los Independientes de Color y suministrarles armas procedentes del temido Haití (Cantón, 2016: 55-56). Entonces se ve obligado a renunciar a su cargo y abandonar el país.

También acusado –injustamente– de fomentar el movimiento de manera encubierta, el diputado mulato Martín Morúa Delgado* (y a través de él, el presidente José Miguel Gómez y el Partido Liberal), resuelve condenar al Partido Independiente de Color por racismo y antipatriotismo, y el 3 de mayo de 1910 se

⁸⁴ Nancy R. Mirabal (2017: 154) compara además la retórica de la respetabilidad, muy preciada para Serra, con la de Booker T. Washington. Ambos serían luego ampliamente criticados por movimientos negros cubanos y norteamericanos por su falta de combatividad.

aprueba la Enmienda Morúa, que lo convierte en ilegal. La lucha «ordenada y visible», la resistencia pacífica que defendía Serra, quien acaba de morir, ya no parecen posibles. En protesta contra esa ley y las detenciones resultantes, y después de haber agotado todos los medios legales a su disposición, los dirigentes del movimiento amenazan con sublevarse. Simbólicamente, se alzan el 20 de mayo de 1912, aniversario del advenimiento de la República. La represión comienza incluso antes de intentar cualquier acción o negociación. El gobierno de Gómez, que busca la reelección, desarma a los soldados de color y arma milicias exclusivamente blancas en nombre de la defensa de la «civilización blanca» contra la «barbarie negra», mientras que los Estados Unidos envían a los *marines* para proteger las vidas y los bienes de sus ciudadanos. La lucha, concentrada en la parte oriental de la Isla, es breve, dura solo unas pocas semanas, durante las cuales se declara la suspensión de las garantías constitucionales. Entre 3 000 y 6 000 personas de color son masacradas; entre ellas mujeres y niños (Helg, 2000: 287). El 15 de julio de 1912 se restablecen las garantías constitucionales. Las fotos de los cuerpos torturados de Estenez e Ivonnet aparecen en primera plana junto a los titulares que afirmaban que la República de Cuba no sería nunca una «República Negra»⁸⁵ y que se había ganado la «guerra contra el racismo».⁸⁶

Un «haitiano extraordinario» y un «alma fundadora»

Joseph Anténor Firmin (1850-1911) es uno de los principales intelectuales de finales del siglo XIX haitiano. Nacido en una modesta familia de Cabo Haitiano, es conocido por sus publicaciones científicas y su compromiso político. Muy joven, comienza a enseñar en su ciudad natal (1867-1871), antes de trabajar en el servicio de aduanas (1871-1872). Al mismo tiempo, da sus primeros pasos en la política liderando un levantamiento campesino en 1867. Miembro del Partido Liberal, se afirma como político, abogado y economista. Primero, entre 1872 y 1873, es miembro de la Comisión para la retirada del papel moneda, y luego, en 1875, es nombrado abogado por el Colegio de Abogados de Cabo Haitiano. Posteriormente, integra la Comisión de Reforma Administrativa del Departamento del Norte (1876). También periodista, redactor jefe del *Messenger du Nord*, fundado en 1878, Firmin es un defensor de la libertad de prensa.

⁸⁵ En su revisión de artículos de prensa de la época, en la zona de Guantánamo, E. Gotfried (citado por Cantón, 2016: 54-55) señala numerosas acusaciones contra haitianos (o sus descendientes) de conspiración para establecer en Cuba, al igual que en Haití, una «república negra»: los apellidos de varios de los líderes locales –aunque ya cubanos por generaciones– permitían apoyar este argumento, calificando a los Independientes de Color como movimiento «racista» con peligrosas ramificaciones internacionales.

⁸⁶ Para una descripción detallada de estos acontecimientos y del papel de la prensa y de los discursos de los dirigentes políticos que contribuyeron a avivar el odio racial, véase Helg (2000: 261-314). Sobre el Partido Independiente de Color y su levantamiento, pueden consultarse también Castro (2008), Rodríguez (2010) y Estévez *et al.* (2011).

En 1883, bajo el gobierno de Salomon, y en medio del levantamiento dirigido por Boyer Bazelais y los miembros del Partido Liberal, que él apoya, Firmin acepta una misión a Caracas para celebrar el centenario del nacimiento de Simón Bolívar. Sin embargo, rechaza después un puesto ministerial y abandona el país; se exilia en Santo Tomás y luego en París. Es allí donde, en 1885, Firmin publica su obra más conocida: *De l'égalité des races humaines (Anthropologie positive)*. Su refutación de las teorías racistas y su brillante y radical cuestionamiento de la desigualdad racial lo dan a conocer en los círculos intelectuales y aseguran su celebridad en Haití. En París, y en particular en la Sociedad de Antropología, donde Louis-Joseph Janvier lo presenta en 1884, la obra es, sin embargo, muy poco comentada.

En 1888, a su regreso a Haití, Firmin inicia una gran carrera política y ocupa cargos en el más alto nivel del Estado. Es primero constituyente de la Comuna de Cabo Haitiano y luego asesor del gobierno provisional a cargo de los departamentos de Agricultura, de Cultos y de Relaciones Exteriores. Entre 1889 y 1891, es secretario de Estado de Finanzas, de Comercio y de Relaciones Exteriores bajo el gobierno de Florvil Hyppolite. En ese momento, Firmin reorganiza la aduana, la administración del Banco Nacional y logra estabilizar la economía del país. Antes de ser obligado a dimitir, Firmin impide la adquisición del Môle Saint-Nicolas por los Estados Unidos. El conjunto de prácticas políticas que desarrolló constituye lo que se conoce como «firminismo» (Manigat, 2010).

En 1891, reside nuevamente en París, donde establece vínculos con Ramón Emeterio Betances y se une al proyecto de este último de crear una confederación antillana. Firmin está entonces en contacto con los miembros de la red latinoamericana y se interesa también por la cuestión del panafricanismo. Publica *Haiti au point de vue politique, administratif et économique: conférence faite au Grand cercle de Paris* (1891). En Haití, retoma sus actividades políticas; en 1896, el presidente Tirésias Simon Sam lo nombra ministro de Finanzas y de Relaciones Exteriores. Sin embargo, su gabinete es rápidamente derribado; Firmin, que se oponía al Senado, se ve obligado a dimitir de nuevo. Regresa a Francia. En 1898 publica *Diplomate et diplomatie: lettre ouverte à M. Solon Ménos*, sobre la gestión del caso Lüders. En 1900, es nombrado ministro plenipotenciario en París. Dos años más tarde, destituido por el presidente provisional Boisrond-Canal, regresa a Haití y se prepara para las elecciones presidenciales. Sin embargo, las ambiciones de Nord Alexis le impedirán ir más lejos. Obligado una vez más a retirarse de la política, Firmin se exilia de nuevo en Santo Tomás en 1902.

M. Roosevelt, président des États-Unis, et la République d'Haïti se publica en 1905. Entre 1909 y 1910, Firmin es enviado como ministro a La Habana y luego a Londres. Ya no regresará más a Haití; en 1910 se establece en Santo Tomás, desde donde publica *Lettres de Saint Thomas* (1910) y *Leffort dans le mal* (1911). Muere en septiembre de 1911. Ascendido a los grados de oficial de la Instrucción pública y de la Legión de Honor, Firmin adquirió un prestigio que sobrepasó con creces las fronteras de Haití: fue,

en particular, miembro de la Société de Législation Comparée de Paris, de la Société de Sociologie de Paris, de la Société des Études Coloniales et Maritimes de Paris, de la American Academy of Political and Social Science, miembro asociado del Institut International de Sociologie y correspondiente de la American Negro Academy.

José Rafael Serra y Montalvo (1858-1909) nace y crece en La Habana, en una familia «mulata» de clase trabajadora, y en un principio solo recibe educación primaria básica, en una época en que la ley prohíbe enseñar a los niños negros gramática, dibujo, historia y geografía (Deschamps Chapeaux, 1975). Sin embargo, como obrero tabacalero, tiene la oportunidad de ampliar sus conocimientos a través del lector de tabaquería, una práctica establecida ya en ese momento en las fábricas de tabaco en Cuba, que permitía amenizar las horas de trabajo mediante lecturas destinadas a mejorar la cultura general de los obreros, práctica que también contribuiría a politizarlos (Rivera *et al.*, 2007).

Así pues, desde muy joven, se inicia en la lucha independentista y abolicionista, en particular fundando escuelas para hijos de obreros de color, a las que también asistirán los hijos de obreros blancos (Deschamps Chapeaux, 1975; Cabrera Peña, 2008: 22). Primero en 1879, en Matanzas, donde crea, junto a Martín Morúa Delgado, la Sociedad de Instrucción y Recreo La Armonía y el periódico del mismo nombre.⁸⁷ Luego se exilia en Cayo Hueso (1884), donde se une como lugarteniente a un intento de insurrección (el Plan Gómez-Maceo), que no tuvo éxito. Entre 1884 y 1885, de nuevo con Morúa Delgado, viaja a Panamá y después a Jamaica, para tratar de reunir apoyo para la lucha armada. Es durante ese último viaje que publica su primer libro, *Ecos del alma. Ensayo literario* (1885), dedicado a María Cabrales, la esposa de Antonio Maceo. A su regreso a los Estados Unidos, publica otra compilación, *Ideas y pensamientos. Álbum poético, político y literario* (1886), en el que expone sus reflexiones (e impresiones) en relación con su situación de exilio (Mirabal, 2017: 99).

Es en Nueva York donde, alrededor de 1888, entabla una profunda amistad con José Martí. Juntos, y con otros compatriotas de color como Juan Bonilla y Manuel de Jesús González, fundan la Sociedad de Instrucción La Liga, para los obreros cubanos y puertorriqueños. José Martí da allí clases nocturnas gratuitas y se gana el apodo de «Maestro». En 1892, cuando este crea el Partido Revolucionario Cubano, Rafael Serra se adhiere a él y recauda fondos para la causa. Cuando estalla la última guerra de independencia en 1895, José Martí le pide a Serra que permanezca en los Estados Unidos para continuar su labor fundacional (Cabrera Peña, 2008: 25) y así preparar los elementos de una sociedad restauradora (Deschamps Chapeaux, 1975: 45). Después de la muerte de Martí en mayo del mismo año, Serra

⁸⁷ Otras publicaciones periódicas que abogaban por la igualdad racial surgieron en esa época (*La Fraternidad*, fundada por Juan Gualberto Gómez, *El Pueblo*, etc.).

crea los periódicos *El Nuevo Criollo*⁸⁸ y *La Doctrina de Martí*.⁸⁹ Durante toda su vida tratará de oponerse a la discriminación racial de manera pacífica y legal, permaneciendo fiel a los ideales de aquel a quien contribuye a consagrar como el «Apóstol», y del que es uno de los primeros exégetas (Cabrera Peña, 2008: 26-27). Para ello, en 1896 compila una primera serie de artículos de su puño y letra, *Ensayos políticos*, que completa y reedita en 1899 bajo el título de *Ensayos políticos, sociales y económicos* (formulación que retomaría como subtítulo en su compilación de 1907).

Entre 1899 y 1904, desde Nueva York, y luego, a su regreso a Cuba en 1904 para asumir sus funciones como diputado del Partido Moderado (será reelegido en 1908), durante el gobierno de Tomás Estrada Palma, Rafael Serra comienza a denunciar la marginación de la población de color, a través de panfletos publicados en *El Nuevo Criollo*, que serán reunidos y publicados en 1907 en *Para blancos y negros*. Antianexionista consciente de que la población cubana de color no se beneficiaría de estar ligada a un Estado segregacionista, Serra envía sin embargo a su hija, Consuelo Serra y Heredia, a estudiar en la Escuela Normal de Nueva York, donde obtiene un doctorado en pedagogía en 1905. En Cuba, víctima del racismo, esta última solo conseguiría un puesto como maestra de primer grado de primaria, lo que haría tambalear la confianza de Serra en la buena voluntad del gobierno de erradicar la discriminación. Ese año, también hace un breve viaje a los Estados Unidos con Evaristo Estenoz, el futuro líder del Partido Independiente de Color. Serra, cercano a ese partido cuando es creado en 1908, muere en octubre de 1909. Su último ensayo, titulado *La república posible*, se publica unos días después.

La imposible insularidad: dos compilaciones, dos retrospectivas

Firmin escribe las *Lettres de Saint Thomas*⁹⁰ durante su último destierro en la isla caribeña de igual nombre (entonces danesa), un lugar de exilio muy conocido por los haitianos. Compuesta por seis capítulos, la obra está organizada a partir de cartas, cada una precedida por introducciones que contextualizan su significado.⁹¹ Firmin nos ofrece aquí lo que llama «meditaciones patrióti-

⁸⁸ Semanario político, literario y biográfico de interés general, publicado en Nueva York y La Habana.

⁸⁹ Publicado en Nueva York entre 1896 y 1898, y luego en La Habana entre 1899 y 1901.

⁹⁰ La obra está dedicada a varios diplomáticos franceses. Firmin pretende así mostrar su simpatía por Francia.

⁹¹ La primera es una carta abierta a la Sociedad de Legislación de Puerto Príncipe, donde Firmin retoma los obstáculos que representa la prohibición de acceso a la propiedad de la tierra a todos los extranjeros en Haití; la segunda, sobre la lengua francesa en Haití, está dirigida a Paul Deschanel y Adolphe Brisson (entonces director de los *Annales politiques et littéraires*); la tercera –la que aquí reproducimos– está dirigida al Sr. F. Carvajal; la cuarta a L. C. Lhérisson, en relación con el censo de población; la quinta es para el doctor Paul Salomon, a propósito

cas» (1910: I). Los temas son variados: desarrollo social, económico y político de Haití mediante la atracción de capitales extranjeros; patrimonio lingüístico singular y no menos precioso de esta «Francia negra» (p. 94), según la expresión de Michelet reproducida en la pluma de Firmin, vinculada a Francia pero también a la «gran República europea» (p. IV); necesaria sociología de la población para pensar la «aritmética política» (p. 179) que pueda luchar contra «el estiaje de la miseria» (p. V); importancia de la educación para combatir la ignorancia en la que «campesinos y soldados» son abandonados; adopción de la unión de libertad e igualdad para la joven república haitiana que debe, a ese respecto, distanciarse del modelo aristocrático e inspirarse en otras jóvenes naciones. Las *Lettres de Saint Thomas* están así lejos, nos dice Firmin, de lo que el lector podría esperar, lejos «de combinaciones más o menos complicadas, de planes de ataque, de proyectos políticos» (p. I). Los temas tratados son, sin embargo, de



Campesina haitiana con sus hijos
Sir Harry Hamilton Johnston, 1908
© CIDIHCA

gran actualidad en la patria que tuvo que dejar. Y, en el centro, se dibuja una problemática: una que cuestiona las alianzas y los acercamientos a través de los cuales Haití podría escapar de su estado actual, romper su aislamiento y superar algunas de las divisiones políticas y sociológicas que lo debilitan.

Esa preocupación atraviesa en particular el tercer capítulo, aquí antologado, que retoma un ambicioso proyecto de solidaridad panantillana, de «libertad política» y «emancipación intelectual y moral», sobre el cual a Firmin, sin embargo, le cuesta creer que pueda ser conseguido. La unión (que en el pasado parecía posible) de cuerpos sociales, dentro de relaciones de dominación impuestas por el imperalismo de las potencias extranjeras, por un poder coercitivo en términos de política interna o por la explotación colonial, tal es la reflexión que plantea «Haití y la Confederación Antillana». Firmin evoca al respecto los lazos intelectuales y amistosos

de la obra de Alfred Fouillée, *La conception morale et civique de l'enseignement* (1902); la sexta y última misiva, ya citada, está dirigida a Clément Magloire, director del periódico *Le Matin* (Puerto Príncipe), quien había publicado una serie de artículos (*Étude sur le tempérament haïtien*) en los cuales, basándose en la obra del francés Edmond Demolins –defensor de una supuesta «superioridad de los anglosajones», debida a la eficacia de su educación– comentaba los trabajos de Firmin *M. Roosevelt, Président des États-Unis et la République d'Haïti* y *De l'égalité des races humaines*.

que ha mantenido con Torres Caicedo, Betances y Martí. Esos son recuerdos que le son dolorosos, ya que están asociados con la muerte de esas grandes figuras del antillanismo, y con ello a la agonía de su pensamiento político. Como también está implícito en ese texto, entre 1898 y 1905, Firmin tuvo una difícil experiencia política en Haití. Esto le permitió madurar una reflexión política y sociológica, pero le dejó un sabor amargo, si no desilusionado, de sus posibilidades de ejecución.

En *M. Roosevelt, Président des Etats-Unis et Haïti* (1905) –y es en 1905 cuando Firmin, en nombre del patriotismo que encarna, recibe la carta de Francisco Henríquez y Carvajal, reproducida en el texto seleccionado–, Firmin subraya en particular, en apoyo de su visión de un necesario desarrollo industrial de Haití y en contra de lo que pensaba Louis-Joseph Janvier (véase capítulo 1), el interés que el capital norteamericano podría representar para su país. También pretende insistir en la importancia de la moderación política interna para el bien de su patria y, consciente de la posición de los Estados Unidos en la escena internacional, y de la dependencia de Haití de la política estadounidense, retoma como modelo al vecino del norte. Maniobrando (o no) en busca de su apoyo para el regreso a la escena política haitiana, después de la derrota que experimentó unos años antes, el propósito de Firmin sigue siendo el de apoyar la Doctrina Monroe, tal como la defiende Roosevelt. Pero Firmin recuerda también, en las líneas de su conclusión –repetidas además en la de *Lettres de Saint-Thomas* (1910: 419-420)– que:

[...] todo será inútil y vano, si los haitianos no se deciden a mirar al pasado y a sentir la necesidad de cambiar sus costumbres, abandonando todos los prejuicios internos y externos que explican el retraso de nuestro desarrollo nacional. De nada servirá que la mejor colaboración venga de afuera si no nos ponemos de pie, en un esfuerzo decidido, para sacarnos virilmente del atolladero donde hemos estado durante demasiado tiempo» (1905: 492-493).

Rafael Serra, asimismo, vacila a lo largo de su compilación entre una postura antianexionista (reafirmada especialmente con cada intervención militar norteamericana, en 1899 y 1906), en la que esgrime el fantasma de una nueva esclavitud de todos los cubanos bajo el yugo de unos pocos años extranjeros (1907: 66); y otra en la que, defendiendo la Enmienda Platt como un medio necesario –al menos inicialmente–, reclama una mayor influencia de los Estados Unidos en Cuba, para paliar el caos político interno, y para seguir el ejemplo de los movimientos negros que lograban organizarse allí a pesar de la segregación y, a su juicio, con el apoyo del Estado.

No obstante, su libro –impreso a expensas del autor– establece inmediatamente su cercanía a José Martí. Su portada va seguida de una foto de cuerpo entero de Serra frente a una de Martí (junto a Fermín Valdés Domínguez),⁹² estableciéndolo como inspirador y garante. El título del prólogo, «Para todos», recuerda de manera inequí-

⁹² Fermín Valdés Domínguez (1853-1910), médico y periodista, coronel del Ejército Libertador, miembro de la Sociedad Antropológica y de la Sociedad Económica de Amigos del País, fue colaborador y amigo de la infancia de José Martí.

voca uno de los más célebres discursos del «Maestro».⁹³ Serra, que está lejos de haber adquirido en su país un reconocimiento intelectual comparable al de Firmin, se apoya en Martí y en sus textos y adopta así repetidamente la postura de un discípulo. Sin embargo, en el libro no se menciona un sueño panantillano (al que también puede haber sido sensible). La lucha por la preservación de la unidad nacional y la igualdad ciudadana, de una «república posible» (1909), lo absorbe por completo.

Así, en *Para blancos y negros* Serra da un diagnóstico social de su país –cuya relativa independencia se había logrado de manera precaria hacía tan solo cinco años–, en «instantes de creación», cuando la construcción de la nación cubana está en el centro de todas las preocupaciones. Sustentando su legitimidad en su pertenencia a las clases relegadas a la base de la escala social, y en su condición de parlamentario de color electo a la Cámara de Representantes, se apoya en un enfoque sociológico descriptivo para lanzarse, en «amigable empeño», «al campo de la lucha», y proponer medidas a los dirigentes políticos que son, en última instancia, sus principales interlocutores.

En el propio prólogo, Serra expone su punto de partida, que es no ceder nunca al tratamiento diferenciado de los dos grupos («blancos» y «negros») –o lo que más raramente llama «divisiones étnicas» o «variedad étnica»; habla, incluso, de «procedencia étnica» y «preocupaciones etnográficas»– (1907: 11, 12, 102, 110). Ese «para todos» de su título significa que se dirige, y así lo explicita, a «los gobernantes idóneos que [...] quieran ejercer su alta misión» y a los «gobernados ignorantes que no deben nunca confundir los derechos [...] de la libertad»; a «los agresivos sostenedores del feudalismo industrial», a los que todavía ignoran cuánto «hemos venido laborando en bien de la República, desde su advenimiento hasta su desaparición parcial». Estamos en 1907, y Cuba está de nuevo bajo ocupación norteamericana. Para Serra, que pertenece al Partido Moderado del presidente Estrada Palma, cuestionado en las revueltas de 1906, es un doble fracaso político, nacional y personal. Sobre todo porque sus oponentes directos, los diputados mulatos del Partido Liberal (Juan Gualberto Gómez y Martín Morúa Delgado), acusan al gobierno de Estrada Palma de no haber hecho nada para luchar contra la discriminación racial. Todo el libro se concibe también como una prueba de la buena fe del autor: en él explica que no ha dejado, durante esos años, de denunciar las discriminaciones que afectan a lo que él llama «la clase de color», «la clase olvidada» (expresiones que se repiten a menudo bajo su pluma). De hecho, evita cuidadosamente, cuando puede, el término «raza» e incluso el término «negro».

En efecto, los artículos publicados en la prensa entre 1899 y 1907, recopilados en ese último año, están todos dedicados al problema de la discriminación racial en Cuba, enfocado desde diferentes aspectos. Los tres textos seleccionados aquí, escritos en octubre de 1904, cuando acababa de asumir sus funciones de diputado, reflejan especialmente esa preocupación primordial, en un momento en que, sin embargo, intentaba ser cuidadoso con el gobierno en el que estaba involucrado y se volvía menos mordaz. El conjunto de la obra no se presenta en estricto orden

⁹³ «Con todos y para el bien de todos», pronunciado en Tampa el 26 de noviembre de 1891 (Martí, 1891a).

cronológico, sino que parece seguir la evolución de su pensamiento tal como él desea presentarlo en 1907. El autor se va haciendo cada vez más incisivo, alejándose progresivamente del sueño de la unidad nacional, del que entendemos empieza a dudar, para acercarse poco a poco, no sin cautela y vacilación, a las iniciativas específicas de las «gentes de color». Los textos de Serra alternan con los de otros autores, en su mayoría norteamericanos,⁹⁴ que tradujo y comentó. Esa elección de escritura le permite situar sus argumentos de manera oportuna. Como hemos visto, Serra es a veces un antianexionista virulento, sin embargo, mantiene una relación ambivalente con los Estados Unidos, que él también toma como modelo a la hora de mostrar cómo los negros estadounidenses han sabido «progresar» e instruirse, ayudados en su empeño por «la filantropía de blancos generosos» (1907: 39), situación que contrasta, a su juicio, con la que reina en Cuba, donde se hace todo lo posible por mantener las divisiones raciales.

En contrapunteo con el prólogo, el último texto de la compilación, titulado «Resumen» (1907: 203), examina de nuevo su objetivo patriótico original. En tal sentido, actualiza la lista de las injusticias y discriminaciones que empañan la unidad nacional y luego enumera las iniciativas que comienzan a florecer en la Isla para crear un «Partido Negro». Serra concluye:

Si todo cuanto hemos enumerado no es materia bastante para tomarse alguna providencia que conduzca a una buena inteligencia entre todos los elementos del país, habría que renunciar a toda esperanza de convivencia posible en Cuba, y seguir al acaso.

Sin embargo, creemos urgente la necesidad de una gran asamblea con razonable tiempo de preparación, donde sin distinción de filiación política concurren delegados de las seis provincias para pacíficamente y dentro de la legalidad definir nuestras aspiraciones y luchar sin descanso hasta satisfacerlas (1907: 215).

Vemos aquí, en ciernes, dibujarse el cambio que el propio Serra temía: el «para todos» del prólogo, la fórmula inclusiva del título (*Para blancos y negros*), se ven amenazados por un «nosotros» que refiere solo a los «elementos» de uno u otro «color».

Sentimientos nacionales y conciencia transnacional

El antirracismo de Serra y de Firmin va de la mano con la seguridad, igualmente arraigada y mucho más consensuada en aquel momento, de que existen desigualdades entre las civilizaciones y de que la modernidad occidental es el

⁹⁴ Además de varios artículos anónimos del *Herald* de Nueva York, encontramos, por ejemplo, un texto del periodista sindicalista y antiesclavista Charles Nordhoff, autor en 1865 de *America for free working men!* (Serra, 1907: 25); una carta de Roosevelt a la Liga Nacional de Comerciantes de Color de los Estados Unidos, alentándolos a fundar empresas, fechada el 12 de agosto de 1905 (p. 162), y fragmentos del libro del abogado, periodista y pastor negro R. O. C. Benjamin, *Benjamin's pocket history of the American Negro: a story of thirty-one years, from 1863 to 1894*, publicado en ese último año (p. 173). También comenta postulados de Booker T. Washington, sobre los que se vuelve más adelante.

objetivo a alcanzar. Por lo tanto, el objeto de la lucha es garantizar a todos la igualdad de acceso a ella, protegiendo, por un lado, la soberanía de los pequeños y jóvenes Estados-nación antillanos y, por otro, asegurando que sus miembros descendientes de esclavos africanos tengan derecho a la educación y a la participación plena y efectiva en la vida social y política.

De forma significativa, veinte años después del magistral estudio que demuestra la inanidad del pensamiento basado en la desigualdad de las razas,⁹⁵ Firmin elige, en «Haití y la Confederación Antillana», describir a los «hombres de elite» con los que se encontró a partir de su calidad intelectual, su probidad, su determinación y su humanidad. Solo con unas pocas palabras sobre sus rostros, sus cabellos, se muestran los rasgos físicos de los ilustres pensadores de «las jóvenes naciones americanas pertenecientes a un tipo étnico diferente al de los angloamericanos»; cada uno de ellos se pone así en relación de igualdad y, bajo la pluma de Firmin, todo sucede como si, en París, en aquella época, el color no tuviera importancia.

Serra, que no es antropólogo (y que no ha leído el libro de Firmin, que este no trae a Cuba sino en 1909), se basará en fuentes de segunda mano. Al respecto, es significativa la reproducción que hace en su compilación (1907: 97) de una reseña de un libro del célebre sociólogo antirracista francés Jean Finot* (*Le préjugé des races*, 1905), realizada por Cesare Lombroso*, ya que toma hábilmente el lado opuesto del uso racista y eugenista de la obra del célebre criminólogo que entonces otros hacían en Cuba (véase también el capítulo 3).⁹⁶ Finot se refiere al «progreso» logrado por los negros de América y expresa su opinión –compartida por Serra– en cuanto a los grados desiguales de avance de africanos y europeos: «expuesto a la acción de factores que han forjado el alma de los blancos, este mismo *nègre* estúpido, despreocupado y vago, incluso antropófago, se apropia de la mentalidad y las concepciones intelectuales de estos últimos» (Finot, 1905: 457, citado por Montero, 2014: 49). Para Serra, que rechaza con fuerza las costumbres africanas,⁹⁷ el desafío es, por tanto, demostrar en primer lugar que los cubanos de color no solo ya no son africanos, sino que son los «negros civilizados» a los que se dirige Fernando Ortiz.⁹⁸

⁹⁵ José Martí, el día de su muerte, llevaba encima notas manuscritas de esa obra de Firmin, a la que concedía gran importancia (Toledo Sande, 2011).

⁹⁶ Cesare Lombroso, que también era judío, había dedicado en 1893, a petición de Finot, una obra al antisemitismo, que consideraba una epidemia, y cuyos fundamentos «científicos» desmantela (Bosc, 1997).

⁹⁷ Aunque se considera que en Serra radica «el desafío a la ideología [racista] dominante mejor articulado» (Helg, 2000: 184), el autor, en un editorial de 1904 sobre los crímenes rituales, afirma que «nada absolutamente le debemos al África» y rechaza el «africanismo, [que] cual enorme pulpo de incontables e incommensurables tentáculos, se extiende por completo y cada vez más, en todo nuestro cuerpo social» (citado por Helg, 2000: 187). En *Para blancos y negros*, hace un llamado a la clase de color para que mejore sus cualidades morales e intelectuales: «debemos combatir de una manera vigorosa contra nuestros hábitos, que chocan con la de la otra clase que por su refinamiento representa la cultura del país» (1907: 110).

⁹⁸ Todos sus escritos están, en el mismo espíritu, atravesados por el tema recurrente de la respetabilidad y la moral. Esto es evidente en las numerosas fotografías de sus compatriotas de color que ilustran

La idea de «clase», incluso de «casta», debe ser entendida en Serra en ese sentido. Como Antonio Bachiller y Morales (capítulo 1), él se erige contra la construcción social de la raza y del «primitivo atávico», convencido de que puede desempeñar un papel informando a los gobernantes sobre las «realidades» y la «vida íntima» de las «masas populares». Los términos utilizados no son anodinos: Serra tratará incansablemente de protestar contra la discriminación racial sin convertirla nunca en un asunto de raza, negándose a aceptar una visión separatista de la sociedad cubana hasta su último aliento. Apenas se permite hablar de «población de color» o «clase de color» como la «clase maltratada». También se levanta contra el fantasma de una «guerra de razas», hábilmente agitado por las autoridades para frenar las reivindicaciones de los ciudadanos de color: «La variedad étnica es cosa casi inadvertida entre nosotros», afirma, «nuestro pueblo [está] compuesto de individuos de distinto ángulo facial, de distinta epidermis, pero todos de una misma creencia, de unas mismas costumbres, de una misma historia, de una misma tendencia y un solo corazón» (1907: 12). Intenta, por último, dar la vuelta al paradigma higienista, convirtiendo a la antigua institución de la esclavitud y al racismo que ella engendró en la verdadera fuente de infección que aflige a la sociedad cubana: «en nuestro triste estado sociológico, [...] los gérmenes nocivos de la enervante esclavitud [...] sin distinción de clases ni sujetos, á todos nos infectan, nos descomponen y nos matan» (1907: 52). Así, Serra no se limita a destacar problemas sociales no resueltos. Esboza –aunque no en un estilo académico– un análisis sociológico de ellos.

El tema de la exclusión de la «clase de color» del escenario político está muy presente. Serra detalla las injusticias sufridas, empezando por la no representación en todos los niveles de la sociedad, sin tener en cuenta las características socio-históricas de la formación de la población cubana. También examina cuestiones relativas al derecho de la familia, la condición de la mujer, el honor masculino y el racismo institucional y jurídico que bloquea el acceso a la instrucción o a la enseñanza, desigualdades casi estructurales que propone remediar para que esta clase pueda lograr el ascenso social al que aspira y al que tiene derecho. Para ello Serra, que ha pasado casi veinte años de su vida en los Estados Unidos, se inspira en los movimientos liderados por los intelectuales negros de ese país (Cabrera Peña, 2008: 23). Contemporáneo de W. E. B. Du Bois, se distancia sin embargo de este por la forma en que trata lo que llama «el problema» sin agregarle el adjetivo «negro». En efecto, mientras Du Bois (1903) plantea la cuestión de la «doble conciencia» entre los negros norteamericanos, y se pregunta qué implica ser considerado como un problema en su propio país (Renault, 2018), Serra se niega a ser equiparado con «un problema» y se afirma como un ciudadano de pleno derecho y cubano, antes que «de color». En varias ocasiones, se puede leer en él la expresión de un orgullo compartido con todos los ciudadanos de color, como resultado de su participación masiva en la lucha independentista (Cabrera Peña, 2008: 24). Es así que recuerda, en otro texto

su compilación, rodeados de sus familias, vestidos con trajes impecables, con el cabello bien alisado. A los estereotipos comunes del negro violador, proxeneta, o de la mulata lasciva, incluso prostituta, contraponen un discurso que reclama la protección jurídica y social de las mujeres «ultrajadas».

del volumen, que es también lo que afirma «el ilustre regenerador» Booker T. Washington en un discurso de 1897, donde este señala que, aunque los negros cubanos acababan de salir de la esclavitud, el hecho de haber contribuido a la independencia de su país les otorga, respecto a los negros norteamericanos, «un adelanto sobre [ellos], para su grandeza y dignificación» (1907: 143-144).

Tanto Serra como Firmin sentían gran admiración por las instituciones educativas creadas por sus congéneres afroamericanos (Firmin 1885: 400) y, de manera más general, por el modelo del *self-made-man*.⁹⁹ Para ellos, la educación es de hecho el principal camino a seguir para aspirar a lo que se definía en ese momento como «regeneración de la raza» (véase Gualba, citado por Serra, 1907: 122). Sin embargo, para ambos, y tal vez esto es lo que hace su originalidad común, esa regeneración es pensada como la regeneración de todos. En ese sentido, elevar la educación de la gente de color en Serra, de todas las categorías de la población en Firmin, contribuiría al progreso de todo el cuerpo social: «salud del Estado», «salud del pueblo», «salud de la nación», tal es, en efecto, uno de los *leitmotifs* que Serra esgrime en los textos propuestos. También es el medio previsto para construir un vínculo político dentro de la nación, la famosa «consistencia sociológica» que Firmin subraya que aún no se ha producido.

La cuestión de la construcción de la nación está en el corazón de su reflexión, una reflexión que cada uno de ellos desarrolla al margen de la idea que la gran mayoría de sus compatriotas tienen del nacionalismo. Pero si bien Serra dialoga sobre todo con sus conciudadanos, Firmin, calificado de «patriota antillano» por Carvajal en su carta, se inscribe aquí en un espacio de interlocución panantillano, el de la célula de intelectuales latinoamericanos y caribeños formada unos veinte años antes y que sueña, como él lo narra, con «la emancipación intelectual y moral de todos aquellos cuyo desarrollo era oprimido por alguna fuerza exterior, el despotismo nacional o la explotación colonial». Una emancipación que para él solo puede forjarse en la unión de los «destinos nacionales», condición primera para «la génesis de un sentimiento de real y poderosa simpatía entre los antillanos, independientemente y por encima de todas las distinciones de raza, origen y nacionalidad». Firmin es muy claro en ese aspecto: no puede bajo ningún concepto fundar su programa social y político sobre la solidaridad basada en el color. Señala al respecto que el proyecto del publicista guadalupeño H. Adolphe Lara, que le pide que apoye una federación de negros antillanos, difiere del suyo y se basa en una concepción que califica de «menos amplia». Aquí se ve cuán lejos está Firmin de la idea de una federación basada en un origen común, en una conciencia racial, cuán lejos está de la idea de una «nacionalidad negra», a la que podría asociarse un experimento político cuyo objetivo fuese la creación de un Estado-nación negro. Sin embargo, Firmin parece dialogar aquí también con Haití. Cuando elige describir la idea de Lara como un «programa especialmente sociológico», o cuando se refiere a la falta de «consisten-

⁹⁹ En un texto titulado «El Rockefeller negro», Serra se extasía, especialmente, con un tal P. J. Grove, que «viste, habla y actúa de manera tal, que si se le pusiese una careta, sería tomado como cualquier blanco cultamente educado» (1907: 167).

cia sociológica» en los partidos políticos de los distintos países interesados, la cuestión de las jerarquías sociales basadas en el color figura sutilmente como trasfondo. Firmin ya ha criticado su explotación por parte de políticos haitianos poco escrupulosos: «Ciertamente es un arma peligrosa, causa de todas nuestras desgracias, de todos nuestros errores, de todo nuestro largo estacionamiento en los caminos de la civilización» (1905: 65).

Para Firmin, como para Serra, la superación de las divisiones raciales y de color es la primera condición para el advenimiento de una unidad nacional y para el progreso del país. Serra apela una vez más, al respecto, al paradigma higienista que retoma para sustentar su propuesta, su «convencimiento pleno, necesario y real, de que la limpieza de nuestra atmósfera social, [...] sería la salud de nuestra alma nacional y la dilatación de nuestra vida común» (Serra, 1907: 52). Y cuando se pronuncia contra la política migratoria del Estado cubano en favor de la población blanca, es para subrayar que los recién llegados nunca tendrían el mismo sentimiento nacional que los que lucharon juntos por la divisa «unión, independencia o muerte» (pp. 107-108, 191).

Sin embargo Serra, atrapado en los reteles de una «república imposible» (Montero, 2014) e influenciado por el fortísimo vínculo que lo une a los negros norteamericanos con los que se había codeado durante mucho tiempo, se verá tentado, en ciertos momentos de su carrera política –a diferencia de Firmin–, por la idea de una confederación transnacional basada en el color, es decir, en lo que para él constituye una similitud de condición: la que plantea no solo una situación nacional particular, sino también un contexto racista internacional. Tal es el caso cuando, en 1901, mientras vivía en Nueva York, y en virtud del declive de los derechos civiles en los Estados Unidos, teme por sus compatriotas en Cuba y clama: «¿por qué no han de tener derecho los negros para organizarse? [...] Organícese la clase de color, y no confíe del todo en las promesas de justicia escritas en todas las constituciones nacionales» (1907: 93-94). En este sentido, el acercamiento de Serra y Firmin a los líderes del Partido Independiente de Color al final de sus vidas no debe considerarse como una contradicción, y menos aún como un viraje: en sus comienzos y hasta por lo menos 1910, ese partido, presentado durante mucho tiempo como «racista» en la historiografía cubana, proponía en realidad medidas en beneficio de las poblaciones pobres de todos los colores de piel, como el acceso a la educación y la asistencia médica o la obtención de mejores condiciones de trabajo. La federación de ciudadanos de color, tal como la conoció Firmin en Cuba, era en efecto un medio, no un fin, un intento desesperado de reconquistar una ciudadanía plena y efectiva mientras se rechazaba la idea de raza.

*

Serra y Firmin reactualizan, cada uno a su manera, el pensamiento de sus predecesores en un momento en que, en el Caribe, la injerencia norteamericana, los conflictos políticos internos y el racismo (que se recrudece en Cuba), visto como una verdadera amenaza social, están frustrando proyectos políticos que

pretenden afirmar la soberanía de una manera diferente: a través de la integración de los distintos componentes intranacionales en Serra, a través de la construcción de una alianza entre naciones en Firmin.

Serra, en quien encontramos el pensamiento de Martí, produce su discurso en un contexto restringido, donde la población de color es relegada fuera de la nación y cuyo acceso a la ciudadanía, apenas adquirido, es en parte cuestionado. Sin embargo, subraya repetidamente que la paz social no es posible sin el advenimiento de una verdadera justicia social. Y es evidente a partir de su ejemplo cómo emerge en Cuba una «necesaria» conciencia del color, cuya legitimidad se construye en un significado cercano al que puede contener la idea de «racismo justo» desarrollada por Martí (Estrade, 1982: 111), el único aceptable, como paso hacia la superación de las desigualdades sociales sustentadas en la raza. Para Firmin, en 1910, al igual que para Martí, si se alega el pasado –colonial, político–, este es pensado como el «bien común» de varias naciones, destinado a acreditarse el mérito de una lucha compartida, más allá de cualquier particularidad nacional. En este sentido, el patriotismo de Firmin –al cual se refiere Carvajal en su carta, pero que otros cuestionan– se distingue de un discurso nacionalista planteado como único baluarte de la soberanía. El proyecto político de crear una confederación antillana, no afroantillana, está impulsado por una reflexión antropológica: un pensamiento universalista y profundamente humanista se hace eco, en efecto, de un patriotismo que se reitera con fuerza, con brillantez, para que pueda cambiar lo que se juzga contrario a la felicidad de su patria. Ahora bien, también hay que señalar que, en ese momento, Firmin ya no se escucha ni se lee tanto como en años anteriores. El hombre se había retirado, de su país, de la política, y las *Lettres de Saint-Thomas* (1910) no tuvieron un gran éxito. La construcción de una confederación antillana no es muy discutida en Haití y ese texto de Firmin sigue siendo poco conocido hasta hoy, como si esa parte de su pensamiento hubiese quedado en la augusta y solemne sombra de la obra de 1885.

Al respecto, si bien la comparación de los textos seleccionados pone de relieve los vínculos que unieron a Haití y Cuba a finales del siglo XIX y principios del XX, también muestra cómo algunos de esos vínculos, que permanecieron al margen de las tendencias políticas e intelectuales mayoritarias de su momento, han marcado el devenir del pensamiento político en la región. Aunque la idea de una confederación antillana y la de ir más allá de las categorías de raza, de clase e incluso de nacionalidad fueron efectivamente derrotadas en esa época, ellas inspiraron la nueva orientación tomada, a partir de los años veinte, por los proyectos a la vez políticos y antropológicos de definición de las identidades nacionales cubana y haitiana. El antillanismo no solo propuso la unión de Cuba, Puerto Rico, República Dominicana y Haití para hacer frente a la amenaza anexionista: se convirtió en la escena a partir de la cual se consolidó el latinoamericanismo (Estrade, 1982: 117), en la medida en que abrió el camino a un sentido de pertenencia común, basado en la idea de una historia de luchas compartida.





CAPÍTULO 3

«CONSIDERACIONES PSICOLÓGICAS Y PSICOPATOLÓGICAS»;
«LAS ENFERMEDADES SOBRENATURALES. EL HOUGAN»;
«LA PSICONEUROSIS»

Justin Chrysostome Dorsainvil, 1912-1913

**LA BRUJERÍA Y EL ÑAÑIGUISMO
EN CUBA DESDE EL PUNTO DE VISTA
MÉDICO-LEGAL**

Israel Castellanos, 1916

**ANTROPOLOGÍA CRIMINAL
Y PATOLOGIZACIÓN
DE LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS
DE ORIGEN AFRICANO
EN JUSTIN CHRYSOSTOME
DORSAINVIL E ISRAEL
CASTELLANOS**

La toga viril [detalle]

Rafael Blanco, s. a.

© Museo Nacional de Bellas Artes, Cuba

HAITI MEDICALE

PARAISANT TOUS LES DEUX MOIS

Directeur-Gérant :

Docteur Paul SALOMON

Directeur de l'École de Médecine et de Pharmacie
de Port-au-Prince

Administrateur :

Arthur LESCOUFLAIR

Adresser les communications,
82, Rue Férou, Port-au-Prince

SOMMAIRE

L'Organisme et les Microbes Dr. AUDAIN
Hygiène Publique, Comment défendre
notre santé, Dr. HUDICOURT
Conseils utiles
Actes de l'École de Médecine et des Hôpitaux
Questions posées aux examens
Nouveaux cas observés et soignés par le ser-
vice des consultations gratuites du Doc-
teur Paul SALOMON.
Echos et nouvelles
Mots de la fin

L'ORGANISME ET LES MICROBES

Par le Dr Léon AUDAIN

Ancien interne des hôpitaux de Paris.

Vers l'année 1884, la Faculté de Médecine de Paris était fréquentée, comme auditeur libre s'entend, par un homme qui nous paraissait un vieillard, le Dr Mourgue si la mémoire ne me fait défaut. Il était petit, mince, imberbe; ses yeux pétillaient d'intelligence. Nous le considérons comme *fou*. Toujours le premier arrivé à l'amphithéâtre, il attendait les Etudiants. Dès que ceux-ci étaient en nombre suffisant, il se levait spontanément ou incité par nos cris de « Mourgue, laïus » et développait les théories médicales qui se résumaient presque toujours par ces mots: « Messieurs, l'homme est instinctivement respecté par tous les animaux de la création; le loup n'attaque l'homme que lorsqu'il tombe ou faiblit. Soyez forts, il vous craindra. Les microbes sont les lours des infiniments petits. » La doc-

trine bactériologique était à ce moment indiscutée; seuls, quelques rares savants que l'on considérait du reste comme de mauvais coucheurs osaient élever la voix non pas absolument contre elle, mais en faveur de certaines circonstances adjuvantes.

Inutile de dire que jeunes, par conséquent prompts à l'emballement et admirateurs passionnés du nouveau, nous étions des pasteurisants enragés.

Mourgue entraîné souvent par son éloquence naturelle, (il était du midi de la France) ne s'apercevait souvent pas de l'arrivée du professeur, qui, bon enfant, attendait patiemment la fin de la période. Celle-ci terminée, un autre allait recommencer qu'interrompaient brutalement nos frénétiques et ironiques applaudissements renforcés de formidables hourras. Mourgue satisfait s'asseyait, croyant avoir gagné à sa cause quelques jeunes cerveaux et écoutait avec une attention remarquable le cours du jeune professeur. A la sortie, ce pauvre Mourgue, houlé, tirillé en tous sens, assourdi de bravos qu'il pensait sympathiques, porté en triomphe par la bande joyeuse pour qui tout était prétexte à chahut, gagnait aussi prestement que possible la grande salle de la bibliothèque et se plongeait dans le travail.

Ce soi-disant fou était un précurseur.

La doctrine de Pasteur n'a certes rien perdu de sa beauté, de sa grandeur et de sa valeur scientifique, mais elle ne régné plus de nos jours en tyran. Après avoir reconnu au microbe son indéniable importance, on n'a pas tardé à s'apercevoir

**«CONSIDERACIONES PSICOLÓGICAS
Y PSICOPATOLÓGICAS»;
«LAS ENFERMEDADES SOBRENATURALES.
EL HOUGAN»; «LA PSICONEUROSIS»**

Justin Chrysostome Dorsainvil, 1912-1913

Haïti médicale, Port-au-Prince [fragmentos]¹

«Consideraciones psicológicas y psicopatológicas»

[...]. Al liquidar esas ideas teóricas y doctrinales,² pronto llegamos a un nuevo capítulo de esta monografía. Aquí creemos, sin aventurarnos demasiado, que podemos ofrecer una definición de la neurosis vodúica.³ En nuestra opinión, el vodúismo verdadero, auténtico –no simulado con fines mercantiles– es una psiconeurosis religiosa, racial, hereditaria, caracterizada por un desdoblamiento de la personalidad con alteración funcional de la sensibilidad, la motilidad y el predominio de síntomas pitiáticos.⁴ Planteada esta definición, tratemos entonces de justificarla.

No pretendemos tener la última palabra en esta cuestión del vodú que nos ocupa. Una creencia de ese tipo sería absolutamente opuesta a una comprensión sólida de la ciencia, que es y quizás siempre será solo un sistema de aproximaciones. Solo la ignorancia de la gran ley del devenir de todo lo que se mueve en el universo permitiría pensar en una certeza científica absoluta. Por otro lado, no pretendemos quitarle a nadie la creencia invencible de que en este mundo de cosas relativas, contingentes, haya lugar para algo sobrenatural, por así decirlo, humano. Para nosotros, la idea de lo sobrenatural implica tal fundamento de incorporeidad, de insustancialidad material, fundamental, que siempre dudaremos en clasificar en la categoría de «cosas sobrenaturales» hechos que son hasta cierto punto parte de esa fisiología humana, que todavía está tan llena de oscuridades.

¹ Traducción: Niurka Trujillo Hernández. Notas: Maud Laëthier y Kali Argyriadis. Siendo imposible acceder a la edición original, los fragmentos que se presentan fueron extraídos de la compilación *Vodou et névrose* –en la que se incluyeron, entre otros, los textos aquí estudiados–, publicada en 1931. Se utilizó la versión disponible en línea en la colección Clásicos de las Ciencias Sociales, de la Universidad de Quebec (http://classiques.uqac.ca/classiques/Dorsainvil_Justin_C/Vodou_et_nevrose.html), realizada en el año 2012.

² Dorsainvil se refiere a las obras con las que introduce su tema, de Sigmund Freud, Jean-Martin Charcot, Henri Bergson, Gottfried W. Leibniz e Hippolyte Taine, entre otros. Las retoma para explorar las nociones de «subconsciente», «inconsciente» y neurosis.

³ James *et al.* (1998) utilizan el adjetivo «vodúista» en su estudio del vodú en Cuba, pero se ha preferido este neologismo, más cercano al término utilizado por Dorsainvil. También, como ya se ha visto, adjetivamos el sustantivo *vodú*.

⁴ Sobre este término se vuelve más adelante.

Nos detendremos en primer lugar en aquellos que llamamos los parásitos del vodú. Estos no están bajo la influencia de la neurosis, son los adeptos del culto, los fieles de las oraciones, los servicios,⁵ los barbacos,⁶ los *canguian'ou*,⁷ en una palabra, el coro anónimo que, durante días, se situará bajo el cenador, aprovechándose de los organizadores de las ceremonias. Son precisamente estos desafortunados los que extienden por nuestras calles su extraño atuendo y la extravagancia de su excitación báquica.⁸ Es una banda de bufones que espía sin descanso las miserias de nuestros pobres proletarios, y extorsiona sin piedad a ese pueblo miserable y creyente. A decir verdad, a pesar de un entrenamiento que dura toda la vida, solo la excitación causada por la danza y el



Justin Chrysostome Dorsainvil (1880-1942)
(tomado de Pascal-Trouillot & Trouillot, 2001: 324)

alcohol y el conocimiento de las formas de actuar de las entidades más comunes del vodú, les facilita una simulación que no escapa sin embargo a un ojo adiestrado. Otros, por el contrario, están realmente tocados, pero consideran su situación como un medio de vida. Aparte de los ataques reales, simulan el aparato de su segundo estado. Tampoco es raro ver a personas absolutamente avergonzadas de la situación, haciendo todo lo posible por ocultarla a la vista del público. En la familia del vodú, no todos los miembros están afectados indistintamente por la neurosis hereditaria. Así como la herencia somática no se repite sin cambios en todos los individuos de la misma sangre, la neurosis voduica no afecta invariablemente a todos los miembros de la familia, incluso cuando todos son practicantes.

Es que, en una familia, aunque los miembros se mantuvieran en perfecta pureza de raza, habría mil cosas que el análisis no puede determinar que atenuarían o aumentarían las fuerzas hereditarias. [...]

⁵ El término «servicio» se refiere a los rituales –desde los más simples hasta los más complejos– realizados en honor de los loas, deidades del vodú (véase nota 9 más adelante).

⁶ Del taíno *barbacoa* (parrilla para asar al aire libre), el *barbaco* designa, por extensión, una fiesta y una comida tomada al aire libre.

⁷ *Canguian'ou* o *kannjanwou*: un momento para celebrar y compartir.

⁸ En referencia al culto al dios del vino Baco (Dionisio en la antigua Grecia), cuyo redescubrimiento influyó en el imaginario literario europeo desde el Renacimiento.

Volviendo a la familia del vodú, señalemos que hay una edad crítica para la aparición de la neurosis. Generalmente coincide con la de la pubertad que, en nuestro caso, en términos medios, oscila entre los límites extremos de 10 a 16 años. Es, en la mayoría de los casos, en el momento en que el organismo, y sobre todo el sistema nervioso, se sobreexcita por el próximo establecimiento de la función más noble de la mujer –ya que son ellas las más implicadas–, cuando aparecen los síntomas precursores de la neurosis vodúica. Esta sintomatología recuerda, en ciertas circunstancias, un ataque frustrado, incompleto, de epilepsia, cuando no son los cantos, gritos y balbuceos constantes, que entonces se asemejan más a la histeria. Ahora los padres dicen que su hijo está «embriagado por un loa».⁹

Ellos pueden tomar tres determinaciones, según su rango en la cofradía. Primero, se dirigen a ese hábil director, mago y artista, el hougan,¹⁰ quien, mediante una sugestión real, pases magnéticos inconscientemente ejecutados, siempre puede detener la repentina toma de posesión del santo vodú. Hasta ese momento nada anormal o extraordinario; la sugestión, a través de los siglos, siempre ha sido la forma más segura de detener una crisis de posesión.

Por otro lado, la posible aparición de la neurosis da lugar a la operación de lavado de la cabeza.¹¹ Finalmente, más tarde, según el deseo de la persona o el rango de su familia dentro del culto, se le confiere uno de los primeros grados de iniciación en el vodú. Es el *kanzo*;¹² una operación que no está exenta de peligro, ya que hemos visto a desafortunados someterse a una verdadera cocción de sus manos como resultado de esas pruebas. [...]

Es una psicología muy triste la de una familia dedicada al culto del vodú. Esos desafortunados viven en trance con el perpetuo temor de estar bajo las molestas exigencias de sus dioses lares.¹³ Felices o infelices, todo se explica

⁹ Nombre genérico de las divinidades del vodú haitiano. Hoy en día, en Haití, se suele escribir *lwa* y no loa, según las convenciones del *kreyol* escrito. En Cuba se les llama loas, o luases (véase James *et al.*, 1998). Los loas, entidades reverenciadas o «servidas» en el vodú, son llamados también «santos» (*sen*) –por su asociación, como ocurre con las deidades de otras religiones afroamericanas, con santos católicos– o «misterios» (*mistè*) e, incluso, «espíritus» (véase el primer texto de Odette Mennesson-Rigaud reproducido en el capítulo 6).

¹⁰ El *hougan* o *houngan* (*oungan*) es el líder de culto. En este texto, Dorsainvil atribuye un carácter peyorativo al término y lo utiliza como sinónimo de «charlatán», en contraposición a «servidores», «viejos africanos» que adoran a los loas de su linaje (véase más adelante).

¹¹ El «lavado de cabeza» es una secuencia ritual que tiene como objetivo expulsar del cuerpo a las entidades malévolas. También forma parte de la iniciación; permite «establecer un vínculo personal entre un neófito y un loa y corresponde a la colocación del «*loa maît'têt'*» (Métraux, 1958: 179). En la santería cubana existen ceremonias equivalentes.

¹² El término *kanzo* puede referirse tanto a la persona que está iniciándose como al momento de la iniciación.

¹³ En la antigüedad romana, estos eran los dioses particulares de cada hogar, dioses menores. Dorsainvil utiliza muy a menudo esta expresión para designar a las divinidades del vodú, como también habla del «Olimpo vodú».

para esas pobres gentes, a las que nuestra indiferencia deja pudrirse en la más profunda ignorancia, por la satisfacción o el descontento de esas santas entidades del Olimpo vodú. Para dar una idea de tal servidumbre moral, solo hay que mirar la vida de los romanos antes de que el escepticismo griego despopularizara a los dioses del Capitolio. [...]

«Las enfermedades sobrenaturales. El hougán»

Decíamos, para retomar nuestro tema, que la neurosis voduica determina alteraciones funcionales profundas de la sensibilidad, la motilidad, el psiquismo biológico con predominancia del pitiatismo.

Pasaremos muy pronto a la discusión de algunos hechos que ilustran de manera sorprendente nuestra afirmación hasta ahora teórica. Pero, digamos de inmediato, ¿qué haitiano no ha vivido esas escenas extrañas que, con mucha frecuencia, despojan a algunos de la convicción y dejan a otros en un estado que no es, exactamente, de incredulidad? Nosotros también hemos vivido esas escenas sin adjudicarles, sin embargo, ninguna significación misteriosa o diabólica. Recordemos que por el solo crimen de brujería, el terrible tribunal de la Inquisición causó la muerte de más de 30.000 desgraciados, mientras que la justicia contemporánea ante manifestaciones de ese tipo, imputadas o reales, demanda a la ciencia esclarecer las oscuridades de la conciencia o de la razón, las alteraciones mórbidas, que son a menudo la fuente de esas crueles aberraciones, en el crimen o en la acusación.

Muy a menudo, nuestro gusto estuvo marcado por los recorridos a través de los campos del tiempo, como una curiosa necesidad de admirar los sitios maravillosos, esas vistas del horizonte que son la gloria de esta tierra de Haití, ello nos ha dado, voluntariamente o no, la oportunidad de asistir al desarrollo de ceremonias del culto vodú. Entre muchos de esos espectáculos, hemos conservado, entre otros, el recuerdo de una mañana de 1908, pasada en una de las secciones montañosas de la comuna de Puerto Príncipe. Subíamos con dificultad un repecho con un alegre compañero, cuando de repente nuestra atención fue captada por uno de esos cantos con un ritmo lento acompañado de palmadas regulares. Apuramos el paso de nuestras monturas, y en pocos minutos, estábamos en la puerta de la humilde cabaña de la que salía ese canto. Las negociaciones no duraron mucho, porque para los que saben hacerlo, el campesino haitiano entra rápidamente en confianza.

Ellos estaban allí, una treintena de individuos de ambos sexos, en cuclillas, sobre el piso de tierra, envueltos en una penetrante y sofocante atmósfera de incienso, de asa fétida y de hojas secas. En medio de ellos, un hombre, quien rápidamente adivinamos que era el pontífice de la ceremonia, entraba y salía de una habitación contigua, excitando con el ejemplo, de la palabra y el gesto, al coro de cantantes.

Ya fuera porque nuestra presencia aportaba más animación a la reunión o porque la marcha de la ceremonia exigía más entusiasmo, el timbre discreto,

como velado del *açon*,¹⁴ se mezcló finalmente con los sonidos de la campanilla. Entonces los miembros se agitan, las voces suben de tono, un viento de histerismo pasa por la asamblea.

Invitados por el dueño del lugar, penetramos en la segunda habitación de la cabaña que, francamente, despertaba mucho nuestra curiosidad... Era el *hounfor*,¹⁵ pero un *hounfor* construido con la primitiva simplicidad del culto africano. En una de las esquinas de la habitación vacía, estaba tirado uno de esos burdos cuadrados de piedras, de toba y cal que el pueblo de los servidores llama un *pée*.¹⁶

En medio de ese altar, un enorme plato de loza, contenía una piedra de volumen considerable, y alrededor, otras piedras de menor dimensión, con formas más o menos caprichosas, formaban una corona de satélites de la primera. A cada lado del plato sagrado, un sable de hierro estaba fijado en la mampostería, y por aquí y por allá, otros pedazos del mismo metal indicaban que el altar estaba consagrado a *Hougou Ferraille*.¹⁷

Jícaras¹⁸ llenas de maceraciones nauseabundas completaban el mobiliario de este *hounfor*. Ningún velo separaba ese santuario de las demás partes de la casa. Ninguna imagen decoraba las paredes de la frágil morada. En fin, allí no figuraba nada de ese aparato pomposo, heteróclito de los altares de los *hougans*.

Mientras hacíamos esta somera inspección, otro espectáculo nos esperaba. El oficiante acababa, efectivamente, de ser poseído por uno de los numerosos santos del Olimpo vodú, el *Ouan-Guilé*.¹⁹

Hemos hablado anteriormente de la máscara vodúica. Esa máscara existe en realidad, en casos bastante raros actualmente, en los que la simulación y el alcohol no contribuyen a la posesión. Esta es incluso una buena forma de detectar la superchería, porque en la simulación, el hábito tomado prestado se traiciona a sí mismo por cualquier circunstancia que se salga del programa acordado, convenido.

En general, toda la forma de ser habitual del individuo se modifica. Es una nueva persona, una nueva individualidad que se ofrece al examen con las

¹⁴ El *açon* o *asson* es un sonajero hecho de una calabaza recubierta con una red trenzada de abalorios y vértebras de serpiente. Es el instrumento ritual predilecto de las *mambo* (en *kreyol*: *manbo*, jefa de culto) y los *oungan*: acompañado de una campana, da ritmo y enfatiza sus diferentes gestos rituales y sirve para llamar a los loas. Comúnmente, se dice del *oungan* o de las *manbo* que han «tomado el *asson*».

¹⁵ El *hounfor* (*ounfò*) designa el templo o lugar de culto principal del vodú.

¹⁶ Altar.

¹⁷ *Hogoun* (*ogoun*) es el loa del hierro y de la guerra. Se presenta bajo diversas figuras: *Ogoun Badagri*, *Ogoun Balendjo*, *Ogoun Feray*, etc

¹⁸ *Couis* en el original. La jícara, obtenida al vaciar media güira, sirve de recipiente. Es utilizada con diferentes fines rituales (libaciones, ofrendas, sacrificios, etc.), pero es también muy común en el ajuar de la casa campesina en Cuba y Haití.

¹⁹ Probablemente se trata del loa *Wangol*, asociado a los ritos congos (véase el capítulo 6).



En la Grande-Saline. La procesión saliendo del patio del General Ti-Plaisir
(tomado de Aubin, 1910: ilustración XXII)

costumbres clásicas del santo vodú que acaba de poseerla, y una vez más, el hombre de la ceremonia nos daba una sorprendente confirmación del hecho ya observado. En pocos minutos, sus rasgos habían cambiado profundamente. Su inexpresiva fisonomía, en la que apenas se veía el resplandor de un alma animal, tomaba ahora mediante violentas contracciones antagonistas de los músculos, una expresión que el lenguaje puede difícilmente traducir. El hombre ya no hablaba, daba gritos, hacía piruetas con la agilidad de un simio, golpeaba su cabeza, con los ojos inyectados en sangre, contra los muros de la habitación con una extrema violencia, corriendo el riesgo de sepultarnos bajo los escombros de la cabaña tambaleante. Sus dedos, cual pesados martillos, caían sobre su cabeza y realmente, esperábamos el momento en que los tejidos cederían por causa de ese rudo masaje. Pero nada sucedió. Al parecer el santo estaba disgustado con su servidor, porque la asistencia intercedía, intentaba convencer al santo colérico. Durante casi media hora, el hombre continuó infligiéndose ese autocastigo. Al final, se calmó, entonó un canto, pero con una voz que no era ya la misma que habíamos oído antes. Una vez comenzado el canto, la asistencia lo siguió en coro, y la ceremonia continuó.

Tuvimos la ocasión ese día de ver desfilar ante nuestros ojos, y a través del mismo individuo, a tres o cuatro entidades²⁰ del Olimpo vodú y de

²⁰ Se refiere a los loas que se expresan alternativamente mediante el cuerpo de ese hombre.



Haití, 1918
© CIDIHCA

presenciar, en un momento dado, una escena ciertamente de carácter extraño.

Introdujeron, en efecto, uno de esos enormes morteros de madera, que el hombre acostado a todo lo largo en la tierra, recibió sobre su vientre. Cuatro muchachotes, con muy buenos músculos, armados con majadores hechos de ramas de árboles apenas desbrozadas, depositaron en el hueco del informe instrumento brazadas de hojas verdes que se dedicaron a pulverizar. Veinte minutos después, todo había sido reducido a una masa blanda, uniforme, bajo los vigorosos golpes de los majadores de esos musculosos campesinos. Durante esta curiosa operación, el poseído cantaba a ratos, hablaba casi todo el tiempo e indicaba a quienes estaban bajo sus órdenes el procedimiento a seguir en esta ceremonia.

Ciertamente, tendremos la oportunidad de interpretar, según nuestra tesis, ese caso particular que acabamos de narrar; pero como tenemos actualmente uno de esos tipos de hougans, que forman una categoría específica de la sociología haitiana, vamos, tanto para completar este estudio como para cumplir una promesa hecha al lector, a intentar caracterizarlo.

El hogan, al igual que el viejo general que perpetuaba en nuestro medio la mentalidad de los jefes de banda de la revolución de Saint Domingue y de la guerra de independencia, es un tipo particular de la sociedad haitiana, un verdadero producto del terruño. Ellos responden a un florecimiento

malsano y mucho más pernicioso que los viejos tipos africanos o criollos, quienes empleaban su ciencia tradicional pero real de gente sencilla para combatir las enfermedades de nuestros campesinos que, como se sabe, nada pueden esperar de las ciencias médicas, reservadas a nuestras ciudades, y que desaparecen y son reemplazados por esos seres criminales, los barnum²¹ del ambiente.

Esto nos conduce rápidamente a comprender que entre el culto africano de los santos o de los loas y la práctica del hougantismo, existen diferencias notables. En otros tiempos, esa distinción era aún más profunda, según el pensamiento de los viejos africanos desaparecidos: los criollos son malos, ellos unen al culto del *Grand Maître*,²² el de las potencias infernales.

Entonces, hemos separado de los verdaderos hougans a aquellos que deben llamarse servidores. Esos últimos tienen a su cargo la dirección de los altares de los santos vodú, por tradición familiar y se contentan con ser los intérpretes de su voluntad, los organizadores de esas ruinosas ceremonias de las que ya hemos hablado. En la simplicidad de su creencia, existe un verdadero peligro para ellos al ocuparse de la magia, al admitir en el santuario de sus dioses lares a santos cuya filiación no se encuentra bien definida, a almas de malhechores, de malvados zombis,²³ cuyo culto podría llevarlos a asumir exigencias comprometedoras. Esta clase de gente bastante inofensiva por cierto, si queremos ver las cosas desde el punto de vista de los intereses de la colectividad, lamentablemente tiende a desaparecer, ahogada en la multitud de hougans de profesión.

En cuanto a los hougans de profesión, estos son reclutados al azar, entre la clase campesina y el proletariado de nuestras ciudades. Tampoco es absolutamente necesario que el candidato a houngan esté bajo la influencia de la neurosis hereditaria. Él debe únicamente recibir lecciones teóricas y prácticas de un maestro e instruirse. Conocimos, efectivamente, a un joven campesino inteligente y astuto que se hacía instruir justamente en ese arte de timar sin peligro a otros más imbéciles que él. Y todos los días, estábamos condenados a soportar un ensayo como Dios manda de la lección aprendida la víspera.

Nos parece que en la escuela del hougantismo, las primeras lecciones son sobre la representación, porque sin profanación de la palabra de moda, el houngan es un tipo representativo. El aprendiz debe aprender una serie de movimientos destinados a causar impresión en la galería que tendrá que subyugar en lo adelante, en resumen tendrá que desarrollar en su persona, la autoridad de la palabra y el gesto. Además, con pocas excepciones, todos los miembros de esa corporación tienen a la larga un hábito externo que, para un ojo entrenado, traduce inmediatamente la profesión.

²¹ Por Phineas T. Barnum (1810-1891), empresario y artista circense estadounidense, fundador del *Barnum & Bailey Circus* y célebre por sus engaños en el mundo del entretenimiento [nota de la traductora].

²² «Gran Maestro» o «Gran Amo»: una de las maneras de nombrar a Dios en Haití.

²³ Dorsainvil emplea aquí el término «zombi» con el sentido de «espíritu».

La influencia que el houngan ejerce sobre sus seguidores, del *houngainikon*²⁴ o último de los *hounsis*,²⁵ es inmensa. Esta influencia es además bastante compleja. Hay tanto afecto como miedo. En algunos casos, es la donación completa de su persona, la obediencia pasiva del esclavo al amo, pero sin posibilidad de revuelta, ya que es mediante sus creencias más firmes, y al mismo tiempo mediante sus temores más inquietantes, que el houngan mantiene al sirviente fielmente atado a su hounfor. [...]

Ahora bien, que con tal estado de ánimo, mucho mal sea posible, nadie pensará seriamente en impugnarlo. En nuestro estudio «La criminalité haïtienne et la fonction médico-légale»,²⁶ subrayamos que esas creencias supersticiosas eran la fuente de ciertos crímenes, a veces espantosos, que se cometen en nuestros campos. Esos campesinos que viven sin odio, se vuelven intratables cuando creen que uno de los suyos, animado por el espíritu del mal, ha traído mala suerte a sus hijos, a un pariente, a sus animales, a su jardín.

Sin embargo, por mucho que una categoría de lectores se interese por tales detalles, es fácil ver que nuestro propósito, al escribir estas consideraciones, no es detenernos en cosas absurdas, para describir por ejemplo las ceremonias vodú, que además no esconden ningún secreto y que, a fin de cuentas, varían más de lo que se podría pensar. Este trabajo puede interesar a un cronista voluntario, no a una mente reflexiva que, del conjunto de esas creencias, quiere identificar las causalidades, verdaderas o falsas, que las originaron. Además, de todas esas prácticas, debemos identificar dos partes: 1) las que se originaron en el país; 2) las que, por una innegable filiación étnica, se remontan a una nada dudosa antigüedad, a menos que admitamos que, para todos los pueblos, la humanidad ha pasado por una época en la que sentimientos, ideas, creencias y cultos obedecen a una ley de conformidad ineludible. Uno se asombra verdaderamente al encontrar en esas prácticas haitianas hábitos que la erudición contemporánea, en su resurrección del pasado, ha señalado entre algunos pueblos antiguos de la cuenca del Mediterráneo. [...]

«La psiconeurosis»

Se recuerda, sin duda, la definición que ya dimos del vodú.

Para nosotros, entonces, el vodú es una psiconeurosis religiosa, racial, caracterizada por un desdoblamiento del yo, con alteración funcional de la sensibilidad, la motilidad y predominancia de los síntomas pitiáticos.

Una definición tal –y somos los primeros en reconocerlo– merece ser precisada en sus términos, para evitar cualquier equívoco, cualquier malentendido que pudiera alterar el verdadero alcance de nuestras afirmaciones.

Primero, detengámonos en esta expresión de psiconeurosis.

²⁴ Director(a) de coro en los rituales vodú.

²⁵ Comúnmente, el término *ounsi* designa a las personas que han sido iniciadas.

²⁶ No hemos logrado encontrar este texto.

Al parecer se nos hizo la siguiente objeción: si el vodú es una psiconeurosis, ¿no deberíamos poner a todos aquellos que lo practican en los límites de la patología ordinaria? En una palabra, ¿no se trataría de enfermos?

Eso significaría tomar la palabra patología en un sentido demasiado restringido, diríamos incluso demasiado clásico. Es evidente que para todo ser vivo existe una media de estructura orgánica y de actividad funcional, que representa su estado de salud. Todo lo que oscila entonces, con grandes diferencias, por encima o por debajo de esa media, equivale a un estado, si no patológico en el sentido estricto del término, por lo menos anormal. ¿Somos todos practicantes del vodú?, y por más extendidas que estén esas prácticas, ¿son ellas una marca distintiva de la raza, una especie de atributo étnico, un carácter que definiría de alguna manera al negro de Haití?

Aquellos que practican el vodú en el seno del pueblo, son una minoría, sin duda, una copiosa minoría, pero que no deja de ser lo que ella es: una minoría.

Se trata entonces de un conjunto de casos anormales, creados por una larga cadena de circunstancias que hemos intentado precisar en el curso de este estudio.

Incluso teniendo en cuenta la probabilidad de que aceptáramos la hipótesis popular, según la cual la crisis vodúica está determinada por la posesión del sujeto por un ser misterioso y sobrenatural, no es menos cierto que aquello que constatamos en él son alteraciones muy marcadas del dinamismo funcional de su economía. Esos trastornos se agrupan fácilmente en dos categorías: los que son verdaderamente orgánicos o más bien nerviosos, o los que revelan mediante signos inequívocos su origen psíquico. Por ello, hemos escogido esta apelación, porque, de todos los vocablos utilizados por la ciencia médica, es la que mejor se adapta, sin falsear demasiado la doctrina, a la complejidad sintomática que ofrece el vodú.

La psicopatología, que no se debe confundir con la psiquiatría, es, a pesar de interesantes investigaciones, un terreno virgen, cuya siembra depende de la cosecha recolectada en los campos de la psicología empírica y de la psicobiología. Las causas morales, particularmente oscuras, que rigen su dominio, transforman en prudentes y reservados a los doctrinarios más impenitentes.

Una de las consecuencias del carácter provisional de algunas de sus conclusiones es aquella de dejar, justamente, una elasticidad relativa a los términos de su lenguaje, que toma prestado además a otras ciencias más antiguas y más sólidamente constituidas.

Estas cortas consideraciones generales nos permitirán tal vez hacer entender a nuestros lectores que, al escribir este estudio sobre el vodú, nuestro objetivo no es describir una enfermedad cuyas lesiones orgánicas podrán encontrarse en un momento dado, bajo el escalpelo de un investigador.

Se trata más bien, como ya hemos dicho, de un hábito nervioso racial e individual, para la producción del cual las causas morales oscuras, profundas, de la raza y del medio, alejadas o próximas, han desempeñado un papel más importante que los demás determinantes de estados mórbidos de la patología común.

Despojado de aquello que podemos llamar su fórmula nacional y racial, el vodú lleva a la idea de la posesión, que encontramos en la historia religiosa de todos los pueblos, desde la antigüedad hasta nuestros días.

Naturalmente, según el grado de fineza, de civilización del pueblo estudiado, esta idea se depura, se eleva a la concepción de una acción moral intensificada, o se queda al nivel de las simples supersticiones de una mentalidad rudimentaria, con creencias primitivas irracionales. Ello, sin duda, es el caso de la mayoría de los haitianos adeptos a ese culto. El bajo nivel de instrucción, de moralidad religiosa verdadera, extendido entre las masas, no es suficiente para contrabalancear los instintos de raza, las creencias singularmente rudimentarias que permiten a ese pueblo satisfacer su amor por lo maravilloso, su viva imaginación.

Por otra parte, el misterio profundo, revelado únicamente a los grandes iniciados, que recubre una buena parte del rito vodú, el carácter secundario de ciertas prácticas, la materialización de algunos fenómenos cuya explicación no está al alcance de todo el mundo, contribuyen a dar a ese culto ese aspecto perturbador de horribles misterios que ha legitimado, aparentemente, esa acusación de antropofagia que tanto divierte al diletantismo no documentado y escandaloso de nuestros visitantes extranjeros.²⁷ De hecho, tenemos que reconocerlo, el vodú, tanto como nuestras guerras civiles, ha consolidado la convicción del extranjero de que no tenemos ni el poder, ni el deseo de introducir entre nosotros la verdadera civilización.

En segundo lugar, si hemos hablado de neurosis, es porque, en realidad, el voduisismo exige, para producir todos sus efectos, una predisposición nerviosa bastante desarrollada, un desequilibrio del sistema nervioso. [...]

Con el término «pitiatismo» que concluye nuestra definición del vodú, no agregamos nada que no figure ya en este estudio. Esa palabra la entendemos en el sentido que le da Babinski.²⁸ Ella sintetiza a nuestro entender el conjunto de influencias morales, afectivas, psicofisiológicas que explican, según nuestra

²⁷ Dorsainvil se inscribe en la misma línea que los autores del siglo XIX (Janvier, Firmin, Price), empeñados en defender su país ante las acusaciones de barbarie. Recuérdese el ya citado relato de Saint-John (1884) sobre supuestos rituales antropófagos, o el libro *Where Black Rules White: A Journey Across and About Hayti*, del explorador inglés Hesketh Prichard (1900), en el cual el vodú es calificado de secta diabólica, culpable de crímenes infames negados por un gobierno cómplice, que garantizaba su impunidad.

²⁸ El neurólogo francés Joseph Babinski (1857-1932), discípulo de Jean-Martin Charcot, en su conferencia «Ma conception de l'hystérie et de l'hypnotisme (pithiatisme)», dictada en 1906, reexamina la noción de histeria, señalando que sus manifestaciones poseen dos atributos: por una parte, la posibilidad de ser reproducidas por sugestión con rigurosa exactitud en ciertos sujetos y, por otra parte, la de desaparecer bajo la influencia exclusiva de la persuasión, y compara ese fenómeno con las manifestaciones hipnóticas, destacando sus posibles usos terapéuticos. La histeria es, para él, una neurosis que puede ser curada por la persuasión de manera directa o indirecta: es este rasgo el que llama «pitiático», un neologismo creado por él. Babinski es autor de *Démembrement de l'hystérie traditionnelle: pithiatisme* (1909) y *De l'hypnotisme en thérapeutique et en médecine légale*.

tesis, el vodú: creencias, herencia, influencias del medio, sugestión, autosugestión, necesidad de sentimiento y de amor, necesidad de objetivar Dios según su inteligencia y su corazón, todo ello se resume para nosotros en ese simple concepto de pitiatismo.

Y ahora, al final de este estudio, ¿necesitamos una conclusión general, y si ella fuese necesaria, no se desprendería de todas las conclusiones particulares que hemos formulado? Le corresponde al lector responder. En nuestro modesto trabajo, hemos querido hacer tanto sociología como medicina, llevar la cuestión del vodú, que arrastramos como una tara de raza en opinión de los extranjeros, a un terreno en el que la discusión sincera, leal, sin tomar partido para vapulear una familia humana en aras de la gloria de otra, fuera posible.

Que se nos permita repetirlo de nuevo aquí, el vodú, organizado por nuestros ancestros ante una necesidad natural de religión, es actualmente nuestra gran desgracia y para nuestros denigrantes eternos, el estigma indeleble de nuestra inferioridad, de nuestro fracaso original. Recientemente, en esa Suiza, tierra clásica de moralistas sutiles, de honestidad patriarcal, una revista publicó una nota sensacionalista, cuyo título es francamente sugestivo: la acción unionista entre los antropófagos.

Se trata de Haití: se nos representa comiendo cabritos sin cuernos (léase: niños), bajo la mirada benevolente y paternal de nuestros amables gobiernos, y esa nota tan ofensiva como falaz proviene, como ya lo habrán adivinado, de una pluma norteamericana.

Con respecto a nuestros intentos de explicaciones científicas, estamos lejos de creer que reunirán la mayoría de los sufragios. También los dirigimos únicamente a un grupo elite. No ignoramos que van en contra de uno de los sentimientos más fuertes del corazón: la creencia. Qué quieren ustedes, si ven en nosotros a personas que, al confundir la religión con sus ministros y sus abusos, piensan que el cristianismo es ya inútil para nuestro progreso y sin embargo no sienten la necesidad de desembarazar al país de su herencia africana. Aún más, existe en Haití un fanatismo vodú como existe en Turquía un fanatismo musulmán.

A nuestros colegas, solo diremos esto: hemos formulado una hipótesis que hemos intentado avenir con las más recientes adquisiciones de la psicobiología. Que recuerden que la ciencia de hoy así como la ciencia de ayer, y la de mañana, está hecha de hipótesis que el martillo del tiempo fijará en el lado de la verdad o demolerá, si estas se convierten en espacios de sombra en la ruta luminosa del futuro.

Lo que nos hace confiar en nuestro esfuerzo, es el alcance moral de nuestro estudio. Una raza se encuentra allí, sentimental, inteligente, dotada por consiguiente de las más grandes cualidades de espíritu y de corazón. Sin embargo, la fatalidad de un origen penoso, de una educación política y social deficiente, la condena al más horrible estancamiento. De vez en cuando, luces fugaces atraviesan su cielo para ir a morir, apenas aparecidas, en un fondo de tinieblas. ¿Habría acaso que pronunciar la palabra que no tiene vuelta atrás?

¡No, esa palabra no se pronunciaría nunca! La obra de nuestra verdadera redención, que nunca se ha intentado, ¿cómo puede producir frutos tan amargos?

Al trabajo de nuestro renacimiento moral, invitamos a los ministros de nuestras dos grandes confesiones. Debemos despojarnos de las viejas supersticiones que envuelven el alma anquilosando la inteligencia; debemos purificar las creencias, y esa acción es más suya que nuestra.

Que el clero católico sobre todo no malinterprete el alcance del acto que acabamos de realizar, puesto que para las personas que reflexionan, su responsabilidad será inmensa en el futuro. Nosotros les hemos confiado nuestras *reservas sociales*. Que sus miembros, que deben ser, si no modelos de virtud, al menos representantes de la moralidad estricta, entiendan que solo se destruyen con el sentimiento las obras nacidas del sentimiento y mantenidas por el sentimiento.

ISRAEL CASTELLANOS
PROFESOR DEL INSTITUTO ESPAÑOL CRIMINOLOGICO DE MADRID

LA BRUJERIA

Y EL

ÑAÑIGUISMO EN CUBA

DESDE EL PUNTO DE VISTA

MEDICO-LEGAL

MEMORIA LEÍDA POR LA
ACADEMIA DE CIENCIAS MEDICAS, FISICAS Y NATURALES
DE LA HABANA

LEMA:

Kulturkampf

Habana
Imp. de Lloredo y Ca. Murella 24
• 1916

LA BRUJERÍA Y EL ÑAÑIGUISMO EN CUBA DESDE EL PUNTO DE VISTA MÉDICO-LEGAL

Israel Castellanos, 1916

Imprenta de Lloredo y Cía, La Habana (fragmentos)²⁹

El tipo del brujo afro-cubano

Los caracteres físicos de los brujos y de los ñañigos³⁰ no bastan para determinarle o distinguirle del criminal. Son necesarios otros caracteres de índole social, que se relacionen con su actuación en el ambiente en que militan, que nos dé una prueba gráfica de su psiquismo, en pocas palabras, que los personifique. Cada una de las variedades de hampones poseen atributos apropiados, formas *sociográficas*, por decirlo así, que lo denuncian en su mismo campo de anormalidad jurídica. Por esa propiedad los brujos y los ñañigos, como tipos de la mala vida, no pueden sustraerse al proceso individualizador que realiza incuestionablemente todo género de vida anti-social. Los sujetos nocivos, al igual que los anormales, no se ajustan fatalmente a un orden anatómico o mental, pues ni la estructura orgánica, ni la psicología son signos invariables en los distintos órdenes de la adaptación social. Los caracteres físicos varían en los diversos grupos étnicos y evolucionan por la acción del medio; los caracteres mentales se elevan y regeneran por la educación, metódica y apropiada, que pule y aclimata al individuo, haciéndolo apto para los estadios más altos de la vida civilizada.

El conjunto social no puede incluirse en una nomenclatura científica; solamente los grupos anormales de ese conjunto pueden serlo, puesto que, en un mismo ambiente, su conducta y ejecutoria moral han sido distintas. «La especie humana no se compone de individuos originariamente buenos ni malos; cada hombre, –y siempre en sentido relativo y contingente,– resulta bueno o malo según la herencia biológica que recibe al nacer (a la que no puede substraerse), y según las influencias del medio social (que gravitan inevitablemente sobre él desde su nacimiento). Por eso, los grupos y los individuos pueden tener morales distintas en lo particular, aunque colectivamente tienden a adaptarse a criterios comunes, que limitan la acción nociva de las

²⁹ Notas: Kali Argyriadis.

³⁰ El término *ñañigos*, «aquellos que se arrastran», empleado de forma peyorativa haciendo referencia a los pasos de sus coreografías rituales, designaba a los miembros de las sociedades secretas masculinas abakuá (véase la nota 80 del capítulo 2). Recordemos que estos, mencionados en los informes policiales desde 1882 (Trujillo y Monagas), eran objeto de repetidas persecuciones, acompañadas de la confiscación de sus objetos, instrumentos y vestimenta rituales. El término «brujos», como era costumbre en la época, remite aquí a los sacerdotes, sacerdotisas e iniciados de las religiones de origen africano en Cuba.

diferenciaciones particulares». ³¹ Y eso, precisamente, es el brujo afro-cubano, ³² un negro que tiende a adaptarse a criterios comunes (en el país de donde fué arrebatado) y que tiene moral distinta en lo particular (que resulta general entre nosotros, por estar en pugna con el medio en que milita ahora).

El brujo en Africa vive de conformidad con el criterio moral reinante en su ambiente; pero en Cuba es perjudicial e inadmisibles para la vida normal de nuestra sociedad civilizada. Acertadamente escribe Ingenieros*: «Los cánones de la moral no son absolutos, ni inviolables; siendo el reflejo de condiciones sociológicas derivadas de la agregación de los individuos en grupos, ellos varían y se transforman obedeciendo al enmarañamiento determinismo de la evolución social». En su medio el brujo no es una individualidad anómala, ni por su psiquismo, ni por su conducta; en el medio de nuestro agregado es

donde pasa a ser un tipo de la mala vida. Llega a ella no por ser miembro de una raza inferior, sino por su *primitividad psíquica*, incompatible con el criterio progresista de una sociedad civilizada.

El brujo fué traído, y tal como nos fué transportado se encuentra en nuestro seno. La moral, el lenguaje, el baile, los ídolos, etc., son los mismos; todo revela su persistencia, su inmovilidad, su *deficiencia de evolución*, como dice Ortiz. ³³ Del conjunto de su raza el negro brujo se destaca, no por su índice cefálico o



Israel Castellanos (1891-1978)
(Royal Danish Library, Digital Collection)
© <http://www5.kb.dk/images/billed/2010/okt/billeder/object148591/en/>

³¹ **J. Ingenieros. El delito y la pena ante la filosofía biológica. Buenos Aires, 1910, p. 11-12.** El psiquiatra argentino José Ingenieros había publicado en 1913 uno de sus libros más famosos, *El hombre mediocre*, donde distinguía 3 tipos de hombres: el inferior (bestial, asocial), el mediocre (dócil, rutinario) y el superior (o «idealista»). Sus teorías ejercieron gran influencia en su época en Latinoamérica.

³² Término instituido por Ortiz (1906) para referirse, inicialmente, a los nativos de África que aún vivían en Cuba.

³³ Castellanos cita ampliamente el célebre libro de Fernando Ortiz *Los negros brujos* (Madrid, 1906), primer estudio dedicado a las prácticas religiosas cubanas de origen africano, entonces asociadas al mundo del hampa.

facial, no por su longevidad, ni por sus hábitos poligámicos,³⁴ sino por sus caracteres etnográficos que se unen a no pocos rasgos tradicionales. El fetichero, creyente, nato, posee sobre el suelo cubano todos los atributos que en la vida social africana corresponden a su jerarquía; esta invariabilidad es una prueba de su misonismo.³⁵ En cambio, esas características supervivientes no las encontramos en el *pseudo-brujo*. Ahora, en el conocimiento del parásito o del vividor de la brujería,³⁶ es cuando los caracteres físicos recobran su importancia, porque se unen y son apoyados por los caracteres sociales.

«Junto al brujo verdaderamente afro-cubano, –escribe el Dr. Ortiz– al brujo que puede criminológicamente llamarse *nato*, vegeta otro brujo, generalmente, siguiendo o imitando las prácticas fetichistas de aquél, corrompidas por la acción del ambiente y de su propia psiquis algo progresados; es un brujo criminológicamente *habitual*, que explota esta forma de cómodo parasitismo por la determinación de factores sociales que lo arrastraron a ella, como lo hubieran conducido a otra análoga. Así como en el primero puede descubrirse un máximum de buena fe, ésta en el segundo no es sino un mínimum».³⁷ El *pseudo-brujo*, generalmente, es un criminal vulgar, que adopta el fetichismo por holgazanería y afán de lucro; son timadores, ladrones, agresores, etc. El examen físico nos descubre la reunión de caracteres anómalos, como la estenocrotafia,³⁸ el apéndice lemurídeo,³⁹ la plagiocefalia,⁴⁰ las orejas sin lóbulos, el mentón fugitivo, la mirada dura, etc., por lo que el *pseudo-brujo* (Lám. 19) no tiene la frente amplia, la mirada, ni la expresión del brujo nato, que carece de tipo criminal, del que raramente se separa el *pseudo-brujo*.

El brujo creyente no es vanidoso, es más altruista que interesado, y su imitador, por el contrario, es orgulloso, descarado, guapo y explotador. Ya hemos hablado del desinterés de *Bocú* y de Pina,⁴¹ cuya conducta sigue todo hechicero

³⁴ En los capítulos anteriores de esta obra consagrada a la identificación de un «tipo brujo», Castellanos exploró y luego descartó parcialmente todas esas posibilidades.

³⁵ Actitud sistemática de hostilidad al cambio.

³⁶ Castellanos alterna los términos *brujería* y *hechicería* como si fuesen sinónimos. Sin embargo, en el contexto religioso cubano, aunque ambos designan una operación mágica, el segundo subraya una intención malévola.

³⁷ **Ob. cit.** [*Los negros brujos*, 1906], p. 397-398.

³⁸ Término de antropología física utilizado para designar un diámetro bizigomático mayor que el diámetro frontal, en otras palabras, de sienes estrechas.

³⁹ Apéndice que debe encontrarse en la mandíbula inferior.

⁴⁰ Aplanamiento unilateral de la bóveda craneal (cabeza plana).

⁴¹ Domingo Bocourt, alias «Bocú», era un viejo africano acusado de haber asesinado junto a sus cómplices a una niña blanca nombrada Zoila, con el objetivo de fabricar con su sangre y sus vísceras amuletos de curación. En 1904, todos fueron condenados a muerte y ejecutados sobre la base de denuncias y luego de confesiones obtenidas bajo tortura durante su encarcelación. Ese hecho, que había acaparado los titulares, había sido utilizado como estudio de caso por Ortiz (1906) quien, al igual que Castellanos, reproducía el retrato de Bocú. Justino Pina era un niño de diez años al que su viejo padre, «un brujo nacido en Makuta en África», habría convencido de

nato. En cambio, todos los actos del *pseudo-brujo* están informados por un ciego afán del lucro. «El Mundo»,⁴² no ha mucho, dió a conocer la siguiente denuncia: «J. P. L., del Vedado,⁴³ se presentó en la Policía Secreta acusando a unos brujos de Mariano⁴⁴ por haberle estafado, en distintas cantidades, unos tres mil pesos, diciéndole que ellos, como “negros brujos” que eran, habrían de curarle los males que él, Publio, padecía, no siendo así, pues continúa con las mismas irregularidades del estómago que padecía antes de ponerse en cura con los “negros brujos”, y con sus males del cerebro, de antes». He ahí un caso típico de la delincuencia habitual del *pseudo-brujo*.

Todavía se distinguen más del brujo nato; Ortiz, refiriéndose a éstos y sentando que son *verdaderos creyentes*, escribe: «El carácter sacerdotal de los brujos ha hecho que en Cuba el que es brujo lo sea por su propia voluntad, por sentirse inclinado a tal forma de parasitismo; o lo que es lo mismo, en Cuba no hay *falsos brujos* como en la misma Europa, infelices seres humanos, que por algún carácter anómalo y a veces hasta por la mera vejez se ven expulsados de la sociedad, perseguidos como seres consagrados al mal y en pacto con las potencias infernales. Este fenómeno consistente en la calumniosa fama de brujo atribuída a un desgraciado inocente por la unánime opinión de una aldea, que es frecuente en Europa y que ha sido explicado científicamente por Hubert* y Mauss*,⁴⁵ no es conocido en Cuba, porque el brujo aquí ha sido siempre sacerdote de un culto, no ha sido anatematizado como sacerdote del mal, ni lo es en efecto, desde cierto punto de vista, ni ha entrado en la brujería afro-cubana por la tangente de una profesión misteriosa, como la de médico, de herrero, etc., sino por la vía directa de la herencia o de la voluntad. Si en Africa puede notarse bastante el efecto de la conciencia social en la calificación originaria de los feticheros, éstos al llegar a Cuba, mantenedores de una tradición religiosa ampliamente elaborada, no tuvieron por que experimentarlo, ni el fenómeno pudo manifestarse por las razones expuestas».⁴⁶

En esos párrafos de Ortiz encontramos expuesto lo que ya hemos dicho antes, es decir, «que los brujos son mantenedores de una tradición religiosa ampliamente elaborada». Y veremos seguidamente como en el brujo nato, incubado por herencia y por vocación, convergen, no solamente los caracteres físicos de su raza (los menos degradantes del negro), sino los etnográficos (usos y costumbres de los países africanos) y los tradicionales (ritualismo y otras formas legendarias).

matar a un niño blanco para darle el corazón y la sangre a su madre, con la esperanza de curarle la tuberculosis (véase también Castellanos, 1917b). Al inicio de su obra, Castellanos analiza estos crímenes como actos altruistas y desinteresados, por haberlos cometido africanos con «psique inferior» (1916: 49) que, actuando de buena fe, hacían el mal buscando hacer el bien.

⁴² Periódico cubano de gran circulación fundado en 1901, de posición política moderada.

⁴³ Nuevo barrio residencial que se erigía entonces en centro moderno de la capital.

⁴⁴ Véase nota 22 en el capítulo 2.

⁴⁵ Ortiz se refiere al famoso ensayo *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (Hubert y Mauss, 1902-1903).

⁴⁶ F. Ortiz. *Ob. cit.*, p. 298.

El brujo afro-cubano es, sintéticamente, la fusión del curandero, del sacerdote y del agorero del continente negro; de ahí el significado, la actuación tríplica que nos ha descubierto el talento de Ortiz. Por esa fusión no falta el más simple detalle del sacerdote africano en el brujo cubano, porque no es más que la persistencia de aquel tipo ordinario y común en la tierra tenebrosa que nos describió maravillosamente Stanley.⁴⁷ Describiendo el fetichero del Africa Occidental, un misionero de Basilea,⁴⁸ dice: «Su cabeza está cubierta por un alto birrete de paja; como su dignidad exige, adórnale una barba esmeradamente cuidada que les llega hasta el pecho; su obscuro rostro de negro revela la travesura propia del sacerdote fetichista; de su cuello penden sartas de corales como adorno sacerdotal: el fetiche desciende hasta ellos previos los correspondientes conjuros». Dumont, relatando una ceremonia de los lucumíes,⁴⁹ vista por Moreno, dice que los sacerdotes llevan la cabeza cubierta.⁵⁰ «Los negros brujos –escribe Ortiz– principalmente si son africanos, así como las negras, llevan la cabeza cubierta por un pañuelo a ella liado, costumbre de origen ultramarino, también mantenida por los demás negros ancianos no brujos; pero este pañuelo no constituye una prenda sacerdotal».⁵¹

Bocú, (Lám. 23), tiene la cabeza cubierta; *Pina*, (Lám. 24), no obstante usar sombrero, lía a su cabeza un pañuelo. La negra que aparece en la página 274 del libro de Ortiz, cubre también su cabeza con un pañuelo. Sabigó García y Feliciano Lescaill, brujos de La Maya,⁵² al ser sorprendidos por la Rural, tenían liado en la cabeza un pañuelo. Véase nuestra Lám. 2, y se verá al curandero africano con la cabeza envuelta en un pañuelo de vivos colores. Ortiz, basándose solamente en el uso del pañuelo por los sujetos ajenos a la brujería, lo rechaza como prenda de carácter sacerdotal; pero hay un detalle muy interesante que se le escapa al distinguido etnólogo. La manera como envuelven los brujos su cabeza con el pañuelo, es diferente a la que suelen emplear los no adeptos a la hechicería. En los primeros el pañuelo no pasa de la medianía de la frente, ni del

⁴⁷ El explorador Henry Morton Stanley era famoso por sus expediciones a África Central en los años 1870, relatadas en crónicas sensacionalistas que habían alcanzado éxito internacional. Estas ya habían suscitado debates sobre la brutalidad del colonialismo (véase, por ejemplo, *El corazón de las tinieblas*, de Joseph Conrad, 1899); pero es evidente que no fue esa la dimensión que Castellanos retuvo.

⁴⁸ **Cit. por Ratzel. Ob. cit.** [*Las razas humanas* –traducción al español de *Völkerkunde*–, Barcelona, 1889], p. 358, vol. I. Friedrich Ratzel, muy leído en el mundo hispanohablante, es una fuente importante para Castellanos, que lo cita en numerosas ocasiones.

⁴⁹ Etnónimo que designaba en Cuba a los originarios del sudoeste de la actual Nigeria (hablantes de yoruba).

⁵⁰ [Dumont, Henri]: **Antropología y patología comparada de los negros esclavos. Habana.** Véase al respecto nota 92 en el capítulo 1 y el comentario de este capítulo.

⁵¹ **Ob. cit., p. 183.**

⁵² Pueblo situado entre Santiago de Cuba y Guantánamo, habitado mayormente en esa época por descendientes de africanos (incluidos esclavos de Haití llegados a fines del siglo XVIII con sus amos).

nivel de la línea astérica, por detrás; en los segundos, el pañuelo cae hasta las arcadas superciliares y cubre toda la parte posterior de la cabeza, anudándose en la barba, como lo estilán las tribus nómadas (Lám. 20).⁵³ Cotejando el tipo de curandero (Lám. 2) que hemos tomado a Gregoire, Lydekker y Hutchinson,⁵⁴ con la negra de la Lám. 20 se nota la manera escogida por los feticheros para liarse el pañuelo a la cabeza y como lo usan, distintamente, los no adeptos a la brujería.

En otro lugar, hablando de la barba del brujo, significamos que era uno de los rasgos más atrayentes de su fisonomía; pero no apuntamos nada sobre su probable carácter sacerdotal. El ya citado misionero de Basilea, al referirse a la barba, dice que la *dignidad del fetichero lo exige*. En el brujo nato la encontramos siempre; no así en el *pseudo-brujo*. El curandero de Lydekker, como Pina, tiene barba blanca y cuidada con escrúpulo. La carencia de la misma es otro rasgo delatador del *pseudo-brujo*.

Los collares no faltan en el brujo creyente. *El Rey Congo* se paseaba por las calles de Santiago de Cuba cargado de collares y amuletos; *Sabigó* también los mostraba en público; los *pseudo-brujos* no los usan generalmente. Los feticheros africanos no prescinden nunca de los collares, que constituyen su adorno sacerdotal: en el curandero de la Lám. 2 lo encontramos con ese carácter.

El *pseudo-brujo*, desde cualquier sentido que se le observe, es un mal imitador del brujo nato; el pañuelo no cubre su cabeza, en la que no es rara la asimetría; la barba no adorna, ni disimula el volumen de su maxilar inferior; la jerga es una caprichosa reunión de voces sin sentido, que no impiden la aparición de algunos vocablos ñáñigos o presidiales; el baile carece de todo aspecto religioso, poseyendo, en cambio, todo el ritmo lujurioso del burdel; vive del robo y hasta del juego cuando los frutos de la hechicería se reducen, y como si esto no fuera bastante, su estructura orgánica en general, es más degradada que la del brujo nato. Se equipara con el criminal, cuyos caracteres físicos y psíquicos le son frecuentemente peculiares. [...]

¿El brujo es epileptico?

Lo que se llama *dar el santo* o *subirse el santo a la cabeza*,⁵⁵ es uno de los fenómenos más interesantes en el estudio de la brujería desde el punto de vista médico-legal. El procedimiento convulsionario mediante el cual los feticheros se ponen en comunicación con sus divinidades, ha tenido siempre un singular interés para cuantos lo han observado.

⁵³ En realidad, se trata de la lámina 21.

⁵⁴ Se refiere probablemente a la célebre obra *Living Races of Mankind: A popular illustrated account of the customs, habits, pursuits, feasts, and ceremonies of the races of mankind throughout the world* (1902), de los ingleses Henri N. Hutchinson, John W. Gregory y Richard Lydekker.

⁵⁵ Términos empleados para designar el fenómeno de la encarnación de un oricha o «santo» en uno de sus adeptos. Otras expresiones son también usadas por Castellanos: «pasar», «montar», «bajar» el santo.



Imágenes de la obra de Castellanos. De izquierda a derecha y de arriba abajo, según sus propias leyendas:

Lám. 19. Negro hechicero, condenado por robo («pseudo-brujo»),

Lám. 23. Bocú, negro brujo condenado a muerte,

Lám. 24. Pina, el brujo de Minas, con el pañuelo y la barba típica de los curanderos africanos,

Lám. 2. Tipo de curandero africano (tomado a Hutchinson, Gregoire y Lydekker),

Lám. 21. Negra cubana procesada, no bruja, con el pañuelo a usanza de las tribus nómadas,

Lám. 15. «Papá» Silvestre, fundador de «Santa Rita de Cassia y San Lázaro», sociedad religiosa del Cerro [barrio obrero La Habana], que, según los deseos del célebre fetichero, es una asociación «al uso africano lucumí» (foto de Ramón Carreras)

Wrangel, de los xamanes de la Siberia, escribe: «no son vulgares farsantes, sino que ofrecen al contrario, un fenómeno psíquico muy digno de atención. Siempre que los he visto en funciones, me han dejado una impresión durable y sombría. El extravío de la mirada; el aspecto de los ojos inyectados de sangre; la agitación del pecho; la vibración convulsiva de la palabra; las contorsiones, al parecer involuntarias, del rostro y de todo el cuerpo; el cabello erizado; hasta el sonido sordo del tambor, todo contribuía al efecto, y me explico muy bien que el conjunto parezca a espectadores incultos obra de espíritus diabólicos». Entre los karenes el profeta «se esfuerza por llegar a un estado de clarividencia. Se retuerce, se revuelca por el suelo, y a menudo echa espumarajos por la boca en lo más profundo de su paroxismo».⁵⁶ Para

⁵⁶ El fragmento proviene de *Le Nord de la Sibérie, voyage parmi les peuplades de la Russie asiatique et dans la Mer glaciale*, Librairie d'Amyot, Paris, 1843, del explorador ruso Ferdinand Petrovitch Wrangel.

Edward Tylor,⁵⁷ son síntomas histéricos y epilépticos; Ortiz, al ocuparse de los fenómenos similares que se observan en los brujos afro-cubanos, habla de epilepsia y dice que «el baile convulsionario es un procedimiento hipnótico para producir el estado epiléptico llamado *dar el santo*».⁵⁸ En la Víbora,⁵⁹ y no ha mucho en Marianao, la Policía recogió del suelo a dos hombres y una mujer que les había *dado el santo*: los médicos que asistieron esos casos diagnosticaron *epilepsia esencial*.

La patología del negro no ha salido todavía de su período constituyente. El ya citado trabajo de Dumont, escrito en un período de incertidumbre y de dificultades, es incompleto, aunque constituye una prueba elocuente de laboriosidad; a excepción de ese trabajo sobre la patología de los negros esclavos, no existen más que memorias sobre los negros africanos, escritas por algunos médicos huéspedes del continente negro. Buchner, Felkin y Holub, citados por Ratzel*,⁶⁰ dicen que muchos negros sufren ataques de epilepsia. Después de todo, lo que nos interesa es saber si el brujo es epiléptico y no la frecuencia de la epilepsia entre los de su raza. El ataque que sufre el hechicero no iba a ser tema para ninguno de los autores de una patología del negro, por lo que en ella no encontraríamos la clave del fenómeno que nos preocupa. Siempre quedaría a la medicina legal hacer la luz sobre problema tan interesante. Ya hemos oído hablar de *síntomas* y de *estado* epiléptico, pero sin que se nos precise científicamente ese concepto. El aura de los brujos afro-cubanos puede tener una significación mórbida, pero esa significación a la medicina legal no le ha sido evidenciada. Las convulsiones premonitorias que algunas veces conmueven el cuerpo y alteran la fisonomía del hechicero, tienen –indudablemente– manifestaciones anormales que la medicina legal no debe desconocer.

La epilepsia se generaliza casi siempre por ataques convulsivos, con desorden de la fisonomía, etc., pero no sucede así invariablemente: «me apresuraré a añadir –escribe Jaccoud– que, si se circunscribiese la epilepsia a estos síntomas, se caería en el grave riesgo de desconocer la mayor parte de los casos de epilepsia, porque no hay nada tan invariable como las formas de esta enfermedad, esencialmente proteiforme».⁶¹ De esto se infiere que existen formas de ataques epilépticos, los cuales varían en las distintas variedades de epilepsia. Tonnini

⁵⁷ **Antropología, Madrid, 1888, p. 431.** [Traducción al español de *Anthropology. An introduction to the study of man and civilization*, Macmillan and Co., London, 1881].

⁵⁸ **Ob. cit., p. 391.**

⁵⁹ Barrio residencial de La Habana.

⁶⁰ Se trata de *Kamerun. Skizzen und Betrachtungen*, Leipzig, 1888, del médico y administrador colonial Max Büchner; *Uganda and the Egyptian Soudan*, London, 1882, del médico, misionero, antropólogo y explorador inglés Robert William Felkin y su colega el reverendo Charles Thomas Wilson, y *Sieben Jahre in Süd-Afrika. Erlebnisse, Forschungen und Jagden auf meinen Reisen von den Diamantefeldern zum Zambesi (1872-1879)*, Wien, 1881, del médico, cartógrafo y etnólogo austriaco (checo) Emil Holub.

⁶¹ [Jaccoud, Sigismond] **Annales médico-psychologiques, 1884.**

ha descubierto que muchas veces la enfermedad se manifiesta en accesos de alteración psíquica y no en paroxismos graves o leves y que en esta forma de epilepsia, un desorden psíquico sirve de sustitutivo a las convulsiones del acceso epiléptico.⁶² La epilepsia psíquica, sancionada por la *Sociedad Médico-Psicológica de Francia*, no se anuncia por ningún prodromo y no se traduce en ningún síntoma exterior. Burlereaux sostiene que «el acceso psíquico puede ser la única forma de ataque en la vida de un epiléptico».⁶³ En resumen, que no hay necesidad de proseguir demostrando las variaciones de la epilepsia, cuya concepción moderna la redime del concepto estrecho en que se la tenía encerrada.

La epilepsia del negro brujo no es la *jacksoniana*, la epilepsia del fetichero no es la forma clásica, con espumaraje, coma, etc., la epilepsia del brujo afro-cubano es de forma incompleta, pues el acceso, generalmente, es sustituido por un vértigo de duración brevísima, durante el cual su rostro toma un color ceniciento, según lo permite la negrura de su tez, y su habla se altera.

En las ofrendas fetichistas, en las fiestas de los *hijos del santo*,⁶⁴ como en otras prácticas del culto brujo, no faltan las libaciones, y según ha demostrado Millet, «los excesos alcohólicos aumentan invariablemente el número y la gravedad de los vértigos». El brujo en el acceso no pierde la conciencia, el mismo Dr. Millet escribe: «sí a la predisposición epiléptica se añade otra influencia, como el alcoholismo, una vez vuelto en sí, el enfermo puede recordar, más o menos vagamente, y como al salir de un sueño, las diversas alucinaciones que ha experimentado y las principales circunstancias que acompañan a su estado».⁶⁵ En sus funciones de agorero, el brujo afro-cubano no está desprovisto de su lucidez, ni aun cuando convulsionalmente consulta al fetiche, pues Falret⁶⁶ dice: «insensible al dolor, el enfermo, sin embargo, contesta a las preguntas que se dirigen con respuestas apropiadas».

El brujo nato informa todos sus actos con el más ciego fanatismo, evocando las supersticiones, violentando su mentalidad con el negrero fervor de sus creencias, poniéndolas en *trance*, como dicen los espiritistas, y cuando está ya preparado por la fatiga psíquica y el cansancio moral, lanza el grito epiléptico y se *le sube el santo*. Las creencias del epiléptico, según escribe Despine, «surgen vivas y

⁶² Discípulo de Lombroso, Silvio Tonnini es el autor de *Le epilepsie in rapporto alla degenerazione*, Fratelli Bocca ed., Firenze, Torino, Roma, 1890.

⁶³ Burlereaux es el autor de la entrada «epilepsia» del *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales* (78 volúmenes), dirigido por el doctor Amédée Dechambre (tomo 35, Masson & Asselin, Paris, 1887, pp. 126-221).

⁶⁴ Personas iniciadas en un oricha.

⁶⁵ **Jaccoud. Dictionnaire de Médecine et Chirurgie, vol. XIII.** El *Nouveau dictionnaire de médecine et de chirurgie pratiques* (1886) era una referencia ineludible sobre el estado de la medicina a fines del siglo XIX.

⁶⁶ **Cit. por F. Carpena, en Antropología Criminal, Madrid, 1909, p. 424.** Cofundador y presidente del Instituto Español Criminológico, Fructuoso Carpena había alcanzado gran éxito con este libro. El médico alienista francés Jules Falret es el autor conocido de *De l'état mental des épileptiques*, 1861.

profundas, absorben su espíritu e impiden las manifestaciones de los sentimientos morales que podrían combatirlas». ⁶⁷ La influencia religiosa, o mejor, el fanatismo fetichista del brujo, estimula su ausencia epiléptica. «Hay un momento –dice Pugliese– en que una determinada sensación, interna o externa, percibida por el cerebro, decide de la libre e insana actividad del epiléptico, por inteligente que sea. Deficiente moral por excelencia, las facultades razonadoras se manifiestan en el epiléptico de distinto y excepcional modo, según el estímulo, bueno o malo, que, procedente de la célula nerviosa, llega al cerebro». ⁶⁸ Si el fetichero prolongase ese psiquismo anómalo, conjurando su normalidad, «le sería difícil caminar algún tiempo en los dominios de una sin traspasar un poco los de la otra». ⁶⁹

La epilepsia determina alteraciones somáticas, anomalías físicas en los sujetos afectados de forma grave, pero no en los *epileptoides*, según la aceptada expresión de Venturi. ⁷⁰ Además, en el brujo no encontramos caracteres atávicos con marcada frecuencia, según ya hemos visto, pero encontramos otros no explicables por atavismo: asimetría, anómala implantación de los ojos, etc. La epilepsia, en su forma más grave, no es suficiente para alterar el tipo étnico del negro, ya de por sí inferior. Toda decadencia del mismo le aproxima más al antropoide y la epilepsia no es capaz de provocar tan profunda degradación.

Cuanto a lo que algunos tratadistas llaman *carácter epiléptico*, más de un rasgo encontramos en el brujo nato. La religiosidad que Lombroso encontró tan primordial en los epilépticos, ⁷¹ no puede ser más inferior en el fetichista; el altruismo se manifiesta bajo una forma de perversión, cuyo ejemplo típico encontramos en Pina; los actos regresivos de la ladrar y de morder, se transforman en el brujo, presentándose bajo otra forma no menos animalesca: *Bocú* hacía piquetes en el pecho de sus clientes o pacientes para *chuparle la sangre*; ⁷² los *embós*, ⁷³ la poligamia, las libaciones, la lujuria, el sacrificio de anima-

⁶⁷ Se trata del libro *Étude scientifique sur le somnambulisme, sur les phénomènes qu'il présente et sur son action thérapeutique dans certaines maladies nerveuses, du rôle important qu'il joue dans l'épilepsie, dans l'hystérie et dans les névroses dites extraordinaires*, publicado en 1880 por el doctor Prosper Despine.

⁶⁸ **El epiléptico** [ante el derecho civil y penal (medicina legal)], [Hijos de Reus], **Madrid, 1902, p. 49**. Traducción al español de la obra del criminólogo italiano Livio Pugliese: *L'epilettico di fronte al diritto*, Fratelli Bocca Ed., Torino, 1902.

⁶⁹ [Immanuel] **Kant. I sogni d'un visionario spiegati con quelli d'un metafisico**, traducción al italiano de *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766).

⁷⁰ Silvio Venturi, médico italiano, director de un asilo de alienados, es el autor en 1892 de *Le degenerazioni psico-sessuali nella vita degli individui e nella storia delle società*, y de otros ensayos sobre la locura transitoria. Lombroso debatía con él sobre el vínculo entre epiléptico y criminal nato.

⁷¹ **Medicina Legal**, [La España Moderna], **Madrid** [1902, 2 tomos], **p. 175**. Traducción de *La Medicina Legale delle alienazioni mentali*, publicado en Padua en 1867.

⁷² **F. Ortiz. Ob. cit., p. 222**.

⁷³ *Embó, ebbó*: ofrenda propiciatoria.

les, la violación de sepulturas,⁷⁴ etc., que absorben delictuosidad y canalizan el psiquismo, son verdaderos y eficaces sustitutivos. Todos esos actos se fecundan en el criterio inferior y epileptoide del fetichero afro-cubano, por lo que vemos, fundamentándonos en el corolario lombrosiano, en el brujo un criminal nato.

Conclusiones

Aun queda mucho por hacer en el estudio médico-legal de la brujería y el ñañiguismo, todavía hay muchos puntos que ni tocados han sido y que esclarecer debemos en estudios posteriores. No es exagerado afirmar que un elenco nutridísimo de investigaciones biológicas espera la decisión y el entusiasmo de un grupo de hombres de ciencia, que se apreste al estudio clínico de nuestras individualidades anormales, para establecer su verdadero grado de degeneración y de inadaptabilidad social. La labor, a primera vista, parece difícil y compleja, por requerir un conjunto de observaciones personales, una uniformidad de método y de disciplina científica; pero puede ser abreviada, realizándose de un modo proficuo y relativamente rápido, si por iniciación de la *Academia de Ciencias* se funda un *Instituto de Medicina Legal y de Criminología*, que radique en el Presidio Nacional. La idea, y honrado es confesarlo, no es original, ni la fundación del *Instituto* es cosa nueva, pues en la Penitenciaría de Buenos Aires, desde 1907, viene funcionando el que fundó Ingenieros. En la cárcel de Forest, Bélgica, existe otro que se debe a las iniciativas del Prof. Vercaeck.⁷⁵ Nuestro *Instituto*, como los que en la actualidad existen en la Argentina y en Bélgica, no será de inmediatas aplicaciones, sino de estudios para aplicaciones futuras. Será un laboratorio y una clínica, sin que invada por su índole las funciones judiciales. Ingenieros, trazando el plan del Instituto argentino, dice:

«Las modernas doctrinas psiquiátricas y criminológicas, que desde hace un cuarto de siglo se exponen, discuten y enmiendan en el mundo científico, gracias a las investigaciones de los alienistas, psicólogos y médicos legistas, tienen ya, oficialmente, en la República Argentina, una amplia esfera de acción».

«El estudio del delito se encamina hacia la investigación de sus factores causales, de sus modalidades clínicas objetivas, de su profilaxis y represión. Poco a

⁷⁴ Alusión al hecho de que los *paleros* o practicantes del palo monte, basándose en la alianza con el espíritu de un muerto, se procuraban osamentas humanas en las fosas comunes para materializarlo ritualmente. Cuando eran sorprendidos en el acto, las autoridades no sabían si tratarlos como criminales o como locos. Esas «violaciones de sepultura», difundidas por la prensa, provocaban horror y repulsión en el público. Castellanos (1916: 101-104) cita un caso de 1882, de un hombre llamado Gervasio Lage Desome, «brujo que desenterraba cabezas humanas», encerrado en el asilo de alienados de Mazorra, y utiliza también, al respecto, los términos «necromanía» y «necrolatría».

⁷⁵ Louis Vervaeck (1872-1943), psiquiatra belga, fundó en 1907 un servicio de antropología penitenciaria y, desde 1910, impartía cursos de antropología criminal en la nueva prisión de Forest. Más tarde se interesaría en los factores psicológicos y sociales de la desviación social, promoviendo la creación de anexos psiquiátricos en las prisiones, destinados a separar a los alienados de los delincuentes, y a curarlos. También fundó, en 1922, la Ligue d'hygiène mentale belge.

poco se independiza de las fórmulas legales apriorísticas, desvinculándose de un pasado jurídico que no se adapta a las conclusiones prácticas de la moderna cultura científica, esencialmente evolucionistas y deterministas».

Las funciones más importantes que están a su cargo son:

- Redactar un boletín médico-psicológico para cada uno de los penados que ingresen en el Establecimiento, boletín que debe ser clasificado para constituir un archivo especial.
- Corresponde al Instituto el examen y la observación permanente de todos aquellos presos que presenten síntomas de enajenación mental, y de aquellos a quienes se suponga epilépticos, alcoholistas o víctimas de cualquiera otra perturbación físico-psicológica. El Instituto formulará en estos casos los informes médicos que corresponden sobre los sujetos observados y el resultado de su examen, para ser elevados a los jueces de la causa, cuando sea el caso, o para los demás efectos, cuando se trate de los individuos condenados definitivamente (psiquiatría criminal).

Ese programa es verdaderamente sugestivo y digno de adopción. En la Argentina no hay feticheros africanos, ni ñañigos, y sin embargo, la actuación del *Instituto* no puede ser más importante, ni más fecunda. Nosotros, con mucho más motivo, que estamos inseguros de la epilepsia del brujo, que desconocemos la verdadera ascendencia de la necromanía en los afro-cubanos, que no tenemos un criterio preciso de las frenosis de los negros fetichistas, que casi desconocemos, por falta de exploración, la impulsividad y la locura moral de los ñañigos, debemos fundar un *Instituto de Medicina Legal y de Criminología*, para que nos proporcione datos etiológicos, clínicos y terapéuticos.

Es tanto más importante la función del Instituto, si pensamos que las continuas emigraciones de jamaíquinos y de haitianos tendrán influencia en las orientaciones religiosas de los negros de Santiago de Cuba, donde se reunirán el *obi*⁷⁶ y el brujo, cuyo contacto dará inclinaciones más criminales y nocivas al fetichismo, el cual asumirá una forma más salvaje y delictuosa. Los afro-cubanos se contaminarán con el sanguinario misoneísmo de las otras Antillas y el ritualismo tomará mayor fuerza parasitaria. Por eso, decimos con Ortiz: «Importa el éxito ulterior de todo estudio sociológico sobre cualquier aspecto generico de nuestro carácter, de nuestra civilización y de nuestra historia, que se emprenda el trabajo penoso pero fructífero de fijar en el papel las supervivencias africanas actuales, y exhumar las que fueron antes que el transcurso del tiempo las acabe de pulverizar y extravíe su recuerdo; para ofrecer al sociólogo como un museo donde pueda, sobre datos y materiales avalorados, establecer la participación

⁷⁶ Ortografía hispanizada para *obeah man*, término que designaba a los sacerdotes de las religiones jamaicanas de origen africano. El *obi*, al igual que el practicante del vodú, suscitaba miedo en Cuba, pues era en parte asociado a las grandes revueltas de los negros cimarrones en Jamaica a inicios del siglo XVIII. Antonio Bachiller y Morales dedica a los obi un acápite de su obra (1887: 120-124)

que la raza negra ha tomado en la evolución de nuestra sociedad, y completado este conocimiento con el de los otros elementos, definir sociológicamente lo que somos, lo que hemos sido y ayudar a dirigirnos con fundamentos positivos hacia lo que debemos ser».

Y los que con eficacia tienen que dirigir nuestros pasos por el camino de lo que debemos ser, no deberán ignorar que la brujería y el ñañiguismo no se extinguirán con la luz de la instrucción, porque es apotegma incuestionable, que la facultad de leer y escribir es una esperanza sociológica que se desvanece. Hay que elevar el nivel moral, educar la cerebración inculta de los que continúan apegados al bárbaro tronco de la raza secular, cuya influencia hace supervivir las tradiciones tenebrosas. Hay que vencer los organismos incapacitados de adaptarse al molde jurídico de los pueblos civilizados. De nada sirve que se instruya la nueva generación, si no se castiga la brujería, si no se le ahoga en sus dominios: es falaz creer que el instruido está inmunizado de la fiebre del fanatismo. La instrucción no impide que los «Hijos de *Papá Silvestre*»⁷⁷ sostengan la religión lucumí, lo que se encamina a impedirlo es la educación, el nivel moral del sujeto, su civilidad, por lo que debemos hacer obra represiva, educadora, de alta moral y de redención.

⁷⁷ Silvestre Erice, llamado «Papá Silvestre», era el líder espiritual de una sociedad de ayuda mutua «al uso africano lucumí». Sus seguidores –que se declaraban de moral cristiana lucumí–, exasperados por las mofas de la prensa durante su entierro, habían publicado en 1915 un manifiesto. En él exigían respeto hacia su institución, que estaba en regla de acuerdo a la ley, y aseguraban ser buenos ciudadanos cubanos (que hacían donaciones a hospitales, o habían participado en colectas para liberar a Juan Gualberto Gómez cuando estaba preso en España). Al reproducir íntegramente ese manifiesto (1916: 56-60), Castellanos señala en él los pocos errores y torpezas, que utiliza como prueba de su «capacidad mental deficiente» (pp. 56, 98-100). También usa el retrato del cadáver del anciano (Lám. 15) para estudiar sus caracteres somáticos.

ANTROPOLOGÍA CRIMINAL Y PATOLOGIZACIÓN DE LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE ORIGEN AFRICANO EN JUSTIN CHRYSOSTOME DORSAINVIL E ISRAEL CASTELLANOS

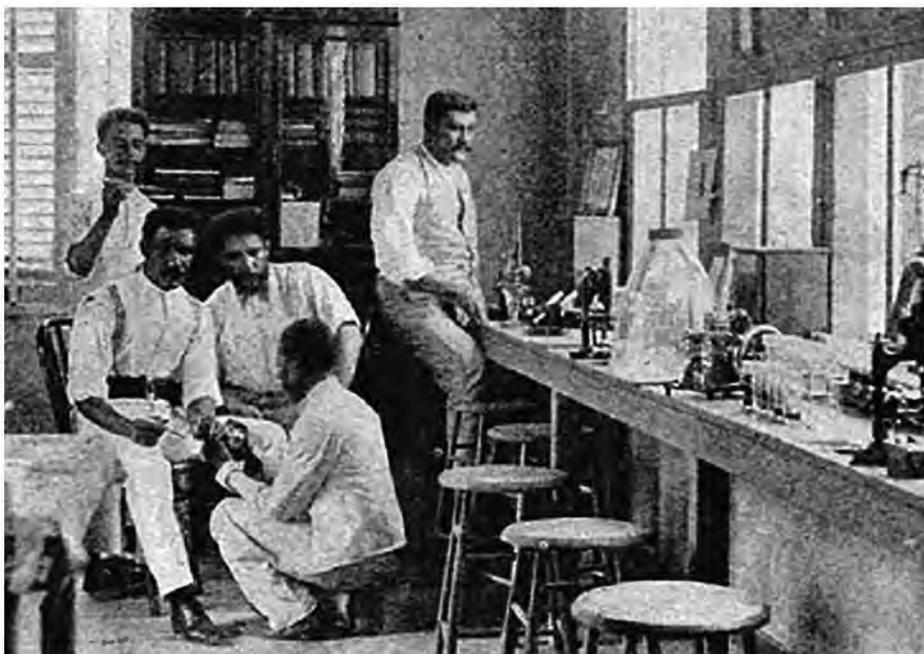
Kali Argyriadis, Maud Laëthier⁷⁸

Mientras que en Europa las rivalidades coloniales y los antagonismos en los Balcanes dan lugar a la Primera Guerra Mundial, los países del Caribe experimentan también otro conflicto. La «guerra bananera» (Langley, 1988; Striffler y Moberg, 2003) amenaza su soberanía nacional y perturba su estabilidad política y económica. El capital europeo (alemán y francés para Haití, inglés y español para Cuba, fundamentalmente) está desapareciendo gradualmente en favor de los intereses norteamericanos. Varias grandes compañías (la United Fruit Company, la Atlantic Fruit Company, por solo nombrar las más conocidas) se apoderan de la entonces muy lucrativa producción y comercio de plátanos, azúcar, tabaco y café, así como de la tierra; desarrollan las infraestructuras para permitir su explotación, de las que se reservan el monopolio (ferrocarriles, carreteras, telégrafo, teléfono, electricidad). Ese estrangulamiento económico se despliega sobre la base del mantenimiento de bajos salarios, malas condiciones de trabajo y discriminación. Como reacción, se desencadenan levantamientos en varios países. Los Estados Unidos responden con intervenciones u ocupaciones militares en Honduras, de 1903 a 1925; Nicaragua, de 1912 a 1933; México, en el puerto de Veracruz, en 1914; Haití, de 1915 a 1934, República Dominicana de 1916 a 1924 y Cuba nuevamente, en 1917.⁷⁹

Tanto en Haití como en Cuba, esa situación influye considerablemente en el pensamiento político, científico y cultural de la construcción nacional. Si el debate sobre la raza no se lleva a cabo de la misma manera, ni con los mismos intereses en juego en los dos países (véanse los capítulos anteriores), no se puede decir lo mismo sobre el destino que debe reservarse a las prácticas religiosas de origen africano, unánimemente rechazadas. A principios del siglo xx, cuando el higienismo –un vasto proyecto de control sanitario y social– triunfa gracias a la «revolución pasteuriana» (Mucchielli, 2000: 82), antropólogos y médicos, pero también juristas, tanto haitianos como cubanos, están interesados en sanear el «cuerpo social» y en extirpar cualquier agente patógeno que pueda obstaculizar la marcha hacia la modernidad. En Europa, a pesar de las voces disonantes de Janvier o de Firmin, se esfuerzan en «transformar a los seres humanos en tipos» (Dias, 1994: 47). Investigadores como Cesare Lombroso (1876, 1892) o Enrico Ferri* (1884) marcarán la época creyendo identificar «tipos criminales». Para Lombroso, traducido al francés en 1887 y al español en 1902, la criminalidad

⁷⁸ La labor preparatoria de recopilación de datos biográficos, bibliográficos e históricos se benefició de la colaboración de Jhon Picard Byron y Samuel Régulus.

⁷⁹ Cabe recordar que Puerto Rico se convirtió en un territorio de los Estados Unidos, sin que sus habitantes fueran considerados ciudadanos, hasta la aprobación de la ley Jones-Shafroth en 1917.



El laboratorio de parasitología del Dr. Léon Audain, Haití (1904)
© CIDIHCA



El doctor Carlos J. Finlay y un grupo de grandes figuras de la escuela cubana de higienistas a
inicios del siglo xx
© CIDIHCA

puede estar vinculada a una patología (epilepsia, locura, alcoholismo) o a una perturbación moral o pasional. Pero también puede ser innata, identificable por características fisionómicas, y en particular la forma del cráneo y los rasgos faciales; se trata entonces de atavismo, es decir, del hecho de que en el sujeto no ha habido «evolución» sino «regresión» hacia el salvajismo, o incluso la animalidad (1902: 500). Las «razas salvajes», el eslabón perdido en la evolución para los pensadores del darwinismo social, son por lo tanto «naturalmente» propensas a la delincuencia.

Paralelamente, se están haciendo considerables avances en el estudio y la definición de la «locura». Los trabajos de Jean-Martin Charcot⁸⁰ (1882) y de Hippolyte Bernheim⁸¹ (1891) sobre la hipnosis pusieron de manifiesto el papel de la sugestión y la autosugestión en los fenómenos que entonces se conocían como histeria. Sigmund Freud se refiere a ellos para desarrollar su teoría del inconsciente, que contribuye a refutar los enfoques estrictamente biológicos de los trastornos mentales. Bajo el término de neurosis, propone reagrupar la histeria, la neurosis obsesiva (de la que la religión sería una expresión propia de toda la humanidad en la etapa primitiva, diría más tarde en su famoso texto de 1927, *L'avenir d'une illusion*), la neurosis de ansiedad, la neurastenia y la psiconeurosis. La corriente evolucionista en la que se inscribe sigue distinguiendo –como Lucien Lévy-Bruhl*, cuya obra es ampliamente difundida y tiene gran éxito internacional (Fernando Ortiz y Justin C. Dorsainvil lo citan abundantemente)– la mentalidad «prelógica» de las «sociedades inferiores» de la del hombre civilizado, lógico y científico (Lévy-Bruhl, 1910). Sin embargo, a finales del siglo XIX, la psicología y, con ella, la idea de la unidad de la mente humana, se verían sacudidas por las investigaciones psíquicas que, alimentadas

⁸⁰ Jean-Martin Charcot (1825-1893), neurólogo francés –descubridor de la enfermedad neurodegenerativa que lleva su nombre–, en sus estudios de la histeria (un desorden demonizado por la Iglesia), provoca neurosis experimentales bajo hipnosis, para demostrar que una crisis de posesión, un éxtasis místico y una «gran histeria» son de la misma naturaleza y están determinados por una «lesión dinámica funcional», causada por un trauma del que el paciente ha perdido la memoria. Más tarde, Freud –uno de sus alumnos– le convencerá del origen principalmente psíquico, más que anatómico, de la histeria. Charcot es autor de *Sur les divers états nerveux déterminés par l'hypnotisation chez les hystériques* (1882), *Leçons sur les maladies du système nerveux* (1885-1887), *Les Démoniaques dans l'art* (1887) y *The Faith Healing* (1892).

⁸¹ El médico francés Hippolyte Bernheim (1840-1919) también se interesa en los fenómenos hipnóticos (relacionados para él con la sugestión) y sus efectos terapéuticos. Detractor del hipnotismo en general y de Charcot, a quien acusa de provocar artificialmente «crisis histéricas», propone el concepto de ideodinamismo, demuestra el «efecto placebo» y es uno de los pioneros de la psicoterapia. Freud lo reconoce como una de sus inspiraciones. Bernheim subraya además los efectos perjudiciales de la sugestión en ciertos individuos, e insiste en la importancia de la educación para prevenir los delitos mediante la sugestión coercitiva. Es autor de *De la suggestion dans l'état hypnotique et dans l'état de veille* (1884), *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique* (1886) y de *L'hypnotisme et la suggestion dans leurs rapports avec la médecine légale* (1897).

por las experiencias de médiums y espiritistas, proponen otra teoría de la individualidad (Méheust, 1999). Los teóricos se ven cuestionados por la tesis de que el yo puede ser lábil y el psiquismo inestable, inclinado espontáneamente a la creación de una «pluralidad de personalidades»: esta legitima una reflexión en torno a una «teoría alternativa de la individualidad humana» (Mancini, 2000: 143-145). El vodú se considera, en ese contexto, con un interés positivo, que contrasta con el que se le suele reservar en el «mundo occidental» (Clorméus, 2015: 77-78).

Influenciados por esas múltiples corrientes, diversos investigadores cubanos y haitianos, dando más o menos crédito a los temores y fantasmas de la sociedad en la que evolucionan y a los de los cronistas extranjeros que la describen, se interrogarán sobre el fenómeno del trance de la posesión, dudando en relacionarlo con la epilepsia, enfermedad considerada durante mucho tiempo como una manifestación diabólica en Europa y cuyos mecanismos neurológicos y psíquicos comienzan a ser mejor comprendidos. También se interesarán por los «crímenes rituales» de los que se hacen eco los periódicos de la época. Siempre perpetrado, en la imaginación popular, por un adepto a la «magia» o la «brujería» africana –y por lo tanto pagana, diabólica, o simplemente primitiva y retrasada– el crimen ritual por definición ataca al niño inocente, sacrificado en el altar de un *daïmôn* bárbaro. Si bien la práctica suscita la indignación de todos, solo provoca la estigmatización de una parte de la población: la que ocupa el lugar más bajo en la escala social y es la más cercana a una representación despreciada del África salvaje (campesinos analfabetos para Haití, viejos africanos nativos, migrantes haitianos y, por extensión, la población pobre «de color» en Cuba). ¿Qué hacer con esas «masas» incultas, vestigios de un pasado infame, potencialmente neuróticas o criminales, que persisten en adorar a divinidades africanas? ¿Qué pensar de esas prácticas? ¿Constituyen una forma de atavismo y de parasitismo social que debería erradicarse a toda costa? ¿No han «contaminado» ya al resto de la sociedad, especialmente a las mujeres que, se pensaba en esa época, eran más propensas a la credulidad y la histeria? O, si las observamos de cerca, ¿no se podría, por el contrario, ofrecer una descripción rigurosa de ellas y, al hacerlo, superar los prejuicios de que son objeto?

Los textos de Justin Chrysostome Dorsainvil (1912-1913) e Israel Castellanos (1916), de los cuales se presentan aquí fragmentos, se sitúan en el centro de esos debates. El primero, cuya preocupación es también defender a Haití y desmentir los rumores difundidos por la prensa extranjera, se propone explicar y describir las prácticas del vodú «sin ideas preconcebidas», desde una perspectiva científica (1931: 25). Basándose en una encuesta de primera mano que realiza en todo el país, matiza así las interpretaciones corrientes hechas por sus contemporáneos. Su enfoque, que hoy podríamos calificar como etnográfico, se apoya en investigaciones que, a principios del siglo xx, refutaron las primeras teorías de Lombroso –a saber, la psiquiatría, la psicopatología y la sociología naciente– y se centraron en particular en el fenómeno de la posesión. El segundo, que no tuvo acceso a esos estudios, pero que acaba de descubrir a Lombroso y Ferri, y a fervientes defensores de la superioridad «natural» de

la raza blanca, como el antropogeógrafo alemán Friedrich Ratzel, adopta una postura eugenista. Al restringir sus investigaciones al ámbito de las prisiones y los hospitales, confirma y refuerza las acusaciones de los medios de comunicación, y recomienda soluciones drásticas para librar a la sociedad cubana de sus «brujos atávicos». Si bien el posicionamiento de estos dos autores es muy contrastante, ambos reivindican una postura científica rigurosa que rechaza esas «supersticiones», y contribuirán, no obstante, a sentar las bases de un nuevo acercamiento, que reconocerá el estatus de esas prácticas como «religión» e insistirá en sus múltiples orígenes africanos.

En el cambio de siglo: el «mal» del país natal revisitado

En Haití, en 1860, la firma del Concordato, concebida como «un paso hacia la civilización», afirma el carácter católico del Estado (Clorméus, 2013: 69). El Vaticano envía al país sacerdotes, en su mayoría de Bretaña, que obtienen la responsabilidad exclusiva de la educación y la cultura (Hurbon, 2005: 158). Sin embargo, para establecer su hegemonía, el clero católico luchará contra la «vergonzosa superstición» de las creencias religiosas paganas en las zonas rurales (Clorméus, 2012a: 105).⁸² Ahora bien, el llamado caso Bizoton, que ocurre en diciembre de 1863 y coincide con la llegada del clero autorizado por el Concordato (Ramsey, 2011: 83), marcará un punto culminante. La acusación de sacrificios humanos y de canibalismo a la que da lugar ese caso –en el centro del ya citado relato de sir Spenser Saint-John (1884)– «desacredita» públicamente el vodú (Métraux, 1958: 43).⁸³ Con gran cantidad de informes divulgados en la prensa, el clero también denuncia el uso de curanderos para aliviar enfermedades y describe «escenas macabras» en los cementerios. El artículo 405 del Código Penal, enmendado con precisión en 1864, estipula que «todos los hacedores de *ouangas*, *caprelatas*, *vaudoux*, *donpèdre*, *macandals* y otros sortilegios serán castigados con una pena de tres a seis meses de prisión» (Despeignes, 2001: 139; Ramsey, 2005, 2011), con multas y penas más severas en caso de reincidencia. Los periodistas extranjeros se hacen eco de estas acusaciones, añadiendo detalles que contribuyen a la denigración de todo el país y participan, tanto dentro como fuera, en la construcción de la figura de un «bárbaro imaginario» (Hurbon, 1988). A finales del siglo XIX, los intelectuales haitianos, con la excepción de Duverneau Trouillot (1885), no se interesarán por esas prácticas, salvo para combatirlas o distanciarse claramente de ellas. Apoyarán de manera abrumadora la primera campaña antisupersticiosa

⁸² Cabe señalar que, según Alfred Métraux, la Iglesia católica fue inicialmente «permissiva», confiando en la progresiva y completa cristianización del pueblo haitiano (1958: 46).

⁸³ Ese episodio se conoce también como el «caso Claircine», por la niña que supuestamente fue «sacrificada» y «comida» ritualmente en Bizoton por una tía encargada de su cuidado y varios de sus acólitos, quienes, arrestados y torturados, «confesarían» su crimen y serían condenados a muerte en 1864. Otros acontecimientos de ese tipo salpicarían más tarde las noticias de Haití, como el caso de Mercedes Fortuné en 1904, en Bel-Air, tras el descubrimiento del cuerpo mutilado y quemado de una niña (Clorméus, 2015: 466).

dirigida por la Iglesia católica (con el apoyo del Estado) entre 1896 y 1900, descrita como una «guerra santa [...] contra el Monstruo del paganismo africano [...] que tanto avergüenza a la nación haitiana» (Manigat, 1897, citado por Clorméus, 2015: 442).⁸⁴ Cuando se crea un comité de la Liga contra el Vodú (1896) bajo la presidencia de monseñor François-Marie Kersuzan, obispo francés de Cabo Haitiano, estaba formado por figuras intelectuales y políticas como Jean-François Thalès Manigat y Anténor Firmin (Ramsey, 2011).

Incluso si, unos años más tarde, bajo la presidencia de Nord Alexis (1902-1908), las persecuciones disminuyen, Haití es considerado en el exterior como el país de la superstición y los crímenes rituales. La fuerza de ese cliché no es ajena al hecho de que muchas personalidades haitianas de la época, como Hannibal Price en *Réhabilitation de la race noire par la République d'Haiti* (1900: 492), llegan incluso a negar la existencia de esas prácticas. En 1903, Louis Audain,⁸⁵ un famoso médico, escribe: «Se habla del vodú como si todavía existiera: pero solo vive en el estado de recuerdo» (1903: 167, citado por Hoffmann, 1995: 59). Sin embargo, el vodú aparece en algunas de las llamadas novelas «nacionales», en particular en la célebre *Mimola* de Antoine Innocent*, publicada en 1906, o en las de Justin Lhérisson*.⁸⁶ La escritura novelesca, debido a que utiliza la imagen de las prácticas de manera diferente, dibuja los contornos de otra visión. Así, Innocent explica en su prólogo que quiso «simplemente mostrar, dada la opinión desfavorable de los extranjeros sobre ese estado de cosas, las analogías, las afinidades que existen entre el “*vaudou*” y las “religiones” de la antigüedad» (1906: XIII).⁸⁷

Bajo la presidencia de Antoine Simon (1908-1911), a pesar de los rumores sobre su adhesión al vodú (Métraux, 1958: 45; Clorméus, 2012a: 109), las ofensivas del clero católico se reanudan. No obstante, su labor parece haber tenido muy pocas consecuencias: Eugène Aubin, exembajador de Francia, evoca en 1910 el vigor de la «superstición popular», los cultos vodú y las ceremonias «africanas» en los campos haitianos, en su obra *En Haïti: planteurs d'autrefois, nègres d'aujourd'hui*. El libro causará un gran revuelo, mientras que varios periódicos, entre ellos los principales *Le Matin* y *Le Nouvelliste*, publican artículos sobre tales prácticas.⁸⁸

En este contexto, y frente a la creciente competencia de las iglesias protestantes, que afirman que la conversión protege a los fieles de la brujería, la Iglesia católica reacciona y lanza una segunda campaña antisupersticiosa (1911-1912).

⁸⁴ Jean-François Thalès Manigat, político del norte de Haití, director del Collège Grégoire en Cabo Haitiano (Clorméus, 2015: 417), pronuncia estas palabras durante su *Conférence sur le vaudou* (1897).

⁸⁵ Antoine Louis Audain (1828-1896), médico y político haitiano, director de la Escuela de Medicina, diputado, senador y presidente de la Asamblea Nacional. Es el padre de Léon Audain.

⁸⁶ *La Famille des Pitite-Caille* (1905) y *Zoune chez ninnaine* (1906).

⁸⁷ Jean Price-Mars (1953a) incluso calificará de etnógrafo a Innocent.

⁸⁸ En enero de 1912, *Le Nouvelliste* relata actos de canibalismo de una supuesta secta llamada *zo-bop*. Sobre las acusaciones de «zobopismo» en una capital que es presa del terror, véase Clorméus (2012a: 113-114; 2015: 569-570).

La ofensiva se inicia en marzo de 1911 tras el incendio de la ciudad de Les Cayes, atribuido por el obispo de esa diócesis a la perpetración de «ritos cabalísticos» nocturnos en el cementerio (Clorméus, 2015: 561). En abril de 1911, monseñor Kersuzan envía una circular (confidencial) a los párrocos de su diócesis, que contenía un cuestionario muy completo –que no tendría nada que envidiar a las guías de entrevistas de sociología– para que lo rellenaran, con el fin de elaborar un inventario de «la superstición en el país, sus causas, sus efectos, etc.» (citado por Clorméus, 2015: 562). Finalmente, el 15 de marzo de 1912 el nuevo presidente, Cincinnatus Leconte, ordena a sus comandantes de distrito que apliquen el código penal en relación con los «sortilegios» y los bailes o festines que se prolongaran más allá de la medianoche. A continuación describe su política religiosa como un proyecto de «moralización y de civilización», y expresa su preocupación por que las «prácticas supersticiosas» pudiesen «servir como un medio aparentemente inofensivo de conspirar contra el orden público» (citado por Clorméus, 2012a: 119). Su sucesor, Tancrède Auguste (abuelo de Jacques Roumain), prosigue su acción, pidiendo a las autoridades locales que ayuden a los sacerdotes a erradicar las prácticas supersticiosas de los campos. Posteriormente, la inestabilidad política ralentiza el ritmo de la campaña: el Estado ya no es tan eficaz en su apoyo al clero.

A principios del siglo xx también se desarrolla, desde un enfoque higienista, el acceso a los servicios de salud de las poblaciones más desfavorecidas. Con esa perspectiva se crea en 1898 el policlínico Péan, una escuela libre de medicina y cirugía que incluye una escuela de obstetricia, en la que se prepara a las jóvenes para la obtención del título de partera. Este se convierte en el centro del surgimiento de un grupo activo de jóvenes médicos que, bajo la dirección de Léon Audain*, querían vulgarizar los conceptos médicos y los principios de higiene. En 1898, Jean Price-Mars funda allí *Le journal des étudiants*, rebautizado como *La lanterne médicale* en 1899 (Bellegarde, 1944: 16). El propósito de esta revista es «vulgarizar las ciencias médicas en Haití manteniendo al público informado de todo lo que no debe ignorar en medicina, hacer la guerra a la rutina y la charlatanería, combatir los prejuicios y los errores que prevalecen entre nosotros» (Pressoir, 1901, citado por Despeignes, 2001: 171). Vulgarización médica, prevención sanitaria y represión de la medicina popular (considerada «charlatanería») van así de la mano para estos médicos.

Léon Audain, en *Le mal d'Haïti: ses causes et son traitement* (1908), minimiza además el alcance simbólico y ritual del vodú. Lo ve como una distracción, que considera destinada a «niños adultos en busca de diversión», que puede ser la «consecuencia casi fatal de una alcoholización periódica e intensa, de la excitación nerviosa de las sirvientas, demasiado propensa a engendrar neurosis tales como la histeria y la epilepsia, y a causa de esas neurosis, ciertas sugestiones criminales». Propone la supresión de los sacrificios públicos de animales y el control del «furor tafiático»⁸⁹ de los iniciados para que el vodú no sea más

⁸⁹ De *tafia*, nombre genérico dado al aguardiente casero.

que un «simple baile popular, alegre y decente» (Audain 1908: 54-57, citado por Ramsey, 2011: 103). Las tesis de Audain parecen reflejar el comienzo de un distanciamiento, llevado a cabo por el mundo médico, de la política de erradicación propugnada y aplicada por la Iglesia católica. Es en esa postura que se inscribe también Dorsainvil. Impresionado por «el inmenso e increíble papel que desempeña el vodú en la idea general que se tiene del pueblo haitiano en el exterior», Dorsainvil comienza a estudiar a fondo al pueblo (Verret, 1952: XXXI). Es significativo que sea precisamente en la revista *Haiti médicale* donde aparezcan sus primeros artículos sobre el tema, cuyos fragmentos reproducimos aquí. Fundada en 1909 por el doctor Paul Salomon,⁹⁰ con el mismo objetivo de vulgarización que *La lanterne médicale*, en la que se inspira, esta revista propone «columnas abiertas a todas las opiniones». También pretende desempeñar «un papel esclarecedor de la sociedad», y para ello abre una sección médico-sociológica (Despeignes, 2001: 175-176). Sin embargo, para Dorsainvil (1909), el principal problema de Haití es la falta de acceso a la educación de los más pobres, que contribuye a perpetuar las prácticas patógenas transmitidas por la ascendencia. Esa idea de una forma de «herencia», que a veces afecta también a las familias notables, es cuestionada ya en 1912 por autores anónimos en el diario *Le Matin*. Otros, por el contrario, aprovechan la oportunidad para criticar la política «vodúfoba» del Estado y califican el vodú como «religión acorde con el genio» del pueblo haitiano (Clorméus, 2012a: 125). Así, Audain y Dorsainvil, a través del enfoque terapéutico, cambiarán la forma en que se ve el vodú. Alejándose de la visión cristiano-centrada, que enfatiza la naturaleza pagana o diabólica de la posesión, favorecen un enfoque en términos de patología social heredada, que resulta en desórdenes psíquicos específicos. Al hacerlo, abren un nuevo camino para que una década más tarde la ancestralidad africana pudiese ser valorada como fuente de una haitianidad redescubierta (véase el capítulo 4).

Durante esos años, en una situación económica afectada por la caída de la producción de café, tanto la capital como el campo experimentan revueltas, que se intensifican por la penetración masiva de los intereses estadounidenses. Ese es el caso en particular en 1910, cuando se llevan a cabo brutales expropiaciones para la construcción de un ferrocarril bajo los «contratos Mac Donald».⁹¹ Las motivaciones de los Estados Unidos, también geoestratégicas, y tanto más virulentas por la importante presencia de los intereses alemanes y franceses en Haití (Nicholls, 1975: 655), se inscriben en una situación de

⁹⁰ Gran figura de la medicina haitiana y del movimiento para el acceso a la atención médica, Paul Salomon instituyó en 1910 el servicio de consultas gratuitas en el hospital militar de Puerto Príncipe.

⁹¹ Además de la Mac Donald, se destacan Haitian American Sugar Company (HASCO), United West Indies Company, Haitian Development Corporation, Haitian Products Company, Standard Fruit Company. La política expansionista de Estados Unidos consiste, en un primer momento, en suprimir la influencia económica de los alemanes y franceses, muy presentes anteriormente en las finanzas y el comercio del país.



Procesión saliendo de la plaza de la Catedral de La Habana, circa 1910
© Biblioteca Nacional de Cuba José Martí



Las dos catedrales, Port-au-Prince, circa 1928
© CIDIHCA

fuerte inestabilidad política. Entre agosto de 1911 y marzo de 1915, seis presidentes se suceden al frente del Estado (véase cronología). Ante ello, en mayo de 1915, el Departamento de Estado envía una comisión (la Misión Fuller) para la firma de un acuerdo sobre el establecimiento de un protectorado y la posibilidad de una intervención armada. Jean Price-Mars es entonces jefe de gabinete, junto a Ulrick Duvivier, ministro de Relaciones Exteriores (Duvivier, 1987-1988). El «último episodio del largo período de asaltos diplomáticos del Gran Vecino» (Nicholls, 1975: 13), sobre el que no se pudo llegar a un acuerdo, precede a la intervención militar, sin negociación previa, que tiene lugar menos de dos meses después. Esa «herida profunda» que inaugura la *Pax Americana*, el 28 de julio de 1915, comienza después del linchamiento del presidente Vilbrun Guillaume Sam por una multitud desenfrenada y otras escenas de asesinatos en todo el país. Pronto los *marines* ocupan todos los puntos estratégicos de Haití. Tras varias semanas de discusión, Louis Borno,⁹² entonces ministro de Relaciones Exteriores, firma el acuerdo elaborado por los Estados Unidos, que incluye ciertas cláusulas de la Enmienda Platt tal y como habían sido impuestas a Cuba (Gaillard, 1982).

A partir de 1916, la imposición de la *corvée* [«faena»]⁹³ en los campos, que se convierte en un verdadero trabajo forzoso, trae consigo muchas otras revueltas y la manifestación de un fuerte sentimiento antiestadounidense (Bellegarde, 1937).⁹⁴ Ambiguo cuando es expresado por aquellos que están en el poder, interesados en una nueva «estabilidad», ese sentimiento es parte de una configuración donde la pertenencia de clase siempre duplica la del color y donde las divisiones entre los ciudadanos parecen ser insalvables. Al respecto Dorsainvil, ya en 1909, escribe que en Haití existen dos sociedades: una formada por una élite «egoísta» y la otra por una «masa estancada que lleva una vida comparable a la de las bestias» (1909: 38, citado por Nicholls, 1975: 658). Esta imagen de una masa que necesita ser sacada de su miseria al mismo tiempo que moralizada es retomada por el ocupante. Así, los artículos del Código Penal de 1864 que prohíben los «sortilegios» son utilizados para reforzar el orden (Ramsey, 2011: 120). Como analiza Owens: «las autoridades estadounidenses asociaron el vodú y otras prácticas culturales con la insurgencia campesina y esta asociación serviría para justificar las frecuentes incursiones en los templos y las confiscaciones de objetos sagrados» (2015: 354). Como veremos, es en ese sentido que

⁹² Borno (1865-1942) sería presidente del país entre 1922 y 1930.

⁹³ Disposición de las leyes haitianas que obligaba a los campesinos a «trabajar seis días al año en la reparación o el mantenimiento de las carreteras en las secciones donde viven». No estaba ya en vigor cuando los estadounidenses ocupan el país, pero es reintroducida, y el extremo rigor de su aplicación provoca reacciones ferozmente reprimidas (Bellegarde, 1937: 55-72).

⁹⁴ También los llamados *cacos* –grupos armados formados originalmente en la región norte del país durante la segunda mitad del siglo XIX–, despliegan su resistencia durante la ocupación. La historia registra sus legendarias batallas entre 1918 y 1920, dirigidos por Charlemagne Peralte y Benoît Batraville. Son reprimidos con una violencia creciente por los ocupantes, que masacraron a muchos de ellos.

Dorsainvil se refiere al vodú como la «gran desgracia» de Haití. No obstante, y no sin ambigüedad, la práctica religiosa saldrá gradualmente de los confines de la nación a donde su estigmatización la había relegado.

Extranjeros en su propia patria

Si a finales del siglo XIX, en Cuba, son principalmente los ñáñigos⁹⁵ quienes centran los temores de la opinión pública y la represión policial, a principios del siglo XX surge una nueva figura de la barbarie: el brujo africano. Mientras la joven nación, subyugada a los Estados Unidos –en particular, a través de la Enmienda Platt–, se preocupa por «blanquear» su población (véase el capítulo 2), se inicia un debate sobre el estatuto que debía otorgarse a las prácticas religiosas de origen africano, entonces llamadas indistintamente «brujería». Ciertamente la Constitución, a través de su artículo 26, concede la libertad de culto a los ciudadanos, sin embargo, define muy claramente sus límites: el respeto del orden público y de la moral cristiana. Las religiones de origen africano, que practican el sacrificio de animales o el trance de posesión, implicando el uso de instrumentos de percusión, quedan inmediatamente relegadas a la ilegalidad.⁹⁶ En 1900, un decreto municipal prohíbe los tambores «al uso africano» en La Habana, y las detenciones de practicantes de todos los colores de piel son frecuentes en la Isla (Valero Cossío, 1904); la policía opera la mayoría de las veces durante los rituales (Helg, 2000: 15), sometiendo en ocasiones a personas en estado de trance, que son enviadas a asilos de dementes.

Estigmatizadas por intelectuales de todas las tendencias, esas prácticas, poco conocidas y poco estudiadas, son principalmente objeto de atención por parte de funcionarios de la policía, juristas o médicos forenses. Así, en 1908, Rafael Roche Monteagudo, agente de la Policía Especial del Gobierno Provincial de La Habana, publica un panfleto antibrujos y antiñáñigos.⁹⁷ Según él, los «brujos» son fetichistas ignorantes y primitivos que practican sacrificios humanos al dios Ogún. Alienta a sus colegas a que los procesen por abandono de animales muertos en la vía pública, robo, aborto, celebraciones y reuniones no autorizadas, ejercicio ilegal

⁹⁵ Véase la nota 80 del capítulo 2 y la nota 30 del texto de Castellanos.

⁹⁶ El estigma también recae, por extensión, en las prácticas populares espiritistas (Chávez, 1991), en esa época ya fuertemente sincretizadas con las religiones de origen africano, como lo testimonian artículos periodísticos que señalan, por ejemplo, que «ese espiritismo callejero está constituyendo en realidad un sucedáneo de la tradicional brujería» (Martínez, 1918). También se mencionan reiteradamente las prácticas de «brujería» originarias de las Islas Canarias, que son tan temidas, si no más, que sus homólogas africanas.

⁹⁷ Rafael Roche Monteagudo (1871-?) fue famoso (y muy temido) por dirigir numerosas acciones policiales contra brujos y ñáñigos en el ejercicio de sus funciones. Según un informante de Lydia Cabrera ([1954] 1993: 195), él mismo había sido ñáñigo. Su informe *La policía y sus misterios en Cuba; adicionada con La policía judicial, procedimientos, formularios, leyes, reglamentos, ordenanzas y disposiciones y cuanto concierne a los cuerpos de seguridad pública* (1908) –entre cuyos propósitos estaba brindar información que permitiera diferenciar entre potencias abakuá– fue texto autorizado entre los oficiales de policía, reeditado en 1914 y 1925.

de la medicina, violación de sepulturas y profanación de cadáveres. Lamentando que solo puedan ser detenidos por «abuso de la credulidad pública», pide que se apruebe una ley que los condene con mayor precisión en el código penal, y no duda en aprobar, en su defecto, el linchamiento (Chávez, 1991: 128). Su texto, bien documentado e ilustrado con fotografías, es una de las primeras descripciones de ceremonias y atributos rituales de origen africano disponibles en Cuba. La prensa también desempeña un papel importante en ese proceso de criminalización, no sin ambigüedad, ya que, a la vez, publica anuncios clasificados que ofrecen los servicios de videntes, curanderos y brujos de todo tipo. Los archivos de Fernando Ortiz (Cuadrado, 2004) contienen, desde 1901 hasta los años cincuenta, numerosos recortes de prensa sobre supuestos secuestros de niños, perpetrados por brujos fanáticos y caníbales. Es el caso de «la pequeña Zoila»,⁹⁸ en 1904, que servirá de punto de partida de *Los negros brujos*, libro al cual Castellanos se refiere constantemente en su texto y que en su momento sirve como referencia indispensable sobre estos temas.⁹⁹

Como vimos en el capítulo anterior, esos cargos también formaban parte de una campaña de denigración y criminalización de toda la población de color en Cuba (Naranjo Orovio, 2006). Cada sospecha de crimen ritual conducía a arrestos arbitrarios de practicantes religiosos, e incluso a linchamientos de menesterosos negros (Chávez, 1991: 77-79). Se había creado un clima de miedo entre todos los ciudadanos, que decían a sus hijos que «el negro del saco» se los llevaría para comérselos si no se portaban bien. Como lo expresara más tarde la etnóloga Lydia Cabrera, esas amenazas «poblaron de terror la infancia» (1954 [1993]: 196). Sin embargo, la mayoría de las acusaciones se basaban únicamente en rumores propagados a raíz de accidentes o infanticidios disfrazados de «crímenes rituales» (Pérez de la Riva, 1979: 106-107; Chávez, 1991).¹⁰⁰ Los intelectuales de color protestaban contra la confusión entre «brujería» y gente de color, entre otros Rafael Serra que, como ya se ha visto, expresaba su indignación por el hecho de que se acusase sin pruebas, avivando el odio racial. Además, señalaban la lógica, para ellos perversa, que asimilaba a cubanos de color y africanos: «Los negros en nada odian al blanco, los negros lo que quieren es que las promesas se cumplan, que la ley sea pareja, que se les de lo que les pertenece, que no se les considere como exóticos en su propia patria» (González, citado por Fernández Robaina, 2015: 69-70). No había alianza posible, en ese contexto, entre la elite de color y los «brujos» afrocubanos. Una tribuna, lanzada en septiembre de 1918 por el periódico *El Día*, refleja perfectamente esta situación.

⁹⁸ Véase la nota 41 en el texto de Castellanos.

⁹⁹ Ortiz había realizado sus estudios de Derecho en Barcelona y Madrid. Es en la segunda, en el Museo de Ultramar, en 1901, donde descubre los tambores utilizados por los ñáñigos (Arazandi, 2015). Estimulado por sus profesores españoles de criminología, que le encargan el estudio del «hampa» cubano, realiza durante su estancia en la Isla, entre 1901 y 1903, investigaciones en las cárceles, que utilizaría para escribir esta obra, publicada en Madrid en 1906 (véase capítulo 4).

¹⁰⁰ Los archivos de Fernando Ortiz también contienen numerosos desmentidos publicados en la prensa unos días después de cada denuncia sin pruebas (Cuadrado, 2004).

Titulada «El problema de la brujería tratado por los hombres de color», reúne artículos que condenan esas creencias,¹⁰¹ recordando (como lo hace Dorsainvil en su texto) que son compartidas por personas de todas las clases sociales y de todos los colores de piel.

Cuando Castellanos comienza su carrera de condena de los brujos, el recuerdo de la masacre de los Independientes de Color, en 1912, sigue vivo y suscita terribles preocupaciones, expresadas al día siguiente de la «victoria» por dos periodistas del ejército, autores de un texto de propaganda titulado *Guerra de razas*: «En todo caso, los blancos, vencedores a muy poca costa, podremos olvidar; pero los negros, vencidos, humillados, los negros que han sentido de nuevo en sus espaldas el infamante látigo del dominador, ni olvidarán el afrentoso castigo, ni perdonarán nunca a sus implacables ejecutores» (Conte y Capmany, 1912: 7-8).¹⁰² Lejos de haber hecho desaparecer el «fantasma de Guarico»,¹⁰³ esos acontecimientos solo acentuaron el auge de la «negrofobia» (Chávez, 1991: 33).

Perseguidos por la justicia y abandonados por las elites de color, los practicantes de las religiones de origen africano en Cuba intentan defenderse ante el creciente número de denuncias contra ellos. Los más instruidos, tras haber logrado transformar sus antiguos cabildos en sociedades de ayuda mutua puestas bajo el amparo de un santo patrón (Barcia Zequeira *et al.*, 2012), multiplican las solicitudes de autorización excepcional para poder efectuar las ceremonias. Invitan a los periodistas a asistir, para demostrar su buena fe y su «moral cristiana *lucumí*», y publican cartas abiertas en la prensa para protestar contra la persecución policial y denunciar lo que consideran una violación del artículo 26 de la Constitución. Pero, sobre todo, se dirigen directamente a los hombres de ciencia: así, la Sociedad de Socorros Mutuos y Recreo del Culto Lucumí Santa Bárbara invita a Fernando Ortiz, que asiste regularmente a sus rituales desde 1911 (Palmié, 2002: 249-257). Parece que un vínculo de amistad y respeto mutuo nació entre ellos en ese entonces, sin que Ortiz se atreviera a afirmarlo en sus escritos de la época. En 1945 dirá al respecto: «hablar en público del negro era cosa peligrosa, que solo podía hacerse a hurtadillas y con rebozo, como tratar de la sífilis o de

¹⁰¹ «Todo ciudadano que se ame a sí mismo, y especialmente los negros cubanos, deben convertirse en agentes contra los brujos para evitar confusiones» (Manzano, 1918); «No es posible tolerar que en pleno siglo xx, en que el hombre domina el aire y realiza las conquistas más grandes de la ciencia, que se cometan en Cuba sacrificios humanos, propios de los tiempos medievales y de las selvas africanas» (Muñoz, 1918: 1); «Está el hampa, y protege la elite» («brujo civilizado», *El Día*, 1918).

¹⁰² Este texto, que retoma las palabras del presidente José Miguel Gómez en su proclamación de guerra del 6 de junio de 1912, explica a los lectores que se trata de una guerra justa, librada por los «cubanos caucásicos» contra los «cubanos africanos», que, lejos de ser titanes (en probable referencia al apodo del general Antonio Maceo, *el Titán de Bronce*), no son más que hordas salvajes de racistas, analfabetos y cobardes mal organizados.

¹⁰³ Juan Pérez de la Riva denomina «fantasma de Guarico» (nombre que designaba a Haití en Cuba) el temor, todavía vivo, a que los negros masacren a los blancos y Cuba se convierta en un «segundo Haití» (1979: 101).

un nefando pecado de familia» (citado por Iznaga, 1989: 4). También escriben al antropólogo Luis Montané Dardé, al alcalde de La Habana y al presidente de la República, con la esperanza de obtener la legalización de los tambores rituales *batá*, cuyo nombre hispanizan para la ocasión como «pandereta» (Palmié, 2002). Es en relación con una de esas cartas que Castellanos pretende demostrar que esas personas nunca podrán ser civilizadas y que, aunque sean instruidas, su lenguaje siempre será burdo.

Bajo la presidencia de Mario García Menocal (1913-1921), del Partido Conservador, se mantiene la corrupción y se garantiza cuidadosamente la preservación de los intereses económicos norteamericanos (Le Riverend, 1971: 111-118).¹⁰⁴ La Primera Guerra Mundial, que estalla en Europa en 1914, provoca un aumento del precio del azúcar y, por consiguiente, de las inversiones en la industria azucarera cubana. El país, que acuña moneda nacional a partir de 1914, se endeuda, pero aparentemente prospera hasta que, en 1920, la fuerte caída del precio del azúcar provocará una importante crisis económica y política (véase el capítulo 4). Al declarar la guerra a Alemania, siguiendo los pasos de los Estados Unidos, en abril de 1917, su principal contribución es el suministro de azúcar a los países de la Triple Entente. Por ello, en la parte oriental de la Isla, despoblada a principios de siglo por treinta años de guerra, las grandes compañías norteamericanas que compraron las tierras a bajo precio empiezan, a pesar de las restricciones migratorias, a importar mano de obra de las islas vecinas para las zafras. Iniciada a pequeña escala en 1913, la iniciativa cobra impulso con el conflicto mundial. En 1917, tras la presión de empresas con capital norteamericano y del cónsul Henry Morgan, el gobierno aprueba una ley que permite la introducción de trabajadores por contrato (Pérez de la Riva, 1979: 49). Entre 1913 y 1931, más de 300 000 personas entran así a Cuba, principalmente hombres, y haitianos.¹⁰⁵ Atados por contrato a una deuda que no logran pagar, la mayoría de ellos analfabetos y sin hablar español,¹⁰⁶ abandonados a su suerte entre cada

¹⁰⁴ Menocal provocaría en 1917 –ante su reelección fraudulenta– el levantamiento conocido como «La Chambelona» (por el nombre de la conga utilizada en las manifestaciones por los liberales). El levantamiento es sofocado con la amenaza de una nueva intervención militar de los Estados Unidos, cuyos buques de guerra bloquean los puertos y despliegan desembarcos «preventivos» en distintos puntos de la Isla, mientras –como en 1912– se levantan las garantías constitucionales (Le Riverend, 1971: 127).

¹⁰⁵ Se estima que, entre 1915 y 1934, cerca de 300 000 trabajadores antillanos –más de 200 000 haitianos– emigran hacia Cuba (Cantón, 2013; Castor, 1971, 1988). El fenómeno alcanzó tal magnitud que requirió la institución de un «servicio oficial» en Haití para organizarlo, beneficiando al Estado haitiano, cuyos servicios consulares reciben 18 dólares estadounidenses por emigrante hasta 1928 (Dorsinville, 1972: 55; Pérez de la Riva, 1979: 78). Quince mil chinos llegan a Cuba en condiciones similares. Sobre la situación de los trabajadores haitianos en los años treinta y cuarenta, véase también el capítulo 5.

¹⁰⁶ Los jamaicanos, menos numerosos, anglófonos y mejor instruidos, protegidos por las autoridades diplomáticas inglesas, recibirán un mejor trato en general, pero sufrirán un racismo igualmente virulento (Pérez de la Riva, 1979: 14-22).

cosecha, son explotados sin piedad. Su tasa de mortalidad en ese período es un 40 % más alta que la de la población cubana (p. 60).

Su presencia, que aumenta en los años veinte, suscita temor, rechazo y cólera en los medios populares, porque son utilizados regularmente como rompehuelgas (p. 53) e impiden los aumentos salariales que exigen las organizaciones obreras (p. 97). Ya en 1916, también preocupa a Castellanos, que compara su fetichismo con un «misoneísmo sanguinario» que amenaza contaminar a los afrocubanos. Muy pronto, también ellos serán objeto de una campaña de difamación en la prensa: su «invasión» constituye «una calamidad», son portadores «del paludismo, la viruela y otras enfermedades» y de «prácticas de brujería»; «fieras parlantes», «todos los niños blancos correrían peligro de ser devorados» (p. 91). Son «vectores de costumbres viciosas y criminales» (Beldarraín, 2006: 203).

Una de las grandes preocupaciones –consagradas en la Enmienda Platt– del Estado cubano y del ocupante norteamericano, desde los primeros años de la independencia, era en efecto la limpieza de las ciudades y poblaciones. En esa época se despliegan numerosas campañas sanitarias: se trata de combatir el paludismo, la fiebre amarilla y la tuberculosis, de encontrar soluciones al problema de los «locos», mendigos y huérfanos que vagan por el país después de la guerra y de la «reconcentración», y también de erradicar la prostitución, las peleas de gallos y las prácticas culturales y religiosas de origen africano, que se consideran patologías sociales cuyos «focos de infección» hay que destruir (Marqués de Armas, 2014: 147-154). En ese contexto, varias revistas médicas, como el *Boletín de la Secretaría de Sanidad y Beneficencia* (Secretaría de Estado creada en 1909, tras la salida de las tropas norteamericanas) o la revista *Vida Nueva*, al igual que sus homólogas haitianas *La lanterne médicale* y *Hàiti médicale*, llevan a cabo una labor de vulgarización dirigida al público alfabetizado. Fundada también en 1909 por el célebre bacteriólogo Diego Tamayo Figueredo,¹⁰⁷ *Vida Nueva* tenía por objeto difundir información socio-sanitaria, pero también luchar contra las «pasiones atávicas de las masas ignorantes», el populismo y el anarquismo, con el fin de lograr una «vida civil decente» (p. 155). En esa revista Israel Castellanos publicará decenas de artículos a partir de 1911, con el apoyo entusiasta de Tamayo. El *Boletín de la Secretaría de Sanidad y Beneficencia* y *Vida Nueva* también se interesarán por la corriente de la homicultura –fuertemente influenciada por el eugenismo del británico Francis Galton* y del norteamericano Charles B. Davenport*–, que se fija la tarea del «mejoramiento de la raza cubana» y aboga por el control de la inmigración, y también el de la natalidad, mediante la esterilización de los delinquentes, los dementes, los alcohólicos y las prostitutas (considerados portadores de taras bio-

¹⁰⁷ Diego Tamayo (1853-1926) había integrado en 1886 la comisión científica enviada a París para trabajar con Louis Pasteur, y participaría en la creación, al año siguiente, del Laboratorio Histobacteriológico e Instituto de Vacunación Antirrábica de La Habana. En 1899, el gobierno norteamericano de ocupación le confía la organización de los servicios de salud. Fue profesor de patología médica en la Universidad de La Habana (de la que llega a ser rector en 1922) y presidente de la Cruz Roja Cubana.

lógicas atávicas), o incluso por la prohibición de los matrimonios interraciales (Hernández, 1910, Ramos, 1910, Beldarraín, 2006: 199).¹⁰⁸

El texto de Israel Castellanos ilustra, perfectamente, el tono de los debates de la antropología cubana, que en esa época vacila entre el encarcelamiento de los que califica como parásitos sociales y un eugenismo radical. Así, el antropólogo Aristides Mestre, que acaba de sustituir a Luis Montané en la cátedra de Antropología de la Universidad de La Habana (véase capítulo 2), escribe en 1922 que el papel de la «medicina social preventiva» consiste en multiplicar las acciones contra esas «supersticiones bárbaras», manifestaciones de un animismo propio de culturas inferiores, y propone una ley para reprimirlas, considerando a los brujos como enfermos que deben ser separados de la sociedad, estudiados, pero también tratados. De igual forma, llama a la inmunización de todo el cuerpo social a través de la educación (Mestre, 1923). Castellanos, por su parte, aboga por su eliminación pura y simple.

«Curanderos» de la nación¹⁰⁹

De origen modesto, **Jean (conocido como Justin) Chrysostome Dorsainvil** (1880-1942) nace en Puerto Príncipe, es el más joven de una familia de nueve hijos (entre los que se encuentra Jean Baptiste Dorsainvil, que será un célebre historiador). No obstante, cursa estudios secundarios en el Liceo Nacional (Liceo Pétiou), al que asistieron otras grandes personalidades como Antoine Innocent, Dantès Bellegarde* o Jean Price-Mars. Se distingue en ese momento como ganador de un concurso de historia organizado por el Departamento de Instrucción Pública. En 1900, es admitido en la Escuela de Medicina. Después de graduarse en 1905, trabaja como médico en varias regiones de Haití, y luego se incorpora al policlínico Péan, dirigido por Léon Audain en Puerto Príncipe.

En 1907, participa en la creación del periódico *Le Matin* y es integrado en su redacción por Clément Magloire, su director. En él publica muchos artículos no solo sobre medicina, su campo predilecto, sino también sobre temas políticos, sociales y científicos que le apasionan. Un año más tarde, es llamado a reemplazar al poeta y político haitiano Massillon Coicou*

¹⁰⁸ La homocultura nace en Cuba como una rama de la puericultura. En 1913 se funda la Liga Nacional Cubana de Homocultura, que tenía por objeto desarrollar individuos totalmente sanos y mejorar así la población del país, tanto fenotípica como genotípicamente (Beldarraín, 2006: 183). El proyecto, presentado en Berlín en el III Congreso para la Protección de la Infancia, en 1911, incluía la creación de hospitales, centros de salud, asilos, laboratorios, museos, bibliotecas y archivos para llevar a cabo investigaciones experimentales (p. 187). Nunca existió como tal, pero influyó en la antropología criminal cubana hasta los años treinta. En 1927 se celebraría en La Habana la I Conferencia Panamericana de Eugenesia y Homocultura, durante la cual se crea la Oficina Central Panamericana de Eugenesia y Homocultura, con sede en la propia ciudad.

¹⁰⁹ Las principales fuentes consultadas para la biografía de Dorsainvil fueron Verret (1952), Pascal-Trouillot y Trouillot (2001); para la de Castellanos: Galera (1988), Naranjo Orovio y Puig Samper (1998), Armas Fonticoba (2011).

(ejecutado por orden del presidente Nord Alexis) en la cátedra de Filosofía del Liceo Pétion. La enseñanza en ese prestigioso instituto le abre las puertas de la administración pública haitiana. Al igual que otras figuras de la época con antecedentes similares, ocupa posteriormente diversos cargos: jefe de división de Agricultura, de Enseñanza Pública (donde eleva la historia y la geografía al rango de asignaturas principales de la enseñanza haitiana), director general de Enseñanza Urbana, inspector general de Enseñanza Rural, inspector de Enseñanza. Es en esa época cuando publica su primer ensayo: *Militarisme et hygiène sociale* (1909), que anticipa la crítica social desarrollada más tarde por Price-Mars (1919), al destacar el papel crucial de las clases dirigentes en la elevación moral e intelectual de los miembros más brillantes de las clases bajas, a quienes califica de «reservas sociales» del país (Dorsainvil, 1909: 35).

Dorsainvil se involucra así, cada vez más, en las actividades del medio intelectual haitiano (Dorsainvil, 1915), y denuncia en la prensa la ocupación norteamericana. Se distingue especialmente por su negativa, en varias ocasiones, a ocupar el cargo de director del Departamento de Instrucción Pública, por falta de medios para llevar a cabo el programa educativo que es tan importante para él. También se asocia con las empresas de vulgarización científica de sus colegas médicos, y se interesará por el vodú, inicialmente desde la perspectiva del higienismo social, al publicar sus primeros textos sobre el tema en 1912, en la revista *Haiti médicale*. En 1923, como profesor de Historia, participa en la fundación de la Sociedad Haitiana de Historia y Geografía, una «verdadera pequeña academia nacional» en la que trabaja sobre todo junto con Catts Pressoir*. Al año siguiente, formula sus hipótesis sobre los orígenes del vodú y del *créole* en África occidental (1924a) y escribe, con la ayuda de los Hermanos de la Instrucción Cristiana, su principal obra, varias veces reeditada: *Manuel d'Histoire d'Haiti* (1924b, véase al respecto Magloire, 1997). También reflexiona sobre la educación, en particular sobre la enseñanza primaria (1922). Sus ensayos sobre el vodú, en los que Price-Mars reconocerá una «acción pionera» (1959: 61), recopilados y publicados en 1931 bajo el título *Vodou et névrose*, contribuirán a que varios autores lo consideren uno de los padres fundadores de la escuela haitiana de etnología (Nicholls, 1975).

En 1930, participa en la Liga Nacional de Acción Constitucional contra la ocupación norteamericana, y luego funda el Partido Nacional del Trabajo. En compañía de Camille Lhérisson*, y por invitación del antropólogo Melville Herskovits*, Dorsainvil viaja a los Estados Unidos en 1934 para dar una serie de conferencias. En Baltimore, expone sobre la evolución histórica, económica y social de Haití, y en Filadelfia, en la Sociedad de Medicina del condado, diserta sobre «aspectos del vodú», tema que repite en la Academia de Medicina de Nueva York. Ese mismo año, que es también el de la retirada de los Estados Unidos de su país, publica *Quelques vues politiques et morales (Questions haitiennes)* (1934), que reúne estudios publicados principalmente en 1930, después de la creación de la Comisión Forbes, que debía conducir a la desocupación de Haití. En esa obra, insiste en la

recuperación del «alma nacional» y reitera su crítica a la elite para deplorar su falta de moralidad y de solidaridad social. *Psychologie haïtienne. Vodou et magie*, se publica en 1937. Dorsainvil, como historiador de las religiones, subraya en particular la importancia de no juzgar a aquellos que estudian hechos cuya realidad va más allá de la «conciencia científica». Posteriormente, contribuye con la revista *Les Griots* (1938 y 1939). En uno de sus últimos textos –«Réponse à une enquête»–, dirigido a Arthur Holly*, anuncia una obra inédita: «Ensayo sobre la formación étnica y moral del pueblo haitiano» (1938b: 164). Enfermo durante varios años, Jean Chrysostome Dorsainvil muere en Puerto Príncipe.

Israel Castellanos González (1891-1978) nació en La Habana. Su abuelo paterno, Antonio Castellanos, era un coolie de China que se había casado con una mexicana. Su patronímico era, por tanto, el de su «amo»: Castellanos dedica parte de su vida a la investigación genealógica para encontrar su verdadero apellido, en vano (Delgado, 2002). Su padre, hojalatero, no podía mantener completamente a sus hijos e Israel Castellanos tenía que hacer todo tipo de trabajos ocasionales para financiar sus estudios y los de su hermano menor Agustín Walfredo (que más tarde se convertirá en un célebre cardiólogo).

En las «Confidencias» autobiográficas que escribe en 1917 (1917a, citadas por Armas Fonticoba, 2011: 6), cuenta cómo, en 1908, fue cautivado por un hombre que evocaba los «formidables descubrimientos» de Cesare Lombroso, y decidió estudiar antropología (física) y criminología. Autodidacta, entre 1911 y 1914, y aunque no tenía título de médico (no lo obtendría hasta 1923), publica cerca de sesenta artículos muy destacados sobre las supuestas características físicas (degenerativas o atávicas) de los delincuentes cubanos y sobre lo que llama «el tipo brujo», descrito tanto desde el punto de vista somático como etnográfico. Es Diego Tamayo Figueredo quien se fija en él y se convierte en su mentor. Publica sus trabajos en la revista *Vida Nueva* y le permite acceder a asilos, centros de detención de inmigrantes y prisiones para medir, fotografiar y registrar los cuerpos de los internos (Amador, 2016: 92). Su fama se extiende a España donde, gracias al médico forense Antonio Lecha-Marzo, su trabajo se publica también en la granadina *Gaceta Médica del Sur* (1914a) y, en 1915, es nombrado profesor correspondiente del Instituto Español Criminológico.

Haciendo uso de sus escasos recursos para comprar libros usados, Castellanos encuentra por casualidad el manuscrito de Henri Dumont (véase capítulo 1), y contacta a Fernando Ortiz, quien lo edita en la *Revista Bimestre Cubana* entre 1915 y 1916 (La Rosa, 2003: 175).¹¹⁰ Ortiz, que sigue

¹¹⁰ En un cambio de sentido muy significativo, el título original de la memoria de Dumont («Anthropologie et pathologie comparée des hommes de couleur africains qui vivent dans l'Île de Cuba») fue traducido al español como «Antropología y patología comparadas de los negros esclavos».

interesado en esa época en la antropología criminal y en la dactiloscopia (1913), lo admira y elogia en varias ocasiones y publica sus artículos en la *Revista Bimestre* (Castellanos, 1914b, 1914c). Los dos hombres permanecerían en contacto durante varias décadas, principalmente en lo que respecta a sus respectivas investigaciones sobre huellas dactilares. Ortiz lo inscribiría como miembro honorífico de varias de las sociedades científicas que contribuyera a crear. Castellanos, que admira profundamente a Ortiz pero no siempre lo entiende, lo rebatirá en un solo punto: la tasa de criminalidad de los chinos en Cuba, demostrando con cifras que era muy baja, a diferencia de la de los negros (citado por Naranjo Orovio y Puig Samper, 1998: 16).

El año 1916 es para Castellanos el de su consagración: su compilación de artículos reunidos bajo el título *La brujería y el ñañiguismo en Cuba desde el punto de vista médico-legal* (1916a) recibe el premio de la Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana (la colección, junto con otros artículos, será reeditada en 1936 en la *Revista de Técnica Policial y Penitenciaria*). Esto le vale el nombramiento como profesor honorario del Instituto de Medicina Legal de Cuba. Al tiempo que finalmente comienza los estudios de medicina en 1917, desarrolla una investigación pionera sobre la identificación odontológica y dactiloscópica, tema en el que se convierte gradualmente en un especialista: en 1921 es nombrado director del Gabinete Nacional de Identificación y publica las *Instrucciones técnicas a los funcionarios judiciales y de policía*.

Durante la dictadura de Gerardo Machado (1925-1933),¹¹¹ colabora en el Departamento de Moralización (un organismo de propaganda estatal) y emprende el registro sistemático de los detenidos y dementes. También propone un plan para reformar el sistema penal cubano, participando en la organización del Presidio Modelo, un centro penitenciario en el que se experimentarán técnicas eugenistas que provocarán la muerte de más de 500 reclusos (Marqués de Armas, 2014: 168, véase también el capítulo 5). En 1929, publica un libro en dos volúmenes, *La delincuencia femenina en Cuba*, que le vale el premio Lombroso; en él aboga por la esterilización sistemática de las prostitutas y otras mujeres delincuentes. Entre los años treinta y cincuenta, publica cerca de mil artículos, compilados o reeditados en diversas colecciones, entre ellas *Medicina legal y criminología afro-cubanas* (1937). Se hace amigo de John Edgar Hoover, el fundador del Buró Federal de Investigaciones (FBI) en los Estados Unidos, y continúa su trabajo de fichado para los gobiernos de la época. Apodado «el mago de la identificación» (Armas Fonticoba, 2011: 9), es invitado por toda América Latina para identificar criminales. Se exilia en las primeras horas de la Revolución de 1959 en Puerto Rico, donde pasa once años, antes de morir en Miami.

¹¹¹ Véanse capítulos 4 y 5.

Herencia universal y filiación africana: dos enfoques, dos diagnósticos, dos tratamientos

Los fragmentos reproducidos en este capítulo tienen en común que están tomados de textos inicialmente publicados (al menos en parte) en las secciones sociales y de salud de revistas de vulgarización médica. Encuadradas en campañas de higienización, estas pretenden proponer soluciones para acabar con las creencias consideradas patógenas para la sociedad en su conjunto. También tienen la particularidad de haber marcado suficientemente su época como para haber sido reeditados poco más de un decenio después, en los años treinta, junto con textos posteriores. Sin embargo, si bien las adiciones de Dorsainvil, incorporadas a su célebre recopilación de 1931, *Vodou et névrose*, muestran una evolución cierta en su pensamiento, que toma en cuenta los avances de su tiempo y dialoga con los nuevos autores, no se puede decir lo mismo de Castellanos. En 1936, este no cambia ni una coma de su manuscrito y añade artículos de contenido redundante, escritos por él o por sus colegas antropólogos físicos, en un número especial encargado por una revista para policías.

Los artículos originales de Dorsainvil, publicados en 1912 y 1913, tratan de lo que él llama entonces «la cuestión del vodú», un tema ya ampliamente discutido desde el punto de vista moral en los círculos eclesiásticos, y al que, según él, debería encontrarse una solución (1931: 47). Al preguntarse en primer lugar sobre los orígenes de esas prácticas, denuncia la identificación popular de los santos del vodú con los santos católicos, causa de que la iglesia sea solo «una extensión del *Houmfor*» (p. 40). Para él, «el alma guineana¹¹² que nos ha legado tan pesada herencia de creencias» (p. 26) resucita de alguna manera en el cuerpo de los adeptos, en forma de un «hábito nervioso racial» que constituye un «retorno inconsciente del atavismo de los ancestros» (p. 37). El fenómeno se produce incluso en las «mejores familias», y se propone clasificarlo por series según la intensidad de su resurgimiento (p. 37). El vodú sigue siendo también para él uno de los factores de atraso y pobreza del campesinado haitiano; por ello insiste en el papel del Estado para acelerar su desaparición, que no puede lograrse simplemente con el acceso a la educación (p. 46).

Pero Dorsainvil también examinará nuevamente la definición de neurosis, cuya pluralidad de formas recuerda, retomando las reflexiones de Hippolyte Taine¹¹³ sobre el desdoblamiento del yo, o la innovadora obra de Sigmund Freud. Influenciado también por el filósofo Henri Bergson,¹¹⁴ se pregunta sobre «la

¹¹² En Haití, *Guinea* (en *kreyol*: *Ginen*) designa a África, «tierra de los antepasados».

¹¹³ Hippolyte Taine (1828-1893), historiador y filósofo francés, atraído –como muchos de sus contemporáneos– por el fenómeno de la hipnosis, cuestiona en *De l'intelligence* (1870, reeditado varias veces) los límites de la normalidad y la locura en el ser humano, reflexionando sobre el fenómeno del *desdoblamiento* del yo. Taine es autor de una monumental *Histoire de la France contemporaine* en cinco tomos (1875-1893).

¹¹⁴ El también francés Henri Bergson (1859-1941) cuestiona las diferentes formas de positivismo y cientificismo y propone una filosofía del yo psicológico y de la duración como envoltura de la

completa posesión del hombre por el yo subconsciente, [...] un verdadero fragmento, según la hipótesis bergsoniana, del universo sensible» (pp. 54-55). La «neurosis voduica», es decir, el trance de posesión, su despliegue, sus expresiones, su entorno ritual y la forma en que puede ser condicionada desde la infancia por lo que llama el «entorno de entrenamiento», o por el contrario, ser hábilmente imitada por simuladores, será entonces el centro de su tema.

Etnógrafo de gran agudeza, Dorsainvil se basa en la descripción de varios rituales para abordar la cuestión de los diferentes tipos de practicantes observados en Haití. También intenta establecer una nosología de las afecciones desde el punto de vista de los practicantes.

Aunque rechaza de plano la noción de «sobrenatural» por su falta de científicidad, se abstiene de tomar una decisión sobre la naturaleza de ciertos fenómenos que parecen interrogarlo (clarividencia, transmisión del pensamiento, sueños premonitorios). Destaca, sobre todo, el hecho de que los practicantes sinceros tratan eficazmente a los «locos» crónicos, o al menos los liberan durante un tiempo «de su excitación maníaca» (p. 91), al igual que los exorcistas, por la «autoridad de la palabra, el gesto, la sugestión» (p. 100). Luego desarrolla esa idea, basándose en el célebre texto de Jean-Martin Charcot, *The Faith Healing* (1892) y en la noción de pitiatismo, tomada del neurólogo Joseph Babinski. Esa larga digresión es importante, porque le permite reexaminar el hecho de que la posesión, pero también el delirio de persecución o la megalomanía, que se encuentran en muchos hombres ilustres, no son nuevos en la historia de la humanidad, ni tampoco una especificidad haitiana: «También hay que recordar, y celebramos, por cierto, el orgullo de la raza, que incluso en el dolicocefalo rubio, el más puro caucásico, podemos constatar terribles regresiones al atavismo ancestral» (p. 89). Dorsainvil ofrece muchos ejemplos históricos de ello, y recuerda, no sin malicia, la existencia simultánea de prácticas análogas: «[...] los 12 millones de espiritistas declarados de Europa y América, el ejército de los independientes de los estudios esotéricos, de cabalistas, teósofos, alquimistas, grafólogos, etc., dicen bastante respecto a la historia de la conciencia contemporánea» (p. 98).¹¹⁵

El texto de Castellanos, por su parte, marca un giro en la carrera de este investigador autodidacta y confirma su éxito en los círculos médicos y jurídicos cubanos. Dedicado a Diego Tamayo Figueredo, el libro tiene una

conciencia, en su artículo «L'évolution de la métaphysique» (*Revue de métaphysique et de morale*, 1903). Bergson, Premio Nobel de Literatura (1928), oficial de la Legión de Honor (1930), presidente del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual de la Sociedad de Naciones, es autor, entre otras obras, de *Les Deux sources de la morale et de la religion* (1932) donde, como reacción a las tesis de Lucien Lévy-Bruhl, desarrolla un pensamiento sobre la magia y la religión que da paso a la noción de «función fabuladora».

¹¹⁵ Fundado en Francia a mediados del siglo XIX por Léon Hippolyte Dénizart Rivail, más conocido como Allan Kardec, el espiritismo se extendió por Europa y sobre todo en los Estados Unidos a través de redes de adeptos, a menudo agrupados en federaciones. El primer Congreso Internacional Espiritista se celebró en Barcelona, en 1888.



Port-au-Prince: batería de tambores utilizados en las ceremonias vodú de tipo radá (probablemente colectados durante la campaña antisupersticiosa de 1941)
 Roland Devauges, 1955
 © Colección privada de Jean-Denys Devauges



Tambores ñáñigos confiscados en la segunda mitad del siglo XIX, expuestos en la Sala de América del Museo Nacional de Antropología de Madrid
 © Museo Nacional de Antropología de Madrid (tomado de Aranzadi, 2015: 161)

portada detallada, en la que Castellanos menciona su condición de «profesor del Instituto Español Criminológico de Madrid» y recuerda que su memoria fue premiada por la Academia de Ciencias, como para ocultar su falta de formación médica. El lema «Kulturkampf» sirve de epígrafe, subrayando la postura liberal y positivista de su autor.¹¹⁶ Algunos de los capítulos se basan en artículos publicados anteriormente en las revistas *Vida Nueva* y *Revista Bimestre Cubana*, mientras que otros completan un examen sociológico y antropométrico, que pretende ser exhaustivo, de los dos «tipos» criminales cubanos identificados por él: el ñáñigo y el brujo (que distingue del charlatán o «pseudobrujo»). Si el primero resulta para él de la supervivencia «anacrónica» de una «sociedad criminal» africana, una especie de mafia que obedece a la ley del talión, tanto más peligrosa cuanto que contaminó al «elemento blanco» (1916: 12, 14); el segundo, no organizado, permaneció en el estado psíquico en que se encontraba cuando fue introducido en Cuba (p. 7). Esas distinciones se basan en el libro de Fernando Ortiz (1906),

¹¹⁶ El término –referido a la política religiosa del canciller Otto von Bismarck, encaminada a poner a la Iglesia bajo el control del Estado y desafiar la primacía de la religión sobre la ciencia–, se tradujo en su momento como «lucha por la civilización». Es esta idea, sin dudas, la que Castellanos quiso proponer en su texto.

del cual reproduce pasajes enteros,¹¹⁷ y del que extrae, en particular, el reconocimiento del carácter religioso de esa «brujería» y la descripción de las tres dimensiones complementarias de la actividad del brujo: sacerdocio, fetichismo y adivinación.

El libro propone aplicar las teorías de Lombroso al estudio de las especificidades de la delincuencia cubana y trata de identificar las características físicas que permiten reconocer al ñáñigo y al brujo sin error. Se exploran todas las partes del cuerpo, ilustradas cuando es necesario con fotografías faciales de los prisioneros. Basándose en esos elementos, concluye que existe una deficiencia de la evolución en el brujo. De hecho, a diferencia de los otros negros de América que, según Lombroso, «pierden su prognatismo, ven cómo su cráneo se hace más delgado, sus labios menos gruesos, su nariz más recta, su color más claro, su rostro y sus orejas más delicados», los brujos cubanos, alejados de «la ley de la evolución», han conservado los caracteres de sus antepasados africanos (Castellanos, 1916: 30).

Castellanos dirige luego su atención a rasgos distintivos más «culturales»: el uso de barbas, pañuelos de cabeza, amuletos, tatuajes, pero también las «costumbres», que «biologiza»: la poligamia y la violación (asociadas a una forma lujuriosa de instinto reproductivo), el alcoholismo, el parasitismo, el instinto altruista primitivo que lleva al brujo a perpetrar crímenes rituales para hacer un favor a sus fieles, o incluso la falta de remordimiento, una sensibilidad moral humana inhibidora de la que el brujo, como la bestia, está desprovisto. También insiste en el instinto de sumisión natural del brujo, en su astucia (no se venga a cara descubierta sino con sus hechizos), en sus habilidades artísticas rudimentarias, en su práctica lasciva de la danza, movilizando esencialmente la zona pélvica, en el uso de apodos grotescos, en su limitada capacidad para aprender, en general, y para el dominio correcto del idioma castellano, en particular, aparejado al uso de «lenguas vulgares», algunas de cuyas expresiones han pasado a formar parte de la jerga popular, lo cual lamenta. Al final del libro, Castellanos desarrolla la idea de que, a diferencia del ñáñigo y del «pseudobrujo», que son simples delincuentes, el brujo es un «nuevo tipo de criminal atávico» del cual conviene deshacerse.

Enfermedad y crimen. Psicopatología frente a patología social

La reflexión sobre las formas de alteridad interna, que en Europa, con las teorías freudianas en particular, se concentraban en ese momento en los neuróticos y los niños –en los que se creía que había «puntos en común con el comportamiento de los primitivos» (Massenzio, 2015: 229)–, se amplió y, por así decirlo, se duplicó en la América posterior a la esclavitud, al poner la atención en las patologías que se intentaba demostrar eran propias de los «negros». El

¹¹⁷ Al igual que los funcionarios de justicia que utilizaban extractos de la obra para apoyar sus requisitorias durante los juicios de los presuntos «brujos» (Chávez, 1991: 30-32).

trance de posesión es entonces un tema pródigamente debatido,¹¹⁸ y Dorsainvil y Castellanos, como muchos de sus contemporáneos en Haití y Cuba, se lanzan a participar en esas discusiones. Basándose en sus propias observaciones, Dorsainvil se dedica al examen clínico de los síntomas fisiológicos de lo que él considera el verdadero trance: inexpresividad del rostro («máscara vodúica»), nueva individualidad, cambio de voz, contracción violenta de los músculos, gritos, «agilidad de simio»: desde ese punto de vista, los poseídos parecen ser expulsados fuera del campo de la humanidad. Castellanos, por su parte, considera el trance como un «proceso convulsivo» destinado a entrar en comunicación con las deidades (1916: 97). Sus descripciones resultan de la síntesis de artículos de la prensa cubana y de libros médicos y antropológicos sobre la epilepsia en general, o sobre fenómenos similares en otras partes del mundo. También se centra en los síntomas que transforman la fisonomía (convulsiones, rostro ceniciento, alteración de la expresión verbal, «grito epiléptico»). Como Dorsainvil, se preguntará si ese procedimiento es parte de la patología.

Ambos autores descartan rápidamente la comparación con la epilepsia *stricto sensu*, pero la utilizan como metáfora: Dorsainvil precisa que aunque los síntomas son similares, los dos fenómenos («epilepsia verdadera» y «crisis vodúica») son claramente distintos (1931: 87). Para él, las consecuencias somáticas y psiquiátricas del trance quedan por explorar en un proyecto de conocimiento universal que se extienda a los casos de desdoblamiento de personalidad, al carácter epidémico de ciertos estados psicológicos, al fenómeno de modificación de la sensibilidad, a la posibilidad de actuar sobre ella a distancia y a los efectos de la creencia y de la persuasión. En cuanto a Castellanos, establece una distinción entre «estado epiléptico» y «sujetos epileptoides». Sospecha que los segundos, que nunca pierden completamente su lucidez, recurren a un procedimiento hipnótico para producir el estado epiléptico. El trance, por lo tanto, no es una enfermedad o trastorno mental, sino una técnica socialmente peligrosa (basada en la fatiga mental o la ingestión de alcohol) que, por ello, debe ser estudiada por la medicina legal para poder ser combatida eficazmente. Los brujos, en Castellanos, «canalizan» su psiquismo y su «capacidad delictiva» en «sustitutos efectivos» como el trance (que saca a relucir su animalidad), los sacrificios de animales, las libaciones o incluso la lujuria (1916: 98). Es así que, en él, toda la práctica se «patologiza» y se criminaliza.¹¹⁹

¹¹⁸ En particular en Brasil (Marin, 1997), donde el pionero de los estudios afrobrasileños, Raimundo Nina Rodrigues, en un artículo sobre «la paranoia entre los negros», considera el trance como un «fenómeno de sonambulismo o histeria» (1903: 623).

¹¹⁹ En otro artículo, titulado «Psicología de las multitudes» –en referencia a la obra homónima de Gustave Le Bon (1895)–, Castellanos lleva su diagnóstico social aún más lejos, al extender el potencial delictivo intrínseco de los descendientes de africanos a las clases populares en general: «La supervivencia del psiquismo africano puede verse en los conglomerados carnavalescos, que siguen invariablemente las profundas huellas trazadas por el espíritu de la raza. También lo vemos en el ejemplo de la multitud cubana, o más precisamente: *la manifestación política*. Es la más frecuente de nuestras multitudes, la más banal, la más variada, la que por definición reúne todos los elementos populares por su exagerado carácter democrático. Por esta razón,

Si el trance no constituye, para Castellanos, un desafío intelectual en sí, no es lo mismo para Dorsainvil, que se apoya en su estudio para cuestionar la propia noción de patología. El vodú, dice, es una «psiconeurosis», pero quienes lo practican no están enfermos en el sentido médico del término, en la medida en que, recuerda, lo que se considera patológico corresponde en primer lugar a una desviación de una norma media, socialmente instituida. La «crisis vodúica» constituye un evento fuera de lo común, pero que encuentra su significado desde el punto de vista de los practicantes del vodú; ella se instituye como una respuesta operativa engendrada por condiciones históricas y existenciales específicas. Lo que es «patológico» para la sociedad haitiana son los misticadores, que deben ser perseguidos penalmente de la misma manera que se persigue a los ladrones y estafadores. El vodú, que es portador de una nosología específica, puede en cambio ser considerado como una técnica terapéutica que resulta eficaz para los creyentes. Con ese enfoque, y a pesar de ciertas ambigüedades, Dorsainvil plantea cuestionamientos antropológicos fecundos; sin embargo, al parecer, la originalidad de su definición de «psiconeurosis» no fue comprendida, y Jean Price-Mars le reprocharía más tarde haber aprehendido la complejidad del vodú solo desde el ángulo de la patología (Price-Mars, [1928] 1968: 152-159).

Es verdad que al lector a veces le cuesta entender lo que realmente piensa Dorsainvil sobre el vodú. Sus conclusiones sorprendentemente equivalen a una estigmatización de la práctica. Si sigue siendo, nos dice el autor, una excepción en el país y solo muy raramente conduce a «crímenes atroces», hay que eliminarlo, sin embargo, desarrollando no solo el acceso a la educación de los ciudadanos más humildes, a quienes «nuestra indiferencia deja pudrirse en la más profunda ignorancia», sino también la moralización religiosa y la «purificación» de las creencias. Para ello, apela al clero católico, al cual, según él, se han confiado las famosas «reservas sociales» de la nación, tan descuidadas, sin razón, por la elite haitiana. Enardecido, expresa que están en juego la recuperación moral del país –de la «raza» que representa– y su redención en el concierto de las naciones. Para que Haití se recupere, hay que «desarraigar las viejas supersticiones». En este último impulso oratorio, ¿debiésemos leer una forma de respuesta a las críticas de las que fueron objeto sus artículos anteriores, una proclamación de lealtad a lo que entonces se considera ideológicamente correcto en el seno de la elite de la que forma parte y a la cual se dirige? La última frase, sin embargo, matiza la afirmación y advierte que «solo se destruyen por el sentimiento las obras nacidas del sentimiento y mantenidas por el sentimiento»; por lo tanto, los violentos autos de fe y la confiscación de objetos rituales durante las campañas antisupersticiosas son inútiles y tratar a los «pobres» como delincuentes no es probablemente la mejor solución.

El texto de Castellanos, en sintonía con el público al que va dirigido, no se molesta con tales matices; su argumento, poco fundamentado, se limita a ilustrar, repitiéndola, su hipótesis inicial. Sus conclusiones conducen, de forma lógica,

es la multitud la que señala, mejor que cualquier otra, la influencia de los negros en la masa llamada *pueblo*» (1916c, citado por Marqués de Armas, 2014: 275).

a propuestas de medidas para reprimir a delincuentes como los «brujos» (falsos o verdaderos) y los ñáñigos. No tiene sentido insistir más en sus creencias o sus prácticas: mejor profundizar en la labor iniciada en las cárceles y crear un instituto de medicina legal, como ya se hace en Argentina o Bélgica, para fichar a los condenados. Identificación y eliminación son las palabras clave de su pensamiento. Acaba de conceder a los restos materiales de su investigación (cráneos de practicantes y objetos rituales confiscados) el privilegio de ser expuestos, para la edificación científica del público, en un museo nacional de etnografía.¹²⁰ La idea, inicialmente emitida por Fernando Ortiz, estaba sin embargo, en este último, impulsada por un deseo de conocimiento puesto al servicio de un proyecto social que incluyera a los descendientes de africanos: «establecer la participación que la raza negra ha tomado en la evolución de nuestra sociedad [...], definir sociológicamente lo que somos, lo que hemos sido, y ayudar a dirigirnos con fundamentos positivos hacia lo que debemos ser» (citado por Castellanos, 1916: 107). Esa reflexión sobre un «nosotros» en ciernes es ignorada por Castellanos, que solo distingue un «ellos» que «hay que vencer» y castigar, ahogándolos «en sus dominios» (p. 108). La educación es inútil: esos primitivos, nos recuerda, no son en ningún caso capaces de aprender, la instrucción, por demás, «de nada sirve» ante «la fiebre del fanatismo». Una vez más, es la elite la que debe encargarse de la elevación moral de los sujetos que puedan ser salvados entre los miembros de las clases populares, asistida por la justicia para aplicar los castigos requeridos.

Observar a los practicantes, fotografiar y medir los cuerpos

Tanto Dorsainvil como Castellanos, a semejanza de la mayoría de sus contemporáneos, buscan inscribirse en un marco científico. Pero para Dorsainvil, que afirma estar inspirado por el trabajo pionero del doctor Élie Lhérisson (1931: 25)¹²¹ y que no comparte la idea de una «certeza científica absoluta», lo importante es proponer un análisis que vaya más allá de una concepción inmutable de la fisiología humana, cuyas zonas de sombras enfatiza. Como recordará en la introducción de *Vodou et névrose*, también tiene la intención de no atenerse a prejuicios: «Para nosotros no se trataba tanto de construir teorías como de registrar hechos, observaciones, de introducir en el marco de la ciencia interesantes fenómenos que hasta entonces se habían considerado simplemente como burdas supersticiones populares» (p. 5). Adoptando una postura explícitamente alejada de los rumores, de la prensa, e incluso de la Iglesia, subraya que está al alcance de cualquier observador serio asistir a las ceremonias vodú, que no

¹²⁰ Partidario de la pena capital para ellos, propone en otros textos donar los cuerpos de los brujos africanos a este museo, en interés de la ciencia, para ser diseccionados: «Investiguemos el organismo de nuestros bárbaros, estudiemos nuestros salvajes!» (1916b, citado por Pávez, 2009: 101).

¹²¹ Quien había publicado en 1899, en *La Lanterne médicale*, un artículo titulado «Du vaudou: étude de quelques manifestations psychiques et somatiques observées chez les danseuses», en el que ya asimilaba el culto a una forma de neurosis (Ramsey, 2011: 102).

están rodeadas de ningún secreto particular y que no tienen nada de diabólico. El científico serio, a diferencia del «diletante indocumentado y alborotador» (encarnado para él en el visitante extranjero), no puede dar crédito, por ejemplo, a las acusaciones de antropofagia; esa práctica no es en absoluto la norma, y los pocos casos registrados han contribuido a empañar la reputación de Haití.

Castellanos, que también se preocupa por la imagen de Cuba entre los extranjeros, no cuestiona las ideas racistas que guían su intuición. Por el contrario, tratará incansablemente de apoyar su hipótesis inicial (la posibilidad de identificar a los brujos a partir de rasgos fenotípicos, con el fin de reprimirlos mejor), basándose no en las observaciones *in vivo* e *in situ*, sino esencialmente en el aspecto de los cuerpos y las imágenes que los representan, de ahí la importancia de las fotografías en su texto. Para Castellanos, cuyo objetivo es recoger lo que llama «formas *sociográficas*» (1916: 83), la imagen habla por sí misma.¹²² La obsesión por la tipología también es evidente en su texto a través de las numerosas fotografías que lo ilustran, en las que rostros anónimos (con la excepción de los que han sido famosos, como Bocú, Pina y Papá Silvestre) son utilizados para la producción técnica de categorías. La obra de Henri Dumont, que se enorgullece de haber redescubierto, constituye una fuente clave para él en ese sentido, debido a las numerosas ilustraciones que contiene y que incluye en su corpus.¹²³ Pero, al no encontrar características físicas comunes significativas, Castellanos acaba recurriendo a las «características de naturaleza social» que diferenciarían al brujo del ñáñigo y del criminal clásico, por un lado, y al brujo nato del pseudobrujo, por otro. Para Dorsainvil, que también distingue el *houngan* de los que llama «los viejos tipos africanos o criollos», se trata inmediatamente de tipos sociológicos: «Queríamos hacer sociología tanto como medicina», recuerda al final de su último artículo.

El conjunto de datos en los que se apoya Dorsainvil se basa en las observaciones que pudo hacer utilizando su práctica como médico. Ha viajado, dice, por todo el país, geográfica e históricamente, caminando por lo que él llama los «campos del tiempo», esos lugares donde las prácticas que para él pertenecían al pasado siguen vivas. No duda en recordar la intimidad que mantiene con su objeto de investigación (él «sabe cómo hacerlo»: como ganar la confianza del campesino haitiano), aunque su postura sea en ciertos aspectos desmesurada y paternalista: mira, sin participar, y no se deja engañar por las posibles

¹²² En un texto anterior afirma: «Los caracteres somáticos inherentes al degenerado o al salvaje, se atenúan o desaparecen si no se le presenta con la severa fraseología de la Ciencia. Pero, así como el estilismo literario peca de dúctil, el vocabulario científico peca de rigidez; pero encuentra en la fotografía y en el grabado una ayuda eficaz y valiosa. [...] Veinte volúmenes de argumentaciones sociológicas caen desacreditados con una sola colección de fotografías» (1914d, citado por Pávez, 2009: 95).

¹²³ El trabajo original (1876) incluía en efecto muchas fotografías, parcialmente perdidas. Los negros se representaban solos o en grupos, de pie, de acuerdo con la escenografía típica de la época (Dias, 1994), que combinaba la preocupación por la clasificación antropométrica (una regla-medida es sostenida por un personaje) y la clasificación etnográfica (puesta en escena de actitudes, uso de trajes y de decorados específicos). Véase al respecto la ilustración de la página 64.

mistificaciones que sospecha en los *houngans*. Y es justamente porque sus descripciones precisas de los hechos tienen un valor «científico» intrínseco, que considera que su texto sigue siendo relevante casi veinte años después (1931: 5).¹²⁴ Castellanos, como hemos visto anteriormente, toma fotografías y mediciones en asilos, prisiones y centros de detención de inmigrantes, sin jamás interrogar a los sujetos. Si se escuchan sus voces, es en el texto de una carta que se contenta con ridiculizar, analizándola desde un punto de vista gramatical («faltas de ortografía y de sintaxis»), sin prestar atención a sus quejas que, sin embargo, están claramente expresadas. Tampoco se le ve participando en ceremonias: sus materiales «de primera mano» están compuestos por objetos rituales confiscados y los cuerpos (vivos o muertos) de los acusados, complementados por los expedientes policiales ya compilados, con su correspondiente puesta en escena, que él no percibe. La distancia con su objeto de análisis es total, reforzada por un aparato «científico» cuya violencia simbólica actúa con la misma eficacia temible que la brujería que pretende condenar.¹²⁵

¿Una religión africana?

El origen africano de las prácticas observadas por Dorsainvil, de los propios practicantes para Castellanos (que los rechaza, en el linaje de Ortiz, en el ámbito de una «afrocubanidad» entonces claramente excluyente), no está en duda para uno ni para el otro. Dorsainvil, quizás inspirado por la lectura de las obras anteriores de Duverneau Trouillot,¹²⁶ ya intenta sin embargo distinguir entre lo que, en la práctica religiosa, proviene de una herencia africana y lo que «se originó en el país». Al hacerlo, intenta combatir las «supersticiones» en general, incluso cuando se expresan dentro de la Iglesia católica. Ambos autores se inscriben en el evolucionismo de su época que, desde el punto de vista religioso, ubica el animismo en la base de la escala, lo hace «progresar» hacia el politeísmo, para llegar al monoteísmo. Pero esos diferentes grados son concebidos por Dorsainvil como presentes simultáneamente en todas las sociedades humanas. Esa visión universalista pretende también situar su intención más allá de la mirada que estigmatiza al país, y sacar el fenómeno de la posesión de su especificidad haitiana, para reintegrarlo en «la historia religiosa de todos los pueblos,

¹²⁴ Dorsainvil retomará, varias veces, el valor de la observación directa en su trabajo, en particular en respuesta a las críticas de Jean Price-Mars, que pone en duda la idea de que la crisis de posesión es desencadenada –conscientemente o no– por el *oungan* (y, por tanto, procedería de un aprendizaje). En su libro *Quelques vues politiques et morales (Questions haïtiennes)*, por ejemplo, escribirá: «El Sr. Mars ha consultado los libros más a menudo que los hechos. El papel de la sugestión del *houngan*, [...], es el fenómeno más aparente de las ceremonias vodú», como pudo él constatarlo, de primera mano, en disímiles lugares de Haití (1934: 77).

¹²⁵ Para un análisis a fondo de las dinámicas de poder que oponen en esa época a practicantes de religiones afrocubanas y antropólogos, cuyas palabras hieren tan profundo como los hechizos, véase Palmié (2002: 201-259).

¹²⁶ Las hipótesis de Duverneau Trouillot sobre los orígenes dahomeyanos del vodú (1885) acababan de ser corroboradas por Maurice Delafosse (1912: 234-235).

desde la antigüedad hasta nuestros días». ¹²⁷ Castellanos, en cambio, considera las prácticas que combate como primitivas por su propia africanidad. El brujo, a quien califica de «fetichista», estableciendo una relación de sinonimia entre los términos, muestra un «fanatismo ciego»; mientras Dorsainvil insiste en que, si hay un «fanatismo vodú», no se diferencia en nada, por ejemplo, de un «fanatismo musulmán» (1931: 140).

¿Cómo comprender, entonces, que Dorsainvil defina el «voduismo» como una psiconeurosis «racial, hereditaria»? Lector de Taine y de Bergson, ¿se pregunta sobre las condiciones históricas que permiten la reproducción de esa «psiconeurosis»? O, por «raza», ¿quiere decir «linaje»? ¹²⁸ Su manera de aprehender la herencia africana se refiere a la idea de una filiación cultural que nada tiene que ver con «una marca distintiva de la raza, una especie de atributo étnico, un carácter que de alguna manera especificaría al negro de Haití» (p. 112). Si, para Dorsainvil, el vodú es «nuestra gran desgracia», es porque estigmatiza al país a los ojos de los extranjeros. Ninguna glorificación de esa herencia cultural está todavía presente en sus textos; por el contrario, ese «legado africano» debe ser descartado. Sin embargo, Dorsainvil ya vacila, y en otros pasajes evoca la «simplicidad primitiva» del culto en un sentido más positivo: los viejos africanos (a los que distingue cuidadosamente de los charlatanes), que reproducen un culto familiar heredado, «sirven» a los loas y organizan «ruinosas ceremonias» con ese fin, pero son retratados con el respeto que les debe un médico: conocen las plantas y esa «ciencia tradicional» permite compensar en cierta medida la falta de acceso a los servicios de salud en el campo.

El tono de la obra de Castellanos, por su lado, está en perfecta sintonía con el de los antropólogos físicos cubanos de la época, que consideran al negro como un tipo étnico inferior, cuya decadencia lo acerca al antropoide (1916: 97) y que nunca comprenderá las teorías científicas complejas (p. 60). Su visión de África no se perturba en la sutileza de las variantes étnicas intracontinentales. El «brujo afrocubano» no se ha criollizado; es un africano trasplantado a Cuba que no entiende de qué se le acusa, porque sus normas morales son diferentes a las de los países civilizados. Esa incapacidad para cambiar lo hace por naturaleza inadaptable. Por lo tanto, para que el país avance, es necesario deshacerse no solo del fetichismo, sino sobre todo de los brujos, e incluso –puede entenderse implícitamente– de los descendientes de africanos en general.

Los dos autores difieren entonces, notablemente, en esos puntos, como lo atestiguan sus descripciones. En efecto, mientras Castellanos se contenta con retomar los análisis de Ortiz, Dorsainvil intentará producir una etnografía detallada del cuerpo sacerdotal, el aparato ritual, la nosología, la representa-

¹²⁷ En Dorsainvil, la constante referencia a la antigüedad griega y romana (el panteón y el Olimpo «vodú», los dioses lares), clásica de la época, no debe entenderse como una forma de valorización, sino como la evocación de un arcaísmo que mantenía a los creyentes en una «servidumbre moral».

¹²⁸ Véanse los capítulos 5 y 6 (notas 59 y 64, respectivamente).

ción del mundo y lo que él llama el «hábito tomado prestado» de los adeptos del vodú. Al igual que Ortiz y Castellanos, distingue entre el practicante «verdadero» y el «falso»: el primero, el «servidor», es el heredero de una tradición familiar, ancestral (africana) de curación, que le confiere una cierta dignidad. El segundo, el *houngan*, más bien criollo, es, como el pseudobrujo, solo un vulgar parásito que abusa de la credulidad de los más desfavorecidos. Sin embargo, Dorsainvil da una descripción mucho más completa de la variedad de niveles de participación religiosa y de las cargas rituales existentes. En Haití coexisten dos tipos de aprovechados profesionales, dice: los charlatanes que imitan a la perfección los gestos rituales y los que no simulan, sino que utilizan su capacidad para ganarse la vida a expensas de los demás. Entonces otros, golpeados por esta suerte de herencia somática familiar de la que se avergüenzan, prefieren esconderse. En cuanto a la práctica «real», señala que son posibles dos actitudes ante el trance: despedir al loa o acogerlo, primero mediante el «lavado de la cabeza», y luego con la iniciación propiamente dicha o *kanzo*. La originalidad de su estudio, su modernidad, se podría decir, se debe en gran parte al interés que tiene en el proceso de incorporación de ese hábito desde la infancia, y por ende, en las lógicas de reproducción, transmisión y eficacia terapéutica del ritual, al que dedica varias páginas notables.

*

Más allá del vocabulario y el tono utilizado, propios de su época, la lectura atenta de los textos de Justin C. Dorsainvil e Israel Castellanos nos informa sobre la aparición, todavía discreta, de fisuras en la forma de pensar de las ciencias sociales haitianas y cubanas sobre la relación de sus naciones con África. Las prácticas religiosas, cuyo origen africano se destaca y que, a través de las acusaciones de crímenes rituales en su contra, estigmatizan a Haití en su conjunto o a los descendientes de africanos en Cuba (aunque plantean la amenaza de identificar a Cuba con Haití), dejan de ser el enemigo predilecto de la Iglesia católica para convertirse en un asunto de Estado y, por tanto, de juristas y médicos, cuya tarea en ese momento es limpiar y sanar el cuerpo social. Además de ser un objeto antropológico, son, entonces, un desafío para la sociedad. Sin embargo, de una manera relativamente paradójica y fundacional, los científicos que se movilizan intelectualmente para contribuir a su desaparición, al observarlas más de cerca, participarán en la modificación de la mirada hacia ellas en su país.

Dorsainvil acepta criminalizar solo a un tipo de practicante, aquel que no es sincero en el ejercicio de su función y engaña deliberadamente a su público. Solo «psicopatologiza» el vodú para universalizarlo mejor y así sacar a Haití del particularismo estigmatizante que lo ofende.¹²⁹ Ese enfoque lo conducirá

¹²⁹ En el trabajo *Une explication philologique du vodou* –Imprimerie V. Pierre-Noël & Co., Port-au-Prince, 1924; luego incluido en la compilación *Vodou et névrose* (1931)–, precisa que se trataba de «devolver el vodú a las simples proporciones de los cultos universales» (1924a: 153).

además, de manera reflexiva, a exponer al lector las dudas que le surgen sobre la existencia de una unidad: la unidad de la nación, en primer lugar, pero muy rápidamente, también, la unidad psíquica del individuo. En ambos casos, aún quedan zonas de oscuridad por iluminar: una herencia, muy real, que no es por fuerza la que ciertas elites quisieran ver resaltada (pero, ese «fondo de tinieblas» ¿no incluye acaso formas de sabiduría?). En Dorsainvil no hay unidad, sino pluralidad del «cuerpo social»,¹³⁰ y es esa pluralidad la que interroga con cautela, sin que el alcance heurístico de ese cuestionamiento conduzca a los desarrollos que serán los suyos y también los de Arthur Holly y Jean-Price-Mars unos años más tarde.¹³¹ No es hasta 1924 que declara: «No es viable, por lo tanto, la raza o la nación que, habiendo alcanzado una cierta civilización, desprecia su pasado como indigno de ella, porque entonces habrá roto bajo sus pasos la cadena de tradiciones que la ata a sus antepasados», y que pide la creación de una sección en la Sociedad de Historia y Geografía «dedicada a destacar, lo que en nuestra formación social compuesta, pertenece a África» (Dorsainvil, 1924a: 146, 176).

No hay nada similar en los escritos de Castellanos quien, firmemente arraigado en la antropología física, también es elogiado en los círculos científicos, médicos y jurídicos. Sin embargo, más allá de su dimensión higienista, que «patologiza» y criminaliza toda la práctica y a sus practicantes, más allá de su obsesión caricaturesca por las medidas y las tipologías, más allá de sus diatribas racistas, ese texto, por contraste, ilumina de manera aplastante la originalidad del pensamiento de Fernando Ortiz en un contexto que le era hostil. Omnipresente y constantemente citado, Ortiz avala las declaraciones simplistas de Castellanos quien, sin embargo, no capta sus sutilezas ni su evolución. En efecto, Ortiz, que en 1906 pensaba que estaba contribuyendo a denunciar la «magia doblemente negra de los afrocubanos», se ha apasionado entretanto por su objeto y ha iniciado una cooperación –todavía ambigua– con quienes la perpetúan. Ya en 1916, habiendo sacado a la luz el origen yoruba de las prácticas religiosas llamadas lucumí en Cuba, ve en ellos a los herederos de una de las civilizaciones africanas más avanzadas del continente (Ortiz, [1937] 1995: 79). Como lo hacen Dorsainvil o Holly con el vodú, compara el panteón y la mitología yoruba con el Olimpo y los mitos de la antigua Grecia. Ese punto de vista, totalmente marginal en Cuba en esa época, le llevará también, en los años veinte y treinta, a defender las prácticas que inicialmente había condenado.

¹³⁰ Esta lógica también se aplica al «yo», que puede ser plural. Es precisamente a través de esta capacidad de la mente de convocar a otras personalidades que ciertos males que el cuerpo sufre pueden ser aliviados.

¹³¹ El trabajo de Arthur Holly demuestra una visión del vodú extremadamente original para su tiempo, al adoptar una cuadrícula de análisis esotérico. En *Les daïmons du culte voodoo* (1918), denuncia la actitud de negación por la que sus compatriotas rechazan las prácticas supersticiosas. Al glorificar las raíces africanas del vodú, lo presenta como una religión milenaria, inspiradora del judeocristianismo, cuyos dioses son almas divinizadas por la muerte, equivalentes a los *daimon* de los griegos y a los *lares* de los romanos (p. IV). A pesar de los límites de su enfoque, impregnado de misticismo, se puede leer en Holly una denuncia de lo que Price-Mars calificará más tarde como «bovarismo colectivo» (véase el capítulo 4).

Dos grandes cuestionamientos atraviesan estos textos de Dorsainvil y Castellanos. El primero se refiere a las preguntas antropológicas planteadas por los avances de la investigación sobre el psiquismo. En el fondo, se discute la legitimidad del objeto constituido por los estados modificados de conciencia, al mismo tiempo que se instituye un desafío epistemológico. El segundo concierne a los retos políticos de la mirada hacia una parte de la población definida a través de su «alteridad». Esta «alteridad interna» plantea, en efecto, un desafío a escala de la nación. Se convierte en objeto de un análisis distanciado que, sin embargo, abre el camino para que, a partir de ella, se piense en la especificidad de la formación etnohistórica a la que pertenece. Por último, da testimonio de una «religión nacional», capaz de demostrar la existencia de una psicología colectiva respecto de la cual, posteriormente, la distancia asignada podrá convertirse en la proximidad que se reivindica.



CAPÍTULO 4

ASÍ HABLÓ EL TÍO

Jean Price-Mars, 1928

«CUENTOS AFROCUBANOS»

Fernando Ortiz, 1929

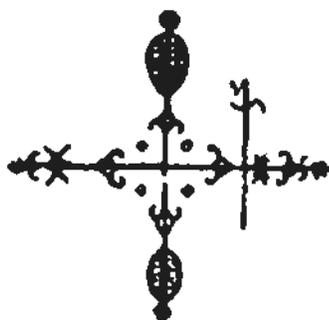
**HACIA UNA ETNOLOGÍA NACIONAL:
FOLCLORE, CIENCIA Y POLÍTICA
EN LA OBRA DE JEAN PRICE-MARS
Y FERNANDO ORTIZ**

Jean Price-Mars y Fernando Ortiz en 1956, en Puerto Rico [tomado de *Cuba Internacional*, agosto de 1969, p. 30]

JEAN PRICE - MARS

**AINSI
PARLA L'ONCLE**

ESSAIS D'ETHNOGRAPHIE



PARAPSYCHOLOGY FOUNDATION, INC.

New York, N.Y.

ASÍ HABLÓ EL TÍO. ENSAYOS DE ETNOGRAFÍA

Jean Price-Mars, 1928

Bibliothèque Haïtienne
Imprimerie de Compiègne, Paris [fragmentos]¹

Prefacio

Durante largo tiempo alimentamos la ambición de hacer resaltar a los ojos del pueblo haitiano el valor de su folk-lore.² Toda la materia de este libro no es más que una tentativa de integrar el pensamiento popular haitiano en la disciplina de la etnografía tradicional.

Por una paradoja desconcertante, este pueblo que ha tenido, si no la más bella, al menos la más atractiva, la más conmovedora historia del mundo –la del transplante de una raza humana sobre un suelo extraño en las peores condiciones biológicas– este pueblo experimenta una molestia apenas disimulada, y hasta cierto sonrojo, cuando se le habla de su pasado lejano. Es que aquellos que fueron durante cuatro siglos los artesanos de la servidumbre negra en virtud de tener a su servicio la fuerza y la ciencia, han magnificado la aventura contando que los *nègres* eran desechos de humanidad, sin historia, sin moral, sin religión, a los cuales había que infundir no importa cómo nuevos valores morales, una nueva investidura humana. Y cuando al favor de las crisis de transmutación que suscitó la Revolución francesa, la comunidad de esclavos de Saint Domingue se sublevó reclamando títulos que nadie hasta ese momento soñaba en reconocerles, el éxito de sus reivindicaciones fue para dicha comunidad a la vez que un engorro una sorpresa; engorro, por otra parte inconfesado, por la elección de una disciplina social, sorpresa de adaptación de un rebaño heterogéneo a la vida estable del trabajo libre. Evidentemente el partido más simple para los revolucionarios en precariedad de cohesión nacional era copiar el único modelo que se ofrecía a su inteligencia. Así pues, medianamente, insertaron la nueva agrupación en el marco dislocado de la sociedad blanca dispersa, y, fue de este modo que la comunidad negra de Haití revistió el despojo de la civilización occidental al día siguiente de 1804. Desde entonces, con una constancia que ningún fracaso, ningún sarcasmo, ninguna perturbación ha podido doblegar, esa comunidad se esforzó en realizar lo que ella creyó era su destino superior moldeando su pensamiento y sus sentimientos en acercarse a su antigua metrópolis, en pa-

¹ Notas: Jhon Picard Byron, Emma Gobin, Niurka Núñez González. Los fragmentos reproducidos fueron tomados de la traducción publicada en 1968 en la Colección Literatura Latinoamericana, Casa de las Américas, La Habana. Revisión y corrección del texto: Niurka Trujillo Hernández.

² Según los primeros usos del término, que se extendió en la segunda mitad del siglo XIX, Price-Mars escribe *folk-lore*, siguiendo una etimología que evoca más adelante (véase también nota 8).

recérsele, en identificarse con ella. ¡Tarea absurda y grandiosa! ¡Tarea difícil si jamás la hubo!

Pero es precisamente esta curiosa tentativa lo que Gaultier llama un *bovarismo* colectivo,³ es decir la facultad que se atribuye una sociedad de concebirse otra cosa que ella no es. Actitud extrañamente fecunda si esa sociedad encuentra en sí misma los resortes de una actividad creadora que la eleve por encima de sí misma ya que entonces la facultad de concebirse otra cosa que ella no es se vuelve un agujijón, un motor poderoso que la obliga a derribar los obstáculos en su camino agresivo y ascensional. Tentativa singularmente peligrosa si esta sociedad entorpecida por los obstáculos, se atasca en los atolladeros de las imitaciones chatas y serviles, porque entonces no parece



Jean Price-Mars (1876-1969)
© CIDIHCA

aportar ningún tributo en el juego complejo del progreso humano y servirá tarde o temprano de seguro pretexto a las naciones impacientes de extensión territorial, ambiciosas de hegemonía para borrarla del mapa del mundo. Pese a los sobresaltos de rectificación y a las vaharadas de perspicacia, es por la ejecución del segundo término del dilema que Haití buscó un lugar entre los pueblos. Había la posibilidad de que su tentativa fuera considerada desprovista de interés y de originalidad. Mas, por una lógica implacable, a medida que nos esforzábamos por creernos franceses «de color», olvidábamos ser haitianos a secas, es decir hombres nacidos en condiciones históricas determinadas, que habían recogido en sus almas, como todos los grupos humanos, un complejo psicológico que da a la comunidad haitiana su fisonomía específica. Desde entonces todo lo que es auténticamente indígena –lenguaje, costumbres, sentimientos, creencias– se hizo sospechoso, tachado de mal gusto a los ojos de la clase refinada ebria de la nostalgia de la patria perdida. A mayor abundamiento, la palabra *nègre*, antaño término genérico, adquiere un sentido peyorativo.

³ Para el filósofo francés Jules A. de Gaultier de Laguionie (1858-1942), el bovarismo –noción inspirada en la novela de Flaubert *Madame Bovary*– se refiere a «la facultad dada al hombre de concebirse de manera diferente a como es» (1892: 20). Mientras para Gaultier esta facultad inherente a la humanidad no es perjudicial en sí misma, Price-Mars la asume en un sentido negativo, utilizándola como sinónimo de «alienación cultural» (Dash, 2011b: 4), para denunciar la ceguera de las elites haitianas sobre sí mismas. El uso de esta metáfora marcará todo el pensamiento del siglo xx en Haití, a pesar de que Price-Mars solo la menciona en su prólogo.

En cuanto a la de «africano», siempre ha sido, es el apóstrofe más humillante que pueda ser dirigido a un haitiano. En rigor, el hombre más distinguido de este país prefiere que se le encuentre algún parecido con un esquimal, un samoyedo o un tunguso⁴ con tal de que no se le recuerde su ascendencia guineana o sudanesa. Hay que ver con qué orgullo algunas de las figuras más representativas de nuestro medio evocan la virtualidad de alguna filiación bastarda. Todas las ignominias de las promiscuidades coloniales, los escarnios anónimos de los encuentros azarosos, los breves apareamientos de dos paroxismos se han vuelto títulos de consideración y de gloria. ¿Cuál puede ser el futuro, cuál puede ser el valor de una sociedad donde tales aberraciones de juicio, tales errores de orientación se han mudado en sentimientos constitucionales? Grave problema para aquellos que reflexionan y que tienen la tarea de meditar sobre las condiciones sociales de nuestro medio. En todo caso, cuán temeraria aparecerá al lector nuestra empresa de estudiar el valor del folk-lore haitiano ante un público haitiano. Nuestra audacia se perfilará con mayor nitidez cuando confesemos que es bajo la forma de conferencias de divulgación que hemos concebido el proyecto original del presente libro.⁵ En la coyuntura lanzamos el cebo de dos conferencias sobre la división del asunto que nos pareció el más accesible al público aficionado de frivolidades y menudencias.⁶ Para el resto, juzgamos más oportuno reservarle el marco de una monografía. Entonces modificamos el plan primitivo y unimos cabo a cabo los ensayos aquí reunidos. Nos adelantamos a confesar que de toda la materia del folk-lore las modalidades de las creencias populares, sus orígenes, su evolución, su modo de ser actual, las explicaciones científicas que dimanen de su mecanismo han sido los problemas que más vivamente han solicitado nuestras investigaciones. Es este el motivo por el cual dichas modalidades ocupan un lugar destacado en este ensayo. ¿Son definitivas las soluciones aportadas? No tenemos tal pretensión. El eterno desvelo del espíritu científico es considerar solo como provisionales las conclusiones a las que llega el estudio de los fenómenos de orden biológico de acuerdo con los métodos y las conquistas más recientes de la ciencia. Al menos nos hemos esforzado en utilizar los trabajos más doctos que fuesen susceptibles de ayudarnos a comprender nuestro asunto en sus modalidades esenciales. Deseamos que otros profundicen más el surco y derramen una más amplia profusión de simientes...

⁴ Poblaciones de diferentes regiones del círculo polar ártico.

⁵ Acostumbrado a los salones y las conferencias públicas, Price-Mars había hecho lo mismo con su anterior obra, *La vocation de l'élite* (1919).

⁶ Price-Mars aborda por primera vez el vodú en diciembre de 1920, en un salón burgués de Puerto Príncipe, el Cercle Port-au-Princien, provocando la sorpresa de su auditorio. Esta conferencia se repetirá dos meses después, en febrero de 1921, en el teatro Parisiana. A petición de un grupo de mujeres reunidas en el club Primavera, en abril de 1922, describe el folclore de la región de Pétienville y de Kenscoff, insistiendo en sus orígenes africanos (Shannon, 1989: 120). Su cuarta conferencia tiene lugar en diciembre de 1924 durante las primeras actividades de la Sociedad Haitiana de Historia y Geografía.

Pero, se nos dirá, ¿para qué darse tanto trabajo a propósito de problemas menudos que solo interesan a una muy ínfima minoría de hombres, que viven en una muy ínfima parte de la superficie terrestre?

Acaso tengan razón los que tal dicen.

Sin embargo, nos permitiremos objetar que ni la exigüidad de nuestro territorio, ni la endeblez numérica de nuestro pueblo no son motivos suficientes para que los problemas que ponen en evidencia el comportamiento de un grupo de hombres sean indiferentes al resto de la humanidad. Además, nuestra presencia sobre un punto de este archipiélago americano que hemos «humanizado», la brecha que hemos abierto en el proceso de los acontecimientos históricos por plantar nuestro lugar entre los hombres, nuestra manera de utilizar las leyes de la imitación para tratar de darnos un alma a préstamo, la desviación patológica que hemos infligido al bovarismo de las colectividades concibiéndonos otros que no somos, la incertidumbre trágica que tal tentativa imprime a nuestra evolución en el momento en que los imperialismos de toda laya enmascaran sus apetencias bajo apariencias de filantropía,⁷ todo ello otorga un cierto relieve a la existencia de la comunidad haitiana y, antes de que la noche nos sorprenda, sería útil recoger los hechos de nuestra vida social, fijar los gestos, las actitudes de nuestro pueblo, por humilde que este sea, compararlos a los de otros pueblos, escrutar sus orígenes y situarlos en la vida general del hombre sobre la tierra. Son ellos los testigos cuya deposición no puede ser omisible para juzgar el valor de una parte de la especie humana.

Tal es, en último análisis, el sentido de nuestra empresa, y cualquiera sea la acogida que se le reserve, queremos que se sepa que no nos llamamos a engaño de su insuficiencia y de su precaridad.

Pétionville, 15 de diciembre de 1927.

CAPÍTULO 1

I

¿Qué es el folk-lore?

Nuestra respuesta a esta interrogación se inspirará, en parte, en trabajos copiosos y sabios que han ilustrado el nombre de Paul Sébillot* y a los cuales él ha consagrado las búsquedas más pacientes y la sagacidad más penetrante.

El término folk-lore, expone Sébillot de acuerdo con William J. Thoms*, está compuesto por dos palabras sajonas *folk-lore*, literalmente *folk* significa «pueblo», *lore* significa «saber», es decir: *the lore of the people*: la sabiduría popular.⁸

⁷ Recuérdese que, en esta época, Haití está ocupado por los Estados Unidos.

⁸ **Paul Sébillot. *Le folk-lore. Littérature orale et ethnographique traditionnelle*. 1 volumen, Paris 1913.** Al escritor británico William J. Thoms se debe el primer uso escrito del término *folk-lore*, en 1846, en la revista londinense *The Athenaeum*, donde apela a que los hombres de letras no busquen inspiración en la Antigüedad grecorromana o en la Edad Media, sino entre los campesinos de su época (Emrich, 1946; Leary, 1998: 15).

«Es difícil de explicar –continúa William J. Thoms– qué ramas de conocimientos deben ser comprendidas bajo ese título genérico. El estudio del folk-lore se ha extendido mucho más allá de su concepción original. En un amplio sentido puede decirse que ocupa en la historia de un pueblo una posición que corresponde a la que la famosa ley no escrita ocupa en comparación de la ley codificada y se le puede definir como una historia no escrita. Además, el folk-lore es la historia no escrita de los tiempos primitivos. En el curso del desarrollo de la vida civilizada muchas de las antiguas maneras, costumbres, observancias y ceremonias de tiempos pasados han sido desechadas por las capas superiores de la sociedad convirtiéndose gradualmente en las supersticiones y las tradiciones de las clases bajas.

»Se puede decir que el folk-lore engloba toda la “cultura” del pueblo que no ha sido empleada en la religión oficial o en la historia de la civilización por extrañas y groseras costumbres, de supersticiosas asociaciones con los animales, las flores, los pájaros, los árboles, los objetos locales, y con los acontecimientos de la vida humana; comprende la creencia en la brujería, en las hadas y en los espíritus, las baladas y los dichos proverbiales que se atribuyen a localidades particulares, los nombres populares de las colinas, de los ríos, de las cavernas, de los túmulos, de los campos, de los árboles, etc... y de todos los incidentes análogos.

»En la vida salvaje, todas estas cosas existen no como supervivencias sino como partes actuales del estado mismo de la sociedad. Las supervivencias de la civilización y el “status” del folk-lore de las tribus salvajes pertenecen por igual a la historia primitiva de la humanidad...»

Al circunscribir el dominio de la nueva ciencia, el conde de Puymaigre* ha resumido, en 1885, las razones por las que se le ha denominado folklore: «Folklore comprende en sus ocho letras, dice, las poesías populares, las tradiciones, los cuentos, las leyendas, las creencias, las supersticiones, los usos, las adivinanzas, los refranes, en una palabra todo aquello que concierne a las naciones, su pasado, su vida, sus opiniones. Era necesario expresar esta multitud de temas sin perifrasis y se utilizó una palabra extranjera a la que se convino en dar una muy vasta acepción...»⁹

He aquí pues expuestos de acuerdo con calificadas referencias el objeto y la extensión de la ciencia que nos ocupa. Pero si dicho objeto, como acabamos de verlo, consiste sobre todo en recoger y agrupar hechos masivos de la vida popular con el fin de revelar su significación, mostrar el origen o el símbolo, si la mayor parte de esos hechos descubren un cierto momento, una etapa de la vida del hombre sobre el planeta, la primera explicación provisional y aventurada de problemas que él ha debido confrontar, si, por otra parte, dichos problemas no existen más que al estado de supervivencias en ciertas sociedades como para señalar la profundidad y la antigüedad de creencias primitivas, si constituyen, a nuestro antojo, el espejo más turbador donde se refleja la comunidad de origen probable de todos los hombres sea cual sea el orgullo que ellos hagan valer, en

⁹ Puymaigre, Théodore-Joseph Boudet (conde de): *Le folk-lore*, Émile Perrin éditeur, Paris, 1885, pp. 3-4.

la hora actual, ¿no es interesante buscar por qué materias eventuales nuestra sociedad podría concurrir al enriquecimiento de esta parte de la etnografía y, llegado el caso, no podríamos intentar aportar un breve juicio sobre el valor de tal contribución?

En otros términos, ¿la sociedad haitiana tiene un fondo de tradiciones orales, de leyendas, de cuentos, de canciones, de adivinanzas, de costumbres, de observancias, de ceremonias y de creencias que le son propios o que se ha asimilado imprimiéndoles su huella personal, y si es así, si dicho folk-lore existe, cuál es su valor desde el doble punto de vista literario y científico?

He aquí el problema que nos hemos planteado escribiendo estos ensayos. Pero como bien se piensa, los múltiples aspectos del tema, la abundancia de las informaciones, su carácter embrollado, la novedad misma de la empresa dificultaría nuestros esfuerzos y los conduciría a un fracaso seguro si no tuviéramos el firme propósito de limitar de antemano nuestro campo de acción eligiendo en la masa confusa de los materiales tales datos que sean representativos de nuestro folk-lore.

Sabemos bien a qué reproches de arbitrariedad nos exponemos.

Mas (¿no es cierto?), si conforme al sentir de Leibnitz, solo hay ciencia de lo general, no se podría clasificar sin elegir, no se podría elegir sin categorizar.

Por lo demás se nos ofrecían dos métodos. O bien establecer la amplia lista de nuestras leyendas, observancias, costumbres, etc..., consagrándoles una descripción detallada –lo cual sería provechoso pero provocaría en el lector la más viva y legítima impaciencia– o bien elegir entre esos hechos aquellos que nos parecieran tener un carácter de símbolos o de tipos y buscar en qué nos son propios, en virtud de qué son desemejantes o análogos a aquellos que han sido recogidos en otras sociedades menos civilizadas o más refinadas que la nuestra. En los límites que nos hemos impuesto, es este último método de etnografía comparada el que hemos adoptado.

II

Hemos admitido precedentemente que el folk-lore se compone de las leyendas, de las costumbres, de las observancias, etc... que forman las tradiciones orales de un pueblo. En lo que concierne al pueblo haitiano, se podría resumirlas todas o casi todas diciendo que ellas son las creencias fundamentales sobre las cuales se han inscrito o superpuesto otras creencias de más reciente adquisición.

Unas y otras libran una lucha sorda o áspera cuya apuesta final es el dominio de las almas. Pero es sobre todo en ese dominio que el conflicto reviste aspectos diferentes según que el campo de batalla se erija en la conciencia de las masas o en la de las minorías. Ahora bien, en verdad, no sé cuál de esas dos entidades sociales ocupa la mejor situación en ese estrecho punto de vista si se considera que los de abajo se avienen lo más simplemente con el mundo o con la yuxtaposición de creencias o con la subordinación de los más recientes a los más antiguos y llegan a obtener así un equilibrio y una estabilidad muy



El tío Bouqui
(tomado de Price-Mars, 1928)

envidiables. Por el contrario las clases cultivadas pagan un pesado tributo a esos estados de conciencia primitivos que son perpetuos motivos de asombro y de humillación para todos aquellos que llevan su estigma, pues ni la fortuna, ni el talento que, combinados o aislados, pueden contar como otros tantos rasgos de distinción para marcar la jerarquía social, no constituyen obstáculos contra la intrusión posible de tales o más cuales creencias pueriles y obsoletas, y como estas exigen ciertas prácticas exteriores, ocurre que las almas que son afectadas padecen de una ansiedad, y de una angustia susceptibles de volverse trágicas por instantes.

Este estado de transición y de anarquía de las creencias es una de las características más curiosas de nuestra sociedad. De ahí provienen el terror y la repugnancia que se experimenta al hablar de aquellas en buena compañía.

¿Debo excusarme aquí? ¿No debemos someter todos los problemas de la vida social al tamiz del examen científico?

¿Y no es así solamente que llegaremos a disipar los errores, a atenuar los malentendidos, a responder en fin de manera satisfactoria a las solicitudes de nuestra curiosidad tan a menudo em-

bargada por las inquietudes de pretendidos misterios?

Pero aún antes de desarrollar las consecuencias en las cuales vienen a desembocar las premisas expuestas, clasifiquemos por series las preguntas poniendo en primera línea de nuestro examen una selección de cuentos y de leyendas.

¡Cuentos y leyendas!

¿Existirá un pueblo que posea una cosecha más rica que el nuestro?

¿Conocen ustedes otro pueblo cuya imaginación haya inventado más diabluras, llanezas, malicias y sensualidad en sus cuentos y leyendas? ¿Y quién de entre nosotros puede olvidar esas interminables y desopilantes historias del «Tío Bouqui y de Ti Malice» con que fue acunada nuestra niñez?¹⁰

¹⁰ Bouqui y Ti Malice son los protagonistas de cuentos muy populares en Haití. Sus personalidades se oponen o, simplemente, contrastan: como señala más adelante Price-Mars, Bouqui representa la ignorancia y la torpeza, mientras que Malice encarna la inteligencia y la astucia. A diferencia



Haití circa 1920
© CIDIHCA

¿Son esos cuentos verdaderos productos autóctonos o son solo reminiscencias de otros cuentos y de otras leyendas venidas de períodos anteriores a la servidumbre? ¿Nacieron en nuestro suelo como nuestro *créole* mismo, productos heterogéneos de transformación y de adaptación determinados por el contacto del amo y del esclavo?

Ambas hipótesis son fácilmente justificables y es posible descubrir en los elementos constitutivos de nuestros cuentos, supervivencias lejanas de la tierra africana tanto como creaciones espontáneas y adaptaciones de leyendas gasconas, célticas u otras.

En primer lugar veamos el marco y las circunstancias en las que decimos aquí nuestros cuentos.

Requieren el misterio de la noche como para acolchar de intento el ritmo de la narración y situar la acción en el reino de lo maravilloso. Y en efecto, es en las noches claras, en el momento en que «Lapin está de guardia» (como se dice en el Norte, para expresar la limpidez de un cielo tachonado de estrellas), que el orgulloso «lector» requiere la atención de su auditorio.

¿Y por qué la elección de la hora es reservada exclusivamente a la noche? ¿Es un tabú? Sí, sin duda, puesto que la transgresión de la regla conllevaría una terrible sanción. En efecto, es tradicional que decir un cuento en pleno día puede causar la muerte del padre o de la madre de quien lo relata, o de cualquier ser querido. ¿De dónde viene ese tabú? ¿De África o de Europa?

de lo que sucede en los cuentos africanos (Comhaire-Sylvain, 1940; Gyssels, 2005), estos personajes no se corresponden estrictamente con figuras de animales, aunque, como indica Price-Mars, el otro nombre dado a Ti Malice por los campesinos del norte de Haití es Compadre Conejo. En el personaje de Bouqui se encuentran algunos rasgos de la hiena del mismo nombre de los cuentos senegaleses evocados por Senghor y Sadjí (1953), así como se reconoce en Ti Malice la figura de Leuk la liebre.

«Los viejos bassutos (pueblo del África austral) pretenden que si se dicen los cuentos de día, sobre la cabeza del narrador caerá una calabaza o su madre será convertida en cebra». He aquí un punto de partida para el África.¹¹

Pero también en Irlanda hay la creencia de que los cuentos narrados de día atraen la desgracia.¹²

¿De qué lado pues habrá que buscar el origen de nuestra costumbre? ¿En África? ¿En Europa?

Por otra parte, nosotros empezamos nuestros cuentos por un «cric» al que el auditorio responde «crac». Esta tradición nos llega directamente de la época colonial. Dicha tradición es propia de los marinos bretones y está muy extendida en toda Bretaña y ya se sabe que hemos tenido un gran número de bretones en Saint Domingue.

Sin embargo, desconfiemos.

En la costa de esclavos, el narrador anuncia también su relato por un «alo» al cual el auditorio responde «alo».¹³

¿No habría en nuestra preferencia del primer modo de expresión más que una simple sustitución de palabras sin haber habido por ello una pareja mutación de costumbres?

Lo creemos sin esfuerzo puesto que, de modo general, modificamos la morfología de los cuentos de que nos apoderamos aun antes de actuar sobre los materiales de que ellos están hechos. Es así, por ejemplo, que para imponer al cuentero un número determinado de relatos, al «cric-crac» sucede otra interrogación:

¿Time, Time?

Entonces, según que el narrador esté más o menos bien dispuesto a gratificar a la asamblea con uno o más relatos, accede a la demanda contestando: «Madera», o «Madera seca».

Y el diálogo prosigue:

– ¿Cuánto darle?

– Nada, o bien 1, 2 o más.

Parece que este modo de probar las buenas disposiciones del narrador sea muy de nosotros. A pesar de pacientes investigaciones no hemos encontrado hábitos análogos en otros pueblos. Lo mismo ocurre con la moraleja que es la última fase del relato y que permanece invariable: *Cé ça m'talé ouè moïn tombé jusqu'icite*.¹⁴

– ¿Cric? dice el narrador.

– Crac, responde la audiencia.

– ¿Time, Time?

¹¹ Paul Sébillot, loc. cit.

¹² Paul Sébillot, loc. cit.

¹³ El término es propio del continuo dialectal yoruba, donde indica la entrada en el tiempo del cuento. *Alo* designa todo lo que no es una historia verídica –adivanzas, proverbios, cuentos, etc.– y se distingue de *itan*, la palabra verdadera, que incluye, por ejemplo, los mitos cosmogónicos (véase Sachnine, 1997).

¹⁴ [Kreyol]: Esto es de lo que he sido consciente y por lo que estoy en vuestra compañía.

- Madera seca.
 - ¿Cuánto darle?
 - ¡Dos!
- Y al narrador se le pide que cuente dos historias...

III

¿Qué vale la materia misma de nuestros cuentos?

Opinamos que lo menos que se puede decir es que es extremadamente diversificada. Si se hace un estudio estricto de ella, no será raro encontrar temas en donde los géneros más variados se codean: la epopeya, el drama, el sainete y la sátira. Parece ser, sin embargo, que estos dos últimos géneros dan la nota dominante por ser los más expresivos de nuestro estado de ánimo. Por otra parte, la comicidad y la sátira de nuestros cuentos resaltan con mucha frecuencia, no en la trama del relato, que es siempre simple e ingenuo, sino en el realismo y en lo pintoresco de los personajes.

Así pues, el relieve de los caracteres resaltarán, más o menos, según que el narrador esté más o menos dotado y anime su papel de una vida más o menos intensa. Dicho de otro modo, es preciso que el narrador represente su personaje, aptitud difícil de adquirir si tenemos en cuenta el modo de formación compleja de los personajes. Todo contribuye a ello, la naturaleza en pleno es llevada a escena: el cielo, la tierra, los hombres, los animales, los vegetales, etc. Estos personajes se expresan en parábolas y en sentencias. Casi siempre revisten un carácter de símbolos. Tal es, por ejemplo, la concepción de *Bouqui* y de *Ti Malice*. Se ha dicho justamente que estos dos héroes inseparables, son el uno la personificación de la bestia mansa, de la Fuerza ininteligente y cordial, en tanto que el otro es la personificación de la Astucia.

Evidentemente de todo eso hay en *Bouqui* y *Ti Malice*, pero asimismo estimo que hay otra cosa. Nos parece probable que, históricamente hablando, *Bouqui* es el tipo del «*nègre bozal*»¹⁵ recientemente importado de África a Saint Domingue, cuya torpeza y estupidez era objeto de innúmeras bromas y de implacables burlas de *Ti Malice*, personificación del «*nègre criollo*» generalmente considerado como más mañoso y hasta un tanto ladino.

Por lo demás el término «Bouqui» parece ser una simple deformación de «Bouriqui», nombre genérico que lleva hacia el siglo xvii una tribu de la Costa de los Granos,¹⁶ algunos de cuyos componentes eran importados fraudulentamente a Saint Domingue por los ingleses. Se dice que eran indisciplinados y no se avenían con el régimen colonial.

¹⁵ Término que –como ya se dijo–, tanto en Haití como en Cuba, designa a los esclavos nacidos en África (diferenciándolos así de los criollos). Enfatizaba su supuesta rusticidad, su «salvajismo». El vocablo viene del español y se refiere al bozal usado para castigar a los esclavos cubriéndoles la boca.

¹⁶ Región costera de las actuales Liberia y Sierra Leona. El etnónimo «bouriqui» no es muy identificable hoy, pero también es utilizado por Élie Moreau de Saint-Méry a propósito de la isla de Saint Domingue (1797: 44 y siguientes), para referirse a poblaciones originarias de la actual Costa de Marfil.

¿No habrán ellos aportado, por sus extravagancias y por el lado inasimilable de su temperamento tan distinto de los otros *nègres* prontamente fundidos en la masa indistinta de los esclavos, los principales elementos de que está hecho el personaje Bouqui?

Y a causa de ello, ¿no habrían sido ellos las víctimas designadas de las burlas de los otros? Sea como fuere, la significación del símbolo ha debido evolucionar a medida que el recuerdo del régimen colonial se atenuaba en la tradición popular; y, es solo ahora que nos parece representativo de una cierta fuerza hecha de paciencia, de resignación y de inteligencia, tal como es posible de desentrañar su expresión en la masa de nuestros campesinos montañeses.

Por otra parte, Bouqui y Ti Malice pueden muy bien ser nombres transpuestos de animales.

Todos sabemos qué lugar ocupan los animales en la formación de los personajes de fábulas, de cuentos y de leyendas en toda la superficie del globo. Recuérdese el papel asignado al compadre Zorro, coplero consumado, consumado maestro en engañifas, y el pobre Burro limitado, estúpido, «incrustado en su envoltura irracional» y a pesar de ello tan mansa criatura, que el genio de La Fontaine ha sacado de cuentos prehistóricos de la vieja Europa para inmortalizarlos en sus fábulas.¹⁷

¡Cómo! –se nos dirá–, ¿vamos a establecer una comparación entre tales fábulas y nuestros cuentos? Veo algo más que una comparación, hay quizás una filiación entre ellos.

¿No resulta singular que, en lo concerniente a la denominación de los personajes, nuestros campesinos del Norte llamen indiferentemente a Ti Malice «Compadre Conejo» o «Señor Ti Malice»?

¿Pero, además, nuestros congéneres de América no han elegido también el conejo o la liebre como emblema de la astucia? ¿En la mayor parte del continente negro, no es considerada la liebre como el tipo genial de la sutileza mientras que el antílope caracteriza la idiotez y la bobería?

Por otra parte, es curioso que Sir Harry Johnston* uno de los más sabios africanólogos ingleses, en su magnífico libro sobre Liberia,¹⁸ apunta que hay una notable similitud de factura en todos los cuentos en que los animales son tomados como héroes; y que dichos cuentos se dicen en toda el África negra, del Senegal al país de los zulús, de la Colonia del Cabo al Sudán egipcio; que son de la misma familia que los del África del Norte; que provienen de la misma fuente que las fábulas de Esopo del Mediterráneo oriental; que hay una sorprendente semejanza en la estructura, en la elección del tema de los cuentos africanos y de los cuentos de las clases populares de los países de Europa tal como han llegado a nosotros en las deliciosas versiones del bajo alemán y del valón...

¹⁷ Price-Mars no lo menciona, pero, en el momento en que escribe, las fábulas de La Fontaine hace tiempo que han sido adaptadas y traducidas al *créole* por el escritor y político haitiano Georges Sylvain, quien las publicó precisamente bajo el título de *Cric? Crac! Fables de La Fontaine racontées par un montagnard haïtien et transcrites en vers créoles* (1901).

¹⁸ **Sir Harry Johnston. Liberia, 2 volúmenes.**

¡Ah! de qué glorioso parentesco pueden ufanarse nuestro Bouqui y su impagable compadre Ti Malice.

Uno y otro son los voceros de nuestras cuitas y de nuestras tristezas, uno y otro son significativos de nuestros hábitos de asimilación. No hay que burlarse demasiado de ellos y sobre todo no hay que menospreciarlos. No hay que avergonzarse ni de la cara bobalicona del uno ni de la trapacería del otro. Son, a su manera, lo que la vida nos ofrece en todo el mundo de estupidez, de vanidad pueril y de cautelosa habilidad. Uno y otro son representativos de un estado de espíritu muy cerca de la naturaleza sin duda, no porque son *nègres*, sino por haber sido amasados en la más auténtica arcilla humana. Por tanto nos deben ser queridos por haber contentado largamente nuestra niñez, y porque, hoy todavía, hacen brotar la primera chispa de curiosidad en la imaginación de nuestros retoños, y en fin por satisfacer en estos ese gusto de lo misterioso que es uno de los magníficos privilegios de nuestra especie.

Sin embargo, ellos no son ni las más pintorescas creaciones de la imaginación popular como tampoco la más sabrosa expresión de sus chocarrerías, y ello es fácil de ver en los matices procaces que se adjudican a algunos animales de nuestro pueblo para animar las ficciones de que son parte integrante.

¿Conocen ustedes la aventura que tuvo «Macaco» cierto día?

Encaramado en lo alto de un árbol, al borde del camino, Macaco observaba la multitud de campesinos que se encaminaban hacia el mercado del pueblo.

Iban todas sus simpatías hacia una pobre mujer que, aunque un poco atrás de los campesinos, caminaba sin embargo a pasitos rápidos, diligente bajo su bulto. Macaco quizás si hasta sentía un poco de lástima, pues de suyo malicioso e incluso pícaro, adivinaba en la cara despejada de la campesina que esta pensaba sacar maravillosos beneficios de la enorme calabaza que llevaba en la cabeza.

¿Y de qué estaba llena la calabaza?

Tal era la pregunta que Macaco se hacía. Y su imaginación iba volando mientras la campesina caminaba bajo el peso de su calabaza.

Ahora bien, justamente al pie de la encina en que Macaco encaramado trataba de averiguar el pensamiento humano, la pobre mujer tropezó con una piedra y de pronto la calabaza cayó, y se rompió, dejando deslizarse en napas doradas la miel que contenía.

– ¡Dios mío! ¡Qué desgracia! dijo la campesina desolada...

Macaco oyó y retuvo.

De las dos palabras solo conocía una.

Conocía bien al buen Dios, del que tenía que sentirse agradecido por haberlo creado a él, a Macaco, un tanto a semejanza del hombre, acaso como a manera de un subprimo. Pero hasta ese momento no conocía todavía la desgracia.

Bajó pues prontamente de su observatorio y sin pérdida de tiempo se apresuró a ponerse en contacto con esa cosa que parecía tan preciosa.

Prudentemente olisqueó la materia, después la degustó...

– ¡Caramba! Es succulento, se dijo. Y al momento Macaco resolvió ir en busca del buen Dios para que el Creador le regalara un poco de desgracia.

Partió, caminó y caminó, atravesó muchas sabanas, y, en fin, a la caída de la noche,

Llegó ante una puerta cerrada,
Bajo la cual se filtraba una claridad misteriosa,
Era el lugar sagrado, era el recinto terrible.

.....

Detrás de la puerta se oye el Hosanna...

Los ángeles se quedaron estupefactos del paso temerario de Macaco.

Como Dios estaba conferenciando, fue el arcángel San Miguel, por ese entonces jefe del protocolo celestial, quien recibió al augusto visitante y le entregó, de parte del Padre Eterno, un pesado saco, recomendándole de manera expresa y formal no abrirlo sino en mitad de una de las sabanas que Macaco acababa de atravesar.

Macaco, alegre como unas Pascuas, contento, partió entusiasmado.

No bien hubo llegado al sitio designado, satisfizo su curiosidad.

¡Horror!

¡El saco no contenía más que un perro!

Macaco se alejó de allí como alma que lleva el diablo. ¡Ay! El perro, buen corredor, le siguió de cerca, calentando con su aliento el trasero del curioso impenitente. En verdad, fue una carrera inenarrable en su desenfrenamiento fantástico.

Por fin, gracias a sabias estratagemas, Macaco despistó al tan incómodo compañero de viaje y llegó a la casa de un Hougan.¹⁹

– ¡Uf! Doctor, por favor, dadme algo que me permita librar al universo de esa cochina ralea que es la raza de los perros.

Figúrese usted... y contó su infortunio.

– Quiero ayudarte, replicó el hougan. Después de todo es muy sencillo. Basta que me traigas... «tal cosa de tal modo»... de un perro, no importa cuál, del primero que te encuentres. ¿Me entiendes? Y antes de que el gallo haya cantado tres veces, te aseguro que no quedará un perro, ni uno solo en toda la Tierra.

– ¿Nada más que eso? Pero, entonces, digamos que es cosa hecha, dijo Macaco.

E inmediatamente se puso en campaña.

Dos días, después tres, después cinco pasaron antes de que Macaco reapareciera en casa del hougan, llevando un recipiente cerrado.

El curandero lo destapó, olió el contenido y dijo a su huésped:

– Escucha, amigo mío, «esto» tiene no sé qué perfume que me parece reconocer. ¡Ah! Te prevengo. Si «esto» viene de un perro morirán todos los perros; pero si «esto» viene de un Macaco morirán todos los Macacos.

– ¡Por favor, doctor, por favor!... Su observación me preocupa. A la verdad, no estoy seguro del corcho que usted acaba de romper. Concédame unos minutos... y le prometo que sabremos a qué atenernos.

Macaco partió lleno de ansiedad y nunca más volvió. Y he ahí por qué el perro y Macaco, dos hermanos en inteligencia, siguen siendo enemigos irreconciliables...

¹⁹ El hougan es el nombre del sacerdote en la religión del vaudou. Es, al mismo tiempo, un médico muy escuchado en las campañas haitianas.

ARCHIVOS DEL FOLKLORE CUBANO

PUBLICADOS BAJO LOS AUSPICIOS DE LA
"SOCIEDAD DEL FOLKLORE CUBANO"

Director y Propietario:

FERNANDO ORTIZ



VOLUMEN TERCERO

LA HABANA

CULTURAL S. A.

224 ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL Y CONSTRUCCIÓN NACIONAL EN CUBA Y HAITÍ.
ANTOLOGÍA CRÍTICA E HISTORIA COMPARADA (1881-1959)

1973

«CUENTOS AFROCUBANOS»

Fernando Ortiz, 1929

Archivos del Folklore Cubano,
vol. IV, no. 2, pp. 97-112²⁰

Los negreros, cuando trajeron a Indias sus costosas *piezas de ébano*, no pudieron quitarles la savia que en ellas corría; no pudieron traer de sus esclavos sólo sus cuerpos y no sus espíritus. Los africanos trajeron consigo su cultura y trataron en su añoranza cruel de mantenerla y transmitirla a sus hijos.

Entre el tesoro folklórico que les era propio debieron de estar necesariamente los cuentos, fábulas, leyendas, rapsodias y cantos que contenían las hazañas de sus antepasados, las mitologías de sus sacerdotes, las cosmogonías de sus filósofos, los ritos de sus magos, los conjuros de sus hechiceros y los cuentos con que las madres negras entretenían a sus hijitos y les inculcaban las enseñanzas y consejos del saber popular.

Basta pensar la gran cantidad de africanos que fueron transportados a Cuba y el inmenso territorio que recorrieron los negreros en sus rapacidades, comprendiendo *naciones*,²¹ razas y lugares los más dispares y apartados entre sí, para anticipar cuán rica aportación folklórica debieron de traernos. Así fué, sin duda. Sin embargo, los cuentos africanos se ignoran totalmente en Cuba. No sabemos de *uno solo* que haya sido publicado como tal en nuestra tierra. En todos los países que tienen contacto con los negros, casi todos, se han hecho recopilaciones de los cuentos de niños narrados por aquéllos. En los Estados Unidos son muchos los libros dedicados a la recolección y a veces hasta al estudio de los cuentos populares en los Estados del Sur, dichos por las *mammies* a los pequeñuelos blancos y de color, hasta el punto de haber sido ya incorporados al folklore nacional como valioso acervo propio.

En Inglaterra, Francia y Alemania los folkloristas reconocen todo el valor que realmente merecen los cuentos negros, y se han estampado ya no pocas colecciones de fábulas y cuentos procedentes de diversos países africanos, labor ésta que ya era nutrida aún antes de *entrar en moda* los temas negros.²² En Cuba nada hemos hecho aún para recoger toda esa floración folklórica. Y ello es tanto más lamentable, cuanto el trabajo de espigarla no es tan difícil y está al alcance de cualquier persona culta.

²⁰ Notas: María del Rosario Díaz Rodríguez, Emma Gobin, Niurka Núñez González.

²¹ En tiempos de la colonia, se calificaba a los esclavos llegados de África como «negros de nación», especificando el supuesto origen mediante los etnónimos de la época, por ejemplo, «de nación mandinga», «de nación congo», «de nación lucumí», etc. Así se les diferenciaba también de los criollos.

²² Ortiz se refiere aquí al interés por el *Art nègre* desarrollado en Europa desde inicios de los años veinte.

Aunque los negros de *nación* no llegarán ya en Cuba ni siquiera a mil (2 700 enumeró el censo de 1919), habiendo sido sus cuentos transmitidos a los criollos, cualquier cubano habituado al examen y anotación de opiniones ajenas (los letrados, los médicos y, sobre todo, los maestros!) tiene cerca de sí alguna morena anciana a quien preguntarle por los cuentos que su mamá le refería en su lejana puericia, allá en los barracones del ingenio o del cafetal, y por los *canticos* que decían los personajes de los cuentos, engarzados en éstos como abalorios finos.

¿Será posible que en Cuba abandonemos esta labor, que en todas las naciones civilizadas entretiene a hombres de ciencia y a numerosos aficionados de las investigaciones acerca del alma del pueblo? Aún es tiempo para no perder el folklore afrocubano, pero cada día será más difícil, pues pocos negros ancianos son ya nativos de África y los criollos ya no van siendo hijos de quienes fueron bozales,²³ sino *reyoyos*,²⁴ hijos de padres cubanos, alejados más y más del recuerdo de sus abuelas y desconocedores de sus lenguas y consejas.

Quisiéramos que estas líneas fueran una invitación a los miles de cubanos capaces de colaborar en este fácil empeño de cultura nacional, cual es el de recoger los cuentos con que las morenas viejecitas entretuvieron como madres a los negritos, o como crianderas o manejadoras a los blanquitos. Bastará que el lector aficionado pregunte con interés a cualquier anciana *de color* y obtendrá un cuento. Oigalo y escríbalo libremente en forma lisa y llana, sin preocuparse del pulimento ni del estilo literario, que más estropean que realzan el positivo valor folklórico de una narración. Procure, en cambio, recoger las palabras o frases en lenguajes exóticos, aunque no las entienda ni sepa traducirlas, es decir, las *lenguas o canticos* africanos que acompañan a casi todos esos cuentos; y una vez redactado, remítalo a quien suscribe. Todos serán publicados por la



Fernando Ortiz [1881-1969]
 Presidente de la Sociedad Económica de Amigos
 del País y de la Sociedad del Folklore Cubano,
 abogado, legislador, político decepcionado y "ecobio"
 de todo lo siboney y africano de Cuba
 Caricatura de Conrado W. Massaguer
 (tomado de *Social IX* (11), 1924: 78)

²³ Los «negros de nación» eran llamados también «bozales», término que subrayaba su falta de dominio del español. Véase nota 15 en el texto de Price-Mars.

²⁴ Criollos reyoyos: nacidos en Cuba de padres nacidos en Cuba.



Constitución de la Sociedad del Folklore Cubano, enero de 1923

1. Gaspar Agüero, 2. Joaquín Llaverías, 3. Emilio Roig de Leuchsenring, 4. Carolina Poncet,
5. José María Chacón y Calvo, 6. Francisco González del Valle, 7. Fernando Ortiz,
8. Francisco de Paula Coronado, 9. Manuel Pérez Beato, 10. Antonio Iraizoz, 11. Mariano Brull
© Biblioteca Nacional de Cuba José Martí

revista titulada *Archivos del Folklore Cubano*,²⁵ que desde hace varios años se viene editando en la Habana, y los más valiosos se insertarán, aclarado el estilo, si fuere necesario, y con algún comentario analítico, en un periódico cubano de gran circulación, hasta con ilustraciones si el cuento lo mereciere. Convendrá apuntar, al pie del cuento, el nombre y edad de la persona a quien se le oyó contar, su residencia y la nación de origen, si se pudiera saber. Al magisterio cubano, donde figuran tan valiosos elementos de color, se dirigen principalmente estos párrafos; en particular a las jóvenes maestras que tan cerca están de los niños y de sus almas, sin haber perdido aún a sus *mamaítas*, ni el recuerdo de sus canciones de cuna, ni el de los cuentos de las abuelitas decidoras.

*

Así escribíamos hace tiempo en *Social*, la pulida revista mensual habanera que componen dos miembros de la *Sociedad del Folklore Cubano*,²⁶ los señores Conrado W. Massaguer* y Emilio Roig de Leuchsenring*.²⁷ No obtuvimos

²⁵ Revista de la Sociedad del Folklore Cubano, publicada entre 1924 y 1930 (véase comentario más adelante).

²⁶ Fundada en 1923 por Ortiz y José María Chacón y Calvo (véase más adelante).

²⁷ *Social*, revista ilustrada publicada en La Habana (1916-1933, 1935-1938), plataforma de los movimientos de protesta de los años veinte (Instituto, 2003: 19, 186; véase también más adelante), es fundada y dirigida por el publicista y caricaturista Conrado W. Massaguer. El historiador y

ninguna respuesta directa; pero ya sabemos que se han comenzado a recopilar los *cuentos* del pueblo cubano, con positivo esfuerzo.

Hoy hacemos de nuevo el ruego a los folkloristas de Cuba. *¡Recojamos los cuentos de los niños cubanos! ¡Sobre todo, los cuentos de los negritos!*

Y para dar el ejemplo de los *cuentos bonitos* que a Cuba trajeron los africanos, aquí va uno, por mí oído aún hace pocos días, de una morena muy vivaracha y de memoria muy lúcida, que ha premiado ya mi amistad con el regalo de varios cuentos lucumíes, congos y carabalíes.²⁸

Cuento de Ambeko y Aguatí

Este es el cuento de *Ambeko*, que en lengua carabalí quiere decir «venado», y *Aguatí*, que es la «jicotea» o tortuga.

Una vez se juntaron el venado y la jicotea y apostaron a quién de los dos corría más. La apuesta parecía disparatada, porque el venado corre mucho y la jicotea camina muy despacio. El venado se reía de la jicoteíta y le decía que le iba a robar el dinero de la apuesta.

—¡Te doy tres días de ventaja! —dijo el venado a la contrincante, pero la jicoteíta contestó:

—No quiero ventaja ninguna, solamente necesito quince días para prepararme.

Al fin, concertaron la apuesta, que consistía en ganar quien de ambos volviera primero al pueblo de la partida después de recorrer un largo camino que pasaba por otros dos pueblos vecinos. El venado concedió a la jicotea quince días para prepararse y cada uno se fue por su lado, quedando citados para el día de la apuesta.

Mientras el venado se entretuvo en burlarse de la jicoteíta con toda la gente del pueblo y con los demás animales, la jicoteíta llamó a dos jicoteas amigas suyas y les dijo que el día de la apuesta se situaran una en cada uno de los pueblos que tenían que pasar en la carrera, para que saludasen al venado cuando llegara corriendo junto a cada una de ellas, de modo que este se creyera que era la misma jicoteíta que hizo la apuesta la que parecía haber llegado antes que él a cada uno de los pueblos del camino. Y así se hizo.

Llegó el día de la apuesta. Las jicoteas amigas se colocaron cada una en uno de ambos pueblos y la jicoteíta se juntó con el venado en el pueblo para comenzar la apuesta.

folclorista Emilio Roig de Leuchsenring es entonces su director literario. Ambos, amigos de Ortiz, colaboraron con él en la Sociedad del Folklore Cubano, la Institución Hispanocubana de Cultura y otras empresas.

²⁸ *Lucumí* designaba a grupos provenientes del sudoeste de la actual Nigeria, en lo que hoy se identifica como espacio yoruba (Ortiz utiliza indistintamente *lucumí* y *yoruba*). *Congo*, a los originarios de un vasto territorio situado entre el sur del actual Camerún y Angola, generalmente hablantes de lenguas bantúes. *Carabalí* (o *calabari*, también utilizado por Ortiz), a los procedentes de la región del Calabar, al sudeste de Nigeria.

Dieron la señal de partida y se pusieron a correr. A poco, el venado se perdió de vista y la jicoteíta en vez de correr se escondió bajo de una mata.

El venado seguía corriendo, cantando a cada rato con gran alegría el cantico que sigue:

*Ambeko rimagüé kindandá kore nyaó,
ambeko rimagüé kindandá kore nyaó,
ambeko rimagüé kindandá kore nyaó.*

Al llegar al primer pueblo el venado (que en aquella época en que esto ocurrió usaba barba entera, como aún hoy usan los chivos), pensó que había llegado con tanta ventaja sobre la jicoteíta, que tenía tiempo de afeitarse y fue a encontrar un barbero. Cuando lo halló, le contó lo que le pasaba, diciendo como siempre:

*Ambeko rimagüé kindandá kore nyaó,
ambeko rimagüé kindandá kore nyaó,
ambeko rimagüé kindandá kore nyaó.*

Pero apenas acabó su cantico, estando todavía «a medio afeitar», vio una jicotea en la calzada que le cantaba así:

*Aguatí langué, langué, langué,
aguatí langué, langué, langué,
aguatí langué, langué, langué.*

Este cantico quería decir: La jicotea ya llegó, ya llegó, ya llegó. El venado al ver y oír a la jicotea, se creyó que era la misma jicoteíta de la apuesta, pegó un brinco y salió corriendo sin acabarse de afeitar. Por eso el venado no tiene pelo más que en una parte de la cara y en la otra no.

El venado siguió corriendo y, confiado en la gran velocidad de su carrera, pensó que si había perdido la primera parte de la apuesta, no podría perder las que le faltaban, y volvió a cantar:

*Ambeko rimagüé kindandá kore nyaó,
ambeko rimagüé kindandá kore nyaó,
ambeko rimagüé kindandá kore nyaó.*

Llegó así al segundo pueblo y porque tenía hambre y creyó que le sobraba tiempo, se fue a comer muy contento, tanto que se puso a comer y cantar:

*Ambeko rimagüé kindandá kore nyaó,
ambeko rimagüé kindandá kore nyaó,
ambeko rimagüé kindandá kore nyaó.*

Todavía no había comido sino pocos bocados, ni terminado su primer cantico, cuando vio una jicotea que le cantó así:

*Aguatí langué, langué, langué,
aguatí langué, langué, langué,
aguatí langué, langué, langué.*

El venado al oír esto creyó que ya había llegado la jicoteíta, y echó a correr, asombrado y sin comer. Por eso el venado desde entonces no ha podido comer nunca mucho, ni con calma, y tiene la barriga «muy pegada».

Corrió, corrió el venado, ya de regreso para el pueblo de salida, muy confiado en que ganaría la apuesta llegando primero que la jicoteíta. Y entró el venado en el pueblo cantando como siempre:

*Ambeko rimagüé kindandá kore nyaó,
Ambeko rimagüé kindandá kore nyaó,
Ambeko rimagüé kindandá kore nyaó,*

Pero la jicoteíta, que estaba escondida bajo la mata, cuando oyó al venado que entraba en el pueblo, salió del escondite y se puso a correr las pocas varas de distancia que la separaban de la meta, llegando a esta antes que el venado, y se puso a cantar:

*Aguatí langué, langué, langué,
aguatí langué, langué, langué,
aguatí langué, langué, langué.*

Cuando llegó el venado y vio que la jicoteíta había llegado primero se puso furioso, y todo el pueblo y los demás animales se burlaron de él porque había perdido la apuesta; y tanto fue el bochorno que tuvo el venado, que se huyó a la sierra y no quiso volver más al pueblo. Por eso el venado sigue todavía huidizo en el monte y no lo sacan de él sino a la fuerza.

Notas al cuento de Ambeko y Aguatí

Este cuento de *Ambeko* y *Aguatí* es de origen negroafricano. No queremos decir que su estructura y simbolismo no sean conocidos fuera de los pueblos negros; pero, sin duda, ha venido a Cuba directamente desde Africa. Así lo demuestran sus personajes animales, sus nombres, sus sonsonetes, etc.

Este cuento forma parte de los conocidos por los folkloristas como *de animales*, consistentes en hacer actuar a esas personificaciones zoomórficas como si fueren dotadas de vida humana.

No creemos necesario recordar aquí cómo para el hombre primitivo es natural y admitido sin discusión que los animales no son sino de la misma esencia

humana aún cuando de forma distinta, y hasta seres humanos trocados circunstancialmente en bestias. Basta que remitamos al lector ambicioso a la obra de Lévy-Bruhl,²⁹ donde podrá hallar hechos y explicaciones que lograrán ilustrarlo acerca de la base psicológica de esas fábulas.

En Cuba parecen escasos los *cuentos de animales*, aún entre negros. Igual observación hizo Elsie C. Parsons en cuanto al folklore de los negros de las Bermudas. «Parece imposible, dijo la notable folklorista norteamericana, que el cuento de animales no fuese conocido en las islas Bermudas; pero es cierto que hoy en día no es usual».³⁰ La explicación de este fenómeno es acaso muy compleja y necesita la fijación previa de hechos e interpretaciones que son impropios de esta ocasión; pero digamos que ello se debe quizás a esa especie de suspensión de las facultades estéticas del negro cuando, trasladado a otro ambiente de cultura, sufre a modo de una crisis de aclimatación o mestizaje mental, durante la cual, privado de sus ancestrales concepciones o debilitado al menos su influjo por la irresistible y atractiva prevalencia de las nuevas, que penetran como correntadas en su ánimo, aquel no puede traducir fácilmente sus emociones e ideas en un lenguaje que le sea familiar, bien dominado y fiel, pues sus viejos conceptos, símbolos, tropos y relaciones ideológicas se han ido perdiendo cuando todavía no han podido ser íntegramente sustituidos por otros ya adaptados a la nueva cultura. Limitémonos, pues, a recoger la observación.

¿No estará ese transcripto cuento de animales influido por la corriente hispánica, que es la históricamente fundamental del pueblo de Cuba? Sin duda, en España se conocen esos cuentos fabulosos, aunque no en gran número.

Aurelio M. Espinosa* ha publicado algunos ejemplos en el tomo III de su valiosa colección de *Cuentos populares españoles* [1923-1926]. En uno de ellos (no. 227) la misma jugarreta que en nuestro cuento hace la jicotea al venado, la hacen el erizo y la eriza a la liebre, en cuento que procede de Ávila; en el segundo cuento (no. 228), los astutos son los sapos contra la zorra y el cuento viene de Córdoba; en el tercero (no. 229) es igual, de Sevilla; en el quinto (no. 232) se la juegan de la misma manera las abejas al lobo, y la narración es de Burgos. Pero reiteramos que el cuento de *Ambeko y Aguatí* es indudablemente africano, por las ya dichas razones.

Hemos redactado el cuento de *Ambeko y Aguatí* tal como nos fue referido. Pero quizás hay un error, llamando *Ambeko* al venado y *Aguatí* a la tortuga. Quizás, decimos. Acaso *Ambeko* no sea originariamente el venado, sino, al revés, precisamente la tortuga.

²⁹ Lucien Lévy-Bruhl: *L'Âme primitive*, Paris, 1927, p. 29 y siguientes.

³⁰ Elsie Clews Parsons: «Bermuda Folklore», *The Journal of American Folklore*, New York, vol. 38, p. 240. Elsie C. Parsons (1875-1941), folklorista, antropóloga y feminista, especialista en las tribus nativas norteamericanas, fue la primera presidente mujer de la American Anthropological Association. Ortiz publicó un artículo suyo sobre los cultos haitianos en *Archivos del Folklore Cubano* (1929).

Ambeko es castellanización fonética de *Mbeku*, que, según Alves Correia,³¹ no es sino «la tortuga».

Sin embargo, un moreno criollo muy sabedor de cosas de sus antepasados nos asegura que *mbeko* quiere decir «tigre» en lengua apapá, de los negros de esa región del Calabar, vecina a los yorubas o lucumíes. Pero esto no impide que el vocablo *mbeko* se aplique a la jicotea entre los lucumíes.

Por otra parte, entre los cantos litúrgicos del culto africano que los lucumíes y sus descendientes criollos practican en Cuba, hemos escogido uno en que se menciona el animal *Ambeku*, en relación con un episodio mítico de la diosa *Obatalá*, llamada en el cantico por su apelativo de *Guaniyé*. Esta deidad, que los afrocubanos asimilan a la *Virgen de las Mercedes*, en una de sus peripecias atravesó cierto río metida en un barquichuelo formado de un carapacho de jicotea. Por eso, quizás, se menciona este animal en el canto, que dice así:

Ai Ambeku mbelé
koima, koima, koima
Ai Ambeku mbelé
koima, koima, koima
Aladdo Guaniyé

Parece, pues, asegurado que el *Ambeko* del cuento es denominación erróneamente dada al venado, cuando debía corresponder a la jicotea. Siendo así, el venado es el que canta diciendo: *Ambeko...* etc., o sea llamando por su nombre a la jicotea y mofándose de ella.

De otra parte, *Aguatí* parece ser la jicotea. Los cuentos de jicotea, que abundan en el Brasil, allí se llaman de jabotí, [término] cuya semejanza fonética y semántica con *aguatí* está fuera de duda.

Un *babalá* [sic], o sea sacerdote del culto lucumí,³² nos dice que en su lengua sacra a la «tortuga» se le dice *ayabba yiroko*. De *ayabba* puede pasarse a *ayabba-oti*, con un simple sufijo. En cambio, dígame de paso, nos refiere el mismo *babalá* que *abotí* es «gavilán».

Parece, pues, confusa la pretendida traducción castellana del cantico de la jicotea. Esta cantaba:

Aguatí, langué, langué, langué.

De modo que al decir *Aguatí*, no apostrofaba en befa a su contrincante, ni al decir *langué* ella quería decir «llegó», sino al contrario, más bien en son de

³¹ P. J. Alves Correia [1921-1922]: «Un totem Nigérien [Les tortues, parentes des peuples Ibos]», *Anthropos*, Viena, vol. XVI-XVII, p. 960 y siguientes. El padre y misionero portugués Joaquim Alves Correia es autor, además, de «L'animisme Ibo et les divinités de la Nigéria» y «Le sens moral chez les Ibos de la Nigéria» (ambos publicados en *Anthropos*, en 1921-1922 y 1923-1924, respectivamente), y de «Vocables religieux et philosophiques des peuples Ibos» (*Bibliotheca Africana*, 1925).

³² *Babalao*, especialista en la adivinación de Ifá, conocido por su dominio de los cuentos mitológicos.

burla: «corre, corre, corre», o cosa parecida. Pero ya lo hemos dicho, *aguatí* es «tortuga» y *Ambeko* o *Mbeku* también significa el mismo quelonio. ¿Cómo se explica esto? Debe ser una corrupción en la traducción oral por confusión de voces de pueblos y lenguajes distintos al transmitirse el mismo cuento en el ambiente cubano, de lenguaje extraño a los originarios.³³

La figura del venado, que aparece en la fábula como *Ambeko*, es la de un animal conocido en Cuba, pero debe sustituir en este país al antílope africano, cuadrúpedo que se le parece por su ligereza, cornamenta, timidez, color, etc.

El antílope *ngulungu* es «tonto y desgraciado», según H. Chatelain,³⁴ y con ese carácter figura en el folklore africano. De modo que el venado, como ser destinado a víctima de los otros animales, recuerda también su ascendencia africana.

Entre los negros ibos de Nigeria encontramos una variante de nuestro cuento afrocubano, que pudiera titularse de *La rana y el venado*. En esa versión, substancialmente igual a la cubana, aparece precisamente el mismo venado, y el puesto de la jicotea lo ocupa otro animal acuático, la rana.³⁵

La tortuga como protagonista del cuento analizado, es de origen netamente africano. Ese reptil figura frecuentemente en el folklore negro, con caracteres muy marcados e inconfundibles en su sentido.

La tortuga en Africa es un animal más generalizado que cualquier otro, como personificación zoomórfica del folklore. Entre los negros bantúes compite con la liebre, que en los Estados Unidos y las Antillas se ha convertido en *Brer Rabbit* (Hermana liebre).³⁶

Talbot³⁷ enseña que una de las principales figuras del folklore en el sur de Nigeria es la tortuga, que vence a los demás seres por su cacumen.

³³ Consciente de que no dispone de las herramientas necesarias para el análisis lingüístico del origen de los términos, Ortiz intenta documentar variantes del léxico que recopila en Cuba, derivadas en parte de la convivencia de africanos de diferentes procedencias en un nuevo medio.

³⁴ «*Folk Tales of Angola*», *Jour. of Am. Folk-lore*, vol. VII, p. 63. Esta referencia remite a una reseña de la obra homónima del lingüista y misionero suizo Héli Chatelain, aparecida en 1894 en la citada revista, firmada por W. W. N. La obra de Chatelain, *Folk-tales of Angola: Fifty Tales, with Ki-mbundu Text, Literal English Translation, Introduction, and Notes*, había sido publicada en el propio año, en las *Memoirs of The American Folk-Lore Society*. Ortiz la cita más adelante, pero aquí parece confundir ambos textos.

³⁵ **G. T. Basden: *Among the Ibos of Nigeria* [An Account of the Curious & Interesting Habits, Customs & Beliefs of a Little Known African People], Londres 1921, p. 274. Pueden verse en esta obra, además, varios otros cuentos de tortuga.** El reverendo británico George Thomas Basdem (1873-1944) es autor de otra etnografía de los pueblos igbo: *Niger Ibos: A Description of the Primitives Lives, Customs and Animistic Beliefs, &c., of the Ibo People of Nigeria* (1938).

³⁶ *Brer*, de «Br'er» (*Brother*); Esta figura se popularizó gracias a la obra *Uncle Remus, His Songs and His Sayings: The Folk-Lore of the Old Plantation* (1881), del escritor y periodista estadounidense Joel Chandler Harris (1848-1908), quien se inspirara en cuentos de animales narrados por esclavos del sur de Estados Unidos (véase Brash, 2000).

³⁷ **P. A. Talbot [1926]: *The Peoples of Southern Nigeria* [A Sketch of their History, Ethnology and Languages], Londres, vol. VII, p. 957.**

«La tortuga es en Africa el animal emblemático de la astucia».

La tortuga, con tal simbolismo, equivale al *Reinecke Fuchs* [Reineke el zorro] del folklore germánico, al zorro *kitsumé* del japonés, al chacal de los indostaníes, etc.

Mbeku, o sea «jicotea», es el animal que entre los ibos nigerianos simboliza la mentira, cuya valorización social en Africa no tiene la misma coloración ética que en los pueblos de civilización eurásica. La mentira no es un deshonor para los ibos.³⁸

En ese citado artículo de Alves Correia se halla un cuento análogo al afrocu-bano. *Mbeku*, o sea la jicotea, se burla en él nada menos que del elefante.

Las tortugas acaso sean también animales totémicos relacionados con algunos clanes de los negros ibos, vecinos de los yorubas, que a Cuba debieron ser traídos como lucumíes. Los negros ibos han hecho de la tortuga o jicotea el prototipo de la astucia fina y triunfante. «El ibo admira a la tortuga, de la que ha hecho su emblema nacional», es allí una especie de tótem tribal.³⁹

Entre los ibos, pueblo que ocupa una situación intermedia entre los yorubas y los calabaríes, se cuenta la misma fábula cambiando uno de los personajes, pues en vez de la tortuga se trata de la rana. Basden recoge el argumento, que es fundamentalmente como el anotado en Cuba, y hasta se refiere a los canticos burlones que lo acompañan y embellecen, pero no da su texto. Otra variante es que, al final, el venado, ya corrido y agotado, en vez de huir al monte, cae y muere.

George Schwab ha publicado una colección de cuentos de los negros bulús, que contiene varios acerca de la astucia de la tortuga vencedora contra el leopardo, y hasta contra el mismo hombre. De esta colección copiamos el siguiente cuento, en el cual se desarrolla la misma escena del afrocu-bano entre la jicotea y el antílope o venado.⁴⁰

Apuesta entre la Tortuga y el Antílope

Cierto día la tortuga y el *mian*, o sea el antílope,⁴¹ estaban paseando, cuando el *mian* dijo a la tortuga:

—Yo te gano corriendo.

Esta jactancia ofendió a la tortuga. Entonces disputaron hasta cansarse. Por último, la tortuga preguntó al *mian* si estaba dispuesto a correr con ella al día siguiente. El *mian* consintió, porque estaba seguro de que vencería a la tortuga.

Convinieron en encontrarse en aquel mismo lugar por la mañana para realizar la carrera y cada uno se dirigió a la casa de su propio pueblo. Sí, la tortuga fue a la casa de su propio pueblo, donde reunió a su alrededor a sus esposas e hijos, así como también a sus demás familiares y padres. Sobre la cara de cada uno hizo una marca con polvos de pino. Luego les llevó a todos al lugar desde

³⁸ Alves Correia, loc. cit., p. 964.

³⁹ Alves Correia, loc. cit.

⁴⁰ G. Schwab [1914]: «Bulu Folk-Tales» (*Journal of American Folklore*, vol. XXVII, p. 226). El cuento copiado es el número 18. Véanse otras historias de tortugas en W. H. Barker y Cecilia Sinclair: *West African Folk-Tales*, Londres, 1917.

⁴¹ El antílope (*Cephalophus lencogaster*).

el cual ella y el *mian* habían de dar comienzo la carrera. Desde allí recorrió la ruta que ella y el *mian* habían de seguir en su carrera, colocando a un familiar a intervalos de dicha ruta. Recomendó a cada uno que permaneciera donde estaba hasta que el *mian* hubiera pasado. Igualmente les dijo [que] debían mostrar sus caras cuando el *mian* preguntara:

—¿Estás aquí, tortuga?

Cuando el *mian* llegó por la mañana, llamó por dos veces:

—¿Dónde estás, tortuga?

Respondiendo esta:

—¡Aquí estoy!

El *mian* observó que su contrincante tenía una marca de polvos de pino en la cara.

Tan pronto todo estuvo listo, emprendieron la carrera; pero la tortuga se detuvo apenas perdió de vista al *mian*. Este corrió y corrió. Por último, preguntó:

—¿Dónde estás, tortuga?

—Aquí estoy —fue la contestación de una tortuga que ostentaba en la cara la marca de polvos de pino.

Emprendió de nuevo la carrera, y una vez más preguntó después de recorrer un trecho:

—Tortuga, ¿dónde estás?

Por segunda vez la respuesta provino de una tortuga marcada en la cara con polvos de pino.

—¡Aquí estoy!

Por tercera vez el *mian* corrió con mayor velocidad y hasta más lejos, y creyendo que no oiría ni vería ya a la tortuga, gritó:

—Tortuga, ¿dónde estás?

Y de nuevo oyó la contestación:

—¡Aquí estoy!

Entonces el *mian* se dio por vencido, pues ya no podía correr. Así fue como la tortuga venció al *mian* en la carrera, debido a su sabiduría, quedando resuelta la disputa.⁴²

Este cuento africano puede darse, sin duda, como un antecedente del afro cubano. Es, como queda dicho, de los negros bulús, que habitan en el Camerún, vecinos de los lucumíes.

Y ya hemos recordado otra versión del mismo cuento entre los negros ibos.

A Cuba ha llegado también ese prestigio de la tortuga o jicotea derivado de su astucia. El *babalá* a que nos hemos referido, nos cuenta que *ayabba yiroko* quiere decir: «jicotea pícaro», lo cual demuestra lo arraigado que está ese calificativo hasta el punto de no decirse en los cuentos el vocablo *ayabba* «jicotea» sin adherirle siempre el adjetivo *yiroko* «pícaro».

En Angola sucede lo mismo, la jicotea es el animal listo y vencedor por su inteligencia, a pesar de su pequeñez y debilidad relativas. Así puede verse en los cuentos *de Angola*, coleccionados por H. Chatelain (p. 302).

⁴² *The Journal of American Folk-lore*, v. XXVII, Julio-septiembre, 1914, p 277.

Otras versiones de la misma fábula, en que vence la tortuga, por igual apicarado procedimiento, se encuentran en los hotentotes, los bakwiri, los subiya, los duaba, los ila,⁴³ etc., según Alice Werner*, la intensa filóloga y africanista inglesa.

En Konde, Nyasilandia,⁴⁴ los protagonistas son la tortuga y el elefante.

También aparece la liebre compitiendo con la tortuga en una fábula de los negros dualas; pero digamos que su recopilador ha traducido por «liebre» el nombre africano de cierto antílope, según observa Alice Werner.⁴⁵

Un cuento igual, de una carrera entre la tortuga y la liebre, ha sido publicado como propio de los negros cafres de lengua tshindao, en Gazalandia.⁴⁶

Alice Werner consagra un capítulo (el XII) de su obra *African Mythology* a las características *Tortoises Stories* del continente negro.⁴⁷

También la tortuga folklórica ha cruzado el Atlántico. En los Estados Unidos, los afroamericanos los llaman *Brer Terrapin*, cuando aparece en los cuentos.

Ya se ha observado que los negros traídos a América comunicaron hasta a los indios la figuración folklórica de la jicotea.

Hace muchos años que en una obra acerca de los mitos del Amazonas y sus pueblos indios, se presentaron numerosos cuentos referentes a jicoteas⁴⁸ narrados por los indios brasileños de la cuenca del gran río. Este libro suscitó gran interés porque esas fábulas parecieron semejantes a las que corrían entre los negros del sur de los Estados Unidos, donde esos cuentos de jicoteas eran frecuentes.

Otros muchos cuentos de tortugas o *jabotí*, se recogieron en el Brasil.⁴⁹

La tortuga, como representación zoomórfica de la astucia, parece provenir de África y especialmente de los pueblos bantúes y de los semibantúes, no pasando más al norte de la región déltica del Níger. Más allá, la araña va sustituyendo a la jicotea, dando origen en África y América a los célebres cuentos de *Anansí*.

⁴³ El etnónimo duaba es difícil de identificar hoy. Los demás se refieren a poblaciones de África central y austral que, con excepción de los hotentotes, hablan lenguas bantúes.

⁴⁴ Antiguo Malaui.

⁴⁵ **En su Introducción a la obra del folklore jamaicano, preparada por Walter Jekyll: *Jamaican Song and Story*, Londres, 1907, p. XXI.**

⁴⁶ **Dudley Kidd: *Savage Childhood*, Londres, 1906, p. 239.** Gazalandia es una región situada en la frontera de los actuales Mozambique y Zimbabue.

⁴⁷ Se refiere a un capítulo del volumen VII de la gran compilación de John A. MacCulloch y Georges F. Moore: *The Mythology of All Races* (13 volúmenes, 1916-1932), publicada en Boston por las Duke University Libraries. Alice Werner fue la autora de la sección «African Mythology».

⁴⁸ **C. F. Hartt: *Amazonian Tortoise Myths*, Río de Janeiro, 1875.**

⁴⁹ Véanse en Herbert Smith: *Brazil, the Amazonas and the Coast*. (N. York, 1879). Más tarde vino la obra de F. J. de Santa Anna Nery titulada *Folklore Brésilien* (París, 1889). Después tenemos el libro de Silvio Romero que coleccionó los *Contos populares do Brazil* (Río de Janeiro, 1897). En todas ellas, la tortuga representa la astucia y agudeza. Pueden leerse, en fin, algunas otras versiones y comentarios en el artículo de Nina Rodríguez: *A Raça Negra na America Portuguesa* (*Revista do Brazil*, Río de Janeiro, 1922, p. 211).

En la América angloparlante son muy populares los cuentos de *Anansí*, o sea de la araña, de la «araña peluda», como diríamos en Cuba; pero aquí no son conocidos, o, al menos, no son populares. Estos cuentos de *la araña*⁵⁰ equivalen a los de la *jicotea*.

El cuento de la *carrera de animales* parece ser, según Alice Werner, más antiguo que Esopo.

Entre los negros akamba,⁵¹ la carrera es entre la jicotea y el leopardo.

En Jamaica, la rana vence al burro.⁵²

Talbot cree que esas fábulas de animales pueden haber nacido entre los negros del Africa occidental, especialmente entre los semibantúes de Nigeria, donde la creencia en la metempsícosis está muy arraigada, y que desde Africa haya pasado en la antigüedad a la India, por la costa norte de Africa, y también a Europa, donde aparecen con Hesiodo, quien tuvo conexiones con Asia Menor y Egipto. La hipótesis parece aventurada. Más bien parece verosímil que la fábula zoológica haya surgido en cada pueblo, en su época primera, cuando el hombre vivía en contacto constante con el animal. Las pictografías mágicas de las cavernas prehistóricas con figuras animales, bastan para decirnos la intensa participación de las bestias feroces y las alimenticias en la vida material y espiritual del hombre primitivo.

Según Alice Werner, las razones de este encomiástico símbolo con que en Africa se honra a la jicotea, consisten en su capacidad para vivir mucho tiempo sin comida, en la dificultad que se encuentra para matarla, en su facilidad para esconderse bajo tierra y en la extraordinaria lentitud de sus movimientos que los hace aparecer como muy meditados e inteligentes.

Indiquemos, por nuestra cuenta, que la tortuga ha sido en los pueblos primeros un emblema de la feminidad, debido a la figura de su cabeza, emergiendo del óvalo formado por la abertura entre las dos partes de su carapacho, símbolo que los pueblos de cultura primitiva tienen como analógico del clítoris y de los labios sexuales circundantes. Y la feminidad, astuta y revestida de los atributos mágicos que la ignorancia le dio, hubo de triunfar de la brutalidad masculina.

⁵⁰ Los *anansi-toris*, o *anansi-storis* disfrutaban también de gran popularidad en Surinam, como en las islas de las Indias Occidentales. Tienen su nombre seguramente derivado de *anansiasem* «cuentos de araña», muy populares entre los achantis y demás pueblos tshi. Estos cuentos conservan su nombre, aun en el caso de que no tengan nada que ver con arañas. Generalmente, la araña es una figura mítica muy importante para los pobladores de la región de la Costa de Oro. Ya Bossmann [¿el holandés Willem Bosman?] (p. 177) menciona *anansí*, una «araña grande que ha creado a los hombres». Estas son las *Nancy stories* de Jamaica y demás Antillas inglesas. Puede verse A. B. Ellis [1887]: *The Tshi Speaking Peoples*, Londres. Y el capítulo XIII de la citada obra de Alice Werner.

⁵¹ C. W. Hobley: *Ethnology of the A-Kamba, etc.*, Cambridge, 1910, p.114. Los kamba son también hablantes de bantú. Charles W. Hobley (1867-1947), administrador colonial británico en Kenya, es autor de numerosas monografías sobre diversos temas, incluidos los etnográficos.

⁵² F. M. Gronisse and H. W. Ward: *Cunnie Rabbit, Mr. Spider and the other Beef, West African Folk-Tales*, Londres, 1903, p. 70.

[George] McTheal ha dicho que «no hay ninguna idea de elevación en estos cuentos africanos de animales, pero una prevalece sobre las otras: la superioridad del poder intelectual sobre el muscular». Pero esta idea que aparentemente es educativa, no resulta así, según dicho etnógrafo, porque exalta solamente el triunfo de la astucia, la intriga y la mentira, en vez de la grandeza de ánimo. Sin embargo, este juicio nos parece injusto. En la evolución de las ideas morales hay que reconocer una lenta estratificación de valores éticos hasta poder lograr la superioridad presente, quizás en virtud y a la vez en hipocresía, de un hombre civilizado contemporáneo. Esto aparte, podemos añadir con Miss Alice Werner⁵³ que no se puede pretender un ideal ético en los cuentos fantásticos de los negros, como tampoco en los de hadas que se les recitan a los niños blancos. Sin duda, la génesis de esas fábulas precede a toda seria formación moral, al menos tal como esta suele ser concebida en los actuales tiempos.

Talbot quiere ver en esas fábulas africanas que exaltan el triunfo de la inteligencia sobre la fuerza el origen de la filosofía.⁵⁴ Acaso esta pretensión es excesiva. El alba de las ideas filosofantes es anterior a las personificaciones. Sin duda, surge aquella con ese concepto, aún vago, confuso y poco iluminado, como el alba misma, con ese fenómeno emocional y de intelección que los etnógrafos han observado entre los pueblos primitivos con los nombres de *mana*, *orenda*,⁵⁵ etc., y que en el folklore afrocubano tiene aún intensa y constante vida de multiforme traducción en el léxico vernáculo, la cual nos proponemos analizar en breve.

⁵³ Alice Werner: *Africa Mythology*. En *The Mythology of all Races*. Boston, 1925, vol. VII.

⁵⁴ P. Amaury Talbot: *The Peoples of Southern Nigeria*, vol. III, p. 957.

⁵⁵ Nociones reportadas respectivamente por Codrington (1891) –en algunas poblaciones de Melanesia– y por Hewitt (1902) entre los iroqueses de Norteamérica. Planteaban (y aún lo hacen) grandes dificultades de traducción y conceptualización, por lo cual han sido objeto de numerosas discusiones. Véanse, por ejemplo, Lévy-Bruhl (1910), Durkheim (1912), Mauss (1923-1924).

HACIA UNA ETNOLOGÍA NACIONAL: FOLCLORE, CIENCIA Y POLÍTICA EN LA OBRA DE JEAN PRICE-MARS Y FERNANDO ORTIZ

Jhon Picard Byron, María del Rosario Díaz Rodríguez,
Niurka Núñez González

En Haití y en Cuba, los años veinte marcan un viraje en el desarrollo de las cuestiones etnológicas. La dinámica política en la que se inscriben las orienta hacia la elaboración de un discurso renovado sobre la identidad nacional. Ocupando un lugar preeminente en la historia de la antropología de estos países, Fernando Ortiz y Jean Price-Mars son los principales protagonistas de ese movimiento. Ellos abren el camino a toda una generación de intelectuales y artistas que, como en el resto del Caribe y las Américas, va a contribuir a la revalorización de prácticas culturales hasta entonces marginalizadas y a su integración en la definición de una especificidad nacional. Para ello ambos plantean, cada uno a su manera, la necesidad de la etnografía y, en particular, de una etnografía comparativa. Dialogando al mismo tiempo con tendencias científicas y artísticas que marcan el contexto internacional, esta propuesta, y el giro folclórico que ella implica, adquieren también sentido dentro de las largas trayectorias intelectuales de estos autores, en las que se articulan ciencia y política a nivel nacional.

Durante los años veinte, Ortiz se aparta casi completamente de los presupuestos de la antropología física y del positivismo criminológico que habían caracterizado su primera obra descollante (1906; véase el capítulo 3).⁵⁶ Los estudios «afrocubanos» siguen siendo el centro de sus intereses, pero su objetivo ahora es la reivindicación de las preteridas contribuciones culturales africanas en Cuba. En paralelo, su enfoque se diversifica, haciendo hincapié en las dimensiones históricas y socio-culturales de la formación de la sociedad cubana, destacando la diversidad humana y cultural que le otorgan su especificidad. Esta transición, que se observa en *Los negros esclavos* (1916),⁵⁷ se hace más evidente a medida que se interesa por la historia, la arqueología, la lingüística, la religión, la música y el folclore; todo puesto en función de la comprensión de «lo étnico cubano [...], punto central de

⁵⁶ Ortiz señalaría más tarde, en 1950, en su introducción a *La africanía de la música folklórica de Cuba*: «No solamente el folclore, sino las artes literarias y plásticas, así como la economía, el derecho, la magia y todos los demás hechos humanos de cualquier pueblo o época son igualmente objeto de la ciencia antropológica, especialmente de la etnografía. El estudio de un canto tiene tanto valor, o más valor, que el de un ángulo facial, las mudanzas de un baile no significan menos que la braquicefalia, el ritmo de un tambor importa como el pigmento de un rostro, la hampesca “oración del Justo Juez” dice mucho más que una foceta occipital mediana, etcétera» ([1950a] 1993: 5).

⁵⁷ Antes, se manifiesta en *El pueblo cubano* (escrito en 1908-1912, pero publicado recientemente). A pesar de un enfoque todavía racista –evidente en la aspiración a «desafricanizar» a los negros cubanos–, Ortiz afirma en este texto: «Europa, África, Asia y América han fundido sus razas en el crisol cubano» (1997: 14).

giro de toda su obra» (Le Riverend, 1973: 33). El desarrollo de sus estudios sobre la cultura y la identidad nacionales –que conducirían, en 1940, a su reflexión sobre la *transculturación* (véase más adelante y el capítulo 6)– tendrá, al mismo tiempo, una fuerte proyección política y cívica (Cairo, 1996, 1997; Le Riverend, 1973; Matos, 1999). Ortiz, que había experimentado las dos ocupaciones estadounidenses de Cuba (1899-1902; 1906-1909), milita contra la situación neocolonial, insistiendo en la necesidad de «mejoramiento del país». Es en este período que publica numerosos ensayos de «propósito político-práctico», dirigidos al esclarecimiento del «rostro nacional» (Instituto, 2003: 71, 103). Al vincular dialécticamente los factores internos y externos de la crisis nacional, Ortiz denuncia la corrupción política y económica de los gobernantes y destaca el papel de la «virtud doméstica» y la educación de la ciudadanía como factores de equilibrio interno que podían contrarrestar la intromisión yanqui ([1919], [1924], [1932] 1973).

Desde sus primeros escritos –contemporáneos con la ocupación de Haití por los Estados Unidos (1915-1934)–, Price-Mars rompe con el «paradigma civilizatorio» de «pretensión antropológica» que, para Carlo Célius (2005b), había marcado el «largo siglo XIX haitiano» (Hector y Casimir, 2004).⁵⁸ Su obra prefigura la emergencia del «giro etnológico» (Célius, 2005a, 2005b), del cual devendría en actor clave. Partidario de la resistencia contra la presencia extranjera, pero distinguiéndose sin embargo de la corriente nacionalista que ve en el imperialismo el origen exclusivo de los males de la sociedad, Price-Mars cuestiona la desintegración de la nación y la ocupación misma a partir de «la dominación económica y política de la elite» (1919: 27-53). Por tanto, propone otro modelo, que integraría a la «masa» y le permitiría una ciudadanía efectiva. En *Así habló el tío* (1928), la crítica del «bovarismo colectivo» que desarrolla va a la par con el reconocimiento político y cultural de un pueblo marginado. Esta noción le permite no solo denunciar el mimetismo cultural occidental de las elites haitianas, sino también revelar sus efectos en la reproducción de las antiguas estructuras coloniales de explotación (Byron, 2012). Ella le abre, además, la posibilidad de valorizar el legado africano desde una perspectiva historicista, sin por ello rechazar otros componentes de la cultura haitiana. Es en este marco que se inscribe su interés por el estudio del vodú y el folclore. Para emprender ese nuevo comienzo de la nación, es necesario forjar una nueva identidad, apoyándose en el aporte de la mayoría marginada de la población, susceptible de promover un «ideal de autenticidad cultural» (Dash, 2011b). Desde el punto de vista de Price-Mars, la identidad haitiana o la «haitianidad» no es ni europea ni africana, sino que se expresa en un nuevo sujeto –y un nuevo orden– sociohistórico y cultural integrado; el pueblo, que presupone una «elite» y una «masa» (así como las culturas opuestas –europea y africana– que les son asignadas), no es reducible a la una o a la otra.⁵⁹

⁵⁸ Esta expresión subraya que el cambio de paradigma en cuestión no comienza hasta 1915. Sin embargo, no marcaría plenamente su huella en la historia de las ideas en Haití sino a partir de finales de los años treinta.

⁵⁹ En un discurso pronunciado en la Sorbona en 1959, publicado más tarde en la revista franco-haitiana *Conjonction*, afirmará que «[...] en verdad, no somos ni los “franceses de color” en

Tanto en Price-Mars como en Ortiz, el interés por el folclore, por la «cultura del pueblo», se centra así en la reivindicación de la herencia africana en la cultura nacional, y se articula en una perspectiva que busca integrar todos los componentes originarios de la población (africanos, europeos; en el caso de Cuba, también chinos, haitianos) dentro de la nación política. En el corazón de los años veinte, marcados por el trauma de la Primera Guerra Mundial, este interés también se inscribe en una corriente intelectual más amplia, caracterizada por la búsqueda de un impulso regenerador original, de la que el primitivismo, y más tarde el Arte Negro, son las expresiones artísticas que más influirán en el Caribe y las Américas, sobre todo a través del Renacimiento de Harlem en los Estados Unidos, en el que estos dos autores se interesarán particularmente. La etnografía africanista, desarrollada en Europa a partir de los últimos decenios del siglo XIX, ya ha desempeñado un papel determinante en la transformación de la visión sobre África (Sibeud, 2002). Las teorías del evolucionismo social son cuestionadas por la aparición de corrientes difusionistas, que asocian «al hombre con su cultura, con una civilización, y no únicamente con su naturaleza y su raza» (Laurière, 2015: 19). La escuela histórico-cultural alemana y la corriente de la morfología cultural, de la cual Leo Frobenius* es el representante más evocado por Ortiz y Price-Mars, intentan captar, a través de cuentos, proverbios, mitos y obras de arte, la esencia, el alma o *paideuma* (Frobenius) de las culturas originales, concebidas como seres vivos (Mancini, 1999). Ante estas dos grandes figuras caribeñas se plantea entonces la cuestión de encontrar cómo captar y describir el «alma» de un pueblo formado por múltiples aportes culturales, como es el caso en Cuba y Haití.

Aparte de dos cortas estancias en La Habana (1895-1898, 1901-1903), Ortiz pasó los primeros veinticinco años de su vida en Europa. Price-Mars, por su parte, visitó Europa y los Estados Unidos varias veces durante las dos primeras décadas del siglo XX.⁶⁰ Ambos leyeron y se inspiraron en parte en obras claves de la época: *The Souls of Black Folk* (1903), de W. E. B. Du Bois; *Und Africa sprach* (1912), de Leo Frobenius; *L'âme nègre* (1922), de Maurice Delafosse* y *The New Negro* (1925), de Alain Locke*. Las redes a las que pertenecen también les permiten sostener intensos intercambios epistolares sobre esos temas con sus pares americanos y europeos.⁶¹ Así pues, estos dos autores muy pronto forman parte de un movimiento cultural, intelectual, artístico y

los que se regodean los retrasados de un colonialismo anticuado, ni los africanos que reclaman ser los racistas a la inversa» (1971: 57).

⁶⁰ Presente en la Exposición Universal de San Luis (Missouri, Estados Unidos), en 1904, Price-Mars se reúne en el Tuskegee Institute con Booker T. Washington, a quien ya había conocido en París –donde fungía como diplomático– en 1903 (Shannon, 1989: 22).

⁶¹ Du Bois y Locke serían amigos de Ortiz y socios de honor de la Sociedad de Estudios Afrocaribeños, que se fundaría en 1936. Sobre los intercambios de Ortiz y Price-Mars con sus contemporáneos, puede consultarse la correspondencia de Ortiz (2014-2018), los volúmenes de homenaje a Ortiz de la Sociedad Económica de Amigos del País (1955-1957) y la recopilación en homenaje a Price-Mars (Fouchard y Paul, 1956).

político basado en la idea de que las contribuciones de categorías largamente excluidas de las culturas nacionales representan garantías de originalidad, legitimidad y, por tanto, de capacidad de resistencia frente a la dominación neocolonial. La situación específica de cada uno de los dos países reforzará esta tendencia que, no obstante, adopta en ellos expresiones algo diferentes, como lo ilustran el artículo de Fernando Ortiz «Cuentos afrocubanos», publicado en 1929 en la revista *Archivos del Folklore Cubano*, así como el prefacio y algunos fragmentos del primer capítulo del famoso texto de Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'oncle*, de 1928.

Ocupación estadounidense y «nacionalismo cultural»: la construcción de la haitianidad

A finales del segundo decenio del siglo, la ocupación norteamericana de Haití se está consolidando. Las fuertes reacciones a las nuevas disposiciones adoptadas por las fuerzas de ocupación, en particular la «ley marcial» o la *corvée* [«faena»],⁶² son objeto de violentas represalias. Junto a la sangrienta represión por los *marines* del *cacoismo* (la resistencia armada del campesinado entre 1918 y 1920),⁶³ se cuentan casi 11 000 víctimas (Castor, 2012). El gobierno colaboracionista de Philippe Sudre Dartiguenave (1915-1922) envía notas oficiales de protesta al Departamento de Estado en enero y abril de 1919 (Shannon, 1989: 104). En diciembre de 1919, la publicación en la prensa estadounidense, por inadvertencia, de una carta del general Barnett, comandante del cuerpo de *marines*, que informaba al coronel Russell, comandante de las fuerzas estadounidenses en Haití, sobre «las matanzas que afectan prácticamente a personas inocentes y que se vienen produciendo en Haití desde hace algún tiempo», causa un gran revuelo en la opinión pública estadounidense.⁶⁴

En ese momento, la resistencia urbana, intelectual y pacífica se organiza en torno a la Unión Patriótica. Nacida en los primeros momentos de la ocupación, esta asociación se reconstituye, bajo la dirección de Georges Sylvain*.⁶⁵ Reagrupa a actores de diferentes orígenes, publica regularmente un boletín y organiza eventos públicos. En 1920, su resurgimiento lleva a una ola de adhesiones: hacia 1921, supera los 15 000 miembros. Su público trasciende las fronteras nacionales: mantiene contactos con la National Association for the Advancement of Colored People (NAACP), lo que le permite realizar campañas de prensa y de

⁶² Véase nota 93 en el capítulo 3.

⁶³ Véase nota 94 en el capítulo 3.

⁶⁴ Unos meses más tarde, la National Association for the Advancement of Colored People envía a su secretario general, el escritor afroamericano James Weldon Johnson (Antoine, 1981: 119; Shannon, 1989: 106; Twa, 2014: 29). Figura destacada del Harlem Renaissance, Johnson se reúne con intelectuales y políticos de la época, entre ellos Jean Price-Mars, Horace Pauléus-Sannon y Georges Sylvain (Shannon, 1989: 106).

⁶⁵ El acta constitutiva de la Union Patriotique está fechada el 22 de noviembre de 1920 (*Bulletin mensuel de l'Union Patriotique*, 1, diciembre de 1920).



Un soldado estadounidense posa junto a revolucionarios haitianos asesinados
(Masacre de los *cacos*, 1915)

© CIDIHCA

presión en los Estados Unidos.⁶⁶ La resistencia también se organiza en torno a otro grupo, la Unión Nacionalista. Ambos están de acuerdo en que se rechace la adquisición de tierras por los no haitianos, como lo establecían las diversas constituciones haitianas anteriores a la ocupación, prohibición revocada por primera vez por la Constitución de 1918, que autoriza la compra de tierras a los «extranjeros residentes en Haití» (Nicholls, 1975: 658).

La ocupación es también una época de efervescencia intelectual, marcada por el desarrollo de los círculos mundanos, lugares de cultura y sociabilidad y, además, centros de debate político y de resistencia (Lucien, 2015: 64-73). Los más conocidos son el Cercle Bellevue y el Cercle Port-au-Princien.⁶⁷ Price-Mars, ante un público compuesto por miembros de la clase media y la burguesía, da allí sus principales conferencias sobre el folclore.⁶⁸ Paralelamente,

⁶⁶ En 1921, después de la toma de posesión del presidente norteamericano Warren Harding, cuya campaña había estado marcada por la cuestión haitiana, una delegación compuesta por Horace Pauléus-Sannon, Sténio Vincent y Perceval Thoby viaja a los Estados Unidos con ese fin (Shannon, 1989: 110).

⁶⁷ El Cercle Bellevue se funda en 1905, y el Cercle Port-au-Princien (que no debe confundirse con el Cercle de Port-au-Prince, que casi no funcionaba desde 1915, véase Corvington, 1984: 17-20) en 1918.

⁶⁸ La primera se celebró en diciembre de 1920 en el Cercle Port-au-Princien (Price-Mars, 1939b). En el artículo citado, publicado en la revista *Les Griots* –en el que reivindica la anterioridad de su análisis con respecto al desarrollado en *La Revue Indigène* y la influencia que tuvo en toda una generación–, Price-Mars menciona también las conferencias celebradas en el cine Parisiana en febrero de 1920 y en el club Primavera en abril de 1922. En esa ocasión subraya que, antes de su conferencia de 1920, el término «folclore» no se usaba.



Guardians of the peace from two countries enjoy the «Royal diversion»
 [imagen de propaganda de la ocupación]
 (tomado de John A. Hammerton, 1922: *Peoples of all Nations*, p. 2572)

miembro muy activo de la Unión Patriótica, multiplica sus «intervenciones políticas» (Shannon, 1989: 116).⁶⁹

El nacionalismo experimenta entonces un nuevo auge. Si la ocupación puede ser vista como una consecuencia de la exacerbación de las divisiones dentro de la sociedad (entre las clases dominantes y entre ellas y las clases populares), muy rápidamente se convierte en un factor de cohesión, debido a la represión de los estadounidenses y a su tendencia a «tratar a todos los haitianos, independientemente de su color, como «niggers»» (Nicholls, 1996: 142). En la transformación del sentimiento nacional, se escucha cada vez más un discurso favorable a África. En efecto, como señala Nicholls (pp. 11-12), antes de la ocupación estadounidense había pocos indicios en Haití de una «ideología» que pretendiera que «África sería un modelo a seguir». Aspectos de la cultura popular como la lengua *créole* y el vodú son considerados con cierto desdén por los miembros de la elite económica y política, incluidos fervientes nacionalistas (Hector, 2017: 54).

⁶⁹ Como la titulada «Le problème haïtien en fonction de l'occupation américaine» (11 de diciembre de 1921) o «L'agitation politique contre le régime de Sudre Dartiguenave». Esta segunda intervención causa su despido del Liceo Pétiou. Sería reintegrado al año siguiente, cuando Louis Borno llega al poder (Shannon, 1989).

Sin embargo, el nacionalismo heredado del siglo precedente se está agotando y, para algunos de sus defensores, la radicalización de la lucha antimperialista debe implicar en lo adelante una ruptura con los elementos de definición de la identidad nacional hasta entonces valorados, en particular en su vínculo con Francia o Europa. Las revistas y periódicos que se crean entre 1925 y 1927 –*La Nouvelle Ronde* (1925-1926), *La Trouée* (1927), *La Revue Indigène* (1927-1928) y *Le Petit Impartial* (1927)–, aunque efímeros, testimonian de una visión renovada que insiste en los valores culturales populares. Price-Mars desempeña un papel determinante; los autores y comentaristas haitianos de la época, como Léon Laleau*, Carl Brouard* y Ghislain Gouraige*, lo reconocen como líder de escuela (Fouchard y Paul, 1956). La conmoción de la ocupación le llevó a captar el peso de África en la cultura haitiana de manera positiva y a admitir el valor del folclore y el valor (incluso religioso) del vodú, que declara explícitamente en *Así habló el tío*. El cambio es significativo: pocos años antes, en un artículo titulado *La réforme de l'enseignement primaire* –publicado en *Haïti Littéraire et Scientifique*, en julio y septiembre de 1912–, Price-Mars, entonces inspector general de la enseñanza pública, había hecho una declaración tan radical como la de los sacerdotes católicos, a los que reprochaba «no ser siempre lo suficientemente vigorosos en su lucha contra el vodú» (citado por Nicholls, 1996: 155), aunque se congratuló de que, según sus observaciones y gracias a algunos de ellos, el vodú había, en algunos lugares, «retrocedido» (citado por Clorméus, 2012b: 166). Es fácil comprender, entonces, la gran sorpresa que provoca en 1920, cuando aborda este tema desde un nuevo ángulo (Fouchard, 1956: 179).

Ciertamente, Price-Mars no es el primero en prestar atención al legado africano en la cultura haitiana. Duverneau Trouillot (1885), Élie Lhérisson (1899), Justin Chrysostome Dorsainvil (1912-1913; 1924) y Arthur Holly (1918, 1921) le han precedido, con otras lecturas (véase capítulo 3), que critica con elegancia. Sin embargo, distanciándose gradualmente de estos pensadores, así como de sus contemporáneos, propone un nuevo dispositivo de aprehensión de la realidad haitiana, basado en el estudio del folclore y la etnografía africanista. En su ensayo «Le sentiment et le phénomène religieux chez les Nègres de Saint-Domingue» (1925),⁷⁰ sustituye el enfoque universalista que prevalecía en el siglo XIX por un enfoque singularizante, de afirmación de sí, que también anuncia ya sus ideas sobre África y sobre el vodú.

En el renacimiento nacionalista que se está produciendo gradualmente, además de la expresión de cierto liberalismo y de un ultranacionalismo, hay elementos que anticipan los temas que serán desarrollados en los años treinta y cuarenta por los partidarios del marxismo y del *noirisme* («negrerismo»). *La Nouvelle Ronde*, *La Revue Indigène* y *La Trouée*, así como, diez años más

⁷⁰ Se trata de una conferencia pronunciada en el marco de las primeras actividades de la Société Haïtienne d'Histoire et de Géographie, que trata el mismo tema que el capítulo VI de *Así habló el tío*, titulado «El sentimiento religioso de las masas haitianas». Pero esta, destinada al *Bulletin de la Société d'Histoire et de Géographie*, es un estudio histórico, mientras que, en el libro, Price-Mars aborda la cuestión desde un enfoque etnográfico (Price-Mars, 1925: 35-55; Price-Mars, 1929: 115-150).

tarde, la revista *Les Griots* (1938-1939, 1948-1950), giran todas en torno a una «voluntad de sus creadores [...] de inspirarse [...] en las costumbres, los valores (musicales, religiosos, danzarios) de la vida y la cultura nacionales» (Gaillard, 1993a: 9). Los redactores de *Les Griots*, Carl Brouard, Lorimer Denis*, François Duvalier* y Clément Magloire hijo* (su secretario general), declaran así los propósitos de esta publicación: «contribuir a la elaboración de un pensamiento específicamente haitiano» y «a fortalecer la unidad de la etnia haitiana» (Brouard, Denis, Duvalier y Magloire, 1938: 1).⁷¹

Este impulso, que será calificado como «indigenismo», fomentado por el movimiento de rehabilitación de los elementos culturales no occidentales con los cuales sus promotores se han familiarizado durante sus estancias en Europa,⁷² tiene por objeto trabajar en la valorización del folclore haitiano, tal como la inició Price-Mars. El indigenismo, sin embargo, está lejos de ser un movimiento homogéneo. Es en un primer momento un movimiento estético que reivindica una identidad cultural de la nación, más tarde se extiende a cuestiones sociales, políticas e incluso raciales.

El indigenismo de Price-Mars, un socialista humanista, es diferente, por ejemplo, de aquel impregnado de cierto marxismo reivindicado por Jacques Roumain (véase capítulo 5). También se distingue del de los animadores de *Les Griots*, que analizan la situación haitiana desde el prisma de la lucha de «colores», racializándola luego. Price-Mars, a pesar suyo, es considerado el precursor de estas dos tendencias, y del indigenismo en general, en especial porque antes de su publicación en 1928, un extracto de *Así habló el tío* había sido incluido en 1927 en el primer número de *La Revue Indigène*.

Para comprender el cambio de paradigma que se opera en este autor (percibido a menudo como un cambio hacia un nacionalismo cultural), conviene probablemente insistir en la visión política en que se sustenta.⁷³ Como hemos visto, propone una comprensión diferente de la ocupación norteamericana, revelada desde sus primeras conferencias, reunidas bajo el título *La vocation de l'élite* (1919). La desintegración de la sociedad, expresada en las crisis sociales, los conflictos y la inestabilidad política (los efímeros gobiernos que marcaron el período anterior a la invasión), son para él las principales causas de la ocupación del país. También subraya la ausencia de vínculos sociales y políticos entre

⁷¹ Brouard, Denis y Duvalier constituyen el núcleo del *noirisme*, que encontrará su versión definitiva en *Le problème des classes à travers l'histoire d'Haïti*, publicado por los dos últimos en 1948.

⁷² Tras la Primera Guerra Mundial, el aumento de los precios del café permite a los terratenientes haitianos aumentar rápidamente sus ingresos y financiar los estudios de sus hijos en Europa. Con la crisis económica mundial de 1929, estos jóvenes regresan al país, plenos de su experiencia de los «años locos».

⁷³ En efecto, existe una continuidad entre el «contenido social» desarrollado en *La vocation de l'élite* y el de *Así habló el tío*, cuyas apuestas sociopolíticas son esenciales, aunque la obra se centra más en la etnología (Trouillot, 1993: 31; Byron, 2012: 86-93, 203-205). Para una comprensión de las condiciones socio-históricas y teóricas de la idea de nación y su dimensión cultural en Price-Mars, véase también Byron (2014).

«la elite» y «la masa» (el campesinado), que está en la raíz de la falta de cohesión nacional, y reclama a la primera que desempeñe su papel en la reconstitución (o incluso la constitución) de la nación, dirigiéndose a la segunda y reconociendo sus derechos a la ciudadanía. Dentro de esta perspectiva, Price-Mars insiste en el peso histórico de esta categoría social, heredera de los «*va-nu-pieds* [descamisados] de 1804». ⁷⁴ De *La vocation de l'élite* hasta *Así habló el tío*, se observa cómo el interés político por esos ciudadanos se transforma en un interés por las dinámicas culturales que se desdobra a su vez en un interés por África. Siguiendo a Jules de Gaultier (1892), Price-Mars amplía la noción de bovarismo aplicándola al colectivo formado por la elite. Esta crítica invita también a los nacionalistas, implícitamente, a revisar su estrategia y a oponer a los ocupantes una cohesión nacional basada en la comunión cultural. De gran importancia simbólica, ella renueva, al mismo tiempo que se radicaliza, un nacionalismo cierto, expresando la voluntad de dejar atrás «el despojo de la civilización occidental» (Price-Mars, [1928] 1968: XXXIV) y, de este modo, escapar de una vez por todas de la dominación colonial o neocolonial.

A principios de los años treinta, surgen nuevas formas de participación política. Joseph Jolibois hijo*, figura clave de este periodo, funda en 1930 la Confédération Nationaliste des Ouvriers et Paysans d'Haïti. Aunque luego parte a México –representando a la Unión Patriótica–, su público es grande en Haití, donde llama a la unidad de la población, incluyendo a sectores como las mujeres o los jóvenes. Estos años están también fuertemente marcados por un gran número de huelgas. La famosa huelga de los estudiantes de l'École centrale d'agriculture de Damien –en las cercanías de Puerto Príncipe–, en octubre de 1929, da inicio a manifestaciones que se extienden a todas las ciudades del país a principios de 1930, en un contexto de crisis mundial que debilita nuevamente la economía nacional debido a la caída de los precios del café. La tendencia es hacia la «democracia popular» (Hector, 2017: 68) e impulsa la resistencia, denunciando los abusos del gobierno y del imperialismo. El movimiento contra la ocupación se generaliza y, en 1930, el Comité fédératif des groupements patriotiques (con Price-Mars y Roumain) sienta las bases de la desocupación del país (véase el capítulo 5). También se expresan otras ideas radicales, por parte de ciertos intelectuales que se reivindican como «negros», ⁷⁵ y que resuenan en parte con los movimientos políticos o culturales desplegados en particular en los Estados Unidos, a los que Price-Mars dedicará importantes reflexiones. ⁷⁶

⁷⁴ Esta fórmula es utilizada para referirse a la masa de antiguos esclavos involucrados en la lucha por la independencia; subraya su total compromiso a pesar de su situación y su indignación.

⁷⁵ Para algunos de ellos o de los *noiristes* –incluido el grupo de los «tres D» (Lorimer Denis, entonces jurista, François Duvalier, estudiante de medicina, y Louis Diaquoi, periodista), que se da a conocer y discute las tesis de Price-Mars– los factores raciales determinarían de hecho las características psicológicas de los individuos y afectarían a su vez a las esferas social, económica y cultural (Nicholls 1971: 203-204).

⁷⁶ Véanse los tres artículos que escribió sobre el Harlem Renaissance en el periódico *La Relève* (1932a, b y c).

En Haití, la idea de una conciencia negra alimenta un nacionalismo negro que, a partir de entonces, basa su legitimidad en una reivindicación de «autenticidad».

Neocolonia y antimperialismo: del afrocubanismo a la cubanidad

En Cuba, los años 1920-1921 estuvieron igualmente signados por una profunda crisis, resultado, en gran medida, de la corrupción y la sumisión del país a los intereses estadounidenses. La etapa de la «danza de los millones» o de las «vacas gordas» (1915-1920) es efímera.⁷⁷ Con la caída de los precios del azúcar en el mercado mundial, la economía se derrumba y comienza un largo período de «vacas flacas». La penetración norteamericana afecta todos los sectores de la vida nacional. Fernando Ortiz –junto a Emilio Roig de Lechsenring (1922) o Ramiro Guerra* (1927, 1935), por solo mencionar estos– se encuentra entre quienes denuncian esta situación, constatando que dos tercios de la industria azucarera, gran parte de las mejores tierras, las minas, los ferrocarriles, los teléfonos, los muelles y los bancos son propiedad de extranjeros ([1924] 1973: 76-79). El control económico, a su vez, tiene una gran influencia en la vida política ([1932] 1973: 143-148).⁷⁸ Este contexto neocolonial es el marco propicio para la emergencia de una nueva conciencia nacional, marcadamente antimperialista, que se convertiría en el móvil fundamental de la actividad social, cultural y política en el curso de esta década.

Durante la presidencia de Alfredo Zayas⁷⁹ (1921-1925) se suceden las protestas y se constituyen numerosas agrupaciones. Entre ellas se destacan los incidentes de la Protesta de los Trece (1923),⁸⁰ que lleva a la formación del Grupo Minorista (1923-1928). Este se propone trabajar por la renovación cívica, política y cultural de la sociedad cubana, objetivo en torno al cual se reúnen intelectuales de ideas progresistas, como Rubén Martínez Villena*,

⁷⁷ Período, durante la Primera Guerra, en que los precios del azúcar se disparan y se amasan grandes fortunas.

⁷⁸ Ellos forman parte de una larga tradición de denuncia de la injerencia política y económica de los Estados Unidos. Para el período analizado aquí, además de los textos citados, debe mencionarse otro clásico sobre el tema, del economista y sociólogo norteamericano –amigo de Ortiz– Leland H. Jenks (1928). Véase también Estrade (2006).

⁷⁹ Alfredo Zayas y Alfonso (1861-1934) es también el autor de *Lexicografía antillana. Diccionario de voces usadas por los aborígenes de las Antillas Mayores y de algunas de las Menores y consideraciones acerca de su significado y de su formación* (1914, segunda edición en 1931) que, aunque criticada, es aún hoy considerada una «minuciosa recopilación» (Ortiz, 1935: 139-141), de gran utilidad para los estudios del español hablado en Cuba. Fue presidente de la Academia de la Historia de Cuba y de la Sociedad Económica de Amigos del País.

⁸⁰ El 19 de marzo de 1923, trece jóvenes encabezados por el poeta y líder comunista Rubén Martínez Villena –entonces secretario de Ortiz–, protestan públicamente contra la corrupción gubernamental, a raíz del escándalo financiero relacionado con la compra-venta del convento de Santa Clara.

Los bailes americanos



LA AGONIA DEL DANZON

Los bailes americanos desplazan la tradición
(tomado de *La Política Cómica*, 18 de junio de 1922)
© Biblioteca Nacional de Cuba José Martí

Juan Marinello*, Jorge Mañach*, Emilio Roig de Leuchsenring, Juan Luis Martín*, Alejo Carpentier*, el caricaturista Conrado Massaguer o el pintor Eduardo Abela*. Fernando Ortiz no pertenece al grupo, pero es muy cercano a él, y sus miembros participarán en las actividades de la Sociedad del Folklore Cubano (véase más adelante), mientras la revista *Social*, vinculada al minorismo,⁸¹ será la primera tribuna del proyecto de Ortiz de recopilar las tradiciones orales.

También en 1923 se forma la Agrupación Comunista de La Habana y se celebra el primer Congreso Nacional de Estudiantes, que dará un impulso decisivo al movimiento de Reforma Universitaria. La capacidad de organización de los movimientos obreros y estudiantiles, a menudo unidos en torno a las ideas marxistas y que reclaman un despertar de la conciencia nacional, así como un saneamiento de la vida política, sigue creciendo. Veteranos

⁸¹ El Grupo Minorista (véanse Cairo, 1978 e Instituto, 2003: 19-20, 186-187) no tenía órgano de difusión propio, sus miembros publicaban en diversas revistas, especialmente en *Social*. Tras la disolución del grupo, se reunieron en torno a la *Revista de Avance* (1927-1930).



El triunfo de la rumba
Eduardo Abela, 1928
© Museo Nacional de Bellas Artes, Cuba

dirigentes sindicales, como Carlos Baliño,⁸² militan junto a jóvenes líderes como Julio Antonio Mella* (que sería asesinado en México en 1929) y Rubén Martínez Villena, que luchan por un cambio social y político radical. En el propio año se crean también la Liga Antimperialista y la Universidad Popular José Martí, centro dedicado a la educación de las clases populares, mientras que en 1925 se celebra el Congreso Nacional Obrero (que ese mismo año da origen a la Confederación Nacional Obrera de Cuba) y se constituye el Partido Comunista.

Ese último año, Gerardo Machado se convierte en presidente, estableciendo gradualmente un gobierno tiránico caracterizado por la censura y la represión. La situación con-

duciría a la Revolución de 1930 y a su derrocamiento en 1933, en medio de las secuelas de la grave depresión mundial de 1929, que golpea duramente el país hasta 1934 (véase el capítulo 5).

Al analizar los males de la república en varios de sus trabajos, Ortiz propone enfrentar la dominación extranjera con la reafirmación nacional y «la virtud doméstica»: «oponer al imperialismo la honestidad, la cultura, la educación, la virtud propias» (Le Riverend, 1973: 25). En ese momento, asume la idea de que los intelectuales tienen el deber de hacerse cargo de funciones patrióticas, no solo a través de la producción de conocimientos sobre los problemas de la república, sino también contribuyendo a las reformas y ocupando puestos de dirección. Por ello, cuando inicia su carrera política en la Cámara de Representantes en 1917, como miembro del Partido Liberal, presenta proyectos de reforma del sistema educativo –que propone poner bajo el control del Estado–, de autonomía universitaria, de regulación de las ventas de azúcar al

⁸² Carlos Baliño (1848-1926), luchador por la independencia y líder obrero, precursor del pensamiento marxista en la Isla, es un símbolo de la continuidad de generaciones en el movimiento revolucionario cubano. Funda el Partido Revolucionario Cubano (1892) con José Martí y luego, con Julio Antonio Mella, el Partido Comunista de Cuba (1925). Es autor del libro *Verdades socialistas* (1905).

extranjero, de orden público, contra el juego, contra el fraude en la lotería y otros más. Ninguno de ellos sería aprobado (Le Riverend, 1973: 27-30). Finalmente, descontento con personalidades e ideas que prevalecían dentro de su partido, encabeza el movimiento de la izquierda liberal y la Junta Cubana de Renovación Cívica, que pronuncia en 1923 un categórico manifiesto contra la corrupción. Desalentado por la «cacocracia»⁸³ republicana, Ortiz se distancia gradualmente de la participación política activa y, en 1927, renuncia a sus funciones parlamentarias. Inmerso en sus investigaciones históricas, antropológicas y etnográficas y en su labor cultural, llevará a cabo, sin embargo, numerosas campañas cívicas –desde las cuales ejercerá gran influencia en las jóvenes generaciones–, como las que, de 1931 a 1933, le obligarán a exiliarse en Washington.

Es en los años veinte –que Juan Marinello calificaría como «década crítica», por las rupturas tanto en el plano político-social como en el artístico-literario (Instituto, 2003: 6)–, que Fernando Ortiz profundizará sus estudios sobre la cultura cubana y los procesos de construcción nacional. Aunque su interés por el folclore y por lo «afrocubano» tenía ya larga data, constituye «el meollo indagador del autor en este lapso» (Instituto, 2003: 741).⁸⁴ Está en el centro de las actividades de la Sociedad del Folklore Cubano, que funda con José María Chacón y Calvo* el 6 de enero de 1923, día de Reyes,⁸⁵ y que tiene como objetivo «la recopilación y estudio de los cuentos, las consejas, las leyendas [...], los romances, las décimas, los cantares, los boleros y otras manifestaciones típicas de nuestra poesía y nuestra música populares», así como de diferentes expresiones de la «filología popular» y la tradición oral, los conocimientos populares, las creencias y supersticiones, las costumbres locales, fiestas, juegos, bailes... (Ortiz, 1923: 49). Al año siguiente se crea la revista *Archivos del Folklore Cubano*, con el fin de ser «un órgano de colaboración [...] entre los que en Cuba gustan de escudriñar el pasado, de saborear los frutos del saber

⁸³ Así se refiere a la «simulación republicana», sostenida «de facto por la intervención de la diplomacia norteamericana», en el manifiesto «Bases para una efectiva solución cubana». Escrito en el fragor de la lucha contra Machado, el texto exige su dimisión y la del Congreso, así como sanciones contra los funcionarios corruptos ([1930] 1973: 136-142).

⁸⁴ Su primer trabajo de juventud fue precisamente sobre el folclore de Menorca (1895). En 1910, en un breve artículo titulado «Folklore cubano», Ortiz ya se lamenta de la carencia de recopilaciones folclóricas en el país y propone la creación de un museo del folclore nacional (Instituto, 2003: 102-103). En los años veinte, publica en la *Revista Bimestre Cubana* numerosos trabajos dedicados a la recopilación de tradiciones y voces populares, incluidas las de origen africano (1921, 1922, 1923-1925, entre otros). Por otro lado, además de los libros de tema «afrocubano» ya mencionados (1906, 1916), también había publicado otros textos sobre el tema en décadas anteriores (por ejemplo, 1910, 1916).

⁸⁵ En Cuba, hasta la abolición de la esclavitud, los africanos y sus descendientes celebraban la Epifanía (los Reyes Magos) con «ritos, bailes, músicas, cantos y aguardiente» (Ortiz, [1920] 1960: 9). Sobre esta celebración, durante la cual desfilaban los «cabildos de negros» –que también abordara Antonio Bachiller y Morales (véase capítulo 1)–, Ortiz publica el texto citado, un clásico de los estudios afrocubanos.

popular y de curiosear el alma de nuestro pueblo, en lo que tiene de más propio y tradicional», llamando a salvaguardar el legado de las generaciones pasadas, «sus lenguajes y sus tradiciones, sus plegarias y sus blasfemias, sus bailes y sus canciones, sus medicinas y sus leyes...». (*Archivos*, 1924: 5). La sociedad y su revista –en la que Ortiz publica numerosos artículos, notas y reseñas (por ejemplo, 1926-1928), incluido el trabajo presentado en este capítulo–, reconocen la pluralidad de orígenes de la cultura cubana: se interesan en el folclore de raíz hispana, estudiado por Carolina Poncet* y José María Chacón y Calvo, en las huellas «indoantillanas»,⁸⁶ las costumbres de origen chino o incluso las canciones y poemas populares de carácter político. Pero también tienen la intención de prestar especial atención a la revalorización del legado de los africanos y sus descendientes.

Al respecto, pueden considerarse como pioneras de la eclosión del movimiento artístico-literario conocido en Cuba como negrismo o afrocubanismo,⁸⁷ impulsado por figuras como los compositores Amadeo Roldán, Alejandro García Caturla y Ernesto Lecuona,⁸⁸ los pintores Carlos Enríquez* y Eduardo Abela, los escritores Lino Novás Calvo*, Alejo Carpentier, Nicolás Guillén*, Ramón Guirao* y Emilio Ballagas*, entre los más renombrados. Este movimiento, de gran alcance cultural y político, se desarrolla en la época por toda América Latina y el Caribe, en interacción con las vanguardias europeas y las del Renacimiento de Harlem, pero con resignificaciones muy propias, vinculadas con las múltiples modalidades de «descubrimiento» de la herencia africana en la construcción nacional identitaria y cultural de cada país.⁸⁹ En Cuba en particular, se inserta plenamente, en el contexto de la crisis y la lucha antimperialista de los años veinte, en los debates ideológicos alrededor de la articulación entre cultura, clase y raza; así como en la reelaboración de las nociones de la *cubanidad* desde la antropología, los estudios sobre el folclore y otras vertientes del pensamiento social.

⁸⁶ El propio Ortiz se interesa durante toda su vida en la población aborigen de Cuba (véanse, por ejemplo, [1922] 1935, 1943).

⁸⁷ Sobre este movimiento véanse, para la poesía, Arrom ([1940] 2005: 193-222), Instituto (2003: 317-327), Matos (2015) y, para la música, Moore (1997).

⁸⁸ Lecuona (1895-1963), Roldán (1900-1939) y García Caturla (1906-1940), vinculados a la vanguardia artística de los años veinte, son los primeros en incorporar melodías y ritmos populares o sagrados, especialmente afrocubanos, a la música sinfónica, incluyendo los instrumentos de percusión de origen africano.

⁸⁹ En este sentido, René Depestre analiza el negrismo latinoamericano como «una nueva actitud ante la herencia africana [...], una convergencia de preocupaciones etnológicas y estéticas que no se superponen, al tiempo que ha sido capaz, durante los años veinte, de establecer entre ellas puntos de contacto y áreas de influencia recíproca» (1980: 36). Este movimiento es, así, distinto del de la negritud, que surge más tarde y que, como veremos, se inspira en él en parte (cabe anotar que, en Cuba, los términos «negrismo» y «negritud» suelen utilizarse, no obstante, indistintamente, aunque, técnicamente, el segundo se refiere al movimiento más abiertamente político iniciado por autores francófonos de África y el Caribe a partir de los años treinta).

A su vez, la disciplina antropológica redibuja sus contornos: alejándose definitivamente de la cuestión biológica, teje lazos fecundos con el mundo de las artes, se nutre de él y, recíprocamente, lo alimenta. Los tambores afrocubanos o la polirritmia del son⁹⁰ asombran a esta generación, que encuentra en el segundo una expresión popular criolla «en continuo proceso de creación», más vigorosa que el «agonizante» folclore europeo (Carpentier, [1946] 1988: 223-225, 307). Musicólogo y escritor que se nutre del método etnográfico, que reivindica, Alejo Carpentier publica en 1933 su primera novela, *Écue-Yamba-Ó*.⁹¹ Ilustrada con fotografías de altares proporcionadas por el folclorista Juan Luis Martín –quien en 1930 había publicado *Ecué, Changó y Yemayá*– (Rodríguez Beltrán, 2012: 17), la obra denuncia la crisis económica y el neocolonialismo, destacando la autenticidad y las potencialidades de resistencia de los negros cubanos.⁹² Cuando Nicolás Guillén publica en la misma época sus *Motivos de son* (1930), Fernando Ortiz saluda este nuevo fruto de la «íntima colaboración afrocubana», ni negra ni africana, sino nacida del «alma popular» (Ortiz, 1930: 222).⁹³ Se abrían, con ello, sus indagaciones sobre la *mulatez* –noción que trasciende el sentido racial en sus escritos– (1934b, 1935b, 1936, 2015), como antecedente de su conceptualización de los fenómenos histórico-culturales que denominará *transculturación* (1940). Aunque solo se encuentra en ciernes en el texto que aquí se presenta, todavía marcado en parte por una reflexión sobre el origen, Ortiz comienza a elaborarlo poco después: el término aparece ya en los años treinta, como sinónimo de «amulatamiento» (Ortiz, 1935a: 86).⁹⁴ En la obra de Nicolás Guillén estaba la materialización literaria de ese fenómeno –como la de Wifredo Lam* lo sería, más tarde, en las artes plásticas (Ortiz, 1950c, d)–, y su análisis le permitirá a Ortiz desarrollar su visión, de gran trascendencia política, social y cultural, sobre el proceso de constitución de la nación cubana.

⁹⁰ Traído a la capital por los migrantes del oriente del país, el son –género musical y coreográfico– se establecería como símbolo de cubanía, a la vez que conquistaría el resto del mundo.

⁹¹ La primera versión de la novela –que pone en escena la música y la danza de los rituales ñáñigos– es escrita en 1927, mientras Carpentier está en prisión por su oposición a Machado.

⁹² «¡El *orange-crush*” se hacía instrumento del imperialismo norteamericano, como el recuerdo de Roosevelt o el avión de Lindbergh...! Solo los negros, Menegildo, Longina, Salomé y su prole conservaban celosamente un carácter y una tradición antillana. ¡El *bongó*, antídoto de Wall Street! ¡El Espíritu Santo, venerado por los Cué, no admitía salchichas yanquis dentro de sus panecillos votivos...! ¡Nada de *hot-dogs* con los santos de Mayeya!» (Carpentier, [1933] 2012: 160-161).

⁹³ La obra de Nicolás Guillén, inspirada en el habla popular y en el ritmo del son cubano, evoluciona rápidamente desde la reivindicación de una pertenencia «negra» hacia el reconocimiento de lo que denominará el «color cubano» (1931), fruto de los procesos de mestizaje y transculturación, a la que incorpora la crítica al imperialismo norteamericano (1934).

⁹⁴ Sus notas sobre la *mulatez* –en su mayoría escritas en los años treinta, pero publicadas solo recientemente–, revelan que en esa época ya había definido la transculturación como proceso y colofón de los fenómenos de interacción cultural de los cuales podría resultar el surgimiento de un *tertium quid*, de una nueva cultura (Ortiz, 2015: 232; véase también [1943] 1973: 186-188), como la cultura cubana. Sobre el concepto véase, especialmente, Iznaga (1989).

Dos trayectorias paralelas en la búsqueda de lo «nacional»

Jean Mars, conocido como Price-Mars (en honor a Hannibal Price), nació el 15 de octubre de 1876, en la Grande Rivière du Nord, en una familia notable fuertemente involucrada en la política haitiana. A finales del siglo, mientras cursa estudios de medicina, Price-Mars se convierte en secretario de Legación en la Embajada de Haití en París, a través de su primo, el entonces presidente Tirésias Simon Sam. A partir de 1902, ocupa diversos cargos en el extranjero (Berlín, Washington), antes de ser elegido, entre 1905 y 1908, diputado por la circunscripción de la Grande Rivière du Nord, ocupada anteriormente por su padre, Eléomont Mars (colega de Hannibal Price), y por Vilbrun Guillaume Sam, que sería presidente de Haití de marzo a julio de 1915, y del que sería el principal asesor. Ese mismo año Price-Mars, que sirve a todos los gobiernos haitianos de la época (Tirésias Simon Sam, Nord Alexis, Davilmar Théodore), es nombrado embajador plenipotenciario en París, después de haber ocupado otros cargos en la administración pública haitiana, como el de inspector general de la enseñanza pública entre 1911 y 1914 (Fouchard y Paul, 1956: 82).

Durante los años veinte, al margen de sus conferencias y mientras termina sus estudios de medicina (1923), Price-Mars también enseña en el Lycée National (del que es destituido temporalmente) y milita en la Unión Patriótica. Ese período marca un momento decisivo en su pensamiento; a los temas políticos y sociales que le preocuparon hasta 1919, año en el que publica *La vocation de l'élite*, se suma el interés por los estudios folclóricos en los años veinte y treinta. Sus estancias en el extranjero le permiten adquirir además, fuera del marco académico, una formación de folclorista y etnólogo a partir de la cual desarrolla un nuevo dispositivo de aprehensión de la realidad haitiana, que sintetiza en su obra mayor, *Así habló el tío* (1928), y en *Une étape de l'évolution haïtienne. Étude de socio-psychologie* (1929).

En 1930, Price-Mars entra en la carrera por la presidencia, en la que fracasa frente a otra figura no menos importante de la resistencia a la ocupación, Sténio Vincent.⁹⁵ Desde entonces y hasta 1935, cuando Vincent lo destituye, es senador de la República. Entre 1935 y 1940, permanece al margen de la política y publica su cuarto libro, *Formation ethnique, folklore et culture du peuple haïtien* (1939a). En 1941, el presidente Élie Lescot, que había sido su oponente en una nueva candidatura, lo nombra senador vitalicio. Ese mismo año, crea el Instituto de Etnología y participa en la fundación de la Oficina de Etnología con Jacques Roumain. En el instituto imparte cursos de africanología, contribuyendo a la formación de numerosos etnólogos haitianos. También dirige la famosa *Revue de la Société Haïtienne d'Histoire et de Géographie*.

⁹⁵ Vincent (1874-1959) presidiría Haití hasta 1941. Abogado, había ocupado diversos cargos políticos y diplomáticos desde inicios del siglo. Secretario del Interior y de Obras Públicas en 1916-1917, deja el gobierno y se opone a la ocupación estadounidense. Su nacionalismo es el centro de su campaña presidencial en 1930, muy popular. Sin embargo, una vez elegido, instauró un gobierno calificado por algunos de dictadura.

Bajo el gobierno de Léon Dumarsais Estimé (1946-1950) es ministro de Relaciones Exteriores y de Culto y, tras la dimisión de Daniel Fignolé* –en octubre de 1946–, se hace cargo también del Ministerio de Educación Nacional. En abril de 1947 cambia sus tres carteras ministeriales por el puesto de embajador en la República Dominicana. Su estancia al otro lado de la frontera le permite reunir los datos que servirían para preparar los dos volúmenes de su libro *La République d'Haïti et la République Dominicaine. Les aspects divers d'un problème d'histoire, de géographie et d'ethnologie* (1953b). Posteriormente, Price-Mars representará a Haití en tres ocasiones, como jefe de misión o de delegación, ante la Organización de las Naciones Unidas (1949, 1950, 1955). Nombrado rector de la Universidad de Haití en 1956, se «despide», sin embargo, de la investigación. En ese año se publica *Témoignages sur la vie et l'œuvre du Dr Jean Price-Mars*, una compilación de trabajos reunidos para rendirle homenaje (Fouchard y Paul, 1956).

En 1956, junto con otras personalidades haitianas, representa a Haití en el I Congreso de Escritores y Artistas Negros en París y se convierte en presidente de la Sociedad Africana de Cultura (SAC), fundada en esa ocasión (Gaillard, 1966, Hoffmann, 1995: 151). Al año siguiente, en 1957, es de nuevo embajador en París, nombrado por su antiguo alumno, el presidente interino (1956-1957) Joseph Nemours Pierre-Louis. Cuando llega al poder, François Duvalier –otro de sus antiguos alumnos del Liceo Pétion– lo confirma en su puesto, que dejará en 1960 con una pensión especial del gobierno. Durante su mandato al frente de la SAC, preside el II Congreso de Escritores y Artistas Negros, celebrado en Roma en 1959. Ese año, publica su ensayo *De Saint-Domingue à Haïti: essai sur la culture, les arts et la littérature*. En 1966 preside, a petición de Léopold Sédar Senghor*, la delegación haitiana al I Festival Mundial de las Artes Negras, en Dakar. Se encuentra entonces en el centro de una polémica con René Piquion* (1966, 1967) –eminencia del régimen de Duvalier–, a quien dirige en 1967 una *Lettre ouverte au Dr. René Piquion, directeur de l'École normale supérieure, sur son «Manuel de la négritude»: Le préjugé de couleur est-il la question sociale?* Price-Mars muere en 1969, el mismo año que Fernando Ortiz. Su biografía de Anténor Firmin, cuyo manuscrito data de 1964, es su última obra, publicada póstumamente (1978). Los escritos de Price-Mars han marcado profundamente las ciencias sociales, el pensamiento político y la identidad nacional en Haití.

Fernando Ortiz Fernández nació el 16 de julio de 1881 en La Habana, de padre español y madre cubana. Creció en Menorca (Islas Baleares). Regresa en 1895, e inicia en la universidad habanera sus estudios de leyes, que concluye en Barcelona entre 1898 y 1900. Al año siguiente obtiene su título de doctor en Derecho en la Universidad de Madrid. De 1903 a 1906, tras una breve estancia en La Habana, es diplomático en España, Italia y Francia. Es en Italia donde profundiza sus estudios de criminología con Cesare Lombroso y Enrico Ferri. Y en Madrid publica el libro de antropología criminal *Los negros brujos* (1906), que inaugura sus estudios «afrocubanos» y le hace famoso.

Definitivamente establecido en La Habana a partir de 1906, Ortiz comparte su vida entre sus responsabilidades como abogado, su actividad política y parlamentaria, sus acciones de promoción cultural y de «mejoramiento del país», su labor docente –en la Facultad de Derecho (1909-1917)– e investigativa y sus empeños editoriales. Durante esos años, cabe destacar sus tareas en la Sociedad Económica de Amigos del País y la dirección de su *Revista Bimestre Cubana* (1910-1959), donde publica numerosos trabajos. También lanza la Colección Cubana de Libros y Documentos Inéditos o Raros (1913), y participa en la fundación de la Universidad Popular (1914). Entre 1907 y 1908, milita brevemente en el Partido Conservador –dirigido entre otros por Enrique José Varona–, que exige una reestructuración de las relaciones con los Estados Unidos (Cairo, 1997: XII-XIII). Entre 1917 y 1927, como miembro del Partido Liberal, es representante en el Parlamento, hasta que decide, durante la dictadura de Machado, alejarse de la política (Le Riverend, 1982: 52).

A partir de los años veinte, Ortiz se consagra a estudiar a Cuba desde múltiples perspectivas, sin dejar de ocuparse de cuestiones jurídicas y criminológicas (1913, 1915, 1926; véase también el capítulo 3). Paralelamente, trabaja para fortalecer o fundar diversas instituciones científicas y culturales, convirtiéndose en un entusiasta promotor cultural. Para él, cultura y educación constituyen factores de elevación de los ciudadanos y armas para comprender y cambiar su entorno. «Cultura, cultura y más cultura», «ciencia, conciencia, paciencia» serán sus lemas favoritos, y se dedicó a crear espacios para ello. Además de la Sociedad del Folklore Cubano (1923) y su revista (1924), funda la Institución Hispanocubana de Cultura (1926) y sus revistas: *Mensajes de la Institución Hispanocubana de Cultura* (1927-1928), *Surco* (1930-1931) y *Ultra* (1936-1947); participa en la creación de la Academia Cubana de la Lengua (1926); crea la Colección de Libros Cubanos (1927) y la Biblioteca de Estudios Cubanos (1943); organiza la Sociedad de Estudios Afrocubanos (1936) y su revista, *Estudios Afrocubanos* (1937-1946). De 1942 a 1949 preside la Junta Nacional de Arqueología y Etnología y dirige su *Revista de Arqueología y Etnología*. En México, es el impulsor de la fundación del Instituto Panamericano de Geografía e Historia (1928) y del Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos (1943).

Aunque formalmente apartado de la política, Ortiz continuará siendo una figura muy influyente a lo largo de la primera mitad del siglo xx, y se embarca en «cruzadas» de diferente naturaleza, especialmente a favor de la educación (Ortiz, 1941), contra el fascismo (funda en 1941 la Alianza Cubana por un Mundo Libre) y el racismo (fue miembro –y presidente en 1939–, de la Asociación Nacional contra las Discriminaciones Racistas), tema al cual dedica un gran número de artículos (especialmente [1943] 1973, 1945, 1950b), así como los libros *Martí y las razas* (1942) y *El engaño de las razas* (1946). En la propia década, además de *Las cuatro culturas indias de Cuba* (1943), *El huracán: su mitología y sus símbolos* (1947), y un gran número de artículos, publica la que puede considerarse su obra magna: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940a), donde desarrolla su concepto

de *transculturación*, que había bosquejado en *Los factores humanos de la cubanidad* (1940b) y que, posteriormente, seguiría enriqueciendo, especialmente en sus monumentales estudios etnomusicológicos (1950a, 1951, 1952-1955). También en los años cuarenta es profesor en la Universidad de La Habana, donde enseña etnografía cubana en cursos de verano, contribuyendo así a la institucionalización parcial de la disciplina, y en la *Universidad del Aire*, un programa radiofónico de educación popular (Salerno, 2004: 135-144). Su última gran obra, *Historia de una pelea cubana contra los demonios*, se publica en 1959. Enfermo, privado de la vista, muere el 10 de abril de 1969. Polígrafo erudito, lejos de cualquier encasillamiento dogmático, es una de las personalidades más eminentes del siglo xx cubano. Como dijera José Antonio Portuondo*, «Ortiz se hizo él mismo criminólogo, antropólogo, sociólogo, etnólogo, lingüista, musicólogo, folklorista, economista, historiador, geógrafo, político, para poder contestar los incesantes problemas que una rigurosa investigación científica plantea a cada paso» (citado en Instituto, 2003: 749). Y, al lograrlo puede –según la famosa fórmula de Juan Marinello–, «cargar, sin pandearse, el título altísimo de tercer descubridor de Cuba» (citado en Le Riverend, 1973: 326).⁹⁶ En 2019, la obra de Fernando Ortiz fue declarada Patrimonio Cultural de la Nación Cubana.

HERENCIA AFRICANA Y FOLCLORE

Como se desprende de los textos presentados en este capítulo, la revalorización de la herencia africana por parte de Price-Mars y Ortiz representa una ruptura tanto en el plano científico como en el político, puesto que su objetivo es demostrar la africanía de las tradiciones populares que estudian, pero también su legitimidad y originalidad. Si bien algunos de sus predecesores habían reconocido la presencia de elementos de origen africano en los dos países, estos, desde un enfoque «civilizadorio», eran rechazados por su «inferioridad», visión que fuera inicialmente compartida por Ortiz y Price-Mars. Ahora, ambos autores se distancian de ella en una doble dinámica de legitimación, que articula ciencia y propósitos políticos –aunque sus respectivos caminos tienen puntos de partida inversos– e implica el redescubrimiento de dimensiones culturales o folclóricas hasta entonces descuidadas.

Entre proyecto científico y político: los presupuestos de la defensa de una cultura particular

Mientras que las preocupaciones de Ortiz pueden entenderse en un «tránsito de lo científico a lo político» (Le Riverend, 1973: 23), Price-Mars recurre a la etnografía con el fin de sustentar un proyecto político. Para él, la proclamación de la autenticidad de la cultura de «la masa», movilizadora en la definición de la nación, procede en primer lugar del reconocimiento político de esta categoría en relación con su peso histórico y social (Price-Mars, 1919). Sin embargo, esta

⁹⁶ Después de Cristóbal Colón y Alejandro de Humboldt.

autenticidad está subordinada a la del complejo sociohistórico y cultural haitiano en su conjunto, y debe permitir redefinir la «haitianidad» de una manera nueva y más general. En otras palabras –y como recuerda en *Así habló el tío*, que se abre con un elogio de la cultura compartida como cultura legítima–, la legitimidad no estriba en que el pueblo posea su propia cultura, sino en que los objetos que la componen pertenecen también, en cierta medida, a otras categorías sociales. A mediados de esta década, las reflexiones de Price-Mars ya han alcanzado cierta madurez. Su visión política, basada en la historia, le permite superar (en particular en el capítulo III de *Así habló el tío*) dos escollos: el de los marcos de pensamiento del siglo XIX haitiano, impregnados de un cierto cosmopolitismo que lleva a la negación de diferentes prácticas culturales de su sociedad; el del pensamiento higienista entonces dominante en las ciencias humanas. Al criticar el «bovarismo colectivo», con el fin de allanar el camino a una nueva narrativa nacional que conceda un lugar importante a África, Price-Mars no solo cuestiona la fascinación de los pensadores decimonónicos por la cultura occidental –vinculada con la «ingenuidad» de su humanismo y su cosmopolitismo–, sino que también, más allá de su incapacidad para captar el verdadero valor de la herencia africana, les reprocha el desprecio social por el campesinado y por todas las categorías de la sociedad haitiana que custodian esa herencia. De ahí la relevancia que otorga en su texto a la definición y a la caracterización del folclore como cultura del pueblo.

En cuanto a Ortiz, cuyas conclusiones son muy similares, si bien el esfuerzo por demostrar la presencia africana en la cultura nacional también debe entenderse en un contexto político, ese anclaje solo se expresa de forma latente en "Cuentos afrocubanos". En sus páginas Ortiz esboza una visión de Cuba y del «alma cubana», ligada a la noción de mulatez, que identifica como sustratos de esa entidad los aportes, incluidos los populares, de los diferentes componentes étnicos que la conforman, en un proceso que prefigura, como se ha señalado, su concepto de transculturación: «Cuba, como todas las formaciones humanas aluviales, tiene una riquísima estratificación psicológica. No solo la del alma blanca, o caucásica, [...], sino la del espíritu indio o cobrizo de los aborígenes, la del genio negro o etiópico de los antiguos esclavos africanos, y hasta la del carácter asiático o amarillo. *Todas esas razas han irisado el alma cubana con polícromos y harto complejos matices*» (*Archivos*, 1924: 6).⁹⁷

Con *Los negros brujos*, Ortiz se estrena como hombre de ciencias preocupado por la «mala vida» cubana, ansioso por llevar a cabo su estudio con las herramientas que le ofrecía la antropología criminal, considerada entonces una disciplina de avanzada. Superados esos presupuestos, es el estudio transdisciplinario de la realidad cubana, ligado a sus inquietudes políticas y sociales de carácter humanista, lo que le llevará a poner sus resultados al servicio de un proyecto político de cohesión nacional. Culminación de sus propias obras

⁹⁷ El subrayado es nuestro. La cita corresponde a la presentación editorial de la revista *Archivos del Folklore Cubano*, sin detalles de autor, pero seguramente escrita por Ortiz y, probablemente, Chacón y Calvo.

folclóricas de los años veinte, el texto presentado aquí –en el que lamenta el abandono de este tipo de estudios en Cuba, a pesar de los muchos esfuerzos realizados– se sitúa en una fase intermedia en este proceso, precisamente en el momento en que el autor pasa de un análisis racista de los «atavismos» y «supervivencias» de origen africano a la reivindicación de una herencia africana. En sus reflexiones, la afrocubanidad adquiere un nuevo significado: ya no se refiere a los «africanos de Cuba», sino a esa herencia cultural portada por los «negros cubanos». Ella será considerada, un poco más tarde, como parte integrante e inalienable de la noción más amplia de *cubanidad*.⁹⁸

En la sociedad cubana, abiertamente multirracial y diversa, la herencia africana que indica ese término compuesto parece ciertamente distinguirla de –o, incluso, hacerla competir con– la de grupos de otros orígenes. A pesar del uso que se ha hecho del término *a posteriori*, Ortiz lo utiliza solo con fines metodológicos: no para apoyar la idea de que existe una identidad «afrocubana», sino sobre todo para significar el origen de los elementos culturales que estudia y, así, demostrar la importancia de la presencia africana en la cultura nacional (de la misma manera que una presencia hispana, por ejemplo, cuyo legado aparece como evidente). Si bien considera que los negros cubanos son sus principales depositarios, Ortiz subraya que estos también forman parte del proceso de formación nacional, y trata de demostrar el carácter crecientemente compartido de elementos de diversos orígenes dentro de la cultura cubana, cultura destinada a convertirse en una cultura nueva, «criolla» o «indoafroespañola», retomando la expresión de José Juan Arrom ([1971] 2005: 89).

Con respecto a esta terminología, cabe señalar que, en la obra de Price-Mars, el vocablo «afrohaitianidad» (equivalente al de «afrocubanidad»), como en el caso de sus seguidores, es poco utilizado. Del lado haitiano, la situación y lo que está en juego son diferentes. La diversidad cultural que encierra la realidad haitiana no remite necesariamente a la existencia de diferencias de origen étnico; por el contrario, se trata de tener en cuenta la herencia cultural africana como parte de una haitianidad que nunca ha perdido una *conciencia racial* relacionada con África (a pesar del rechazo cultural de esa África).

El negro, sinónimo de hombre y de cultura

Concebidos como invitaciones (implícita para uno, explícita para el otro) a la recopilación de cuentos que reflejen esa herencia africana, los textos de Price-Mars y Ortiz y la rehabilitación del folclore que traen consigo movilizan

⁹⁸ Cabe señalar que, en *Los negros brujos*, Ortiz no solo había reparado en la presencia de «atavismos» o «supervivencias» africanas, sino que, por primera vez, los considera (sin todavía valorarlos) como parte de la cultura nacional, posición audaz en una sociedad que había abolido la esclavitud solo veinte años antes. Es en ese sentido que el término «afrocubano», utilizado como adjetivo, pretendía expresar «con exactitud la dualidad originaria [africanos, pero adaptados y recreados en Cuba] de los fenómenos sociales que nos proponíamos estudiar» (Ortiz, [1943] 1973: 182). Asimismo, utiliza los términos «cultura negra» o «cultura blanca» para significar la «truncalidad» africana o europea de elementos culturales ya «cubanos», subrayando que la «pigmentocracia no implica un sentido inherente a la cultura» (citado en Buscarón y Núñez, 2011: 309-310).

la historia y la etnografía comparativa, basándose en particular en la labor realizada en África en la época por exploradores y administradores coloniales, que están empezando a desenterrar las huellas del pasado de imperios y reinos de miles de años de antigüedad, contribuyendo así a una rehabilitación gradual del continente.⁹⁹ Aunque su ámbito nacional puede considerarse primario, su inscripción y alcance no se limitan, por tanto, a él. Como sugiere Owens (2015: 350) –refiriéndose a Price-Mars–, estos dos autores deben ser incluidos en las «conversaciones transnacionales sobre cultura popular» que formaron parte de un renacimiento de la literatura «negra» (o vinculada con el «mundo negro») durante el período de entreguerras. Ortiz y Price-Mars apelan a estudios sobre el folclore, su origen y evolución en diferentes regiones, a compilaciones de «tradiciones orales» ya disponibles, y a las fuentes africanistas. Al igual que sus contemporáneos descubren –leyendo a Frobenius, Delafosse y otros (como Alfred B. Ellis*, Samuel Ajayi Crowther*, Harry Johnston o Percy Amaury Talbot)– una historia, lenguas y mitologías complejas, de muy antiguas civilizaciones (dahomeyana, ashanti, yoruba), que roban toda su atención, toda vez que en ellas identifican el origen de algunas de las prácticas culturales y religiosas cubanas y haitianas.

Ortiz se inspira en ellos, así como en la obra del antropólogo brasileño Raimundo Nina Rodrigues* (1900) –a quien se refiere ya en 1906–, entre otros textos, y establece el vínculo entre la civilización yoruba y los esclavos llamados en Cuba *lucumí* ([1916] 1975: 49). Su dispositivo para la legitimación cultural de la herencia africana se basa precisamente en esas lecturas. Las primeras líneas de «Cuentos afrocubanos» postulan, en efecto, la existencia de «cosmogonías», «mitologías», «filosofías», en fin, de una cultura de origen africano que, subraya, sobrevivió a los efectos nefastos de la trata atlántica para ser transmitida de generación en generación.

Por tanto, Ortiz y Price-Mars, trabajando en la vanguardia científica de su época, introducen a los lectores cubanos y haitianos en un África digna de interés e incluso de admiración. Si el repertorio de referencias bibliográficas que sirve a su propósito se completa con una abundante literatura folclórica, es también porque ha llegado el momento de descubrir el «alma» de los pueblos, que los pensadores, folcloristas y etnólogos de la época creen poder captar a través de lo que se empieza a concebir como formas de literatura oral y, en particular, mediante la recopilación y el estudio de los cuentos.¹⁰⁰ No es de extrañar, entonces, que Ortiz recurra, para sus demostraciones, a las innumerables

⁹⁹ Frobenius, en particular, había llevado a cabo en 1910 excavaciones arqueológicas en Ifé (actual Nigeria), descubriendo la existencia de una civilización yoruba milenaria. En la introducción de *Und Africa sprach* (1912) –traducido a varios idiomas, alcanza un enorme éxito–, titulada *fiat lux*, ataca la idea de un África salvaje e incivilizada y contrapone las «tinieblas de Stanley» a la «luz» que descubre.

¹⁰⁰ Recuérdese, por ejemplo, *El decamerón negro* (1925) de Frobenius, que forma parte de las lecturas de Ortiz. O al propio Delafosse, que explica: «Para develarnos los secretos del alma negra, nada mejor que los cuentos, las fábulas, los lemas, los cantos en los cuales dicha alma se expande y se manifiesta enteramente» (1992: 10).

colecciones etnográficas elaboradas desde el siglo XIX en múltiples regiones de África y, desde hace más tiempo aún, por los folcloristas de Europa (en particular en España) o América; obras cuya lectura ávida y ecléctica le fascina e inspira, como puede verse en su texto. A partir de ellas, el autor destaca la riqueza del género y la utilidad de su recolección en Cuba, ya que «todas las naciones civilizadas» (Estados Unidos, Francia, Inglaterra, Alemania) han reconocido esas producciones como parte valiosa de su folclore y cultura nacionales. Al identificar, como para establecer equivalencias, diversos géneros (cuentos, fábulas, leyendas, epopeyas, canciones) comunes a diferentes contextos, entre ellos el de Cuba, evidencia las formas o contenidos de conocimiento de que son portadores esos géneros discursivos, por no decir literarios (narraciones, mitologías, cosmologías, ritos, conjuros), indicando de paso las figuras y personajes que aparecen en ellos: antepasados, sacerdotes, filósofos, magos, brujos. Esas precisiones le permiten insistir en la simetría entre la «cultura del pueblo negro» y las de otros pueblos, y subrayar la función social de reproducción de la sociedad de esas formas de saber popular.

Asimismo, Price-Mars se inspira en las obras de los folcloristas franceses, defensores de las lenguas y culturas regionales marginadas por la República, algunos de cuyos argumentos retoma en sus conferencias. A la vez, desarrolla, por una parte, reflexiones sobre los procesos de adaptación, asimilación o resistencia que se dan en el contexto cultural haitiano a partir del encuentro histórico, asimétrico, conflictivo, pero dinámico, entre diferentes culturas (que resuenan con las sugeridas por Ortiz). Por otra parte, presta especial atención a los procesos discursivos que, aquí como en otras partes, marcan el tiempo de la narración y revelan una cierta sensibilidad etnolingüística; como mínimo, se detiene, como todo buen etnógrafo, en el contexto y en las condiciones empíricas de enunciación de tales narraciones, dimensión que está ausente en la obra de Ortiz, que se ocupa únicamente de la trama o el marco narrativo del cuento. Pensemos en la insistencia de Price-Mars en el famoso «cric-crac» o en su descripción del momento y las circunstancias en que se narra un cuento.

Histórica y políticamente, Price-Mars y Ortiz son conscientes de que, más que un simple postulado, la afirmación de la inexistencia de una cultura negra por el colonizador se acompaña de una voluntad expresa (aunque imposible) de desterrar las prácticas culturales y las creencias de sus esclavos, contra la que ambos se rebelan. Así, Price-Mars evoca el interés que los partidarios del sistema colonial y neocolonial tenían y tienen en presentar a los «negros» como seres carentes de cultura («desechos de humanidad, sin historia, sin moral, sin religión», como dice en su texto), señalando también lo absurdo de la actitud de los dirigentes haitianos, quienes, a pesar de la temprana derrota del régimen colonial y esclavista en Haití, se adhieren a esta idea y relegan la cultura «negra» o el folclore a una posición de segunda clase. Ortiz, por su parte, también lo evoca al enfocar la trata como un intento fallido de aniquilar la cultura africana o de evitar su trasplante. Sin insistir en los esfuerzos del régimen colonial al respecto, subraya la existencia de esa cultura como un hecho, lo que en sí mismo

constituye un gran avance para su época, especialmente en una sociedad que se liberó tardíamente del yugo colonial.

De la recopilación de cuentos al análisis de los procesos histórico-culturales nacionales

Aunque por razones un tanto diferentes, Ortiz y Price-Mars (quienes, en el momento en que redactan estos textos, aún no se conocen) coinciden en la necesidad de asegurar la supervivencia de un legado africano característico del «folclore» de su país e insisten en la importancia y urgencia de su estudio. Al examinar tanto su universalidad como su singularidad (consideraciones generales sobre la diversidad de géneros, sobre los caracteres de los personajes, sobre los orígenes étnicos: africanos, pero también, plausiblemente, europeos), los aspectos del cuento que llaman su atención se entrecruzan de hecho con los cuestionarios de las sociedades científicas folclóricas del siglo XIX y la primera década del siglo XX. Asimismo, las instrucciones etnográficas que acompañan su invitación a esta labor recuerdan, en su formulación, las que esas sociedades proporcionaban a sus corresponsales en el marco de las misiones e investigaciones de campo (véanse Laferté, 2009; Müller y Weber, 2003; Ozouf, 1981).

Interpelando al lector (especialmente a los maestros), Ortiz invita a participar en la tarea de recopilación –«fácil empeño de cultura nacional»–, para la cual él mismo aporta algunos elementos de método etnográfico: «sin preocuparse del pulimento ni del estilo literario, que más estropean que realzan el positivo valor folklórico de una narración»; anotando con la mayor precisión posible todo lo relativo a las fuentes (el nombre, la edad, el lugar de residencia de la persona que lo transmite, o incluso su origen), etc. Pedagogo al fin presenta, como modelo, un cuento afrocubano de su reciente colecta, en el cual articula sus comentarios sobre los «cuentos africanos» en Cuba. Utilizando fuentes de segunda mano, así como ciertas variantes léxicas insulares,¹⁰¹ ofrece su análisis, tratando de demostrar el carácter «negro-africano» del relato, lo que le lleva a abordar, de manera bastante clara, la cuestión de los orígenes, en particular volviendo a las posibles alteraciones del significado de las palabras africanas que aparecen en él. Basándose en su utilización en el lenguaje ritual de los cultos cubanos de origen africano y en una comparación con datos brasileños, señala «la confusión de voces de pueblos y lenguajes distintos» que reina, según él, «al transmitirse el mismo cuento en el ambiente cubano, de lenguaje extraño a los originarios». Especulando de manera más general sobre el origen de esta actividad humana,¹⁰² rechaza finalmente las evaluaciones éticas eurocentristas de la

¹⁰¹ Respecto a sus preocupaciones lexicográficas, vale recordar aquí su *Glosario de afronegrismos* (1924), entre otras obras que dedicara al examen del español hablado en Cuba, en el que buscaba el reflejo del propio proceso de formación nacional.

¹⁰² En particular, refuta la idea de que el cuento pudo haberse irradiado desde África en la Antigüedad: «Más bien parece verosímil que la fábula zoológica haya surgido en cada pueblo, en su época primera, cuando el hombre vivía en contacto constante con el animal».

moralidad resultante de esos relatos, que considera inapropiadas porque están muy alejadas del universo cultural y temporal en el que opera. Sin embargo, al inscribir su reflexión en una dimensión a la vez historicista y comparativa, Ortiz esboza las líneas de un análisis transversal de las estructuras y motivos de esas producciones discursivas –casi se puede detectar la idea de un sistema de transformación mitológica anterior a su tiempo– y logra, mediante esta operación de inscripción en una humanidad común, transformar esos relatos populares, esos «cuentos negros», en un patrimonio común a todos los cubanos. Además, al preguntarse sobre la manera en que un texto oral se construye a partir de múltiples contribuciones y, más allá de ello, un corpus compartido, implícitamente cuestiona la visión esencialista posiblemente contenida en la idea de un «alma de los pueblos»: para él (a diferencia de Frobenius), la evolución del «alma cubana» es menos el resultado del ciclo de vida de un organismo vivo que de la dinámica en perpetua construcción de un río alimentado por numerosos afluentes, penetrado por diferentes sustancias que, a través de sus diversos grados de disolución, constituyen el todo. Es esa dinámica la que también hace posible la colaboración heurística y fecunda entre folcloristas, etnólogos y artistas, ya que estos últimos, a través de la exploración del «mestizaje» en sus obras, y a través de sus acciones políticas, participan a su vez en la conformación de esa alma.

Price-Mars (que, a diferencia de Ortiz, solo presenta un cuento haitiano al final del texto para ilustrar su punto de vista) analiza detenidamente las figuras específicas de Bouqui y Malice, que están en el centro de los ciclos de cuentos en Haití, y cuya discusión aquí también apoya las reflexiones ligeramente divergentes que el autor desarrolla sobre sus orígenes. En efecto, es a partir de ellas que establece una filiación entre los personajes humanos de esos cuentos nacionales y los personajes animales de los cuentos africanos (sin dejar de tener en cuenta que, en el norte de Haití, Ti Malice se designa «indistintamente “Compadre Conejo o Señor Ti Malice”»). Price-Mars no se decide entre los tres posibles orígenes de los cuentos: «autóctonos», «africanos» o «europeos», todos los cuales están, en su opinión, destinados a mezclarse en el molde de la identidad cultural nacional. Siempre que puede, señala más bien el hecho de que un elemento parece pertenecer a tal o cual espacio geográfico (y por tanto cultural) específico, revelando así objetos culturales que son portados a escala nacional por sujetos pertenecientes a medios sociales diferentes, pero que se construyen dentro de una cierta circularidad: «los de abajo» y «los de arriba». Aquí, entonces, encontramos una ilustración del elogio de la cultura compartida como cultura legítima. Pues, en lo que respecta a Price-Mars, lo primero y más importante es la necesidad de restituir esos objetos culturales para articularlos de manera diferente, para constituir ese «complejo psicológico que da a la comunidad haitiana su fisonomía específica» en función de los elementos «que le son propios» y de aquellos asimilados «imprimiéndoles su huella personal» (Price-Mars [1928] 1968: XXXV, 3). Fernando Ortiz se moverá en una dirección similar, al proponer, como hemos visto, la idea de una «policromía» del «alma cubana».

Al caracterizar a Bouqui como símbolo de la «bestia mansa» y a Ti Malice como símbolo de la inteligencia, la cordialidad y la astucia o, incluso, al asociar al primero con el «*nègre bozal*» y al segundo con el «*nègre criollo*», Price-Mars sugiere finalmente, a otro nivel, la oposición entre «cultura dominada» y «cultura dominante», retomando así «la conocida alegoría de la oposición entre la elite mulata y el pueblo negro» (Owens, 2015: 357). Para él, el tío Bouqui –cuya figura, que podría pensarse como representante del campesino depositario del legado de la cultura africana, inspiró también el título de su obra– aparece así, a un nivel de lectura más político, como una «figura de desafío» y de resistencia, necesaria en el contexto de la ocupación norteamericana.¹⁰³ Como puede verse en los fragmentos presentados en este capítulo, Price-Mars no es, sin embargo, contrario a la idea de una asimilación en la resistencia, y esa dinámica también traduce el vínculo entre sus preocupaciones políticas y culturales. Como han señalado varios especialistas, a lo largo de este período de concepción y elaboración de *Así habló el tío*, durante el cual Price-Mars también escribe otros ensayos –incluidos en *Une étape de l'évolution haïtienne* (1929)–, su principal desvelo fue estudiar el complejo proceso de formación de una «cultura haitiana distinta» para que sirviera de germen a la construcción unitaria de la nación. Ahora bien, es en ese marco donde surgen las nociones que Price-Mars moviliza aquí, como las de «adaptación» o «supervivencia», que pretenden indicar una capacidad de resistencia, tanto mediante el cimarronaje como mediante lógicas de apropiación, ajuste, transmisión y conservación «enmascarada» de cierta herencia. Esta dimensión de su pensamiento anticipa así, de manera precoz, los contornos de los futuros debates sobre la aculturación que tomarán forma en autores estadounidenses o franceses como Melville Herskovits o Roger Bastide* (véase al respecto Magloire y Yelvington, 2005).

*

Considerados como precursores, esos trabajos de Ortiz y Price-Mars inspiraron rápidamente a varios etnólogos que se hicieron famosos en Cuba y en Haití.¹⁰⁴

¹⁰³ Preocupado por la construcción de la unidad nacional (como forma definitiva de resistencia a esa ocupación), Price-Mars sin duda prefirió no insistir en los contrastes entre los dos personajes de los cuentos populares desde este punto de vista. Para él, «uno y otro [Bouqui y Malice] son los voceros de nuestras cuitas y de nuestras tristezas, uno y otro son significativos de nuestros hábitos de asimilación» (Price-Mars, [1928] 1968: 11). Nótese que, según Owens (2015: 359), el título del libro no pretende solo honrar al tío, sino hablar con su voz y así transmitir su sabiduría, autenticidad y sinceridad.

¹⁰⁴ A partir de la década siguiente, Juan Luis Martín (1930, 1946), Rómulo Lachatañeré (1938, 1942) o Lydia Cabrera (1940, 1955, 1957) respondieron al llamado de Ortiz, proponiendo artículos para sus diversas revistas e, iniciando sus carreras etnológicas con interés en los cuentos y otras producciones de la literatura oral, contribuyendo a enriquecer los estudios sobre la cultura afrocubana (véanse los capítulos siguientes). Entre los autores que se interesaron en el folclore siguiendo los pasos de Price-Mars, Suzanne Comhaire-Sylvain (1937, 1940) es la única que ha estado involucrada en la recopilación de cuentos.

En términos de posteridad, la doble naturaleza política y científica de los escritos de Price-Mars, que a veces deja escapar afirmaciones impregnadas de esencialismo, sin duda también contribuyó a convertirlo, a posteriori, en un pionero del movimiento de la negritud.¹⁰⁵ Sin embargo, también expresa sus reservas a propósito de ciertas expresiones –que, no obstante, se ve obligado a utilizar– como «*alma nègre*» (o *noir*) y, por supuesto, las de «raza negra» o «raza negra de África» (Price-Mars, [1928] 1968: 67, 75, 102). Los fragmentos presentados aquí muestran que su pensamiento, atento a las lógicas de asimilación o aculturación y desarrollado tanto en un enfoque científico como según las cuestiones propias de Haití, conserva una gran autonomía al respecto. Tampoco se expresa nunca en la forma adoptada más tarde por los «discípulos» haitianos de derecha o de izquierda que han reivindicado su herencia (de *La Revue Indigène* a la revista *Les Griots*). Uno de los elementos que, en cambio, une el pensamiento de Price-Mars y Ortiz sobre el folclore –o, más precisamente aquí, los cuentos folclóricos–, radica en la manera en que ambos lo perciben (e implícitamente lo glorifican) como uno de los medios para retejer la cultura del pueblo, reconstituir la nación y restablecer cierta soberanía en un contexto neocolonial.

De hecho, a partir de los textos aquí propuestos y de su enfoque de la literatura oral, lo que Price-Mars y Ortiz quieren destacar (aunque probablemente de forma más tímida en Ortiz, cuyas reflexiones sobre el tema no han alcanzado la madurez en esta época) es, en definitiva, el carácter «mestizo» de sus respectivas culturas nacionales; es decir, la transculturación (aunque el término resulte aquí anacrónico) como cualidad genésica y como proceso constantemente dinámico. Además, ambos han puesto ese punto de vista –discutido desde perspectivas históricas y antropológicas– al servicio de una visión política centrada en una construcción identitaria integradora –la unidad de lo diverso como aspiración central– y su consolidación ante el peligro neocolonial: de ahí el hecho de que, incluso más allá de los círculos etnológicos, estos pensadores son finalmente considerados como «descubridores» de la cubanidad y de la haitianidad, respectivamente; de ahí, también, la contemporaneidad y la validez de su pensamiento, incluso medio siglo después de su desaparición.

¹⁰⁵ En *Témoignages sur la vie et l'œuvre du Dr. Jean Price Mars: 1876-1956*, Léopold Sédar Senghor hará esta famosa declaración: «Hay nombres que suenan como un manifiesto. Así me fue revelado el nombre del doctor Jean Price-Mars cuando lo escuché por primera vez. Estudiante en la Sorbona, había comenzado a reflexionar sobre el problema de un renacimiento cultural en el África negra, y buscaba –estábamos buscando– un patrocinio que pudiera garantizar el éxito de la empresa. Al final de mi búsqueda, encontré a Alain Locke y Jean Price-Mars. Y leí *Así habló el tío* de un tirón, como se bebe agua de la cisterna, por la noche, después de una larga etapa en el desierto» (Senghor, 1956: 3). También hay un discreto homenaje a Price-Mars en la elección de Senghor y Abdoulaye Sadjí (1953) de cuentos populares protagonizados por Leuk la Liebre, Bouki la Hiena y Diargorgne la Araña para un libro de lectura destinado a los niños de la escuela primaria senegalesa.

Epílogo. Ortiz y Price-Mars: una amistad basada en la admiración mutua

Es en 1936 cuando Ortiz y Price-Mars establecen relaciones directas a través de intercambios epistolares que mantendrán hasta finales de los años cincuenta. Ambos eruditos y grandes lectores, ya tenían, en ese momento, conocimiento de sus trabajos respectivos: constatando sus puntos de vista convergentes, el haitiano toma la iniciativa de enviar *Así habló el tío* al cubano, quien le agradece, informándole de su proyecto de fundar una Sociedad de Estudios Afrocubanos,¹⁰⁶ precisando: «Ya tenía el gusto de poseer la obra y de haberla anotado [...]. El ejemplar con que usted ha tenido la bondad de obsequiarme, ocupará un lugar preferente en mi biblioteca» (Ortiz, 2014b: 258).¹⁰⁷

A partir de entonces, los dos hombres no cesarían de intercambiar sus obras, así como ejemplares de las revistas a las que contribuyen, como la *Revista Bimestre Cubana*,¹⁰⁸ *Revue de la Société d'Histoire et de Géographie* o *Le Temps y La Relève*. Se citan mutuamente en varias ocasiones.¹⁰⁹ Price-Mars se entusiasma en 1941 con la noción de transculturación, habiendo seguido de cerca los debates y comentarios de Melville Herskovits y Bronislaw Malinowski* (que redacta el prefacio de la obra de Ortiz) sobre este tema.¹¹⁰ A finales de 1942, viaja a La Habana, donde Ortiz lo acoge como «personalidad muy culminante» de la cultura haitiana y lo lleva a diversos sitios de interés y a un toque de tambores, en compañía de Lydia Cabrera (Ortiz, 2016: 94, 102). Se une a la aventura del Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos, creado en 1943 por iniciativa de Ortiz durante el Primer Congreso Interamericano de Demografía, en México. Ambos, junto con Jacques Roumain y muchas otras personalidades, integrarían el comité de redacción de la revista del instituto, *Afroamérica*, donde aparecería el

¹⁰⁶ Fundada el 1º de junio de ese año. Price-Mars sería nombrado socio de honor en 1941.

¹⁰⁷ En su carta de respuesta, del 27 de abril de 1936, Price-Mars precisa que no leyó *Los negros brujos* ni *Los negros esclavos*, pero sí *De la música afrocubana* (1934), *La clave xilofónica de la música cubana* (1935) y los ensayos sobre la poesía mulata publicados en la *Revista Bimestre Cubana* (citado en Ortiz, 2014b: 259-260). Con esta carta envía, entre otros volúmenes, su libro *Une étape de l'évolution haïtienne* (1929).

¹⁰⁸ En ella publicaría Ortiz, en 1938, un estudio del ensayista peruano Fernando Romero («El negro haitiano a través de Price-Mars y Pattée», vol. XLII, p. 272-278), enviado por el propio Price-Mars y, más tarde, un artículo de este traducido al español (Price-Mars, 1958).

¹⁰⁹ Véase, por ejemplo, *La africanía de la música folklórica de Cuba* (1950), donde asegura que las notas tomadas de *Así habló el tío* y de «Cultes des Marassas» se deben a uno de los más eminentes etnógrafos contemporáneos de Haití; o *Las cuatro culturas indias de Cuba* (1943), donde cita *L'Art précolombien d'Haïti*, un catálogo publicado por Price-Mars en 1941 (citado en Ortiz, 2014b: 259; 2016: 110).

¹¹⁰ Carta del 5 de enero de 1941. Fondo Fernando Ortiz, Biblioteca Nacional de Cuba José Martí (BNCJM), carpeta 325.

Dr PRICE-MARS
PÉTIONVILLE
HAÏTI.

5 Janvier 1941

Prof. Fernando Ortiz
Calle L.V. 27 Vedado
Habana.

Mon cher Confrère,

M. Samuel Chawkin, muni
du mot d'introduction que vous avez bien voulu lui confier
à mon adresse, a reçu c'est moi le plus cordial accueil.

Quelques semaines au paravant, j'avais eu l'occasion de recevoir un exemplaire de votre magnifique étude sur "Los Factores Humanos de la Cábanaidad". C'est l'une des plus savantes contributions qui ait été faite sur le mélange de races et de culture que Cuba élabore avec une si belle plasticité.

Dans le Vol XLVI No2 de Revista Bimestre, j'ai trouvé l'introduction de Maknowski à votre livre "Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azucar" et j'ai lu votre avant-propos "El Fenomeno social de transculturación y su importancia en Cuba". Bien que je n'aie pas encore eu l'occasion de voir "Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azucar", je ne saurais vous dire combien j'ai pris intérêt à méditer sur le problème social que signifie la "transculturación". Déjà Verskovitz avait en 1938 signalé les difficultés de définir le "Alculturation" et depuis, le caractère bureaucratique de l'acte n'a pas trouvé l'accueil de facile diffusion qui semble être réservé à "transculturación" plus accessible par son préfixe Trans.

Voulez-vous bien accepter mes cordiales félicitations pour ce effort splendide à l'enrichissement des connaissances humaines en général et de la discipline ethnologique en particulier.

Tout à vous,
Price-Mars
Dr Price-Mars

Carta de Price-Mars a Ortiz, 5 de enero de 1941

Fondo Fernando Ortiz

© Biblioteca Nacional de Cuba José Martí

Octubre 25, 1951.

Sr. Dr. Jean Price-Mars.
Angle Nord-Nat des Rues.
Rigaud à Foubert.
Patience-Ville.
Port-au-Prince, Haití.

Mi estimable amigo:

Recibí su carta de Agosto 20 que acabo de leer a mi regreso de un viaje a México.

Tengo muchísimo gusto en enviarla por este correo mis dos últimos libros: "La Africana de la Música Folklórica de Cuba" y "Los Bailes y el Teatro de los Negros en el Folklore de Cuba". Es Ud. acaso una de las primeras personas capaces de poder apreciar mis investigaciones etnográficas en Cuba.

Tengo muchísimo gusto en quedar a sus órdenes.

Muy devotamente,

Fernando Ortiz.

Carta de Ortiz a Price-Mars, 25 de octubre de 1951
Fondo Fernando Ortiz
© Biblioteca Nacional de Cuba José Martí

artículo de Price-Mars «Cultes des Marassas» (1945), así como reseñas de trabajos de Ortiz (Portuondo, 1945; Vivó, 1945).

Es en homenaje a su compromiso antirracista que Price-Mars propondrá, en 1951, la candidatura de Fernando Ortiz al Premio Nobel de la Paz, que justifica en estos términos a su amigo: «¿No es cierto que su obra no solo le honra a usted, sino a Cuba, a América, a toda la humanidad? Porque en su medio siglo de labor, se dedicó al mayor problema de este mundo, el problema que abarca a todos los demás: el problema del valor del hombre...».¹¹¹

Por su parte, Ortiz nunca encontrará la ocasión de ir a Haití, a pesar de sus intensos deseos de conocer el país, que expresa en varias ocasiones a Price-Mars: «Estoy proyectando hacer una visita a Haití. [...]. En el pasado verano hablé en París y en Viena con el profesor Alfred Métraux* y él está muy interesado en que yo vaya a Haití para que yo pueda observar algunos ritos del vodú y pueda dar mi opinión sin prejuicio. Si me es posible ir yo necesitaría consultar también con usted».¹¹²

A mediados de los años cincuenta, los dos intelectuales se rinden homenaje mutuamente: Ortiz participa en el libro *Témoignages sur la vie et l'œuvre du Dr. Jean Price-Mars 1876-1956* (Ortiz, 1956), que celebra sus 80 años, cuando deja el puesto de jefe de la delegación haitiana ante las Naciones Unidas en Nueva York. Ese mismo año aparece el segundo volumen de la *Miscelánea de estudios dedicados a Fernando Ortiz por sus discípulos, colegas y amigos*, que contiene un artículo de Price-Mars (1956). Su amistad no sería interrumpida sino por la muerte, ocurrida con unas semanas de diferencia, en 1969.

Otro eminente sociólogo y antropólogo, Roger Bastide, escribirá: «El año 1969 ha sido un año de luto para la investigación afroamericana. Nos hemos visto sucesivamente privados de dos de sus antiguos pioneros, que rápidamente se convirtieron en Maestros en la materia, Fernando Ortiz y Jean Price-Mars. [...]. Dos Maestros venerados, que abrieron nuevos caminos, y que pueden ser considerados (junto con Nina Rodrigues, en Brasil) como los fundadores de la ciencia afrolatinoamericana, cuyo lugar eminente en la antropología contemporánea es bien conocido, especialmente en la constitución de dos de sus más importantes capítulos, el de la aculturación y el de la dinámica cultural o social» (Bastide, 1968b: 73-75).

¹¹¹ Carta del 20 de marzo de 1951. Fondo Fernando Ortiz, BNCJM, carpeta 325.

¹¹² Carta de febrero de 1953. Fondo Fernando Ortiz, BNCJM, carpeta 325.





CAPÍTULO 5

«**REALENGO 18**»

Pablo de la Torriente Brau, 1934

GOBERNADORES DEL ROCÍO

Jacques Roumain, 1944

**LA VOZ DE LOS DE ABAJO:
ETNOGRAFÍA, PERIODISMO
Y LITERATURA
EN PABLO DE LA TORRIENTE
BRAU Y JACQUES ROUMAIN**

Cañero [detalle]

Mirta Cerra, 1936

© Museo Nacional de Bellas Artes, Cuba

TIERRA O SANGRE!

(Por Pablo de la Torriente-Brau de la Redacción de AHORA.)

CAPITULO I

EL ESCENARIO DEL "REALENGO 18"

OTRO PAIS

El que quiera conocer otro país, sin ir al extranjero, que se vaya a Oriente; que se vaya a las montañas de Oriente donde está el "Realengo 18" y en donde se extienden otros, como el de Macurijes, el de Canjerí, el Vínculo, Bacuney, Zarza, Picada, Palmijan y algunos más. Que se vaya a Oriente, a las montañas de Oriente. El q. quiera conocer otro país. Que monte en una mula pequeña y de cascos firmes y se adentre por los

(Termina en la Página DOCE)

«Tierra o sangre!»

El reportaje original de Pablo de la Torriente Brau en el periódico *Ahora*,
17 de noviembre de 1934



Fotograma de *Realengo 18*, película de Oscar Torres y Eduardo Manet (1961)

«REALENGO 18»

Pablo de la Torriente Brau, 1934

Ahora,

La Habana, 17-24 de noviembre (fragmentos)¹

I. El escenario

El que quiera conocer otro país, sin ir al extranjero, que se vaya a Oriente;² que se vaya a las montañas de Oriente donde está el Realengo 18 y en donde se extienden otros, como el de Macurijes, el de Caujerí, El Vínculo, el Bacuney, Zarza, Picada, Palmiján y algunos más.³ Que se vaya a Oriente, a las montañas de Oriente. El que quiera conocer otro país. Que monte en una mula pequeña y de cascos firmes y se adentre por los montes donde la luz es poca a las tres de la tarde y los ríos, de precipitado correr, se deslizan claros por el fondo de los barrancos, con las aguas frías como si vinieran del monte.

Allí encontrará no sólo una naturaleza distinta, sino también costumbres diferentes y hasta hombres con sentido diverso de la vida.

Y, aunque acaso a un occidental no le sea grato, encontrará también el orgullo de una historia considerada como propia; la satisfacción de que no haya río por el que no hubiera corrido sangre mambí,⁴ ni monte donde no pueda encontrarse el esqueleto de algún héroe. [...]

Por los montes

Por los montes cruzan los caminos, se abren las trochas, se despliegan las vededas y se pierden los trillos. Por los montes únicos que quedan en Cuba pasa

¹ Notas: Adrián Fundora García, Emma Gobin, Dmitri Prieto, Kali Argyriadis, Jacques-François Bonaldi. El texto, publicado originalmente en el periódico *Ahora*, entre el 17 y el 24 de noviembre de 1934, con el título de «Tierra o sangre!», se conoce con el de «Realengo 18» a partir de su inclusión en *Pluma en ristre* (Ministerio de Educación, Dirección de Cultura, La Habana, 1949, pp. 147-186). El reportaje original está acompañado de fotografías, tomadas por Pablo y por el corresponsal de *Ahora* en Guantánamo, Wilfredo Sires.

² La antigua provincia de Oriente corresponde a las actuales Guantánamo, Santiago de Cuba, Granma, Las Tunas y Holguín.

³ En la colonia, los repartimientos de tierras se hacían en parcelas circulares, llamadas hatos (más grandes, se destinaban a la cría de ganado mayor) y corrales (más pequeñas). Los terrenos que quedaban entre los círculos se consideraban propiedad del rey, por lo que eran llamados «realengos», y fueron ocupados por pobladores que establecieron en ellos sus sitios de labor y los cultivaron durante siglos (véase también Pichardo, 1976: 521). En el Realengo 18, los campesinos lucharon por el derecho a la posesión y ocupación de esas tierras.

⁴ Insurgentes de las guerras de independencia (véase nota 89 en el capítulo 1). En la época de Torriente Brau, el término ya constituía uno de los pilares de las narrativas de la identidad nacional y era utilizado como signo de honor.

el caminante con el gusto del silencio; porque la vista, ante la majestad de la naturaleza espléndidamente salvaje, transforma su sentido y la pupila se convierte en paladar: el paisaje gusta, sabe maravillosamente. Por el fondo de los barrancos se oye el rumor de los arroyos precipitados; hay, a pesar del fuerte sol de las lomas, una grata penumbra bajo los árboles enormes, y ni aún al mediodía se siente el ardor solar; la tierra, de una feracidad inaudita, no pierde una pulgada para producir, y por el tronco de los árboles centenarios suben las enramadas; tupen las selvas los bejucos, y de tarde en tarde, cuando más se nota el gran silencio del monte, salta la grotesca carcajada de la guacaica,⁵ como una canción de burla.

De vez en cuando, sobre algún palo se hace el dormido algún traidor chipoyo,⁶ cazador de insectos. Cerca de las nubes no vive el mosquito y por eso, a pesar de la humedad de las lluvias,

se puede cruzar por las montañas sin temor a las picadas. En medio de tanta exuberancia de la vida vegetal aparecen los parásitos de curujeyes, caquelus y orquídeas sencillas que arraigan en los árboles. Las amplias hojas de la enredadera de macusey cubren a veces los gigantes troncos; algunas veces la invencible robustez de los caguairanes ha sido abatida por el rayo o por el tiempo y entonces las enramadas van subiendo el tronco hasta que lo cubren todo y queda el árbol como un adorno funerario de estupenda majestad y belleza. Alguna palma real⁷ que ha encontrado donde germinar, se eleva hasta lo más alto en competencia con los jobos de gigantescas proporciones y los manda-capullos de troncos como las ceibas.⁸ El jubabán, el dagame, los cedros, las majaguas, y dispersas caobas, se arraigan en la tierra dirigiéndose al cielo con ímpetu de luchadores de potencia igual. Se aprietan los árboles unos contra otros y en los



Pablo de la Torriente Brau (1901-1936)

⁵ Guacaica o arriero (*Saurothera merlini*), ave endémica.

⁶ Lagarto verde grande (*Anolis equestris equestris*).

⁷ La palma real (*Roystonea regia*) es uno de los símbolos de Cuba. Da nombre al escudo nacional, en el que aparece (Escudo de la Palma Real).

⁸ La ceiba (*Ceiba pentandra*) encierra un alto valor simbólico en Cuba: sagrada para las poblaciones aborígenes, también lo es en las prácticas mágico-religiosas afrocubanas. En Haití se le llama *mapou*.

espacios libres las lianas se enredan, se unen y le hacen a la sierra una cabellera imponderable. Por los caminos florecen en umbelas, los guacos, y hay montes enteros con color de miel.

De trecho en trecho los montunos han ido construyendo sus bohíos⁹ y a su alrededor cultivan la flor de pascua, variedades infinitas de cálifas y crotos y algunas enredaderas de bugambyl o de hipomea. Luego, cuando el monte se aclara un poco para descender a los valles cultivados, bordean los caminos millones de aguinaldos florecidos; millones de campanillas de fififi y de campanas moradas y blancas y campanitas rojas que esmaltan los bejucos de las cercas. Sobre las lomas, algunas veces, se levanta la corona de las ceibas que acostumbradas a su elegancia, hacen esfuerzos no siempre fructuosos por destacarse en medio de un monte de gigantes del mundo vegetal. Y vuelan los sinsontes, los cernícalos, los pericos, los mayitos y, allá más lejos, por «Monte Rúa», cuentan que el ruiseñor encanta la selva con sus cantos.

Este es el monte donde está el Realengo. Quien quiera ir a un país distinto y más bello, que vaya allá; que consiga un caballo y trepe por las lomas. Que cruce el «José Grande» y el «Jaibo» y suba luego a la Yúa, La Doncella, Manacar, La Lechuza, o el Mirador y se acueste luego en la noche, bajo las estrellas, sobre un tronco tendido de caguairán y dormirá entonces donde tantas veces habrá dormido el majá,¹⁰ cazador de jutías.¹¹ [...]

II. Tierra o sangre

Los campesinos del Realengo 18 que tanta nombradía han merecido alcanzar con su protesta rotunda y viril ante las ansias geofágicas de compañías de nativos y extranjeros,¹² han celebrado durante tres días, con un son interminable, unas cuantas botellas de ron y unos cuantos «machos» [cerdos] y chivos asados, la tregua de un año ofrecida por el Gobierno y el Coronel Fulgencio Batista,¹³

⁹ Vocablo de origen taíno que designa la casa rural tradicional, hecha con tablas y pencas de palma.

¹⁰ Majá de Santa María, boa cubana (*Chilabothrus angulifer*).

¹¹ Roedor de la familia de las *Capromyidae*, es llamado *zagouti* en Haití.

¹² En 1934, en el Realengo 18, alrededor de 5 000 familias se habían sublevado contra su expropiación.

¹³ En la fecha de publicación de este texto, el presidente (provisional) es Carlos Mendieta, del Partido Liberal. Acaba de suceder, en enero, a Ramón Grau San Martín, quien integrara la «pentarquía» instaurada el 5 de septiembre de 1933, tras la caída de Machado y, a continuación, encabezara el Gobierno de los Cien Días. Fulgencio Batista Zaldívar, sargento taquígrafo al comenzar las sublevaciones de inicios de septiembre, asciende a Jefe del Ejército y se convierte en el «hombre fuerte» de los norteamericanos en Cuba, tomando entre bambalinas el control del país. Tristemente célebre por la represión de las fuerzas progresistas –en particular, por el asesinato de Antonio Guiteras en 1935–, sería sin embargo elegido presidente (1940-1944), puesto que ocuparía nuevamente, de facto, tras asestar un golpe de Estado en 1952 (véase más adelante).

por boca del gobernador de Oriente, doctor Ángel Pérez André en la Asamblea celebrada en Lima, al lado del río Jaimo, de aguas frías como si salieran de un refrigerador. Cerca de dos mil agrarios bajaron de las montañas para participar de la Asamblea y allí desde temprano, aguardaron la llegada del Gobernador, que tuvo que demorarse a causa del entierro del Mayor General Capote,¹⁴ verificado en Bayamo el mismo día.

Ante la Asamblea, el doctor Pérez André celebró un cambio de impresiones con la Directiva de la «Asociación de Productores Agrícolas del Realengo 18 y colindantes» y en ella le dirigió la palabra Lino Álvarez, el Presidente, hombre de singular personalidad, de quien hablaré más adelante con detenimiento. Le habló con la energía que le ha valido la real jefatura del Realengo. Y sobre lo que le dijo, como sucede con las cosas de los individuos de personalidad, existe ya la leyenda y la historia. De ambas daré cuenta. Baste con decir ahora, que Lino Álvarez le aseguró al Gobernador que ellos no querían guerra ninguna; que lo que querían era la tierra, solamente la tierra, que era suya porque la habían conquistado para la República y la República se la debía. [...]

Con esa esperanza, los hombres del Realengo, que son hombres de trabajo y no de guerra, y que llevaban varios meses sin trabajo, partieron hacia las montañas entre cantos, décimas,¹⁵ y rasgueos de «tres» y golpes de bongó, a divertirse un rato después de tanta espera. [...]

Pude apreciar la facilidad con que los realenguistas se defenderían en caso de un ataque y la eficiente organización con que cuentan y la fe ciega que tienen en su «Presidente».



*Lino de las Mercedes Álvarez,
veterano mambí [1877-1954]
(Ahora, 17 de noviembre de 1934, p. 12)*

¹⁴ Se trata del general del Ejército Libertador y político de Bayamo, José Manuel Capote (1836/1842-1934).

¹⁵ Estrofa literaria, la décima constituye también un símbolo de identidad. Ortiz llama a recopilarla en los estudios del folclore (véase el capítulo 4). Vinculada al repentismo (o improvisación) rural, fue recientemente inscrita en la lista del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por la Unesco.

De la vida de ellos en sus montes, del abandono total en que han estado sumidos durante siempre; del generoso desinterés de sus leaders podré dar cuenta detallada. Pero el cansancio de cinco días de andar continuos me obligan a dejar para mañana el comienzo ordenado del relato en el que expondré todo lo que ha sucedido, cómo están organizados los realenguistas; sus posibilidades de combatir en caso de ser atacados; los documentos para la historia de estas luchas; su actitud política; rasgos de la vida de sus jefes y el estado en que ha quedado el problema, ante el año de tregua. [...]

III. Los protagonistas del Realengo

En el Realengo 18 los hombres, como la naturaleza, son distintos. Aunque allí nadie es rico, y hasta todo el mundo es pobre, como la naturaleza es tan exuberante, la hospitalidad, que siempre es regalo, es un don espontáneo. La cortesía, que también existe en alto grado, es cosa, asimismo, natural. Y se nota en el ambiente una cordial armonía, distinta. Porque habrá de vez en cuando sus rencillas y disgustos, ya que, como dice Juan Ramos «hasta entre marido y mujer usted sabe que hay en veces sus cosas»; pero todo se ha arreglado siempre con facilidad.

Ciertamente, yo estuve muy poco tiempo allí, aunque mi gusto hubiera sido quedarme hasta años por aquellos montes maravillosos, en que crece el café y la caña se levanta hasta los altos platanales, y por las laderas de las montañas, las yagrumas, árboles de la luna, platean al sol. Estuve poco tiempo allí, pero pude conocer algunos hombres, tan naturales muchos, que en lo absoluto se necesita el auxilio de la psicología para penetrarlos.

La igualdad económica abolió entre los realenguistas el prejuicio racial en todo lo que la tradición no dejó muy profundo surco y se ven juntos en el baile, la fiesta y hasta en la vida, el negro y el blanco. Abandonados de la tramoya oficial, el estúpido chauvinismo no existe, y la ley del 50 por ciento¹⁶ sólo se aplica para que haya tierra para todos los que la quieran trabajar, y así se ve a españoles, haitianos, puertorriqueños, dominicanos y cubanos, convivir sin problemas, aunque como es natural, hay una gran mayoría de cubanos. Y hay también una mayoría de realenguistas, pertenecientes a la raza negra.

Juan Ramos

[...] Juan Ramos, blanco de quijadas fuertes [...] me contó la leyenda de Lino Alvarez, el leader. «Lino es el hombre que más ha luchado por esto. Él fué el que salió con la gente a parar la trocha, en La Lechuza. Tres tiros le han dado ya y no lo han matado. También lo han querido comprar y le ofreció la compañía una vez catorce mil o quince mil pesos, y quince caballerías de tierra para «que se

¹⁶ «Ley Provisional de Nacionalización del Trabajo», decreto no. 2583, aprobado el 8 de noviembre de 1933, en virtud del cual los patrones estaban obligados a contratar al menos 50 % de trabajadores cubanos en sus empresas. Se promulga a raíz de las protestas contra la contratación masiva, a bajo costo, de inmigrantes canarios y antillanos (haitianos y en menor medida jamaicanos). Véase el capítulo 3 y más adelante.

dejara», y Lino ha seguido. Por eso tenemos fe en él. Además, perdió aquí todo su dinero y sus yuntas y hoy sólo le queda un buey. El otro día, cuando la «junta» en Lima, le habló al Gobernador; le dijo que no le gustaba decirle mentira a los hombres y que era verdad que habían ido a la trocha a pararla como quiera que fuese, y que si era necesario derramar la sangre, que se derramase, porque era preferible morir peleando a morir de hambre...» Le habló así al Gobernador, sin miedo, castellanamente!...

José Gil Morasín

En el bohío de José Gil Morasín, La Enoelia, celebrarán los realenguistas la tregua. Pero a él nos lo tropezamos antes, cuando veníamos de casa de Demetrio la O, en donde una mamá rubia de 16 años, con cara de niña, dormía a una niña, como si fuera un juego de muñecas, de verdad. Morasín nos dió un grito desde lo alto de una loma y lo esperamos. Era un negro calvo, pero con cara joven. Nadie en el mundo más cortés que él. Cuando le presentan a alguien dice: «En el libro de sus amistades usted puede poner el nombre de la persona de Gil Morasín». Y no tiene nada, pero lo brinda todo. A mí, para dormir, como la casa estaba llena de mujeres que bailaban en el changüí,¹⁷ me dió un saco para echarlo en tierra y lo hizo apenado por no tener nada mejor. Y un ron bravo y anís bien fuerte, y chivo asado, y «macho» y sopa de pollo por la mañana. Todo lo brindó infatigablemente. Y, además, me explicaba las cosas. «Este palo es la yamagua y la hoja es buena para “trancar” la sangre de las heridas». En cuanto al problema del Realengo sólo sabía «que el *mayor tribunal* les había reconocido el derecho» y ellos sólo querían «la tierra y tranquilidad».

Gil Hierrezuelo

Fué Jaime, un comunista, quien me habló de este hombre silencioso que es el Vice Presidente de la «Directiva». Tanto él, como Tomás Pichardo, son hombres de la ciudad y conservan todavía, a pesar de diez años de estancia en el monte, unos amarillentos sombreros de pajilla de un viejo estilo.

A «Gilito», como le dicen allí, hace falta tratarlo más para conocerlo, porque es hombre de pocas palabras. Sé por él mismo, sin embargo, que fué tabaquero en Santiago de Cuba, pero un día se metió en el monte y en él lleva más de diez años, viviendo de la tierra. Como tabaquero, tiene alguna cultura¹⁸ y él fué uno de los autores del «Reglamento» de la Asociación. Y el vicio de ser campesino se ha adueñado de tal manera de él, que no piensa volver a la ciudad.

Tomás Pichardo

Tomás Pichardo, es, pudiéramos decir, el «intelectual» de la Directiva. Fué en un tiempo telegrafista y yo no sé por qué camino llegó a la decisión, como Gil,

¹⁷ Nacido en la región de Guantánamo, el changüí es un género musical y coreográfico tradicional que en parte inspiró el son (Linares, 1979: 110-111). El término designa igualmente la fiesta campesina en que se baila. Esteban Pichardo (1976) lo califica de «cierto bailecito y reunión de gentualla».

¹⁸ Véase capítulo 2 y Rivera *et al.* (2007), sobre las lecturas de tabaquerías.

de adentrarse en la montaña a vivir entre los campesinos con su modo rudimentario de vida, alejado de las máquinas, de los trenes y de los puertos. Tomás Pichardo es el Secretario de la Asociación y tiene una máquina de escribir portátil, en la que se redactan todos los manifiestos de la Asociación, que ya llegan al número de seis; y se hacen las comunicaciones a que la lucha legalista ha obligado a la Asociación. Tomás Pichardo, considera en alto grado la honradez de Lino Alvarez, que no es un hombre culto, pero que tiene el sentido de las cosas y de la acción. Por eso es el jefe. [...]

IV. El Presidente de la República del Realengo

Por las montañas corre la leyenda de Lino Alvarez, el presidente de los realenguistas, que tienen en él al jefe, al guía, al hombre con el sentido del mando y con el ímpetu de la acción y de la audacia. Para saber si esto es verdad basta llegar a su bohío El Desengaño, cuando él no esté, como me pasó a mí. La mujer entonces, a cualquier pregunta respondería: «Yo no sé... Aquí el que sabe es Lino»... Y si resulta periodista como yo el que llega, la mujer dirá: «A mí no me apunte en ningún “papel”, ni saque ninguna vista con la “recámara”, porque aquí el que manda es Lino y en no estando él no se puede hacer nada...»

La naturaleza es el gran libro de la superstición campesina, que encuentra en ella todas las grandes fuerzas incontrolables: la luz, la noche, la germinación, la tempestad y el silencio. El miedo, hijo del silencio y de la noche, vive en el campo como rey absoluto, rodeado de su corte de fantasmas, de extrañas luces, de aparecidos, de transmigraciones!... Por paradoja, no hay imaginación más creadora que la del hombre inculto. Ellos son los que han suministrado siempre, fecundados por el miedo, el material para los grandes artistas de los tiempos. Y por los montes del Realengo, tan semejante aún al bello mundo incivilizado, los campesinos tienen también sus leyendas. Allí, por las pocetas de los ríos duermen los «jigües», los traviosos diablitos del agua que espantan a las biajacas de los anzuelos traidores, y hay que echarles una botella de ron, para que vayan al fondo a emborracharse y poder pescar mientras tanto! Allí hay personas que tienen «un poder oculto», que les permite evadir los grandes peligros y hasta prevenir los hechos que vendrán.

Entre estas personas está Lino Alvarez, sin duda. Él se ha visto en peligro de muerte varias veces; por su vida los campesinos saben que las Compañías darían muchos miles de pesos, y, sin embargo, no le pasa nada. Una vez le dispararon varios balazos casi a boca de jarro y sólo lo hirieron en los brazos; cuando la guerra de independencia jamás lo hirieron... ¡Y es que Lino tiene un «poder oculto» y cuando se siente en peligro puede transformarse en macho o en majá!

A las órdenes de José Maceo

Hoy Lino Alvarez tiene 57 años, y es un negro bien negro, de pequeña estatura, pero bien musculado, fuerte; y tiene los ojos silenciosos y profundamente oscuros. Habla con lentitud, como el hombre a quien no le gusta rectificar. Y nunca

ha estudiado. Su firma, que aprendió a trazar no hace mucho, se enreda como un bejuco del monte. Tiene hoy bohío con ocho muchachos y el mayor de ellos es Víctor Nápoles Álvarez, un jovencito que me sirvió de guía; pero se conoce que ha tenido muchos otros bohíos, porque me encontré otros hijos y supe también de otros más. [...]

Cuando Lino Álvarez tenía 18 años, vino la revolución¹⁹ y se fué a ella [...]. Pronto pasó a las órdenes de José Maceo [...]. Y en todos los tres años de guerra no recibió una sola herida, terminando las campañas con el grado de Teniente.

De estos recuerdos de «tres años haciendo patria», Lino ha sacado estas conclusiones: «No han hecho más que política con nosotros... Y ya no tenemos fe en los ofrecimientos de los gobernantes, porque hasta estas tierras que conquistamos nosotros, los extranjeros nos las quieren arrebatar en complicidad con los gobiernos... Pero aquí habrá que venir a buscarnos a la Sierra...» [...]

Hombres de leyes y hombres de guerra

Lino Álvarez, en las luchas por obtener la libre posesión de las tierras del Realengo 18 y colindantes para los campesinos que las trabajan y viven de ellas, ha demostrado ser, a la par, un «hombre de leyes y un hombre de guerra». Conocedor instintivo de todas las triquiñuelas de la ley y –sobre todo– de los leguleyos, no vaciló en entablar la batalla por la vía legal. [...]

Pero como las luchas legales eran rotas a trechos por las incursiones violentas de las Compañías, entonces aparecía en Lino el «hombre de guerra» y fué él quien, al mando de los realenguistas, se apareció en las trochas comenzadas, a encararse con los ingenieros y los soldados para impedirles, por la fuerza si era necesario, la continuación de los trabajos. Estos son los momentos dramáticos de la lucha por la tierra. [...]. De la lucha que desde aquel día tiene por lema «Tierra o sangre». [...]

V. Las luchas del Realengo

[...]. En cuanto al problema del Realengo 18, la tradición ha conservado entre los habitantes de aquella región la creencia de que el Conde de Santa Cruz de Jaruco y San Juan de Mopox, que se hizo cargo del deslinde de todo aquello hace no se sabe cuánto tiempo, o midió mal o –siguiendo la costumbre de entonces– reportó más caballerías de las existentes, para que la parte efectiva que le tocase fuese mayor. [...]. De esta creencia deducen los campesinos de los valles y lomas de Guantánamo, que muchas de las tierras enajenadas por los propietarios de entonces, de verificarse una rectificación de las medidas, pasarían a ser propiedad del Estado cubano.

De todos modos, cualquiera que sea la decisión final en este asunto (la final yo la sé bien), lo cierto es que los mambises de la Guerra Grande ocuparon aquellas tierras y en ellas vivieron sin que los molestaran demasiado. Después

¹⁹ La tercera guerra de independencia (1895-1898).

vino la Guerra de la Independencia²⁰ y las tierras y montes de los realengos orientales fueron el escenario de nuevos heroísmos y nuevos sacrificios para desplazar el último reducto de la soberanía española en América. Terminó la guerra con el combate naval de Santiago de Cuba y los mambises volvieron a sus realengos. Luego vino «la paga» del Ejército Libertador²¹ y numerosos de entre ellos bajaron hasta los pueblos y ciudades en busca de una vida más cómoda. La prosperidad económica que alcanzó su clímax en los años de la guerra europea,²² atrajo a nuevos montunos hacia los pueblos y hacia las colonias de caña a ganar buenos jornales, y la población de los realengos disminuyó considerablemente. Pero luego vino el crac bancario, la baja del azúcar, la miseria otra vez. Y comenzó de nuevo el éxodo hacia las montañas, donde la tierra es tan fértil, que aquel arriero me dijo entusiasmado: « ¡Oh, esto es muy prodigioso!... y así está aquello hoy, poblado por hombres que sólo en el monte saben buscarse la vida.

El combate de los geófagos

Pero a este flujo y reflujo migratorio de la población de las montañas no ha correspondido una paralela actividad de los geófagos; estos han aprovechado los períodos de prosperidad para adquirir a cualquier precio tierras y los de miseria, para entablar interminables litigios por la posesión que han pretendido hacer culminar con actos de fuerza frente a los cuales, los campesinos, antes en el Vínculo, después en Caujerí y ahora en el Realengo 18, comandados por Lino Alvarez, han opuesto toda su energía, toda su decisión de morir antes que perder sus tierras. [...]

En el 1927, los propios vecinos del Realengo, cansados de vivir en la angustia, pidieron al Gobierno que verificara el deslinde y sacara luego a subasta el arrendamiento del Realengo, ofreciendo diez pesos por cabeza para ayudar a la medición. Pero a tiempo se dieron cuenta de que «estaban haciendo sogá para su pescuezo» y que la subasta iba a ser adjudicada a la Compañía, que, «legalmente», iba a lanzarlos entonces de sus tierras.

Y como veteranos, apelaron al Consejo Provincial y al Nacional para evitar el atropello.

Mientras tanto, los «inspectores» de la Compañía no cesan de molestar, y el Juzgado, de acuerdo con ellos, no cesa de poner multas. Y por su parte, los políticos, siempre llorando un voto, después de las elecciones siempre se han puesto al lado de la Compañía. [Torriente Brau describe las batallas legales que los realenguistas perdieron ante la Compañía, hasta «dejar sin existencia el Realengo 18»]. Es el momento en que Lino se da cuenta de que habrá que pelear. [Aquí

²⁰ La Guerra Grande es la primera de las guerras por la independencia, también conocida como Guerra de los Diez Años (1868-1878). Véanse los capítulos 1 y 2.

²¹ Tras la derrota de España en 1898 y la intervención militar de Estados Unidos en Cuba, el gobierno de ocupación disolvió rápidamente este peligroso ejército, pagando una «indemnización» a sus soldados.

²² La Primera Guerra Mundial (1914-1918).

narra los encontronazos con el personal de la Compañía que pretendía hacer el deslinde, y con el Ejército, bajo la divisa de «Tierra o sangre»].

VI. Organización de los realenguistas

No hay mejor maestro en la vida que el combate. Y la prueba de ello es que no ha existido un solo hombre grande, verdaderamente grande, que en el fondo no fuera un peleador, un combatiente poderoso e incansable. Y sobran los ejemplos.

Los hombres del Realengo 18 también aprendieron en la lucha su técnica, su manera de defenderse y hasta de atacar. Más de medio siglo de luchas, primero contra los pequeños asaltos, y, después, contra los gigantescos apetitos geofágicos de las grandes compañías latifundistas les mostraron el camino que tenían que seguir. Comprendieron al cabo la vieja conclusión de la fábula, de que en la unión estaba la fuerza,²³ y, al ver cómo, campesinos por campesinos, los que habitaban en los bordes del Realengo iban siendo lanzados hacia el interior, acordaron unirse, organizarse, para resistir a la acción combinada de la «justicia» y el latifundio. Y, desde hace unos cinco años el Realengo 18 cuenta con una organización, con un reglamento, con una Directiva, con un rumbo determinado para sus propósitos.

La Asociación de Productores Agrícolas del Realengo 18 y Colindantes

Este es el nombre de la Asociación que gobierna el Realengo. Y el preámbulo del «Reglamento» sienta las bases de la lucha. Dice así:

«Siendo las tierras y montes del Estado cubano el único patrimonio en que está vinculada la soberanía y la estabilidad de la República, y en vista de que al no oponer una enérgica y poderosa resistencia contra los constantes asaltos, usurpaciones y robos de tierras, por la desencadenada Geofagia, perpetrada por compañías particulares con las tierras del Estado, creemos humano y patriótico y por la estabilidad de un presente y futuro de prosperidad y bienestar para nuestra amada Cuba, tomar posesión de las tierras nuestras, por ser del Estado cubano, en la proporción de que cada cubano adquiera una parcela en la que pueda, por medio de su honrada labor, proveer a sus necesidades y a las de su prole.

»Siendo este el más vehemente deseo de los Productores Agrícolas del Realengo 18 y Colindantes, así como defender en cuerpo y alma la más mínima pulgada de tierra que sea nuestra por ser del Estado cubano, constituímos esta Asociación que significa una poderosa columna de defensa nacional». [...]

Pero la Asociación tiene amplias miras, y entre sus propósitos aún no cumplidos por falta de ocasión, figuran el de la creación de una Biblioteca de difusión social y agrícola y un periódico denominado *El Productor*

²³ Cabe recordar que esta es la divisa de la bandera haitiana diseñada en 1803, en vísperas de la independencia.

Agrícola. Todo esto aparte de gestionar caminos, contactos con la Estación Agronómica.

El poder ejecutivo y el poder legislativo

En la Asociación del Realengo 18 hay estos dos poderes. El Poder Ejecutivo está representado por el Comité Central, compuesto por un Presidente, un Secretario, un Tesorero –con sus respectivos vices– y seis vocales. [...]

El Poder Legislativo está constituido por los Presidentes, Secretarios y Tesoreros de los 12 barrios, y tienen la facultad de proponer y discutir todo lo que estime necesario para la buena marcha de la Asociación. [...]

Las elecciones para renovar estos organismos son anuales, y como los cargos son gratuitos y renunciables, existe la reelección, siendo requisito indispensable para ser elector el vivir en el Realengo.

El Poder Ejecutivo tiene claramente limitadas sus funciones de organismo representativo de la Asociación y Administrador de la misma. Por una curiosa cláusula, no podrá disponer de más de diez pesos sin dar cuenta a la Asamblea...

Una prueba elocuente del abandono en que se tiene a toda aquella región es la de que en el Realengo se crea una rudimentaria Secretaría de Obras Públicas, al establecerse que todos los sábados los vecinos deben dedicarse a reparar los caminos.

Y para la administración de la justicia, el Realengo, para los casos de litigio con compañías y terratenientes, establece la necesidad del Abogado Consultor... para cuando se pueda pagar; y para los problemas internos, los Comités de Barrio, serán los encargados de parcelar las tierras equitativamente [...]

Los manifiestos

Aparte del famoso manifiesto en que lanzaron la consigna de «¡Tierra o sangre!», los realenguistas han publicado hasta seis manifiestos en todos los cuales hay consideraciones de magnífico interés. [...]

El Boletín No. 6 (el último), de la fecha 22 de octubre del corriente año es de mayor interés: Comienza con estos dos lemas vibrantes: «Los derechos se toman, no se piden; se arrancan, no se mendigan. –José Martí».²⁴ «La libertad no se mendiga ni se pide de rodillas, sino se conquista con el filo del machete. –Antonio Maceo».²⁵

Y se dirige «A todo el campesinado de Cuba; a todas las organizaciones obreras; a los soldados y marinos; a los veteranos de la Guerra de la Independencia y a los oprimidos en general». [...]

²⁴ Brindis en el banquete celebrado en La Habana en honor de Adolfo Márquez Sterling, el 21 de abril de 1879 (Martí, 1879: 177).

²⁵ La cita exacta se encuentra en una carta de Maceo al coronel Federico Pérez Carbó, fechada el 14 de julio de 1896: «La libertad se conquista con el filo del machete, no se pide; mendigar derechos es propio de cobardes incapaces de ejercitarlos» (Franco, 1973: 237).

Por último, termina el manifiesto de Tiguabos, con los lemas revolucionarios, síntesis de la posición política de los realenguistas ante el problema propio y los generales del país:

«¡Por la posesión libre de la Tierra para el que la trabaja! ¡En apoyo a todas las luchas del Proletariado! ¡Por la libertad de todos los presos políticos, menos los machadistas!»²⁶

¡Por la derogación de los Decretos que restringen la libertad y los derechos del Pueblo Trabajador! ¡Por la derogación de la Ley de Orden Público! y ¡Por el respeto a las vidas de los dirigentes de la Confederación Nacional Obrera de Cuba!»

Y el que no quiera creer que todo esto no es la revolución agraria en marcha, que se acueste a dormir!...

VII. La vida en el Realengo

La necesidad ha sido siempre líder oculto de todas las revoluciones. Y, como siempre, ella ha sido quien ha movilizó a los campesinos del Realengo 18 a una lucha por la posesión de la tierra, su único patrimonio.

Y para que se vea que, en efecto, es la tierra su único patrimonio, voy a apuntar varios datos sobre la vida de los realenguistas en sus montañas.

El «palacio» de ellos, como el de todos los campesinos cubanos es el bohío, estúpidamente cantado por no sé cuántos poetas. El bohío del Realengo, en lugar de tener el techo de guano, suele tenerlo de vetiver, y el piso es de tierra, con rústicas divisiones de yagua o tablones de palma para disimular la promiscuidad de la vida. Algún taburete, alguna hamaca, algunos platos de esmalte desportillados, y sobre las «paredes» algunos adornos de vidrio, retratos y recortes de alguna revista que llegó una vez. Y a veces, pintorescas cortinas de papelitos y cuentas a la entrada de los «cuartos», en donde siempre se oye «llantío» de algún recién nacido. Y esto es todo, con diez o doce personas viviendo en el bohío, casi todos muchachos que apenas se llevan un año entre sí. Este es el «palacio» de los campesinos, cantado por los poetas y en donde los «tricocéfalos» y sus hermanos viven en el paraíso.

Con esto, los bohíos en el Realengo 18 tienen una doble ventaja desde el punto de vista higiénico y estratégico; allí no hay caseríos; cada vecino vive aislado a buena distancia del más próximo vecino, por lo que, la distancia y el viento saludable de las montañas, impiden la propagación de cualquier epidemia, las que son desconocidas allí. Y desde el punto de vista estratégico, la falta de concentración de viviendas, exigiría un bombardeo aéreo para cada una. [...]

La riqueza de los montunos

La única riqueza de los montunos –y por eso están dispuestos a defenderla con la vida– es la tierra, la prodigiosa tierra de las montañas orientales. Allí, según yo ví, las cañas se elevan en un año de tal modo, que el hombre más alto, de pie

²⁶ Los antiguos partidarios del dictador Gerardo Machado, derrocado en 1933.



Bohío, Walker Evans, 1933

© Walker Evans Archive, The Metropolitan Museum of Art

sobre el caballo, sería invisible aunque agitara el brazo en lo alto. Allí los platanales son inmensos y con cien plátanos se carga un mulo y también, con sólo cuatro ñames según me dijo el arriero Viera –él tenía suficiente para la carga de la mejor mula de su arria. ¡Con sólo cuatro ñames!– El maíz en donde quiera, da dos cosechas y «según la temperatura, hasta tres». Y se recoge un poco de arroz y el boniato dulce suficiente para comer y «la yuca que no sea así –y señaló todo el antebrazo y la mano extendida– no vale». De vez en cuando, algún árbol da frutas y por los bohíos hay siempre unos cuantos pollos y algún chivo y algún «macho» que engorda con los bejucos. El monte espeso da toda la leña para la cocina y los hornos de jiquí o de quebracho para las viviendas. Esta es la tierra, el patrimonio, la riqueza de los montunos. Y como es su vida, la vida dan por ella en cualquier momento.

La miseria de los realenguistas

Cualquiera preguntaría: ¿cómo es que con semejante tierra, de tal feracidad insólita, viven en la miseria los montunos del Realengo? Y, sin embargo, nada más fácil que ir hilvanando la respuesta, de tal modo aplastante, que abrumaría de vergüenza a cualquier ciudadano consciente y honrado.

Yo tuve buen cuidado de averiguar hasta qué punto era feraz la tierra; pero no olvidé tampoco el indagar cuál era el producto real que podían obtener los realenguistas a los sobrantes de sus cosechas, una vez satisfechas sus necesidades personales.

Amontonados alrededor de mí y contestando a mis preguntas como si nadie antes hubiera tenido la piedad de conocer el grado hasta el cual habían sido

explotados, llenos de sorpresa, casi con acento vengativo, aquellos montunos fueron dándome los datos, la gráfica elocuente de su miseria, de la repugnante explotación a que se ven sometidos y del criminal olvido en que siempre se les ha tenido. [...]

Esta es la vida que tienen que afrontar los campesinos del Realengo, por donde los «apóstoles» de la enseñanza y de la religión nunca han aparecido; donde, cuando se pregunta por los curas, el propio Lino, entre risas de sus compañeros dice: «No vemos por aquí esa clase de visiones...»; donde el que quiera bautizar a sus hijos, tiene sólo un día al año, el día de San Anselmo, el 21 de abril, para ir a Tiguabos, a que le pongan nombre. [...]

VIII. Significación del Realengo 18

Antes que nada hay que reconocer en las luchas del Realengo 18 –que comenzaron por las apelaciones constantes de Lino Alvarez y algunos otros vecinos a los procedimientos legales– un verdadero movimiento de masas. La última vez que los montunos acudieron a parar la trocha, en la Loma de la Lechuza, mil hombres, dispuestos a matar y a morir, fueron movilizados. Detrás de ellos estaba toda la población del Realengo; cinco mil familias, hombres, mujeres, niños y ancianos, que los apoyaban y estaban dispuestos a correr su misma suerte. Esta realidad quiere decir, sencillamente, que hay una tónica común, una determinante específica que envuelve a todo aquel conglomerado social. Porque no hay masa capaz de ser movilizadada si no obra sobre ella un interés colectivo. Aquí el interés es la tierra, pero la tierra en el Realengo 18, tiene una doble significación: la histórica y la real, de la necesidad cotidiana. La primera, o sea, la histórica, posee mayor aparato, más escenario, es «más legal» según se ha podido ver en el relato que hice del origen de los repartos de tierra; pero la segunda parte, o sea, el concepto de «tierra» en cuanto entraña la satisfacción de la vida diaria, «menos legal», menos «reconocible», es en el fondo, el verdadero interés, el verdadero problema del Realengo 18.

Los campesinos del Realengo 18 tienen el concepto de la tierra. Vive en ellos, palpita en ellos esta noción con fuerza silenciosa, pero potente. Y el miedo, terrible consejero de la audacia, los ha llevado a mantener una posición de arrojo e intrepidez, que, aparte de otros factores, bien pudo impresionar a los jefes de la actual maquinaria gubernamental, para no lanzarse a un ataque. Y conste que no me refiero al miedo a las balas ni al machete, que se pierde demasiado pronto, sino al miedo que dura siempre, del hombre que ha sentido gravitar sobre sí la explotación de otros hombres; del hombre que ha trabajado doce y catorce horas sin parar; del hombre que, en Cuba, es un esclavo en los cortes de caña, donde empeña su trabajo incansable por un capital de miseria y de hambre... Ese es el miedo de los realenguistas; miedo a tener que salir de sus montes, donde mal que bien, comen, para tener que venir otra vez a los «cortes» de las colonias, a recibir de nuevo el «vale», que sólo vale en el Departamento Comercial del Central en donde la explotación llega al colmo.

La revolución agraria

El niño se encariña a la madre, porque la madre le da el pecho; y el campesino se arraiga a la tierra, porque la tierra le da la vida; es ella, verdaderamente, su madre. Pero en la lucha por la tierra, es ésta, si se quiere, la fase primera, la posición individual del hombre ante el espectáculo del cuadro que forman sus necesidades, sus satisfacciones, sus recuerdos y sus penas. Mas, cuando esto se produce en un bohío y en otro y en cinco mil, y todos ellos se ven obligados a labrar, con el trabajo del instinto, un mismo sentido de la defensa, entonces surge un sentimiento colectivo, surge la segunda fase, la fase social, y el campesino pasa del sentido de la defensa de lo suyo al sentido de la defensa de todos los campesinos. Es este el momento en que puede decirse que la revolución agraria comienza a germinar. Y, sin duda, es el caso del Realengo 18, unidad geográfica y social, con un sentido colectivo de la defensa. [...]

Los campesinos del Realengo 18 tienen ya una orientación política; han dado forma verbal a sus embrionarios, pero firmes pensamientos, y así, Lino dice: «¿Por qué vamos a pelear? ¿Con quién vamos a pelear?... ¿Con el Estado?... ¡Si nosotros somos el Estado!... » Y por idéntico razonamiento, dicen sus «boletines»: «Nuestras tierras, que son nuestras por ser del Estado cubano» [...] Y esos campesinos defenderán esas tierras, que son suyas porque son del Estado cubano, que no es otra cosa que ellos mismos, con el ardor, el ímpetu y la vehemencia con que un hijo pelearía por su madre!... No debe olvidar esto quien pretenda arrojarlos de allí.

Pero ellos saben que, con todo, hay quien, muy poderoso aún, pretende arrojarlos de sus tierras, de su Estado. Y por eso están en pie. Y por eso la revolución agraria ha dejado ver su perfil vindicador por las montañas de Oriente. [...]

El sentido clasista

Cuando yo llegué —después de un día entero de rodar de bohío en bohío, buscando a Lino Alvarez y a su gente— a dar con los realenguistas en la vivienda de José Gil Morasín, donde se festejaba la tregua, los montunos rodearon mi caballo y me preguntaron: «¿Qué propósito lo guía al venir hasta aquí?»... Con la lección aprendida en las películas de guerra, me bajé sonriente del caballo, sin darle mayor importancia al tono de la voz y a las numerosas miradas penetrantes de los hombres, diciendo que desde La Habana me enviaba el periódico *Ahora*²⁷ para conocer a fondo sus problemas y darlos a conocer a toda la República. Les pareció bien la respuesta y poco después mientras se ocupaban ellos mismos de los caballos y de hacer un poco de café, sentado frente a Lino Alvarez y a los demás jefes del Realengo 18, expuse el propósito de mi viaje.

—¿Y qué credencial personal usted trae? —me preguntaron.

—La de la Confederación Nacional Obrera de Cuba, —respondí.

²⁷ Fundado cooperativamente a principios de 1931, el periódico habanero *Ahora* fue rápidamente cerrado ese mismo año por las fuerzas de Machado. Relanzado en octubre de 1933, sería cerrado definitivamente en marzo de 1935 (Depestre Catony, 2016: 10; Hernández Otero, 2001: XXVI-XXXV).

—A ver, deje ver, pidió Lino con ademán rápido. Y al dársela la pasó a Pichardo, con el gusto de un general que no quiere gastarse la vista leyendo «letras».

La credencial de la Confederación fue leída en voz alta, y enseguida pudo notarse un ambiente, si no más cordial, sí más de camaradas. Lino, rodeado de muchos hombres, me hizo entonces la historia de las luchas del Realengo 18 que ya di a conocer.

Al ocurrir este incidente que he relatado, me di cuenta cabal de todo lo que ya significaba el movimiento del Realengo 18. En él existía ya, perfectamente formado, el concepto de la necesidad del apoyo proletario para el éxito de sus propósitos. Ellos, que no tienen aún una ruta política firmemente trazada, que sólo tienen el afán de libertar las tierras de las embestidas del latifundismo nacional y extranjero, comprenden que necesitan la simpatía, el apoyo de los obreros, cuyas organizaciones revolucionarias poseen programas políticos, decisión de tomar el poder algún día. Y así, a la narración que les hice sobre la expectación que existía sobre el problema del Realengo 18, prestaron gran atención, para conocer cuál era la actitud de los obreros que en Santiago de Cuba estaban listos para la huelga general, en caso de ataque a los realenguistas. [...]

De los «políticos» tienen los montunos el más despreciable concepto. «No han hecho más que jugar con nosotros», dicen. Pero su venganza ha sido ruda, porque como ya se sabe, se han negado rotundamente a inscribirse en el censo. Y no votarán hasta que sus tierras no sean de ellos.

El propio sentido clasista, ha llevado a los realenguistas a un concepto de la propiedad que impedirá entre ellos la explotación y la riqueza. Nadie puede tener más de una parcela de tierra, ni la podrá enajenar para más tarde adquirir otra. Y esa parcela propia ha de ser la justa a que alcance la propia capacidad de trabajo. Y la riqueza es odiada en los ricos, que les han convertido la vida, con sus reclamaciones, en una eterna zozobra. [...]

Los montunos del Realengo 18 —que por cierto está bastante cerca de Caimanera²⁸ conocen ya lo que significa el capital americano en nuestras tierras. En sus manifiestos campea el lema «¡Abajo el imperialismo yanqui!», y entre ellos se sabe que es la sombra de las empresas americanas la que ha movilizadoda la desvergüenza y el encanallamiento de la política local para desplazarlos de sus tierras. [...]

Pero quiero, para terminar este trabajo, dar una muestra del sentir popular entre los realenguistas hacia el imperialismo yanqui, manifestado en una de las formas más típicas: la décima.

«El Poeta Misterioso» me dió «unas muestras» de «su poesía» y aquí copio algunas de sus décimas relativas a las luchas del Realengo 18:

Compañía imperialista / resguardada por la fuerza /
con este gobierno cuenta / sus propiedades le quita. /

²⁸ Caimanera es la localidad más cercana a la base naval estadounidense de Guantánamo, concedida en 1903 y ratificada por el tratado de 1934 (precisamente, el año de publicación de la crónica de Torriente Brau).

Mendieta, recapacita / que ese fallo no es legal, /
que lo dictó un Tribunal / en tiempos del terrorismo, /
que esos jueces sin civismo / hoy los deben de juzgar.

No permitáis que soldados / que el orden deben guardar /
hoy vengan a respaldar / a los yanquis descarados. /
Que este Realengo nombrado, / riqueza de este país, /
se apoderen de él así / los geófagos ambiciosos, /
que es un caso bochornoso / para Cuba y para ti.

Si los altos gobernantes / no proceden legalmente, /
aquí hay un pueblo consciente / que lucha siempre incansante, /
y con valor rebosante / y con patriota civismo /
sobre del terreno mismo / con su sangre han de lograr, /
no se puedan adueñar, / esos del imperialismo!...

Aquí está, en lenguaje del Realengo, la denuncia del crimen y la decisión de repeler, con el lenguaje de la sangre, si fuera necesario a «esos» del imperialismo!...

jacques roumain
GOUVERNEURS
DE
LA
ROSÉE



290 ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL Y CONSTRUCCIÓN NACIONAL EN CUBA Y HAITÍ.
ANTOLOGÍA CRÍTICA E HISTORIA COMPARADA (1884-1959)

les éditeurs français réunis

GOBERNADORES DEL ROCÍO

Jacques Roumain, 1944

Imprimerie de l'État, Puerto Príncipe (fragmentos)²⁹

I

Nos moriremos todos... —y hunde su mano en el polvo: la vieja Délira Délirance dice: nos moriremos todos: los animales, las plantas, los cristianos, ay, Jesús-María, Virgen Santa; y el polvo se cuele entre sus dedos. El mismo polvo que el viento abate con aliento seco sobre el campo devastado de mijo,³⁰ sobre la alta barrera de cactus roída de cardenillo, sobre los árboles, esos algarrobos herrumbrosos.

El polvo sube de la carretera y la vieja Délira, en cuclillas delante de su choza, no levanta los ojos, mueve lentamente la cabeza, su pañoleta resbaló hacia un lado y deja ver un mechón gris empolvado, se diría, del mismo polvo que se cuele entre sus dedos como un rosario de miseria: entonces repite: nos moriremos todos —y llama a Dios. Pero es inútil porque hay tal cantidad muchísima de pobres criaturas que llaman a Dios con todas sus fuerzas que se siente un gran ruido molesto y Dios lo oye y grita: ¿Qué carajo es todo ese ruido? Y se tapa los oídos. Esa es la verdad y el hombre está abandonado.

Bienaimé, su marido, fuma su pipa, la silla calada contra el tronco de un taparo. El humo o su barba algodonada vuela al viento.

—Sí, dice, de verdad, el negro³¹ es una pobre criatura.

[...]

Hace tanto tiempo que se fue, debe estar muerto ahora, piensa. La vieja Délira piensa en su hijo. Manuel, así se llama, ido hace años a cortar caña en Cuba.³² Debe estar muerto ahora, en país extranjero, se repite. Le dijo una última vez: mamá... Lo abrazó. Tuvo en sus brazos a ese joven robusto que era suyo desde lo profundo de su carne y de su sangre, que salió de ella, de su carne y de su sangre, y que se convirtió en el hombre al que ella murmuraba a través de las lágrimas: «váyase, mi hijo, la Virgen de Altagracia lo proteja»; y volteó al codo del camino y desapareció, ay hijo de mi vientre, dolor de mi vientre, alegría de mi vida, pesar de mi vida, mi hijo, mi único hijo.

²⁹ Notas: Maud Laëthier, Emma Gobin. Los fragmentos que se presentan —incluidas algunas de las notas— fueron tomados de *Gobernadores del rocío y otros textos*, edición a cargo de Michaele Ascencio, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2004.

³⁰ Cereal muy consumido en Haití.

³¹ *Nègre* en el original. En *kreyol*: «hombre», sin distinción de raza.

³² Al igual que Manuel, cientos de miles de haitianos llegaron al este de Cuba para trabajar en los campos de caña entre los años 1910 y 1930 (véase el capítulo 3 y más adelante). Muchos de ellos se quedaron aquí.



Haitianos de camino al muelle de Punta de Tabaco [Cuba] para ser repatriados (1938)
(tomado de Colectivo de autores, 1976, fig. 13)

Deja de moler el café acucillada en el suelo. No tiene ni una lágrima pero le parece que su corazón se le endureció en el pecho y que se vació de toda vida, salvo de este tormento incurable y que le hace un nudo en la garganta.

Debía regresar después de la *zafra*,³³ como llaman esos españoles a la cosecha, pero no había regresado. Lo esperó, pero no había llegado.

A veces se le ocurría decirle a Bienaimé:

—Me pregunto por dónde estará Manuel. Bienaimé no respondía. Dejaba que su pipa se apagara y se iba a los campos. [...]

II

«Deténgase» dijo al chofer del camión.

El chofer lo miró sorprendido pero aminoró la marcha. Ni una choza a la vista: estábamos en el medio de la carretera. No había sino una llanura de algarrobos, de cauchos y de matorrales regada de cactus. La línea de las montañas corría al este, no muy alta y de un gris violáceo que se desteñía en la lejanía y se confundía con el cielo.

El chofer hundió el freno. El extranjero bajó, haló un saco que echó sobre sus hombros. Era un tipo grande, negro, vestido con chaqueta abotonada y con unos pantalones de gruesa tela azul, metidos en unas polainas de cuero. A un lado le colgaba en su vaina un largo machete. Tocó el ancho borde de su sombrero de paja y el camión arrancó.

³³ En español en el original. En Cuba, se refiere por lo general a la cosecha de caña de azúcar.

Con la mirada, el hombre saludó una vez más el paisaje recobrado: por supuesto que reconoció bajo el macizo de enebros el sendero apenas visible entre el conjunto de rocas del que brotaban los tallos de los sisales engalanados con un racimo de flores amarillas.

Respiró el olor de los enebros exaltado por el calor: su recuerdo del lugar estaba hecho de este olor pimientoso.

El bulto era pesado pero no sentía la carga. Ajustó la correa que lo sujetaba a su espalda y se internó en el monte.

Si uno es de un país, si uno nació allí, como quien dice: nativo-natal,³⁴ bueno, uno lo lleva en los ojos, la piel, las manos, con la cabellera de sus árboles, la carne de su tierra, los huesos de sus piedras, la sangre de sus ríos, su cielo, su sabor, sus hombres y sus mujeres: es una presencia imborrable en el corazón, como la mujer que uno ama: conocemos el manantial de su mirada, el fruto de su boca, las colinas de sus senos, sus manos que se defienden y se entregan, sus rodillas sin misterios, su fuerza y su debilidad, su voz y su silencio.

[...]

Fue allí donde la encontró. Tenía un vestido azul recogido en la cintura con un chal. Las puntas anudadas de un pañuelo blanco que le ataba el pelo cubrían su nuca. Llevando en la cabeza una cesta de mimbre, caminaba rápido, sus caderas robustas se movían al compás de sus largos pasos.

Al ruido de sus pasos, volteó sin detenerse, dejando ver su rostro de perfil y respondió a su saludo con un «buenos días señor» tímido y algo inquieto.

Le preguntó, como si la hubiera visto ayer, —pues había olvidado las costumbres—, cómo estaba.

—Con el favor de Dios, sí, respondió.

Le dijo:

—Yo soy de por aquí: de Fonds-Rouge. Hace mucho que me fui del país, espera: en Semana Santa hará quince años. Estaba en Cuba.

—Ah... sí, dijo ella, calladito. No se sentía tranquila con la presencia de ese extranjero.

—Cuando me fui, no había esta sequía. El agua corría en la quebrada, no mucha, para decir la verdad, pero siempre lo necesario hasta, a veces, si la lluvia caía en los cerros, bastante como para una pequeña crecida.

Miró a su alrededor.

—*Parece*³⁵ una verdadera maldición.

[...]

Le respondió, arrugando los párpados como si viera desplegarse un largo camino ante él:

—No es tanto el tiempo lo que cuenta para la edad, son las tribulaciones de la existencia: quince años que pasé en Cuba, quince años tumbando caña, todos los días, sí, todos los días, desde el amanecer hasta el atardecer. Al principio uno siente los huesos de la espalda retorcidos como un trapo. Pero hay

³⁴ Término comúnmente utilizado en Haití.

³⁵ En español en el original.

algo que te hace *aguantar*³⁶ que te permite soportar. ¿Sabes lo que es, dime: sabes lo que es?

Hablaba con los puños cerrados:

—La rabia. La rabia que te hace apretar las quijadas y ajustarte el cinturón contra la piel del estómago cuando tienes hambre. La rabia es una gran fuerza. Cuando hicimos *la huelga*,³⁷ cada hombre se preparó, cargado como un fusil, con su rabia hasta los dientes. La rabia era su derecho a la justicia. Nadie puede contra eso.

Comprendía mal lo que decía, pero era toda oídos a esa voz sombría que acompañaba las frases mezclándolas de vez en cuando con el brillo de una palabra extranjera.

Suspiró:

—Jesús María Virgen Santa, para nosotros, los desgraciados, la vida es un tránsito sin misericordia en la miseria. Sí, hermano, así es: no hay consuelo.

—Pues sí hay un consuelo, te lo voy a decir: es la tierra, tu pedazo de tierra hecho para el valor de tus brazos; con tus árboles frutales alrededor, tus animales en el pasto, todas tus necesidades al alcance de la mano y la libertad que no tiene más límites que la estación buena o mala, la lluvia o la sequía.

[...]

Caminaron un rato.

—Entonces, dijo él, tu nombre es Annaïse.

—Sí, Annaïse es mi nombre.

—Yo me llamo Manuel.

Se cruzaron con otros campesinos con los que ella intercambiaba largos saludos, y a veces se detenía para pedir y dar noticias, porque en Haití es costumbre de buena vecindad. Por fin, llegó frente a una empalizada. Se veía la choza al fondo del patio, a la sombra de los campeches.

—Aquí mismito vivo yo.

—Yo no voy muy lejos tampoco. Te doy las gracias por la presentación. ¿Nos volveremos a ver?

Ella apartó la cabeza sonriendo.

—Porque vivo, como quien dice, puerta con puerta contigo.

—¡Verdad!, ¿y dónde?

—Allá, a la vuelta del camino. Seguro que conoces a Bienaimé y a Délira: soy su hijo.

Casi le arrancó la mano de la suya, la cara alterada por una especie de cólera dolorosa.

—¡Eh!, *¿qué pasa?*,³⁸ le gritó.

Pero ya ella traspasaba la empalizada y se alejaba rápidamente, sin voltear.

Permaneció algunos segundos clavado en el suelo: «una mujer rara, compadre, se dijo, sacudiendo la cabeza; un momento te sonrío con simpatía y luego,

³⁶ En español en el original.

³⁷ En español en el original.

³⁸ En español en el original.

en un parpadeo, te deja sin siquiera un hasta luego. Lo que ocurre en la mente de las mujeres ni el diablo mismo lo sabe».

Para no perder la compostura prendió un cigarrillo y aspiró profundamente el humo acre que le recordaba a Cuba, la inmensidad extendida de un horizonte al otro, de los campos de caña, el batey³⁹ del Central azucarero, la barraca maloliente donde, al caer la noche, después de una jornada agotadora, se acostaba revuelto con sus compañeros de infortunio.

Al entrar al patio un perrito arisco saltó hacia él ladrando con rabia. Manuel hizo como si se agachara, como si recogiera y le lanzara una piedra. El perrito huyó con la grupa gacha y gimiendo sin parar.

—Paz, paz, decía la vieja Délira saliendo de la choza.

Se protegió los ojos con la mano para ver mejor al extranjero. Venía hacia ella y en la medida en que avanzaba, una luz deslumbradora se elevaba en su alma.

Sintió el impulso de ir hacia él, pero sus brazos cayeron a lo largo de su cuerpo y vaciló, la cabeza echada hacia atrás.

La apretaba contra él.

Los ojos cerrados, apoyaba la cara contra su pecho y con la voz más débil que un sopro, murmuraba:

—Hijito, ay hijito mío.

[...]

Pero Délira contemplaba a Manuel, su frente dura y pulida como una piedra negra, su boca con un pliegue terco que contrastaba con la expresión velada y como lejana de sus ojos. Una alegría algo dolorosa se movía en su corazón como un niño.

—Bueno, comenzó Laurélien Laureore —era un campesino rechoncho, de movimientos y hablar lentos; cuando hablaba cerraba los puños como para retener el hilo de las palabras—, bueno; dicen que en Cuba hablan una lengua distinta a la de nosotros, como quien dice una jerga. Dicen también que conversan tan rápido que puedes abrir enorme el pabellón de la oreja y no entiendes nada de nada, como si montaran cada palabra sobre las cuatro ruedas de una carretilla a toda velocidad. ¿Tú la hablas, esa lengua?

—Claro, respondió Manuel.

—Y yo también, gritó el Simidor.⁴⁰ Acababa de tragar, uno tras otro dos vasos de cleren.⁴¹ Pasé la frontera varias veces: esos dominicanos son gente como nosotros, pero tienen un color más rojo que los negros de Haití y sus mujeres son unas mulatas de larga crin. Conocí a una de esas pícaras, estaba bien sabrosa, para decir la verdad. Antonio me llamaba, así era como me llamaba.

[...]

³⁹ Término de origen taíno: pueblo aledaño al central azucarero.

⁴⁰ Se trata del personaje llamado Antoine. Simidor es el nombre que se da a una figura popular de los campos. Anima las fiestas, los velorios y las reuniones cantando, tocando tambor y contando cuentos.

⁴¹ *Clairin*. Alcohol de caña de azúcar hecho de manera tradicional. Es más fuerte y más consumido en el campo que el ron porque es más barato (es similar al aguardiente en Cuba).

—Bueno: te pregunto otra vez, ¿tienen agua?

—En cantidad, *viejo*.⁴² El agua corre de un lado a otro de las plantaciones y es una caña hermosa la que crece allí y de mejor rendimiento que nuestra caña criolla.

Todos escuchaban ahora.

—Podrías caminar de aquí a la ciudad sin ver más nada sino la caña, la caña por todos lados, salvo a ratos, una palmera sin importancia, como una escoba olvidada.

—Entonces dices que tienen agua, dijo Laurélien Laurore como pensativo.

Y Dieuveille Riché preguntó:

—¿Y de quién es esa tierra y toda esa agua?

—De un blanco americano, Míster Wilson se llama, y la fábrica también y todos los alrededores son de su propiedad.

—Y los campesinos, ¿hay campesinos como nosotros?

—¿Quieres decir con un pedazo de tierra, aves, algunos animales con cuerno? No; solo trabajadores para cortar la caña a tanto y tanto. No tienen sino el valor de sus brazos, ni un puñado de tierra, ni una gota de agua, sino su propio sudor. Y todos trabajan para Míster Wilson y ese Míster Wilson, durante todo el tiempo está sentado en el jardín de su bella casa, bajo un parasol, o juega con otros blancos,⁴³ a lanzar y lanzar una pelota blanca con una especie de paleta de lavar.

—Eh... dijo el Simidor, amargamente esta vez, si el trabajo fuera bueno, hace ya tiempo que los ricos se lo hubieran acaparado.

—Bien dicho, Simidor, aprobó Saint-Julien Louis.

—Dejé miles y miles de haitianos del lado de Antilla.⁴⁴ Viven y mueren como perros: *Matar a un haitiano o a un perro*⁴⁵ es la misma cosa, dicen los tipos de la policía rural, verdaderos animales feroces. [...]

III

[...] Manuel lo saludó pero el otro lo miraba sin contestar: bajo el saliente de sus cejas su mirada se agitaba como un animal desconfiado en una madriguera cubierta de maleza. Por fin, dijo:

—¿Tú eres el negro que regresó ayer de Cuba?

—Yo mismo soy.

—¿Tú eres el hijo de Bienaimé?

—Yo mismo soy.

⁴² En español en el original. El término se utiliza en Haití para referirse a los migrantes que regresan de Cuba.

⁴³ En *kreyol*, *blan* [«blanco»] también puede significar «extranjero».

⁴⁴ Ciudad portuaria de la provincia de Holguín, entonces término ferroviario para las plantaciones azucareras de la región.

⁴⁵ En español en el original.

Con la mirada afilada hasta no ser más que un carboncillo ardiente, el campesino midió a Manuel, después, con una lentitud calculada, volteó la cabeza, escupió y se puso a preparar su carbón.

Manuel se debatía entre la sorpresa y la rabia. Un segundo más de ese vuelo rojo sobre los ojos y le hubiera metido al desconocido su insolencia en el cráneo a machetazo limpio pero se dominó.

Siguió su camino remachando su cólera y su malestar: «*El hijo de puta...*»⁴⁶ Pero ¿qué pasa? Se acordó del cambio brusco de actitud de Annaïse. «Hay algo que no está claro en todo esto».

[..]

—Laurélien, dijo, te voy a hablar franco, compadre. Óyeme, te ruego, óyeme bien. Este asunto del agua es de vida o muerte para nosotros, la salvación o la perdición. Pasé parte de la noche con los ojos abiertos: no tenía sueño ni reposo de tanto pensar. Yo, Manuel, calculaba cómo salir de esta miseria. Mientras más examinaba la cosa en mi cabeza, más veía que no había sino un solo camino y derecho: hay que encontrar el agua. Cada quien tiene sus convicciones, ¿no es verdad? Bueno. Juré: yo encontraré el agua y la llevaré a la llanura, con la cuerda de un canal al cuello. Soy yo quien lo dice, yo mismo, Manuel Jean-Joseph.

[..]

Volvió refrescado y puso el banco debajo del cobertizo. Su madre se sentó a su lado. Le contó su extraña aventura en el monte.

—Dime, ¿cómo era ese negro? preguntó Bienaimé que se había despertado.

—Es un negro negro,⁴⁷ chaparro, membranoso, con los cabellos como granos de pimienta.

—¿Y los ojos hundidos, profundos?

—Sí.

—Es Gervilen, declaró Bienaimé, ah, el maldito, el perro, el vagabundo.

—Y ayer, caminaba con una muchacha y conversábamos amistosamente, pero cuando le dije quién era me dio la espalda.

—¿Qué tipo de negra era?

—De buena estatura, con ojos grandes, dientes blancos, la piel fina. Me dijo su nombre: Annaïse se llama ella.

—Es la hija de Rosanna y del difunto Beau brun: una caña para pescar imbeciles, con ojos de vaca lechera; en cuanto a su piel, me importa poco, y en cuanto a sus dientes, nunca me he reído con ella como para darme cuenta.

Bienaimé hervía de cólera y las palabras se le enredaban en los copos de su barba.

—¿Por qué somos enemigos? preguntó Manuel.

Sin contestar, Bienaimé fue a buscar su silla.

Bajo el cobertizo había un juego de sombra que venía del follaje de la palma que lo cubría.

⁴⁶ En español en el original.

⁴⁷ Un *nègre noir* en el original.

—Es, comenzó el viejo, una historia antigua pero no olvidada. Para esa época tú estabas en Cuba.

Mascó el tubo de su pipa.

—La sangre corrió.

—Cuenta papá, lo escucho, dijo Manuel con cortesía.

—Bueno, mi hijo, cuando el difunto Johannes Lonjeannis murió –lo llamábamos General Lonjeannis porque hizo la guerra con los cacos—⁴⁸ tuvimos que repartir las tierras. Era un verdadero *don*,⁴⁹ si tienes memoria, ese General Lonjeannis, un hombre de muchos modales, un patriarca: ahora ya no hay: botaron el molde. A través de él, por decirlo de un modo, éramos todos parientes. Había hecho montones de hijos. Con mi propia tía-abuela había tenido a Dorisca, el papá de ese Gervilen, la maldición del infierno sobre su cabeza sarnosa. Un reparto se hace con grandes discusiones, es verdad, pero se trata de la familia, ¿verdad? y uno termina poniéndose de acuerdo. Uno dice ¿entiendes, compadre Fulano? y un compadre Fulano contesta: entiendo y cada uno toma su parte de tierra. La tierra no es una sábana, hay puesto para todos, pero Dorisca se pone sordo como una mula reacia y un buen día llega con su familia y una escolta de seguidores y toma posesión. Nosotros, los otros, vamos a ver lo que pasa. Ya Dorisca y su banda estaban en pleno cumbite,⁵⁰ y no habían regateado el clerén. Mi hermano, el difunto Sauveur Jean-Joseph, Dios tenga piedad de su alma, no era capón, se acerca el primero: Compadre Dorisca, le dice, no estás en tu derecho. Pero Dorisca responde: Quítate de mi tierra o te corto en pedacitos que hasta los perros van a vomitar. Entonces me insultas, dijo el difunto Sauveur. Mierda, responde Dorisca y tu mamá esto y tu mamá lo otro. No has debido decir eso, dice Sauveur y saca su machete antes que el otro y lo tiende tieso, muerto.

Entonces la batalla comenzó. Hubo heridos en cantidad. Yo mismo...

Bienaimé se levantó la camisa y señaló con el dedo la huella de una cicatriz entre los pelos blancos de su pecho.

—Y Sauveur murió en prisión, era mi hermano menor y era un hombre bueno.

Bienaimé se limpió una lágrima con el puño cerrado.

—Te escucho, dijo Manuel.

—Terminamos por separar la tierra con la ayuda de un juez de paz, pero compartimos también el odio. Antes éramos una sola familia. Se acabó ahora. Cada uno guarda su rencor y alimenta su rabia. Estamos nosotros y están los otros y entre los dos: la sangre. No se puede saltar por encima de la sangre.

⁴⁸ Véanse los capítulos 3 (especialmente la nota 94) y 4.

⁴⁹ Proveniente del español, la palabra designa en *kreyol* a los personajes prestigiosos. Este uso es similar al original, cuando el término no va seguido de un nombre.

⁵⁰ Principal forma de trabajo colectivo. En su sentido restringido, *cumbite* (en *kreyol*, *konbit*) se refiere a una asociación ocasional de trabajadores agrícolas –vinculados por parentesco, vecindad o situaciones sociales similares– para ayudar a uno de ellos. A cambio de la ayuda, el organizador ofrece comida y bebida. En un sentido más amplio, cumbite puede referirse a todo tipo de asociaciones de trabajo. La presentación del cumbite en *Gobernadores del rocío* popularizó la idea de la ayuda mutua basada en la fraternidad.



Cumbite al son de una orquesta de trompetas, Pierre Verger, 1949
(tomado de Alfred Métraux, 1957: *Haïti. La terre, les hommes et les dieux*,
La Baconniere, Neuchatel, p. 34)

—Ese Gervilen es un hombre lleno de maldades, murmuró Délira, y cuando bebe, el clerén le echa a perder la mente.

—Es un negro sin conciencia, agregó Bienaimé.

Cabizbajo, Manuel oía. Así que un nuevo enemigo se alzaba en el caserío y lo dividía tan netamente como una frontera. Era el odio y su rumiar amargo del pasado ensangrentado, su intransigencia fratricida. [...]

V

[...] Laurélien pedía de nuevo:

—Háblame de Cuba.

—Es un país cinco veces, no, diez, no, veinte veces quizás más grande que Haití. Pero tú sabes, yo estoy hecho de esto, yo.

Tocaba el suelo y acariciaba los terrones:

—Yo soy esto, esta tierra y la llevo en la sangre. Mira mi color, parece que la tierra hubiera desteñido sobre mí, sobre ti también. Este país es el lote de los negros y cada vez que tratan de quitárnoslo, hemos extirpado la injusticia a machetazos.

—Sí, pero en Cuba hay más riqueza, se vive más cómodo. Aquí hay que pelearse duro con la existencia, y ¿de qué sirve? No hay ni siquiera con qué llenarse la barriga y uno no tiene ningún derecho contra los abusos de las autoridades. El juez de paz, la policía rural, los agrimensores, los especuladores de víveres viven de nosotros como pulgas. Pasé un mes preso con toda una partida de ladrones y asesinos porque bajé al pueblo sin zapatos.⁵¹ ¿Y de dónde hubiera sacado el dinero?, te pregunto compadre. Entonces, ¿qué es lo que nosotros somos, los campesinos,⁵² los negros-pata-en-el-suelo, despreciados y maltratados?

—¿Lo que somos?, si eso es una pregunta, te voy a contestar: bueno, somos este país y él no es nada sin nosotros, nada de nada. ¿Quién siembra, quién riega, quién cosecha el café, el algodón, el arroz, la caña, el cacao, el maíz, los plátanos, los víveres y todos los frutos si no lo hacemos nosotros?, ¿quién los hará crecer? y con eso, somos pobres, es verdad; somos desgraciados, es verdad, somos miserables, es verdad. Pero ¿sabes por qué, hermano? A causa de nuestra ignorancia: no sabemos todavía que somos una fuerza, una sola fuerza: todos los campesinos, todos los negros de la llanura y de los cerros reunidos. Un día, cuando hayamos comprendido esta verdad, nos levantaremos de un extremo al otro del país y reuniremos la asamblea general de los gobernadores del rocío, el gran cumbite de los trabajadores de la tierra para deshierbar la miseria y sembrar la vida nueva.

—Son palabras consecuentes, sí, dijo Laurélien.

Estaba como ahogado siguiendo a Manuel. Una arruga marcaba sobre su frente el esfuerzo de la reflexión. En el lugar más retirado e inarticulado de su mente acostumbrada a la lentitud y a la paciencia, allí donde las ideas de resignación y de sumisión se habían formado con una rigidez tradicional y fatal, una cortina de luz empezaba a levantarse. Alumbraba una esperanza repentina, todavía oscura y lejana, pero tenaz, cierta y verdadera como la fraternidad.

Lanzó un chorro de saliva entre los dientes.

—Lo que dices es claro como el agua que corre al sol.

Estaba de pie y sus manos se cerraban como para tratar de retener el hilo huidizo de las palabras.

—¿Ya te vas?

⁵¹ Una fuerza policial se encargaba de vigilar y «limpiar» la capital («la ciudad») de los campesinos y de aquellos cuya vestimenta se consideraba inadecuada. Cuando no eran encarcelados, eran expulsados «fuera» de la ciudad. La expresión «país fuera de» (*peyi andeyo*) se utiliza para referirse a los campos del país.

⁵² *Habitants* en el original. El término (en *créole*, *abitan*), que se remonta a la época colonial, ha permanecido para calificar a los campesinos.

—Sí, no hacía sino pasar antes de ir por los animales. Voy a pensar en tus palabras; tienen peso, eso es seguro. Entonces adiós, jefe.

—¿Por qué me llamas jefe?, dijo Manuel extrañado.

Laurélien bajó la cabeza, reflexionó:

—No lo sé, dijo.

[...]

No, no había justicia ni razón en esta historia. Había que dejar a los muertos reposar en la paz del cementerio bajo las amapolas. No tenían nada que hacer en la existencia de los vivos, esos aparecidos de a plena luz del día, esos fantasmas ensangrentados y obstinados.

Y además, si encontraba el agua, haría falta el concurso de todos. No sería un asunto fácil llevar el agua hasta la llanura. Habría que organizar un gran cumbite con todos los campesinos y el agua los uniría de nuevo, su aliento fresco dispersaría el olor maligno de la rabia y del odio; la comunidad fraternal renacería con las plantas nuevas, los campos cargados de frutos y de espigas, la tierra colmada de vida simple y fecunda.

Sí, iría a verlos y les hablaría: tenían entendimiento, comprenderían.

Delante de la puerta, Hilarion, el oficial de policía rural, jugaba al *trois-sept*⁵³ con su adjunto.

[...]

Recogió las barajas en un paquete en el hueco de su mano y se volteó hacia Manuel.

—Como que te la pasas conversando con los campesinos, ¿no es verdad?

Manuel esperaba.

—Hablas de muchas cosas, según parece. Un resplandor malintencionado pasó por sus ojos fruncidos:

—Bueno, no son del gusto de las autoridades, son palabras de rebelión. [...]

VI

[...] —Entonces viniste.

—Ya ves, vine, pero no he debido.

Bajó la frente y apartó la mirada.

[...]

E interrogándose ella misma, pensativamente:

—¿Por qué tengo confianza en ti, por qué te escucho?

—La confianza es casi un misterio. No se compra y no tiene precio. No puedes decir: véndeme confianza por tanto de dinero. Es como se dice, una complicidad de corazón a corazón: viene natural y verdaderamente, con una mirada quizás, y el tono de la voz, con eso basta para conocer la verdad o la mentira. Desde el primer día, óyeme Anna, vi que no tenías nada falso, que todo era claro en ti y limpio como una fuente, como la luz de tus ojos.

[...]

⁵³ Tres y siete: juego de cartas que consiste en reunir 21 puntos para ganar.

—¿Cuál es esa gran conversa que me debías, y quisiera saber cómo yo, Annaïse, podría ayudar a un hombre como tú?

Manuel se quedó un rato sin contestar. Miraba hacia adelante con una expresión tensa y lejana.

—Mira el color de la llanura, dijo, parece paja en la boca de un horno en llamas. La cosecha se perdió, no hay esperanza. ¿Cómo viven ustedes? Sería un milagro si viven, pero lo que están haciendo es muriéndose lentamente. ¿Y qué han hecho ustedes contra eso? Una sola cosa: gritarles su miseria a los loas, ofrecerles ceremonias para que hagan caer la lluvia. Pero todo eso son tonterías y necedades. Eso no vale nada, es inútil y es un gasto.

—Entonces, ¿qué es lo que vale, Manuel? ¿Y tú no tienes miedo de faltarle el respeto a los viejos de Guinea?⁵⁴

—No, respeto las costumbres de los viejos, pero la sangre de un gallo o de un cabrito no puede cambiar las estaciones, cambiar el curso de las nubes e inflarlas de agua como vejigas. El otro día, en ese servicio a Legba,⁵⁵ bailé y canté con todas mis ganas. Soy negro, ¿verdad? Y me divertí como negro verdadero. Cuando los tambores suenan, me pega en el hueco del estómago, siento una comezón en mis caderas y una corriente en mis piernas, tengo que meterme en la rueda. Pero es todo.

—¿Es en ese país de Cuba donde agarraste esas ideas?

—La experiencia es el bastón de los ciegos y aprendí que lo que cuenta, ya que me preguntas, es la rebeldía y saber que el hombre es el panadero de la vida.

[...]

[Annaïse] Dejó caer sus brazos con desaliento.

—Ay, Manuel, ay hermano, todo el día se la pasan afilando sus dientes con amenazas; uno detesta al otro, la familia está en desacuerdo, los amigos de ayer son los enemigos de hoy y cogieron dos cadáveres como banderas y hay sangre sobre esos muertos y la sangre no está seca todavía.

—Yo sé, Anna. Pero óyeme bien: será un gran trabajo llevar el agua hasta Fonds-Rouge. Se necesitará del concurso de todo el mundo y si no hay reconciliación, no será posible.

Te voy a contar: al principio, en Cuba, estábamos indefensos y sin fuerzas: este se creía blanco, aquel era negro y no había acuerdo entre nosotros; estábamos regados como la arena y los patronos caminaban sobre esa arena. Pero cuando reconocimos que éramos todos iguales, cuando nos reunimos para la *huelga*...⁵⁶

—¿Qué palabra es esa: la huelga?

—Ustedes dicen más bien: paro.

—Tampoco sé lo que quiere decir.

⁵⁴ África. Véase nota 112 en el capítulo 3.

⁵⁵ Legba (o Papa Legba), loa que intermedia entre los hombres y las divinidades, se invoca en la apertura de las ceremonias (llamadas «servicio» en Haití). En Cuba la divinidad equivalente es Eleguá.

⁵⁶ En español en el original.

Manuel le enseñó su mano abierta:

—Mira este dedo lo flaco que es y este otro tan débil y este otro no muy valiente y este desgraciado no muy fuerte tampoco y este último solito y por su cuenta.

Cerró el puño:

—Y ahora, ¿no es bien sólido, bien macizo, bien agarrado? Parece que sí, ¿verdad? Bueno, la huelga es eso: un NO de mil voces que no hacen sino una y que se abate sobre la mesa del patrón con el peso de una roca. No, te digo: no y es no. No al trabajo. No a la *zafra*,⁵⁷ ni una sola brizna de hierba cortada si no nos pagan el precio justo del valor y del dolor de nuestros brazos. Y el patrón, ¿qué puede hacer el patrón? Llamar a la policía, eso es. Porque los dos son cómplices como la piel y la camisa, y acabe usted con esos bandidos. No somos bandidos, somos trabajadores, proletarios, así es como se llama, y nos quedamos en fila, tercios bajo la tormenta; algunos caen pero el resto aguanta, a pesar del hambre, la policía, la prisión y durante ese tiempo, la caña espera y se pudre de pie, el Central espera con los dientes de su molino desocupados, el patrón espera con sus cálculos y con todo lo que había contado para llenar sus bolsillos y al fin del fin, tiene que conversar. Entonces qué, dice, ¿no podemos conversar? Claro que podemos conversar. Hemos ganado la batalla. ¿Y por qué? Porque estamos soldados en una sola línea como los hombros de las montañas y cuando la voluntad del hombre se hace alta y dura como las montañas no hay fuerza sobre la tierra o en el infierno que pueda moverla y destruirla.

Miró a lo lejos, hacia la llanura, hacia el cielo alzado como un acantilado de luz:

—Ves, la cosa mejor del mundo es que todos los hombres son hermanos, que tienen el mismo peso en la balanza de la miseria y de la injusticia. [...]

X

[...] —Habla, jefe. Explícales el asunto.

—Se trata del agua, dijo Manuel.

Respiró profundamente. Cada palabra tenía su peso de emoción.

—Desde mi regreso a Fonds-Rouge, la busco.

Abrió los brazos, su rostro estaba lleno de sol, casi gritó:

—La encontré. Una fuente grande, un estanque lleno hasta el borde, capaz de regar la llanura. Cada quien tendrá para sus necesidades y sus gastos.

Bienaimé saltó sobre sus pies. Su mano temblorosa se colgó de la camisa de Manuel.

—¿Hiciste eso?, ¿encontraste el agua?, ¿es verdad?

Se reía con una mueca extraña, una voz que se quebraba y las lágrimas rodaban por su barba blanca.

—Mis respetos, mi hijo, tu papá te dice: mis respetos, porque tú eres un negro grande.⁵⁸ Sí, me quito el sombrero delante de ti, Manuel Jean-Joseph. Délira

⁵⁷ En español en el original.

⁵⁸ Un *grand nègre* en el original: un hombre importante.

oíste, mi hijo encontró el agua. Él solo, con sus propias manos. Reconozco mi sangre, reconozco mi raza.⁵⁹ Así somos en la familia: negros emprendedores y no es inteligencia lo que nos falta.

[...]

—Ir a buscar a los otros. Compadres, diré, es verdad lo que repiten, sí compadres. Encontré una fuente que puede regar todos los conucos de la llanura, pero para traerla hasta aquí, hace falta el concurso de todo el mundo, un cumbite general, eso es lo que hace falta. Lo que una mano no es capaz, dos pueden hacerlo. Démonos la mano. Vengo a proponerles la paz y la reconciliación. ¿Qué ventaja tenemos siendo enemigos? Si necesitan una respuesta, miren a sus hijos, miren sus plantas: la muerte está sobre ellos, la miseria y la desolación destrozaron Fonds-Rouge. Entonces dejen que hable la razón. La sangre corrió entre nosotros, yo sé, pero el agua lavaré la sangre y la cosecha nueva crecerá sobre el pasado y madurará sobre el olvido. No hay sino un medio de salvarnos, uno solo, no dos: volver a formar la buena familia campesina, rehacer la asamblea de los trabajadores de la tierra entre hermanos y hermanos, compartir nuestra pena y nuestro trabajo entre camaradas y camaradas...

[...]

Antes del mediodía, el barullo de que Manuel había descubierto una fuente se extendió por todo el pueblo. Tenemos una palabra para eso, nosotros, los negros de Haití: el radio-bemba⁶⁰ decimos, y no hace falta sino eso para que una noticia, buena o mala, verdadera o falsa, agradable o malintencionada, circule de boca en boca, de puerta en puerta y pronto le ha dado la vuelta al país, y uno se asombra de lo rápido que va.

Y como Fonds-Rouge no era muy grande, corrió tan rápido como el fuego de un bucán⁶¹ en la hierba seca y a la hora en que el sol da de lleno sobre la llanura, los campesinos no hablaban sino del acontecimiento, unos asegurando que era verdad, otros que no, algunos llegaban incluso a afirmar que el Manuel ese había traído un bastón de Cuba que descubriría las fuentes y hasta los tesoros, en fin, cada quien agregaba un poco de sal y sazónaba la noticia a su gusto.

Annaïse había cumplido bien la misión que Manuel le había encargado. Había ido de casa en casa, a conversar con las comadres. Algunas se mostraban reticentes, pero la mayoría, con suspiros y con Ah, Dios, Dios mío, se pusieron a calcular el cambio y el beneficio que el riego traería y cuánto de maíz podría dar el conuco, cuánto de mijo y de víveres, y qué precio tendría en el mercado

⁵⁹ El término «raza» se utiliza aquí en su significado *kreyol* de *ras*, que puede traducirse como «linaje». La existencia del *ras*, es decir, del grupo de parentesco ampliado que tiene un antepasado común en una relación de filiación que, sin embargo, es indiferenciada, también se establece por la propiedad de la tierra. Es la herencia de la tierra lo que materializa la pertenencia a un *ras*.

⁶⁰ *Le télégueule* en el original, término comparable en su uso y construcción al americanismo «radiobemba» (*bemba*, de origen africano, se refiere familiarmente a los labios o la boca).

⁶¹ *Bucán*, común en Haití, se refería originalmente a la parrilla de las poblaciones araucas del Caribe y otras partes de América. De ahí *bucaneros*, dedicados durante la colonia al procesamiento y contrabando de carnes.

y necesito unas varas de tela para un vestido y mi hombre un pantalón y una camisa, en cuanto a los niños, no hay ni qué hablar, vivían todos casi desnudos que era una vergüenza y un pecado, más todavía, pues a pesar de la miseria crecían altos como la mala hierba. (Es rebelde para morir el negro. Es duro como ninguno.)

En cuanto a los hombres, no sabíamos. Algunos se habían reunido en casa de Larivoire, un hombre de edad, un notable reputado por sus buenos consejos. Incluso que habían visto a Similien, su hijo, salir de la casa de Florentine con una botella de clerén, porque, se sabe, el aguardiente vuelve la lengua ligera y las ideas más flexibles. [...]

XI

Manuel atacó a los campesinos uno por uno. Durante años, el odio fue para ellos una costumbre. Les había servido de objetivo y de blanco a su ira impotente contra los elementos. Pero Manuel había traducido en buen *créole* el lenguaje exigente de la llanura sedienta, la queja de las plantas, las promesas y todos los espejismos del agua. Los paseó por adelantado a través de sus cosechas: sus ojos brillaban, solo de oírlo. Había solamente una condición: la reconciliación y, ¿qué les costaba?, un gesto, algunos pasos como para saltar un puente y se dejaban detrás los malos días de miseria, se entraba en la abundancia. Ah, compadre, ¿qué piensas? El otro, los pies descalzos en el polvo, los trapos rotos, enflaquecido y hambriento, escuchaba en silencio. Es cierto que estábamos cansados de esa vieja historia. ¿Para qué serviría a fin de cuentas? ¿Y si hiciéramos cantar una misa por Dorisca y Sauveur, al mismo tiempo, para el descanso de sus almas? Eso los reconciliaría a ellos también en la tumba y dejarían tranquilos a los vivos. Porque los muertos descontentos fastidian, es hasta peligroso. Lo que era cierto y seguro es que no nos podíamos dejar morir. ¿Entonces? Entonces, si es así, estamos de acuerdo, pero, ¿quién les hablará a los otros? Yo, respondía Manuel. [...]

XII

[...] Naturalmente que todo este asunto había llegado a los oídos de Hilarion. No le había gustado nada. El Manuel ese echaba a perder sus planes y de qué manera. Si los campesinos llegaban a regar sus tierras, rehusarían cederlas en pago de las deudas y de los préstamos con intereses usurarios que se acumulaban en casa de Florentine. Había que poner a Manuel bajo llave en la cárcel del pueblo y hacerle confesar dónde estaba la fuente. Teníamos la forma de hacerlo hablar. Después, dejaríamos a los campesinos secarse en la espera y cuando perdieran todo ánimo y toda esperanza, él, Hilarion, les robaría sus conucos y se convertiría en propietario de algunos buenos cuadrados⁶² de tierra bien regada. Lo malo era que había que compartir con el teniente y el juez de paz. Eran voraces, pero Hilarion se las arregaría para sacar la mejor parte.

⁶² *Carreau* en el original: antigua medida francesa de superficie equivalente a 1.32 ha.

Lo primero que había que hacer era arrestar a Manuel. De todos modos era un elemento malo, un negro peligroso que hablaba de rebelión a los campesinos.

—Cumplirás con tu deber, le dijo Florentine, una vieja putona de la Croix des Bouquets⁶³ que Hilarion había recogido en el arroyo y que la ambición del dinero devoraba con una fiebre maligna, ese Manuel está contra la ley y el orden establecido, está contra el Gobierno.

—Con la mano en el corazón, juró Hilarion, y cubrió con su ancha pata peluda la placa de oficial de policía rural que brillaba en su pecho, —la mano en el corazón y la verdad sea dicha, es mi deber.

... ¿Quién diría que la vida iba a renacer pronto en Fonds-Rouge?

[...]

Fonds-Rouge duerme en la noche; no hay una sola luz, salvo en casa de Larivoire; un cabo de vela plantado en medio de la mesa bajo el cobertizo, y algunos campesinos ya están allí; el dueño de la casa, Similien su hijo, Gille, Josaphat, Ismaël, Louisimé. Los demás llegarán sin tardar.

Manuel lo sabe y espera.

—Dime Manuel, ¿duermes Manuel?, pregunta su madre desde el cuarto de al lado.

Sentado en la cama, no contesta; finge. Sola, se quema débilmente delante de la imagen de un santo, la mecha mojada en el aceite de palma bendita de la lámpara perpetua. Un soplo de aire bajo el batiente mal cerrado de la ventana mueve la llama y aviva los colores desteñidos. Es la imagen de Santiago y al mismo tiempo es Ogoun, el dios dahomeyano.⁶⁴ Tiene el aire fiero con su barba erizada, su sable en ristre y la llama que lame el rojo abigarrado de su vestido: parece sangre fresca.

En el silencio, Manuel oye a su madre darse vuelta sobre el colchón de paja, buscar su acomodo para el sueño. Murmura palabras que él no entiende, una oración, quizás, una última plegaria: es una persona que se trata de tú a tú con los santos, Délira.

[...]

Esta vez todos lo saludaron; sus voces no dudaban más, expresaban un son de amistad.

⁶³ Croix des Bouquets es una gran ciudad situada en el departamento del Oeste. Roumain sitúa allí un mercado diferente del de Pont-Beudet, que es más rural pero más cercano a Fonds-Rouge, y por tanto no está reservado a los mismos productos ni las mismas personas. En general, los habitantes de las montañas pueden caminar durante horas para llegar al mercado de un pueblo; las mujeres para vender los productos de sus cosechas o el carbón, los hombres para encontrar un trabajo ocasional, pagado a destajo. Ese tipo de mercado es, entonces, tanto un lugar de comercio como de prestación de diferentes servicios. Las jóvenes van acompañadas por sus mayores, ya que los días de mercado se consideran propicios al desenfreno.

⁶⁴ Ogoun (a menudo llamado Ogou Feray) es un loa «guerrero» del vodú, herrero, identificado con Santiago el Mayor [Saint-Jacques le Majeur]. Con características ligeramente diferentes, equivale a Ogún en Cuba (véase el capítulo 6). El término «dahomeyano» se refiere al antiguo Dahomey (actual Benín), principal lugar de culto de las entidades *vodún*, del que se considera que deriva en parte el vodú de Haití.

Manuel atravesó la empalizada; caminaba en la carretera, la antorcha de pino echaba un poco de luz a su alrededor, un pedazo de cerca salía de la oscuridad, un cochino sorprendido, revolcado en el cardón, escapó gruñendo; Manuel iba con el corazón ligero. Un conuco de estrellas se deslizaba en el cielo y era la luna, tan brillante y afilada, que las estrellas deberían caer como flores segadas.

«Estoy seguro de que mañana Larivoire traerá una buena respuesta. Cumpliste con tu deber, llenaste tu misión, Manuel: la vida va a comenzar de nuevo en Fonds-Rouge, y ahora podrás construir esa casa, tres puertas tendrá, repito, dos ventanas, una veranda con balaustrada y una pequeña escalinata. El maíz crecerá tan alto que no la verán desde la carretera».

Atravesaba la hilera de cactus-candelabros de Annaïse.

«Así será, mi negra, y verás que tu hombre no es un vago, sino un negro dispuesto, despierto cada día con el primer canto del gallo, un trabajador de la tierra, sin reproches, un verdadero gobernador del rocío».

La choza dormía en el fondo del patio, bajo los árboles. Se detuvo un momento. Respiró el olor de las flores del campeche y una gran alegría, calma y grave, penetró en él. «Descansa, Anna, descansa, mi amor, hasta que salga el sol».

Un ruido de hierba ajada lo obligó a voltearse. No tuvo tiempo de detener el golpe. La sombra bailó delante de él y lo golpeó otra vez. Un sabor de sangre le subió a la boca. Vaciló y se desplomó. La antorcha se apagó.

XIII

[...] —¿Me oyes mamá?

—Te oigo, sí, Manuel.

Se nota que reúne sus fuerzas para hablar. A través de una neblina de lágrimas, Délira mira ese pecho que se levanta, que lucha.

—Si le avisas a Hilarion, será otra vez la misma historia de Sauveur y Dorisca. El odio, la venganza entre los campesinos. El agua se perderá. Ofrecieron sacrificios a los loas, ofrecieron la sangre de los pollos y cabritos para que caiga la lluvia, eso no sirvió de nada. Porque lo que cuenta es el sacrificio del hombre. Es la sangre del negro. Busca a Larivoire. Dile la voluntad de la sangre que corrió: la reconciliación, la reconciliación para que la vida comience de nuevo, para que el día se levante sobre el rocío.

Agotado, murmuró todavía:

—Y canten mi luto, canten mi duelo con un canto de cumbite.

[...]

Annaïse se arrodilló delante de Manuel. Tomó su mano ya helada. Lo llamó: Manuel, ¿Manuel, ho?, con una voz tierna y mojada en lágrimas y después, con un grito horrible, se fue hacia atrás, los brazos levantados, el rostro transfigurado por el dolor: No, mi Dios, no eres bueno, no, no es verdad que eres bueno, es mentira. Te gritamos para que nos socorras y tú no oyes. Mira nuestro dolor, mira nuestra pena tan grande, mira nuestras tribulaciones. ¿Duermes, mi Dios, es que estás sordo, Dios mío, es que eres ciego, mi Dios, es que no tienes entrañas, mi Dios? ¿Dónde está tu justicia, dónde está tu compasión, dónde está tu misericordia?

—Silencio, Annaïse, dijo Délira. Blasfemas...

Pero Annaïse no la oía: por más que recemos nosotros los pobres, pobres negros, y pidamos la gracia y pidamos perdón, tú nos aplastas como el mijo bajo el pilón, nos pisas como polvo, nos reduces, nos trastornas, nos destruyes.

—Sí, hermanos, suspiró Antoine, es así: desde la Guinea, el negro camina en la tormenta, la tempestad y el tormento. Dios es bueno, dicen. Dios es blanco, eso es lo que habría que decir.⁶⁵ Y tal vez sea exactamente lo contrario.

El fin y el comienzo

[...] El viento arrastra desde lejos una ráfaga de voces y el batir infatigable del tambor. Desde hace más de un mes, los campesinos trabajan en cumbite. Han abierto un canal, una zanja grande, desde la fuente hasta Fonds-Rouge a través de toda la llanura estrecha y los algarrobos; lo han llevado hasta sus conucos mediante acequias.

[...]

En estos últimos días trabajan en la fuente, en el corazón del agua, como dicen ellos. Siguieron punto por punto las indicaciones de Manuel. Está muerto, Manuel, pero sigue siendo el guía.

Alguien entra en el patio de Délira, una negra alta, una negra bella: es Annaïse.

La vieja la mira llegar y su corazón se alegra.

—Buenos días, mamá, dice Annaïse.

—Buenos días, mi hija, responde Délira.

—Se te van a debilitar más los ojos, dice Annaïse. Déjame remendar ese vestido.

—Es que es una ocupación, hija mía. Coso, coso y ato el tiempo pasado con los días de ahora. Si solo se pudiera remendar la vida, Anna, retomar el hilo roto, ay Dios, no es posible.

—Manuel me decía, todavía lo oigo como si fuera ayer, me decía: la vida es un hilo que no se rompe, que no se pierde nunca, y ¿sabes por qué?, porque cada hombre hace un nudo durante su existencia: es el trabajo que ha cumplido y eso es lo que vuelve la vida viva por los siglos de los siglos: la utilidad del hombre sobre esta tierra.

[...]

El tambor exultaba, sus latidos precipitados zumbaban en la llanura y los hombres cantaban:

Manuel Jean-Joseph, ho negro valiente, enhéhol!

—¿Oyes, mamá?

—Oigo, dijo Délira.

Pronto esta llanura árida se cubrirá de un alto verdor; en los conucos crecerán los bananos, el maíz, las batatas, los ñames, los laureles rosados y los laureles blancos y será gracias a su hijo.

⁶⁵ La fórmula es ambigua: como ya se dijo, en *kreyol*, «blanco» también significa «extranjero».

El canto se paró de repente.

—¿Qué es lo que pasa?, preguntó Délira.

—Yo no sé, no.

Y luego surgió un clamor enorme. Las mujeres se levantaron.

Los campesinos salían del monte, corriendo, lanzaban sus sombreros al aire, bailaban, se abrazaban.

—Mamá, dijo Annaïse, con una voz extrañamente debilitada. Aquí está el agua.

Una lágrima de plata delgada, avanzaba en la llanura y los campesinos la acompañaban gritando y cantando.

[..]

—Ah, Manuel, Manuel, Manuel, ¿por qué estás muerto?, gimió Délira.

—No, dijo Annaïse y sonreía a través de las lágrimas, no, no está muerto.

Y tomó la mano de la vieja y la apretó dulcemente contra su vientre donde se movía la vida nueva.

LA VOZ DE LOS DE ABAJO: ETNOGRAFÍA, PERIODISMO Y LITERATURA EN PABLO DE LA TORRIENTE BRAU Y JACQUES ROUMAIN

Maud Laëthier, Emma Gobin, Adrian Fundora García,
Dmitri Prieto Samsónov

En una historia de la antropología cubana y haitiana, el acercamiento entre Pablo de la Torriente Brau y Jacques Roumain no tiene sentido inmediato. Por tanto, proponer un análisis comparativo basado en fragmentos de «Realengo 18» y *Gobernadores del rocío* puede sorprender. Sin embargo, las ideas expresadas por Torriente Brau y Roumain, los temas que tratan y su participación en las luchas que marcaron los años treinta y cuarenta en Cuba y Haití establecen un primer vínculo entre ellos. El segundo emerge de pensamientos que convergen, al arrojar luz sobre las relaciones de dominación a nivel nacional, con los movimientos políticos y sociales que se desarrollan entonces en el escenario mundial. Central, duradera, tal podría definirse además la inscripción de estos textos en el espacio político e intelectual de los dos países. Su recepción y su destino nos recuerdan cuánto han instituido, mediante una escritura literaria fabricada como un documento sobre la sociedad, una forma de aprehender las relaciones sociales, proyectada a partir de las voluntades individuales que las animan. Ciertamente, ninguno de estos dos textos constituye una investigación etnológica propiamente dicha o una reflexión sobre lo social basada en los paradigmas de la antropología. «Realengo 18», una crónica periodística, pretende ser un testimonio; *Gobernadores del rocío* es una novela, es decir, una ficción. El primero, sin embargo, es el producto de un periodismo singular y el segundo no es el trabajo de un novelista ordinario.

Publicado en el periódico *Ahora* entre el 17 y el 24 de noviembre de 1934 con el título «Tierra o sangre!» –el grito de adhesión del colectivo campesino evocado–, «Realengo 18» es un reportaje en serie sobre la lucha de los campesinos de las montañas orientales de Cuba por su derecho a la tierra en un contexto latifundista. Obra maestra de la labor de Pablo de la Torriente Brau –un destacado exponente del periodismo socialmente comprometido, pero también un poeta, escritor y ensayista político– esta crónica marca su consagración periodística y es testigo de un momento en que las narraciones publicadas en la prensa dan paso a la apreciación de la dinámica social, los procesos políticos y los acontecimientos culturales en beneficio de un amplio público. El texto, basado en la observación directa, augura lo que más tarde se llamaría periodismo literario (o nuevo periodismo), y revela una combinación original entre enfoque empírico de los hechos sociales y voluntad política de hacer visibles las situaciones de dominación socioeconómica que la etnología cubana de la época, marcada por la noción de folclore, tiende a esquivar. A través de su preocupación descriptiva y del lugar que da al testimonio, «Realengo 18» es propicio a una lectura

antropológica, apoyada además por el hecho de que Torriente Brau había trabajado, en los años veinte, para Fernando Ortiz, quien le había sensibilizado en la investigación etnográfica.⁶⁶

Poeta, traductor, novelista, etnólogo y ferviente polemista, Roumain es un actor clave del «giro etnológico» (Célius, 2005a; 2005b) que tiene lugar en Haití entre los años treinta y cuarenta. Con Jean Price-Mars contribuye al desarrollo y a la institucionalización de la disciplina, fundando el Bureau d'Ethnologie en 1941. De ahí que abordar la historia de la antropología a partir de esta figura se justifique por más de un motivo. Sin embargo, Roumain no participará en una evolución de la disciplina que tal vez le hubiera extrañado. Tampoco conocerá el inmenso éxito de su última novela, *Gobernadores del rocío*. Publicada en diciembre de 1944, pocos meses después de su muerte, será leída mucho más allá de las fronteras de Haití. En Francia, es publicada en 1946 por los Éditeurs Français Réunis.⁶⁷ En 1951, se edita en Buenos Aires. En Cuba, la Imprenta Nacional, recién creada por la Revolución, la publica en 1961, confiando el prólogo al poeta y amigo de Roumain, Nicolás Guillén.⁶⁸ Al contar la historia de lucha de un haitiano rural que, al regresar de las zafra en Cuba, intenta liberar a su pueblo de la miseria por medio de la solidaridad, el texto será calificado muy pronto como una obra maestra de la literatura nacional (Alexis, 1945: 1475). También será leído por otros como un «símbolo en el que la etnografía se une al arte para profetizar un futuro mejor para el pueblo haitiano» (Price-Mars, 1954: 22). Aunque el término etnografía se utiliza aquí en un sentido amplio, *Gobernadores del rocío* puede ser legítimamente abordada desde la forma en que describe e interpreta las realidades sociales campesinas de Haití.

Las dos obras reflejan así procesos de escritura que, en la frontera de los géneros, pueden ponerse en perspectiva: su riqueza descriptiva, la atención que prestan al drama del ser humano, a su relación con su entorno social, cultural y natural, su consideración de la dimensión no solo ideológica sino también imaginaria, creativa, de la acción colectiva, les confieren un alcance antropológico original tanto por la forma como por el contenido. En ambos casos, la noción de pueblo –encarnada por las masas campesinas y su relación con la tierra– y el punto de vista etnológico aparecen como claves para comprender las múltiples formas de alienación social y cultural, mientras que el enfoque y las opciones de

⁶⁶ Ortiz, de quien fuera secretario, explicará años después de la muerte de Torriente Brau que los numerosos datos, fichas y «papeletas» que este le había dejado seguían sirviéndole de fuentes (véase Ortiz, 2014b: 202).

⁶⁷ También se publica en folletines del diario comunista francés *L'Humanité* entre el 26-27 de enero y el 12 de abril de 1947 (Hoffmann, 2014: 176).

⁶⁸ Una cronología completa de las traducciones de *Gobernadores del rocío* puede encontrarse en las *Obras completas* de Roumain, editadas por Hoffmann (2003). En los Estados Unidos es el escritor afronorteamericano Langston Hugues, también amigo de Roumain, quien –junto con Will Mercer Cook, entonces profesor de inglés en Haití– traduciría la obra en 1947. Véase también Souffrant (1977, 1978).

escritura, que reflejan el compromiso de los autores, son los que proporcionan la distancia y los instrumentos para la toma de conciencia. Escritos singulares sobre la aspiración a un mundo mejor y sobre su realización, narradas desde el punto de vista de los actores, ambos textos pertenecen a un periodo en el que el ensayo periodístico y la producción literaria interrogan lo social desde perspectivas surgidas *in situ*, ancladas en las preocupaciones políticas e ideológicas de la época.

De un nacionalismo a otro: los años treinta y cuarenta

En Cuba, al igual que en Haití, la situación intelectual, política y económica de los decenios 1930-1940 sigue siendo sumamente compleja y agitada. En el lado haitiano, la resistencia (armada, política e ideológica) a la ocupación del país por los Estados Unidos configuró de forma duradera un nacionalismo político y cultural, a partir del cual se desarrolla la labor de reconocimiento de una especificidad nacional. En los círculos intelectuales urbanos, de los que Roumain forma parte, ese nuevo impulso nacionalista orienta las reflexiones en torno a una redefinición de lo que sería la «identidad haitiana». Esta atraviesa el «africanismo» surgido de *Así habló el tío*, de Jean Price-Mars (1928), y alimenta el «indigenismo», que marca el pensamiento político y la producción literaria (Roumain, a su regreso de Europa en 1927, ya es un miembro particularmente influyente de ese movimiento⁶⁹ y participará en la fundación –con Carl Brouard, Emile Roumer* y Antonio Vieux*, entre otros– de *La Revue Indigène*, ese mismo año). Esa redefinición también impregna la posterior difusión de la etnología.

En Cuba se están produciendo cambios en parte comparables, particularmente notables en el momento en el que, en la encrucijada de las artes, la política y la etnología, se replantean algunos cuestionamientos sobre la identidad cubana (lo cubano, la cubanía, la cubanidad). En este contexto de (re)definición, el tema «afrocubano» emerge como una de las vías «culturales» posibles para resistir al imperialismo estadounidense. Sin embargo, en relación con una temporalidad política particular, estas cuestiones revisten una nueva coloración durante el primer lustro de los años treinta, cuando se consolida una joven generación de intelectuales militantes a la que pertenece Brau. Abandonando la tradición etnológica tal como se construía entonces en relación con el afrocubanismo (véase el capítulo 4), esta se caracteriza por la manera en que, en una situación de opresión política y económica, encara la cuestión de lo nacional desde la «cuestión social»⁷⁰ y la de las desigualdades.

⁶⁹ Junto con Pierre Marcelin, Philippe Thoby-Marcelin, Christian Beaulieu, Jean F. Briere, Étienne Charlier, Max Hudicourt, Anthony Lespès, Félix Morisseau-Leroy, Normil G. Sylvain, Daniel Heurtelou, entre otros.

⁷⁰ Fórmula utilizada en la época (véase, por ejemplo, el testimonio de Loló de la Torriente, 2003).

Intelectuales cubanos en el corazón de la tormenta revolucionaria

En Cuba, los años treinta constituyen un período revolucionario, de movilización popular sin precedentes. La crisis mundial de 1929 afecta profundamente al país (desempleo, éxodo rural, acentuación de la brecha social y económica entre La Habana y las provincias, especialmente las orientales).⁷¹ Gerardo Machado había sido reelegido (1928) mediante una enmienda a la Constitución (Rodríguez, 2013b). El hombre calificado como «Mussolini tropical» por el líder comunista Julio A. Mella –y como «asno con garras» por el poeta y líder estudiantil marxista Rubén Martínez Villena– establece una brutal represión de las fuerzas de oposición, dentro de un régimen marcado por la corrupción. El comienzo de la década se caracteriza, entonces, por la violencia de las luchas antimachadistas y por la llamada Revolución del 30.⁷² las protestas, los levantamientos y los atentados se suceden hasta la caída de Machado en 1933, y luego se reanudan hasta 1935. Aunque estos movimientos proceden de sectores de la sociedad de convicciones políticas muy heterogéneas, los grupos de obreros y estudiantes desempeñan un papel esencial. Junto a Martínez Villena o al futuro ensayista y político Raúl Roa García* que, desde los años veinte, reclaman un «saneamiento» de la vida pública y el «despertar de la conciencia nacional», Torriente Brau es una de las figuras emblemáticas de esas protestas.

A finales de los años veinte y principio de los treinta, cuando acaba de publicar sus primeros poemas y relatos e incursiona en la etnografía,⁷³ Torriente Brau se compromete con entusiasmo no solo en la lucha contra Machado, sino también, poco a poco, en lo que considera, junto con otros, un necesario «proyecto revolucionario». El 30 de septiembre de 1930, en La Habana, participa en la primera manifestación estudiantil contra el poder, que Machado sofoca con un baño de sangre. Allí es gravemente herido, luego encarcelado, y es desde la prisión, en 1931, que fundará con Roa (sin ser estudiante) el Ala Izquierda Estudiantil (AIE), una nueva fuerza antimachadista. Si el período es oscuro y convulso (se suceden varios intentos de asesinato de Machado mientras se crean grupos paramilitares de represión), también marca para esta joven generación un momento de efervescencia y esperanza durante el cual, como en un punto culminante, las diferentes fuerzas de oposición surgidas en los

⁷¹ Para más detalles, véase, por ejemplo, Pérez de la Riva (1979: 84; 110-112).

⁷² También llamada Revolución del 33, la Revolución del 30 ha sido calificada a veces como «revolución frustrada» (véase Roa, 1969; para otras interpretaciones, véase Rodríguez, 2013a y la entrevista de Guanache a Berta Álvarez Martens, 2004). La historiografía cubana la ha elegido, sin embargo, como la tercera de las cuatro grandes revoluciones que han marcado la historia del país, junto con la Guerra de los Diez Años (1868-1878), la Guerra de Independencia (1895-1898) y la Revolución de 1959 (véase Martínez Heredia, 2007: 2).

⁷³ Torriente Brau (1930) publica un artículo atípico en la revista *Archivos del Folklore Cubano*, sobre los vítores (“gritos”) de los aficionados al deporte, que recogió durante las Olimpiadas Centroamericanas del propio año.



El amo y sus perros guardianes
 Marcelo Pogolotti, 1931
 © Museo Nacional de Bellas Artes, Cuba

años veinte ganan terreno; entre ellas, el Partido Comunista, subordinado a la Tercera Internacional, o la Confederación Nacional Obrera de Cuba (CNOC), organizaciones a las que Torriente Brau es relativamente cercano,⁷⁴ o, en sus antípodas, el movimiento ABC.⁷⁵ Aunque heteróclitos y muy divididos, estos movimientos tienen en común su antimachadismo y un patriotismo que se expresa a la luz de un nacionalismo renovado y, sobre todo, de un antimperialismo creciente que se extiende a numerosos sectores.

Mientras que, en 1934, en el marco de la política estadounidense de «buena vecindad» y poco después de la caída de Machado, se abolió la Enmienda

⁷⁴ Escribiré –bajo el seudónimo de Carlos Rojas– en *Bandera Roja*, el periódico del PCC, pero nunca pertenecerá al partido, tanto porque desconfía del dogmatismo como porque, en general, duda de la «estructura moral» de los partidos políticos (véase su correspondencia de 1935, en Torriente Brau, 2004: 244). Cabe señalar que la CNOC es disuelta en marzo de 1935; los sindicatos se reorganizan bajo el nombre de Central de Trabajadores de Cuba (CTC) en 1939.

⁷⁵ Sobre la oposición de los movimientos estudiantiles a esta organización radical y clandestina considerada burguesa y profascista, véase Pérez Sánchez (2013). Entre los muy diversos grupos de presión, se encuentran también el Directorio Estudiantil Universitario (del que se separó el AIE, y que desempeña un papel importante en estas protestas), así como los movimientos de veteranos de las guerras de independencia, los sindicatos que reivindican el anarquismo, el marxismo independiente o el trotskismo.



Campesinos felices
Carlos Enríquez, 1938

© Museo Nacional de Bellas Artes, Cuba

campesinos de la región oriental, así como a la mano de obra migrante, especialmente haitiana, que en cientos de miles afluye a Cuba.⁷⁶

Para la generación de intelectuales comprometidos a la que pertenece Torriente Brau, la cuestión nacional, repensada no tanto en relación con la dinámica cultural como con la soberanía, es un tema crucial. En el plano social y en relación con su compromiso militante, estos intelectuales la piensan en el marco de aspiraciones socialistas, es decir, de un proyecto de sociedad más justa e igualitaria, que no encaja bien en esa situación, que se ha hecho aún más insostenible por la crisis. Así surge la idea de la necesidad de una reforma agraria y de una reforma de la sociedad, a pesar de las divisiones ideológicas sobre las modalidades y estrategias que pueden servir a ese proyecto revolucionario. Mientras Martínez Villena sostiene (en línea con el PCC entonces estalinista) que no puede hacerse ninguna concesión y que es necesario luchar «clase contra clase»,

⁷⁶ Véase la nota 105 en el capítulo 3. Una minoría de esos migrantes gozaba de la condición de «viajeros», que pagaban su transporte en barco y que, a diferencia de los «codazos» (Pérez de la Riva, 1979: 84), podían contratarse libremente. Estos, al regresar a Haití, serían llamados «viejos», como Manuel, el héroe de Roumain en *Gobernadores del rocío*. Sin embargo, muchos de esos migrantes, al no poder pagar sus deudas de viaje y manutención, acabaron quedándose en Cuba; sus descendientes (conocidos como «pichones» de haitianos) son todavía identificables por sus apellidos.

Platt, la renegociación del Tratado de Reciprocidad Comercial entre Cuba y los Estados Unidos y la renovación, ese mismo año, del arrendamiento de la base naval de Guantánamo hacen aún más relativa la independencia de Cuba. En términos económicos, la vida del país, centrada en la producción agrícola y azucarera, sigue estando dominada (como sucederá hasta los años cincuenta) por las compañías estadounidenses que poseen su monopolio, entre ellas la American Sugar Refining Company, la Guantánamo Sugar Company y, sobre todo, la inigualable United Fruit Company, presente en muchos otros países de América. Eminentemente «geófagas» (Torriente Brau, 1934), poseen el 60 % de las tierras cultivables (Colectivo de autores, 1976: 6-7) y emplean a la mayoría de los

Torriente Brau, evolucionando en una izquierda extrapartidista, piensa más bien que es necesario optar, bajo la dirección revolucionaria del proletariado, por una alianza «multiclasista».⁷⁷

En este período tumultuoso en que la lucha política es urgente y prioritaria, si se siguen ejerciendo las ciencias humanas y sociales es, por tanto, bajo la forma de lo que hoy en día se categorizaría en Cuba como «pensamiento sociopolítico». Visible en la producción literaria de Guillén, por solo citarlo a él,⁷⁸ este compromiso se manifiesta también en los textos de las revistas culturales de la época, como la *Revista Bimestre Cubana*, donde tanto Guillén como el gran ensayista y futuro dirigente del Partido Socialista Popular (ex PCC), Juan Marinello, se distinguen por exponer sus lecturas marxistas de la sociedad cubana. A su vez, las ciencias sociales se inscriben en una relación intensificada con la militancia y el compromiso de quienes las practican, desde dentro o fuera de la Isla.

En efecto, tras la manifestación estudiantil de 1930, parte de la vanguardia intelectual, amenazada, abandona Cuba (Suárez, 2011). Mientras que, durante sus encarcelamientos, Torriente Brau utiliza su talento de observador y etnógrafo para describir, analizar y denunciar la realidad de las prisiones cubanas –en «105 días preso» (1931) y «La isla de los 500 asesinatos» (1934)–, su amigo Rúben Martínez Villena parte hacia la URSS. Tras una vigorosa postura contra el régimen denunciando sus vínculos con los yanquis (véase capítulo 4), Ortiz se exilia en los Estados Unidos, y su ausencia marca el fin de las actividades de la Sociedad del Folklore Cubano y su revista *Archivos del Folklore Cubano*. Continuará tomando partido en la prensa, a veces bajo un seudónimo, después de su regreso en 1933.

Ese año, en una situación social crítica, Machado, que pierde el apoyo de los Estados Unidos, se enfrenta a nuevas huelgas y a continuas oleadas de protestas, que culminan con su derrocamiento en agosto. Comienza entonces un período de gran inestabilidad política: apoyada por el Directorio Estudiantil Universitario, llega al poder la llamada Pentarquía, encabezada por Ramón Grau San Martín, quien casi de inmediato asume la presidencia del siguiente gobierno provisional (conocido como Gobierno de los Cien Días), con tendencias nacionalistas de centro-izquierda,⁷⁹ que trae cierto viento de esperanza. En 1934, un golpe de Estado dirigido por Fulgencio Batista y apoyado por los Estados Unidos derroca a Grau, y Carlos Mendieta es nombrado presidente del nuevo gobierno provisional.⁸⁰ Llega una vez más el momento de los ataques, secuestros y enfrentamientos callejeros (Vázquez, 2014: 78), pero también de

⁷⁷ Véase, por ejemplo, Rafuls (2010a, 2010b), para una síntesis de las líneas divisorias estratégicas e ideológicas propugnadas dentro y fuera del PCC por Roa o Torriente Brau. Sobre el socialismo o el marxismo de Torriente Brau, véase también Cairo (2001).

⁷⁸ Su poemario *West Indies Ltd.*, que denuncia las realidades de un proletariado industrial y campesino oprimido y del imperialismo norteamericano, es publicado en 1934 (el título de la obra es un guiño a las compañías latifundistas estadounidenses).

⁷⁹ Por iniciativa de su secretario de Gobernación, el revolucionario Antonio Guiteras Holmes, este gobierno implementó importantes medidas nacionalistas y de carácter económico-social.

⁸⁰ Hasta diciembre de 1935, cuando se convoca a elecciones y se retorna al orden constitucional.

las protestas obreras y las revueltas campesinas, que no dejan de multiplicarse desde finales de 1933.

Al reanudarse la producción azucarera,⁸¹ estallan revueltas en todo el país, en particular en Oriente. Los representantes locales del capital extranjero, a pesar de su inmensa influencia política (Zanetti, 2003), no pueden frenar del todo estos movimientos, debido a la miseria que agobia a los campesinos y al proletariado en el campo.⁸² En Mabay, un central azucarero, se establece el primer soviét obrero en la Isla (le seguirán otros treinta). En Ventas de Casanovas los campesinos se apoderan de las antiguas tierras «reales».⁸³ Es en este contexto donde se desarrollan las luchas del Realengo 18, emblemáticas del enfrentamiento revolucionario contra el poder en el campo del Oriente en el año 1934.

Torriente Brau regresa a Cuba en enero de ese año⁸⁴ y retoma su mejor arma –la pluma– al unirse al periódico *Ahora*, en el que ya había publicado. Es en las columnas de esa publicación contestataria donde anuncia su intención de documentar *in vivo* este importante movimiento, en una nota de prensa del 13 de noviembre de 1934, titulada: «Lo único que exigimos es que no nos arrebaten nuestro patrimonio: la tierra, como dicen en Realengo 18». Para Torriente Brau, que ve ese movimiento como «preludio de la revolución agraria», visibilizar y documentar la lucha de esos hombres y mujeres –dispuestos a levantarse contra una burguesía que quiere expropiarlos, contra un Estado que parece abandonarlos y contra las compañías extranjeras que intentan expoliarlos–, es hacer el trabajo de periodista, historiador, testigo y militante a la vez. Sin embargo, esto último no resta importancia a la prudencia, empatía y objetividad con que procede en el reportaje, no solo para dar voz a aquellos a los que nadie parece entonces escuchar, sino también para cuestionar la desigualdad socioeconómica, la noción de «pueblo» y, con ella, la de «Estado republicano».

Entre el exilio y el retorno: la guerra española y el afrocubanismo

En marzo de 1935, se produce otra huelga revolucionaria que, sin embargo, no logra derrocar al poder gobernante. Esa insurrección abortada, que en opinión de muchos historiadores pone fin a la «Revolución del treinta», acentúa la desunión de los movimientos revolucionarios y facilita su represión, provocando una nueva ola de exilios. Con su joven esposa, la futura escritora Teresa Casuso*, Torriente Brau regresa a Nueva York, mientras que en México se exilian la

⁸¹ Que aumentará más adelante, para abastecer a los Estados Unidos comprometidos en la Segunda Guerra Mundial. Después de esta, Cuba llegará a asegurar casi el 20% de la producción mundial.

⁸² Como recuerda Vincenot (2016: 485), por ejemplo: «mientras que en 1929 el total de ingresos percibidos por los obreros agrícolas era de 22 millones de pesos, en 1933 había caído a apenas 3 millones».

⁸³ De este término proviene el de *realengo* (véase nota 3 en este capítulo).

⁸⁴ Al salir de la cárcel, había sido deportado a España, pero, haciendo uso de su doble nacionalidad (puertorriqueña), logra aprovechar una escala para quedarse en los Estados Unidos.

ensayista y futura etnóloga Calixta Guiteras Holmes* –cuyo hermano Antonio, exministro del Gobierno de los Cien Días, había sido asesinado en mayo de ese año–, la periodista y ensayista Loló de la Torriente*, prima de Pablo, o el futuro antropólogo y geógrafo Jorge A. Vivó*. Con ellos, una joven generación que había emprendido una reflexión sobre la «cuestión social» se aleja de la escena cubana, y seguirá más tarde una carrera de investigación comprometida en México.

Desde los Estados Unidos, Torriente Brau sigue militando, desarrolla su internacionalismo (en particular, se acerca al movimiento revolucionario puertorriqueño) y madura, con su estilo inimitable y su humor legendario, incluso en la política, su reflexión sobre las condiciones de una posible unión más allá de las disensiones. Al respecto, escribe un ensayo epistolar en 1936 dirigido a Roa, también en el exilio, quien lo hará publicar en 1968 con el título de *Álgebra y política*, un verdadero diagnóstico que propone repensar los problemas de la alianza política y revolucionaria sobre la base de tres *a priori* estrafalarias «ecuaciones matemáticas». Torriente Brau expresa inequívocamente en él, en la línea del Frente Único de la Organización Revolucionaria Cubana Antimperialista (ORCA) –que crea en Nueva York–, la necesidad de hacer un frente común para el triunfo de una insurrección emancipadora en el país.

En Cuba, sin embargo, el segundo lustro de los años treinta se caracteriza por una sucesión de gobiernos inestables dirigidos desde la embajada de los Estados Unidos (véase, en particular, Le Riverend, 1971) que, aparentemente, diseñan un nuevo orden democrático. En el plano intelectual, el auge del nazismo y el fascismo preocupa considerablemente a los pensadores nacionales.⁸⁵ En un contexto en el que llegan a raudales nuevos migrantes de diferentes regiones y en el que perdura un violento racismo contra los negros, del que los haitianos, presentes sobre todo en el este de la Isla, son también víctimas,⁸⁶ esas inquietudes se reflejan en las reflexiones que algunos intelectuales hacen en ese momento sobre la «cubanidad». Es el caso de Ortiz (1940 a y b), que se interesa por sus «factores humanos», propone sus famosas nociones de *transculturación* y de «ajjaco» –metáfora culinaria de la identidad cubana (véase también el capítulo 6)– y concentra su compromiso en la lucha contra el racismo (Ortiz, 1942; 1946) y los prejuicios sobre las religiones «afrocubanas».⁸⁷

⁸⁵ En 1939 tienen lugar importantes manifestaciones antisemitas en La Habana, en relación con la tristemente célebre llegada del transatlántico *Saint-Louis*, cargado de judíos europeos que huían del nazismo y a los que se les negó el recibimiento en La Habana (véase Miller y Ogilvie, 2006).

⁸⁶ Como en momentos anteriores (véase el capítulo 3), los trabajadores haitianos, asociados a un imaginario negativo, a veces acusados de ser responsables del desempleo de los cubanos, son estigmatizados regularmente por la prensa de la época, en particular por sus prácticas vodú (véase también Pérez de la Riva, 1979: 101-107).

⁸⁷ En 1936 y 1937, en los marcos de célebres conferencias sobre la música afrocubana, presenta por primera vez en un espectáculo público, en el teatro Campoamor, los tambores, cantos y danzas rituales, celebrando sus cualidades artísticas e identitarias. Indirectamente, es también por consejo suyo (como presidente de la Sociedad de Estudios Afrocubanos) que el alcalde de La Habana, Beruff Mendieta, (re)legaliza las comparsas de carnaval como atracción turística en 1937 (Vincenot, 2016: 512-513).

Entre tanto, Pablo de la Torriente Brau se ve profundamente afectado por la guerra que estalla en 1936 en España, una metrópoli a la que Cuba sigue estando vinculada. Al igual que para los cientos de cubanos que más tarde se unirían al frente republicano, para Torriente Brau está en juego el futuro del mundo, y se incorpora sin vacilar como periodista, para documentar su lucha ante los lectores de las Américas. Una vez allí, finalmente tomará las armas con entusiasmo y morirá en combate en diciembre del propio año, entrando en las filas de los iconos revolucionarios de esa generación cubana desaparecida en plena juventud. Otros intelectuales, como Alejo Carpentier, Juan Marinello o Nicolás Guillén, darán su apoyo público a los republicanos españoles en el Segundo Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura, en 1937 (Requena, 2004).

Por la misma época, artistas e intelectuales cubanos que habían residido en Europa durante mucho tiempo comienzan a regresar, al acercarse la Segunda Guerra Mundial. Entre ellos se encuentran Carpentier, la futura etnóloga Lydia Cabrera –que, en las antípodas de esas luchas políticas e ideológicas, acaba de publicar en París sus *Contes nègres de Cuba* (1936)–, o, a principios de los años cuarenta, el pintor Wifredo Lam, que también había luchado en España. El final del decenio de 1930 es así testigo de la reafirmación del «giro afrocubanista». En 1936 Ortiz funda la Sociedad de Estudios Afrocubanos y su revista *Estudios Afrocubanos* (1937), en la que se publican textos etnológicos y de contenido antirracista (véase Fernández Robaina, 2020; también el capítulo 6).

En el ámbito político, dos acontecimientos significativos marcarán el comienzo de los años cuarenta. El primero es la aprobación de la nueva Constitución de 1940, de tendencia socialdemócrata, que incorpora propuestas sociales progresistas surgidas de las luchas de los años treinta y que, en opinión de los historiadores cubanos, se convertirá en «la más avanzada de su época en América Latina»⁸⁸ (Álvarez Martens, citada por Guanche, 2004: 18, véase también Suárez, 2011). El segundo es la elección a la presidencia de la República de Fulgencio Batista (1940-1944), la eminencia gris del poder desde 1934 (véase Jiménez Soler, 2006: 64-74) y que, en 1938, había legalizado el PCC, con el que establece una alianza estratégica. Batista también trabaja para desarrollar el turismo internacional, contribuyendo activamente a la instalación de la mafia norteamericana en Cuba mediante el desarrollo de la industria del juego y los hoteles. A pesar de un intento de golpe de Estado a principios de 1940, permanece al frente del país hasta que es sucedido, en las elecciones ordinarias de 1944, por el Partido Auténtico⁸⁹ y

⁸⁸ El texto, además de conceder a las mujeres el derecho al voto, hacer obligatoria la escuela, garantizar la libertad sindical o declarar ilegal la discriminación racial, suprime el latifundio y los monopolios privados. Sin embargo, nunca se acompañó del aparato legislativo que lo hubiera hecho efectivo.

⁸⁹ Partido Revolucionario Cubano Auténtico (en alusión al creado por José Martí para organizar la lucha por la independencia). Nacido en 1934, se convertiría en una de las fuerzas políticas más importantes de las dos décadas siguientes.

Ramón Grau San Martín (1944-1948), uno de sus fundadores, que había ocupado provisionalmente el mismo puesto en los años treinta.

La lucha y sus colores: divisiones sociales y políticas en Haití

En Haití, los años treinta son también un difícil período de transición en un contexto de crisis local y mundial. En 1929 se generalizan los disturbios en el país y se producen violentos enfrentamientos entre campesinos y fuerzas de ocupación norteamericanas. En octubre, en la capital, la «huelga de Damien» (en la Escuela Central de Agricultura de Damien), una de muchas, se extiende hasta llegar a una protesta general contra el gobierno (Corvington, 1987; Hector, 2017). Los acontecimientos de Marchaterre en diciembre del mismo año, durante los cuales algunos campesinos son fusilados por infantes de marina mientras protestaban contra los impuestos sobre el alcohol y el tabaco, desencadenan la ira de todos y obligarán al presidente Louis Borno⁹⁰ (1922-1930) a retirarse del poder. En ese contexto se crea la Comisión Forbes para desocupar el país. La Ligue de la jeunesse patriote, que Roumain fundara en 1928 con Georges Petit* (director del periódico *Le Petit Impartial*), la Union Patriotique⁹¹ y otros grupos de oposición participan en la organización de la desocupación y la progresiva «haitianización» del país. A principios de 1930, la constitución de una Asamblea Nacional, en la que participan Roumain y Price-Mars, permite la celebración de elecciones y la llegada al gobierno de muchos nacionalistas. A finales de año, Sténio Vincent es elegido presidente.⁹² Sin embargo, la presencia de los nacionalistas en el poder, que parece traer esperanzas para la nación, no impide los excesos del régimen. Vincent elimina rápidamente toda oposición; como su predecesor, encarcela a sus adversarios, ya fueran parlamentarios, juristas o periodistas. Tal es el caso, por ejemplo, de Max Hudicourt*, que en 1931 fundara la organización Réaction Démocratique (Hector, 2017; Smith, 2009). El propio Roumain será víctima de persecución: entre 1929 y 1936 será encarcelado varias veces, acusado de delitos de prensa, actividades subversivas, conspiración contra el Estado y complot con el extranjero, cuando funda el Partido Comunista Haitiano en 1934 (Nicholls, 1975: 661-662, 668; Hoffmann, 2003: 1207-1217), y luego será obligado a exiliarse en 1937.

En los años treinta, la herida de toda una generación, a veces llamada «generación de la ocupación» o «generación de la vergüenza», a la que pertenece

⁹⁰ Louis Borno había negociado el famoso «préstamo de 1922», por el cual el Banco Nacional de Haití fue transferido al National City Bank de Nueva York. Su reelección en 1926 había sido muy cuestionada por la prensa, por la persecución de sus detractores y su política colaboracionista con los norteamericanos. La huelga de Damien y la masacre de Marchaterre fueron el colofón de su gobierno.

⁹¹ Véase el capítulo 4. Junto con la Ligue de la jeunesse patriote y otras siete ligas políticas, la Union Patriotique integrará el Comité fédératif des groupements de l'opposition, que se presenta ante la Comisión Forbes en marzo de 1930 (Duvivier, 1987-1988: 70-71).

⁹² Véase nota 95 en el capítulo 4. Vincent sucede a Eugène Roy, elegido presidente provisional en marzo. Gobernaría hasta 1941; en 1935 modificaría la constitución, extendiendo su mandato.

Roumain, alimenta un patriotismo compartido. Además, se asiste a una radicalización del nacionalismo impulsado por las luchas antimperialistas y por el poder, a pesar de la ambigüedad contenida en la proximidad/distancia ante la potencia norteamericana. El patriotismo se expresa, sin embargo, de manera diferente según se pertenezca a una burguesía urbana o a un «proletariado» de los suburbios de la ciudad y del campo. Al respecto, como escribe el político y ensayista Roger Dorsinville*, solo se puede «apreciar la obra de Roumain, [...], su inmensa generosidad conceptual, si recordamos que, en una sociedad de clases estricta, es la obra literaria y científica del hijo extravasado de una familia burguesa sólidamente establecida en su separación de la gentuza negra» (1981: 17).⁹³ En efecto, aparece una nueva reflexión sobre la «cuestión nacional», desarrollada por jóvenes intelectuales y militantes, la mayoría de los cuales proceden de sectores privilegiados y «mulatos», como Roumain. La reformulación de esta «cuestión» pretende superar la compartimentación existente entre una élite política, una élite literaria –ambas de tamaño eminentemente reducido–, y un pueblo, en particular las masas campesinas y proletarias, cuyas condiciones de vida son deplorables. Ello estimula un pensamiento nacionalista socialista que se desmarca de las corrientes anteriores (Hector, 2017).

En el ámbito intelectual, y en términos de la «(re)definición de la identidad nacional», el segmento que defiende la nueva orientación nacionalista se interesa, como en Cuba, por la «parte africana» que las tradiciones populares habrían conservado: es la época en que el término «afrohaitiano», que más tarde cae en desuso, es bien visto entre algunos.⁹⁴ Ya manifestado en trabajos anteriores, como los de Justin Chrysostome Dorsainvil, Arthur Holly y Jean Price-Mars, ese interés hacia la africanidad del pueblo –en particular en el vodú– sitúa también la cuestión del color, estructurante en Haití, en el centro de la reflexión. A principios de los años treinta, adquiere una nueva dimensión lo que el grupo Les Griots, formado en 1932 por representantes de una clase media negra en ciernes, pronto plantea en términos de diferencia infranqueable entre «negros» y «no negros». Constituido por aquellos a quienes se les llamó los «tres D» (Louis Diaquoi*, Lorimer Denis y François Duvalier), Les Griots producen los escritos más virulentos sobre lo que se pretendía fuera un «contrarracismo» (Labelle, 1988). En ese contexto, si bien la producción intelectual, todavía fuertemente influenciada por el indigenismo, reafirma una especificidad cultural local, es necesario «señalar que en la euforia de la mentira surge una literatura de combate a favor de las masas oprimidas, un esfuerzo de acercamiento a la vez objetivo y lírico» (Dominique, 1988: 25). Es cierto que la cuestión del color está ya en el centro de las divisiones políticas, intelectuales e ideológicas; el «mulatismo» y el *noirisme* («negrerismo») son conocidos y contribuyen a la reproducción

⁹³ Véase también el prólogo de Guillén (1961) a la primera edición cubana de *Gobernadores del rocío*.

⁹⁴ Se encuentra en la pluma de Roumain (1943a: 35), para designar el universo de los cultos vodú. En la Oficina de Etnología, la sección del museo dedicada al vodú se denomina «sección de etnografía afrohaitiana».

de las relaciones entre los que defienden esas dos posiciones. Sin embargo, con el movimiento *noiriste*, ella ocupará progresivamente toda la escena política (Nicholls, 1975).

Las oposiciones en torno a la «cuestión nacional» impregnan, pues, las reflexiones: en un caso, se capta desde el ángulo «racial» y se condensa en las divisiones entre la «elite mulata» y la «clase de los negros» y, en el otro caso, aparece desde el ángulo «social» y se expresa en la necesidad de una lucha de clases. Este último enfoque, que busca ir más allá de una aprehensión dualista de la sociedad, está en el corazón del pensamiento socialista haitiano. Roumain lo representa, y su *Analyse schématique 1932-1934* es un manifiesto comunista (que sienta las bases del PCH), pero también un «verdadero discurso del método» para otro análisis de la sociedad (Dorsinville, 1981; Hector, 2017). En ese ensayo, escrito con Christian Beaulieu* y con la participación de Étienne Charlier*, pretende mostrar que la nueva orientación nacional, en su lucha contra el imperialismo y el capitalismo, debe incluir las reivindicaciones de todos los estratos sociales del país. Aboga por un «frente único del proletariado sin distinción de color» (1934: 5), incluyendo el hasta entonces olvidado sector del «proletariado campesino». ⁹⁵ «El color no es nada, la clase lo es todo» es la famosa consigna del partido que funda Roumain. A partir de entonces se integran a la lucha los llamados *habitantes* del «país fuera de» (*peyi andeyo*), expresión que se refiere no solo al interior del país geográfico sino también a la mayoría silenciosa que se ha construido «fuera» de la «ciudad», ⁹⁶ fuera del Estado, y cuya historia entrañaría una «cultura del cimarronaje» (Barthélémy, 1989).

En Haití, la constitución progresiva de una nueva «clase», en torno a un proyecto que garantiza un contrarracismo inscrito en una visión «antimarxista», no ha permitido una transformación profunda de las condiciones de vida de la «mayoría negra» que puebla el campo y las industrias urbanas. En el plano económico, y al igual que en Cuba, la política agrícola sigue favoreciendo los intereses extranjeros, particularmente los norteamericanos, incluso después de 1934 y del fin de la ocupación. Con el estallido de la Segunda Guerra Mundial, Haití es declarado «zona estratégica» por el presidente Lescot (1941-1946), que se otorga plenos poderes al suspender las garantías constitucionales y concertar un acuerdo en 1941 para que la producción del país apoyara los esfuerzos bélicos de los Estados Unidos. ⁹⁷ En ese marco se establecen nuevas compañías; el ejemplo de la SHADA (Sociedad Haitiano-Americana de Desarrollo Agrícola), que introduce plantaciones de sisal y caucho en detrimento

⁹⁵ Así lo califica en una carta de 1932 a Tristan Rémy, citada por Fowler (1980: 140-141).

⁹⁶ Obsérvese –y esta es una diferencia importante– que, mientras en Cuba alrededor de un cuarto de la población vive en La Habana y sus alrededores a principios de los años cuarenta, Haití es un país predominantemente rural, del cual los círculos de Puerto Príncipe no son obviamente representativos.

⁹⁷ Haití y Cuba entran en la guerra en 1941 (después del ataque a Pearl Harbor), y serán base de retaguardia para las fuerzas norteamericanas (aunque en Cuba se producen ataques, sabotajes y acciones de espionaje).



Semanario *Regards*
(cubierta del no. 201, París, 1937),
donde Roumain publica
«La tragédie haïtienne»
(la foto es de Pierre Verger)

NO 1 - VOL. 1 JUILLET - AOÛT - SEPTEMBRE 1938 500 F. ANNALE

REVUE DE LITTÉRATURE ET DE SCIENCES
MORALES ET SOCIALES FONDÉE EN 1907

LES GRIOTS

LA REVUE SCIENTIFIQUE ET LITTÉRAIRE D'HAÏTI

PUBLIÉE TOUTES LES TROIS MOIS

DIRECTEUR

CARL BROUARD

REDACTEUR EN CHEF

LORIMER OENIS

ET

DR. FRANÇOIS DUVALIER

PRÉSIDENT DU CONSEIL

CL. MAGLOIRE FILS

UNION ÉDITIONS PARISIENNES

PORT-AU-PRINCE (HAÏTI)

Tous droits de reproduction réservés

Les Griots.

*La revue scientifique
et littéraire d'Haïti*
(cubierta del no. 1, Port-au-Prince,
julio-septiembre de 1938)

de los cultivos alimentarios, es paradigmático.⁹⁸ La estructura de la economía, ya muy frágil, se modifica profundamente; aunque la producción agrícola aseguraba hasta entonces la subsistencia, los pequeños productores se ven expulsados de sus tierras. Cada vez más empobrecidos, miles de habitantes de las zonas rurales, otrora héroes de la lucha contra el ocupante, huyen hacia República Dominicana y Cuba, adonde se exporta la mano de obra haitiana, situación de la que se hacen eco tanto «Realengo 18» como *Gobernadores del rocío*. El recuerdo de la masacre de 1937 –que Roumain denuncia en «La tragédie haïtienne»–,⁹⁹ de la que son víctimas miles de compatriotas a lo largo de la frontera haitiano-dominicana, no frena las salidas, ni tampoco lo consigue

⁹⁸ Será ampliamente difundido por el diario de la oposición *La Nation*.

⁹⁹ En este texto, Roumain denuncia el silencio cómplice del presidente Vincent ante la masacre ordenada por el dictador dominicano Rafael Leónidas Trujillo, y señala que los «gobernadores del rocío» –según el título que ellos mismos se dan, recuerda (*mèt lavouse en kreyol*)– son víctimas de una «trata de *nègres* disfrazada». Esta es la primera vez que Roumain utiliza la expresión «gouverneurs de la rosée» en un texto publicado. Lo había hecho en un cuento de 1936 que permaneció inédito hasta 2003, y luego la volverá a utilizar en 1938 en «Récit haïtien», que puede considerarse un esbozo del libro (véase Hoffmann, 2003: 244-421).

la «ley del 50 %»,¹⁰⁰ aprobada en 1933 en Cuba (de la que Torriente Brau señala su «chovinismo estúpido» en «Realengo 18»).

Lejos de las representaciones fantásticas e idealizadas de un campesinado que encarna a la vez una forma pacífica y magnificada de la autenticidad haitiana y un contrapunto, Roumain es consciente de que los agricultores son expropiados, obligados a vender su mano de obra a las compañías norteamericanas o forzados a ir a trabajar al extranjero. Hasta en su producción novelística, propone una perspectiva diferente de ese mundo rural, condensando las representaciones de las diferencias geográficas, culturales, sociales, económicas y políticas entre un «fuera» y un «dentro» de la nación. Dirigiéndose a los círculos «cultos» de Puerto Príncipe, que desconocen las realidades de las zonas rurales y se inclinan a celebrar las «delicias de la vida rústica»,¹⁰¹ hay entre su primer «relato campesino» –denominado así por él mismo–, *La montagne ensorcelée* (1931a), y el segundo, *Gobernadores del rocío*, «una visión más profunda del mundo, que se enriquece con la dimensión social y la dimensión política» (Gaillard, 1965: 14).

El final de los años treinta marca así un giro político pleno de contradicciones. Tras la salida de las fuerzas norteamericanas, en 1934 –cuando el presidente Vincent habla de la “segunda independencia” (Smith, 2009)–, la izquierda se estructura y, con ella, surge un conjunto de nuevas demandas políticas. Sin embargo, en los meses siguientes a la publicación de *Analyse schématique*, Roumain vuelve a ser encarcelado.¹⁰² En 1936 un decreto ley prohíbe todas las actividades denominadas comunistas. Al mismo tiempo, la representación de una «personalidad colectiva negra» que encarna al pueblo de Haití, acompañada de la idea de que solo los dirigentes negros son capaces de garantizar el poder nacional, se extiende, en un momento en que la etnología se institucionaliza –a partir de 1941– y a veces sirve de apoyo a ese pensamiento. Estas divisiones se agudizan especialmente cuando el presidente Lescot llega al poder en 1941, período que coincidirá con el regreso de Roumain del exilio, en Estados Unidos y Cuba, sucesivamente.

¹⁰⁰ Obligando a todo empleador a contratar al menos un 50 % de trabajadores nacionales (véase la nota 16 en este capítulo), esta ley estaba acompañada de otra, que estipulaba el regreso obligatorio a sus países de «todos los extranjeros sin empleo y sin recursos» (el Partido Comunista y las organizaciones obreras se oponían a ello, en nombre del internacionalismo proletario). Afectaba directamente a los antillanos que trabajaban en los cañaverales del oriente de Cuba. Convertidos en expulsables, algunos se escondieron en las montañas, pero 8 000 de ellos, incluidos huelguistas activos como Manuel, el héroe de Roumain, se unieron al movimiento revolucionario de los años treinta, pagando a veces «el precio de la sangre» (Pérez de la Riva, 1979: 110). Denunciados por sus administradores, muchos fueron enviados de vuelta a Haití (pp. 113-118).

¹⁰¹ Price-Mars (1928) no es ajeno a la fabricación de esta imagen (Dash, 2011b; véase también el capítulo 4).

¹⁰² La noticia tiene gran repercusión: en los Estados Unidos se forma un Comité para la Liberación de Jacques Roumain, a petición de Langston Hugues. Ambos escritores se habían conocido en Haití, en 1931. Hugues traduciría el poema de Roumain «Quand bat le tam-tam», que propone a Nancy Cunard para su *Negro Anthology* (1934), en la cual figura también un texto de Nicolás Guillén (Hoffmann, 2014: 176-177).

La polarización de las ciencias humanas y la política

Rápidamente acusado de «mulatizar» (Charlier, 1946, citado por Labelle, 1988) las funciones administrativas y estatales, Lescot es fuertemente impugnado. La cuestión adquiere un alcance popular cuando se lanza una nueva «campana antisupersticiosa» (1940-1942).¹⁰³ Por iniciativa de la Iglesia católica, esta violenta campana, que había comenzado bajo el gobierno de Vincent, abarcará a todos los sectores: políticos, sociales e intelectuales. Roumain, entonces director del Bureau d'Ethnologie, que había creado el año anterior,¹⁰⁴ toma partido: en marzo de 1942, publica «À propos de la campagne "anti-superstitieuse"» y entabla una encendida polémica con uno de los miembros del clero católico, el padre Foisset*.¹⁰⁵ Si Roumain recuerda la necesidad no de una campana «antisupersticiosa» sino de una campana «antimiseria» (2003: 751) –posición que comparte con Manuel, su protagonista en *Gobernadores del rocío*–, el padre Foisset le señala que los límites de su pensamiento se deben a su «evolucionismo lineal». La respuesta de Roumain, mordaz, insiste en la irreductibilidad de la oposición entre la concepción metafísica del uno y el materialismo didáctico del otro.¹⁰⁶ La polémica adquiere el tono de acusación sobre otras formas de compromiso político e intelectual. En ese sentido, también plantea la cuestión de las divisiones políticas y epistemológicas en torno al conocimiento de las ciencias humanas.

Como señalan Hoffmann (2003) y d'Ans (2003), las divergencias entre la Escuela de Antropología de París y el Instituto de Etnología de París, frecuentados por muchos intelectuales haitianos, se han trasladado a Haití. Al respecto, Roumain ya ha adoptado una postura clara y pública. Recuerda esto al padre Foisset, como lo había hecho unos meses antes a Kléber Georges-Jacob*, otra importante figura de la etnología en esa época, quien se había alegrado de que, como antiguo miembro de la Escuela de Antropología de París, Roumain fuese nombrado director del Bureau d'Ethnologie. Roumain había precisado (y corregido) que había sido –durante su estancia en París entre 1937 y 1939– estudiante del Institut d'Ethnologie, del Institut de Paléontologie, de la École pratique des hautes études, colaborador del Musée de l'Homme y miembro de la

¹⁰³ Se trata de la tercera campana homónima, más conocida como «campana de rechazados» o Renuncia (sobre las precedentes, véase el capítulo 3).

¹⁰⁴ Recordemos que la Oficina de Etnología también tenía como objetivo salvar ciertos objetos vodú.

¹⁰⁵ El texto de Roumain está incluido en una serie de tres artículos titulada «Sur les superstitions», publicados en *Le Nouvelliste* los días 11, 13 y 18 de marzo de 1942. Aparece seguido por su traducción al español, bajo el título «Las supersticiones». Como señala d'Ans, probablemente estaba destinado a ser leído en República Dominicana y Cuba, donde la estigmatización de las prácticas del vodú era muy fuerte. Sobre esta campana y para un análisis de la polémica evocada, véase d'Ans (2003).

¹⁰⁶ Roumain publica seis artículos en *Le Nouvelliste* entre el 30 de marzo y el 24 de abril de 1942, con el título «Réplique au R. P. Foisset», y otros nueve entre el 25 de junio y el 31 de julio («Réplique finale au R. P. Foisset»). Foisset responde en el diario católico *La Phalange*, entre el 25 de febrero y el 18 de junio de 1942.

Sociedad de Americanistas.¹⁰⁷ Así pues, se distancia de la Escuela de Antropología, de la que, por otra parte, Lorimer Denis y François Duvalier se declaran discípulos (Labelle, 1988: 137; d'Ans, 2003: 1385).

Al situar las dos posiciones a la luz de los desafíos políticos que encierran, Roumain subraya su compromiso marxista, al tiempo que sugiere la connivencia de la jerarquía de la Iglesia y el régimen francés de Vichy (d'Ans, 2003), partiendo de las divisiones que están tomando forma dentro de las ciencias humanas en una Europa en guerra.¹⁰⁸ El enfrentamiento entre, por una parte, el legado de la corriente histórico-cultural alemana del padre Schmidt –citado por el padre Foisset que, como otros etnólogos haitianos, también se refiere a la obra de Georges Montandon*–, a la que se adscriben pensadores de la derecha católica cercanos al régimen colaboracionista, y, por otra parte, la escuela francesa representada por Marcel Mauss y Paul Rivet*, permite a Roumain recordar su posición en el paisaje antropológico haitiano de los años cuarenta. Como observa el escritor y ensayista René Depestre* (2003: XXXVII): «[...] todo sucede como si Jacques Roumain tuviese el presentimiento de que, tan pronto como desapareciera él de la escena, un folclorismo de Estado, a la altura del tonton macoute,¹⁰⁹ se apoderaría militarmente del saber etnológico, con el fin de descarriar el conocimiento de los fundamentos de la identidad haitiana hacia la negritud totalitaria o el “integrismo negro” a lo Papa Doc».

Si en Cuba la relativa estabilidad de los años cuarenta permite que investigadores estadounidenses comiencen a adentrarse en el terreno cubano (como Harold Courlander* –que también visita Haití–, o William Bascom*, quienes consideran la cuestión de la «herencia cultural africana», pero también estudiosos menos conocidos como Carl Withers* o Lowry Nelson*, que se interesan por el universo campesino), también en Haití se asiste al interés científico y estético que suscita la «cultura nacional» más allá de las fronteras del país (véase también el capítulo 6). La década está marcada por las estancias de intelectuales extranjeros que huyen de la guerra en Europa, y Puerto Príncipe se convierte, durante un tiempo, en una encrucijada en la que se reúnen figuras de las redes nacidas en el París de los años treinta: etnólogos, artistas relacionados con el surrealismo, filósofos o pensadores de la negritud.¹¹⁰ Roumain contribuye a esos intercambios desde la Ciudad de México, donde es,

¹⁰⁷ En una carta a Georges-Jacob, teórico del «negrerismo», Roumain precisa que «el presidente de la República, ciertamente preocupado por una organización científica de las investigaciones etnológicas, no habría podido recurrir a mí si solo hubiera seguido los cursos de la Escuela de Antropología de París» (Roumain, 1941).

¹⁰⁸ Sobre esas divisiones, véase también Conklin (2015), así como las precisiones de Laurière (2005b) sobre las fechas y personajes mencionados por d'Ans (2003).

¹⁰⁹ *Tonton macoute* (el «tío del saco») es el término utilizado para designar a individuos armados partidarios de la ideología defendida por François Duvalier (Papa Doc), quienes sembrarían el terror durante su dictadura.

¹¹⁰ En 1944, el joven artista estadounidense DeWitt Peters funda el Centre d'Art en Puerto Príncipe.

desde 1943, encargado de negocios de la República de Haití, y participa en la creación del Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos, impulsado por Fernando Ortiz. También es allí donde termina de escribir su novela *Gobernadores del rocío*.

Política y literatura: itinerarios de escrituras comprometidas¹¹¹

Nacido en 1901 en San Juan (Puerto Rico) en el seno de una familia de ascendencia española, **Pablo de la Torriente Brau** crece entre Puerto Rico, España y Cuba, donde su familia se instala en la región oriental en 1909 y luego en La Habana, en 1919. Naturalizado cubano en 1921, su entorno familiar patriótico modela su rectitud de carácter, sin frenar su espíritu rebelde y su humor legendario –él mismo cuenta (1930) que el eminente Chacón y Calvo habría predicho su futuro como humorista–. Lector precoz de José Martí o Edgar A. Poe, redactor de un panfleto antimperialista que publica de niño en un periódico escolar, Torriente Brau cursa su educación secundaria en el este de la Isla (en El Cristo y luego en Santiago de Cuba) y obtiene su bachillerato en La Habana. Con apenas 20 años colabora en Sabanazo en un proyecto de construcción de un central azucarero, donde entra en contacto con la dura realidad del campo y los obreros cubanos. Empleado de los periódicos *El Nuevo Mundo* y *El Veterano*, renuncia a un puesto de funcionario ministerial por su rechazo a la corrupción política y administrativa. Nunca podrá estudiar en la universidad (la ingeniería le habría interesado), pero frecuenta círculos estudiantiles, profesionales, literarios y militantes, que muy pronto forjan su pluma y su compromiso.

En 1923, año de la protesta minorista (véase capítulo 4), es contratado en el bufete de abogados de Fernando Ortiz, del que será secretario. Allí se hace amigo de intelectuales ya consagrados y, sobre todo, de los de la vanguardia, como el joven poeta comunista Rubén Martínez Villena, al que sustituye, y Raúl Roa. Desbordante de energía, escribe como periodista en los principales periódicos y revistas de La Habana (*Diario de la Marina*, *Alma Máter*, *Revista de La Habana*, *El Mundo*, *Bohemia*, *Social*, *Carteles*, *Línea*, *Orbe*) y publica sus primeros cuentos, en un estilo inusual (entre ellos, *Batey*. *Cuentos cubanos*, coescrito con Gonzalo Mazas y publicado en 1930). Pionero en Cuba del género testimonial, practica un periodismo de investigación imbuido de un nuevo estilo que integra la oralidad de los

¹¹¹ Los trabajos sobre Torriente Brau y Roumain son numerosos. Los recuadros biográficos que se presentan se basan en su consulta, complementada con la lectura de alguna correspondencia de los propios autores. Sobre Torriente Brau, véanse Rodríguez Betancourt y Arencibia (2014), Suárez (2008), Rodríguez Hernández (2006), Clavería y Carballoso (2006), Nuiry (2006); los prólogos a las ediciones críticas de sus textos (Torriente Brau, 1999; Cairo, 2001; Hernández Otero, 2001; Depestre Catony, 2016) y algunos homenajes (como los reunidos en Rodríguez Hernández, 2006). Sobre Roumain, véanse Fowler (1980) y las contribuciones incluidas en la edición crítica de sus obras completas coordinada por Hoffmann (2003).

intercambios con sus interlocutores. Investigador excepcional y escritor polifacético, Torriente Brau se entusiasma por el combate y el heroísmo («El héroe» es, de hecho, el título de su primer cuento, en 1928). Las luchas antimachadistas lo consagran como un intelectual de la naciente revolución.

Si su experiencia en el gabinete de Ortiz marca un primer «rito de paso» que le hace pasar de la posición de «intelectual-literario» a la de «intelectual-revolucionario», el segundo tiene lugar cuando funda la organización Ala Izquierda Estudiantil (AIE) con Roa, desde la prisión, en 1931. Debido a su militancia, Torriente Brau será encarcelado dos veces, primero en el Castillo del Príncipe en La Habana, y luego, por un período más largo, en el Presidio Modelo, en Isla de Pinos,¹¹² momento de otra dolorosa «iniciación», según sus palabras en la obra homónima (1969). En los años treinta escribe varias crónicas, en *El Mundo* y, sobre todo, en *Ahora*, entre ellas «105 días preso» (1931) y, en 1934, «La isla de los 500 asesinatos» y «Realengo 18». Sus textos evocan, con seriedad o aparente ligereza, problemáticas sociales y políticas sensibles.

Marcados por el exilio repetido, su vida, sus escritos (la mayoría de ellos publicados póstumamente) y su pensamiento político se construyen en diferentes lugares. En 1933 y 1935 se exilia en Nueva York, donde vive con medios muy modestos. Allí comienza *Aventuras del soldado desconocido* (1940), su única novela, inacabada, en la que retrata a un soldado cubano dramáticamente condenado a morir en las trincheras europeas de la Primera Guerra Mundial. Allí también crea el Frente Único, órgano de la organización antimperialista ORCA y madura su internacionalismo, acercándose a otros grupos revolucionarios. Al estallar la Guerra Civil en 1936, decide volver a España, haciendo una parada en Bélgica para asistir al Congreso por la Paz y luego deteniéndose brevemente en París. Desde la península es corresponsal del *New Masses* (Nueva York) y *El Machete* (periódico del Partido Comunista Mexicano), se hace amigo de poetas españoles y escribe informes y crónicas de la guerra (1938). Fiel a una de las fórmulas del Realengo 18: «No hay mejor maestro en la vida que el combate», combinará rápidamente las armas de la palabra con las del soldado y se unirá a una milicia republicana, lo que le costará la vida. En diciembre de 1936, después de una vida tan corta como deslumbrante, Torriente Brau muere en combate, cerca de Majadahonda en las afueras de Madrid, sellando irrevocablemente la historia de su vida, su obra y su compromiso. «Algún día –había escrito a su madre en 1935– me darán cuatro tiros muy bien dados, y moriré tranquilo, satisfecho de haber empleado la vida de acuerdo con mi conciencia» (2004: 157).

¹¹² Esta es la prisión «moderna» con principios eugenistas de la que Israel Castellanos es uno de los diseñadores (véase el capítulo 3). Erigida según un modelo panóptico –el que Foucault (1975) utilizará como paradigma en su pensamiento sobre la vigilancia– fue inaugurada en 1926 por Gerardo Machado. La Isla de Pinos encarnaba, desde los tiempos de la colonia, una especie de «Siberia cubana» (véase Marturano, 2017: 182).

Jacques Roumain nació en 1907 en Puerto Príncipe, en el seno de una familia «mulata» de terratenientes, perteneciente a la elite intelectual y económica (el presidente Tancredi Auguste es su abuelo materno). Muy joven, después de haber iniciado sus estudios en el colegio Saint-Louis de Gonzague, continúa su educación en Europa; viaja a la Suiza alemana en 1920-1921 (Berna, la Escuela Politécnica de Zurich), y luego a España en 1926, para emprender, siguiendo la tradición familiar, la carrera de agronomía, que rápidamente interrumpe. En 1927 regresa a Haití y participa en la creación de las revistas *La Trouée* y *La Revue Indigène*. Ese mismo año, contribuye a la fundación del periódico *Le Petit Impartial*. Al año siguiente, funda la Ligue de la jeunesse patriote haïtienne.

En 1930, ya reconocido como un poeta mayor, Roumain firma sus primeras grandes narraciones. Versiones iniciales de lo que ya se conocía como «novela nacional», *La proie et l'ombre* [*La presa y la sombra*] (1930) y *Les fantoches* (1931) nos sumergen en la vida cotidiana de los jóvenes burgueses de Puerto Príncipe, que se sienten alienados y atraídos por lugares que no les están destinados, alejados de las verdes colinas reservadas para el veraneo de la elite urbana. En esas primeras investigaciones de lo social a través de la ficción, se señalan dos mundos: el de la burguesía de la capital y el de los hombres del campo, prisioneros de una colectividad marcada por la escasez y poseedores de las armas de una revuelta que dirigen contra sí mismos. *La montagne ensorcelée* (1931), «novela campesina» inaugural (aunque raramente es reconocida como tal) los hará aparecer en toda su profundidad social.

En sus escritos, su programa de acción y su posición política, Roumain nunca deja de cuestionar a Haití. En 1934, cuando las tropas norteamericanas abandonan el país, funda el Partido Comunista Haitiano (PCH) y publica *Analyse schématique 1932-1934*, un ensayo en el que propone una lectura marxista de la configuración social haitiana. Su acción política y literaria lo lleva muy pronto a los tribunales y, entre 1928 y 1936, a múltiples encarcelamientos y luego al exilio. Después de pasar unos meses en Bruselas, se establece en París en 1937. Allí matricula en el Instituto de Etnología, se une a la Sociedad de Americanistas y trabaja bajo la dirección de Paul Rivet en el Museo del Hombre (Laurière, 2005b). Escribe en las revistas *Regards*, *Commune*, *Les Volontaires*. Su texto de 1937, «La tragédie haïtienne», le valdrá una nueva condena, esta vez por parte de las autoridades francesas. En París, durante el Segundo Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura, en el que participan Aimé Césaire*, el escritor guyanés Léon-Gontran Damas* o el poeta francés Louis Aragon, entabla amistad con Nancy Cunard*¹¹³ y Nicolás Guillén, comunista como

¹¹³ Cunard traduce en esa ocasión la intervención de Roumain (quien no puede asistir a las sesiones de clausura del congreso en España, debido a su delicado estado de salud). También en 1937 Roumain envía y dedica a Cunard su célebre poema «Bois-d'ébène», que no se publicaría en Puerto Príncipe hasta 1945, según una versión de 1939 (Hoffmann, 2014).

él, que es acompañado entonces por Alejo Carpentier y Juan Marinello. También coincide allí con el escritor afroamericano Langston Hughes*.

En 1939, la inminencia de la Segunda Guerra Mundial lo lleva a establecerse en Nueva York, donde intenta continuar sus estudios de antropología en la Universidad de Columbia y da conferencias con Langston Hughes. Entre diciembre de 1940 y mayo de 1941 permanece en Cuba, donde publica un breve texto titulado «La poesía como arma», y conoce a Fernando Ortiz y José Antonio Ramos*. También observa la estigmatización y el rechazo de miles de sus compatriotas llegados a trabajar en los campos de caña. Al año siguiente, Roumain acoge a su amigo Guillén en Puerto Príncipe; juntos crearán la Sociedad Haitiano-Cubana de Relaciones Culturales.¹¹⁴

Autorizado a regresar al país en mayo de 1941, Roumain funda, con Jean Price-Mars y el etnólogo suizo Alfred Métraux, el Institut d'Ethnologie, donde impartirá un curso de antropología prehistórica y etnología precolombina. Al tiempo que realiza investigaciones arqueológicas (1942, 1943 a y b), Roumain, políglota (habla cinco idiomas, incluido el alemán), también traduce obras. En octubre de 1941 crea el Bureau d'Ethnologie, que dirigirá durante poco más de un año antes de incorporarse, en 1942, a la legación haitiana en México, nombrado por el presidente Lescot (también había sido jefe de división en el Ministerio del Interior, en 1931). En Ciudad de México pasa los últimos años de su vida, escribe el ensayo etnográfico *Le sacrifice du tambour assoto(r)* (1943c) y termina *Gobernadores del rocío*, que probablemente comenzó a escribir en Bélgica (Gaillard, 1967, citado por Hoffmann, 2003: 258). También participa en la fundación del Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos. En su última visita a La Habana, el 3 de agosto de 1944, entrega a Guillén un ejemplar mecanografiado de *Gobernadores del rocío*, que se está publicando entonces en Haití, y le propone traducirlo. El 6 de agosto, Roumain está en Puerto Príncipe. Muere allí el 18 del mismo mes, debilitado por problemas de salud crónicos y sus largas estancias en prisión. No tendrá la oportunidad de ver impresa su última novela (que aparece en diciembre), ni el éxito que lo consagrará en Haití y mucho más allá de sus fronteras.

«La unión hace la fuerza»: los campesinos en la historia

Aunque «Realengo 18» y *Gobernadores del rocío* pertenecen a géneros diferentes, su convergencia temática, reflejo a su vez de los compromisos comunes de sus autores, es evidente. ¿Cómo escribir y dar a conocer las dificultades de la vida y las luchas de los realenguistas de las montañas cubanas y los *abitan* de

¹¹⁴ Véase *Le Nouvelliste*, 30 de octubre y 14 de diciembre de 1942. Invitado por Roumain, Guillén visita Haití entre septiembre y octubre del 1942, en tanto representante del Frente Nacional Antifascista, de la Sociedad Colombista Panamericana, redactor de *Hoy* y delegado cultural del gobierno cubano. Desde Cuba, el año anterior, Guillén había publicado varios artículos (1941a, 1941b), en los que denunciaba el régimen de Sténio Vincent y lamentaba que la situación del pueblo haitiano siguiera siendo desconocida en su país.



Nicolás Guillén, Jacques Roumain
y Élie Lescot en Haití
Michel Doret, 1942
© CIDIHCA

los cerros haitianos? Tal es la pregunta que parece sustentar las reflexiones de Torriente Brau y Roumain y las formas innovadoras en que eligen responderla. Haciéndose eco, los caminos adoptados para describir y revelar apuntan hacia una misma interrogante: la del vínculo entre escritura, etnología y compromiso. Si bien «Realengo 18» y *Gobernadores del rocío* tienden a evitar referencias explícitas a las afiliaciones políticas de sus autores, los dos contienen una intención política y un valor pedagógico. En ambos casos, el objetivo es develar la lucha permanente por la supervivencia en el campo, afirmar la legitimidad y la dignidad de sus habitantes y proponer una visión que difiere de la que prevalece entonces en ciertos círculos de las capitales de los dos países.¹¹⁵ Es también insistir en

su capacidad de resistir a una hegemonía aplastante, encarnada, en el Realengo 18, por las compañías extranjeras, los esbirros corruptos del Estado republicano y ciertos sectores de la burguesía; en *Gobernadores del rocío*, por la elite de la ciudad y el Estado autoritario, también corrupto, representado por sus relevos locales (jueces, policías). En ambos casos, la estrategia sugiere el nacimiento de una conciencia política, así como la posibilidad de transformación económica y social a través de la unión de todos y el surgimiento de formas autónomas de organización. Al margen de los paradigmas etnológicos de la época, pero animados por una cierta sensibilidad etnográfica, Roumain y Torriente Brau plantean así estos grupos, colocados en una vida cotidiana situada, como verdaderos agentes históricos, integrados en el devenir de la nación.

¹¹⁵ En el caso de Cuba, aunque también persiste cierta visión romántica de lo rural, desde finales de los años veinte las artes pictóricas comienzan a reflejar la cuestión obrera y campesina para retratar la vida cotidiana y denunciar la explotación capitalista. Véanse los cuadros de Marcelo Pogolotti y Carlos Enríquez reproducidos en este volumen (véase también, por ejemplo, Cobas, 2008).

¿Describir para mejor servir?

En un Oriente que representa una especie de equivalente del «país fuera de» (*peyi andeyo*) haitiano, Torriente Brau se sumerge entre los realenguistas que han formado una comunidad autogestionada de 5 000 familias –la «República del Realengo»– con el objetivo de reclamar unidos su derecho a la tierra, en un contexto de opresión ejercida a la vez por los extranjeros y la oligarquía local. Oda a la lucha y a la vez testimonio que apunta a la injusticia económica y social, la crónica describe a los «héroes ordinarios» con los que el autor se codea allí y plantea la interrogante –expuesta también por el héroe de Roumain– de la discrepancia entre la riqueza de la tierra de esos campesinos y su gran pobreza. Avanzando cuidadosa y meticulosamente, Torriente Brau, al hablar en nombre de los realenguistas, sitúa su respuesta teniendo en cuenta la estructuración de la sociedad cubana y la asimetría de un sistema capitalista que encierra a los campesinos en una situación de alienación. Esta se ve particularmente bien ilustrada por la forma en que, como un etnólogo que elabora una «monografía de un pueblo»,¹¹⁶ el autor se esfuerza por reconstruir sus condiciones de vida concretas.

A lo largo de la crónica, el énfasis se pone ciertamente en la actualidad política y jurídica de los realenguistas,¹¹⁷ pero el autor también aborda la cuestión de la organización social y económica de esa «comunidad», la de sus estructuras políticas y modalidades de deliberación (insistiendo en particular en las formas de autogestión llevadas a cabo por la Asamblea de Realenguistas y la Asociación de Productores Agrícolas con poder ejecutivo y legislativo), la toponimia local, la relación con el territorio, el parentesco o los acontecimientos que jalonan la vida del grupo, que, por la densidad de la descripción, adquiere toda su profundidad. Además, hay observaciones sobre la vida cotidiana de las familias del realengo, sobre el comportamiento y las diversas trayectorias de los principales protagonistas, también se les aprehende en su socialidad ordinaria y su inserción en momentos festivos o dolorosos, o incluso en los modos de residencia específicos (los famosos bohíos, que Torriente Brau señala implícitamente que constituyen una forma de organización social y espacial, y al mismo tiempo refieren a una indigencia y promiscuidad cuya belleza algunos cantautores, según él, son tan tontos como para magnificar). También se evocan ritos, representaciones o «creencias populares», en particular las relativas al jefe, Lino Álvarez, que se ha salvado milagrosamente en varias ocasiones, así como la relación con la Iglesia y el clero, a propósito de los cuales el mismo Lino afirma entre risas: «No vemos por aquí esa clase de visiones». Por último, al restaurar la producción escrita de los realenguistas (manifiestos, cartas,

¹¹⁶ Ciertamente, el estilo «monográfico» no existe todavía en Cuba, pero está surgiendo entonces en México (véanse, por ejemplo, Redfield, 1930; Redfield y Villa, 1934) o incluso en Haití (Herskovits, 1937, cuya descripción del *konbit* pudiera haber inspirado a Roumain, según algunos).

¹¹⁷ Mientras Torriente Brau investiga, acaban de obtener una tregua después de violentos enfrentamientos al gobierno en el verano de 1934, informados por la prensa.

boletines, etc.), Torriente Brau da sin embargo plena primacía a la oralidad de los testimonios y a los diversos relatos que recoge, así como a ciertas formas discursivas y poéticas emblemáticas de la región.¹¹⁸ Al dialogar con la restitución de sus propias observaciones, esa preeminencia concedida al testimonio oral –una constante de su trabajo periodístico, incluso en España–, pero también el lugar que otorga al habla popular campesina, se combinan con la prosa periodística para conferirle aquí y allá el carácter de un «palimpsesto etnográfico».

Más allá de cualquier academicismo y basada en personajes ficticios, la novela de Roumain evoca a su vez la experiencia concreta de la vida cotidiana en el «país fuera de», probablemente apoyada por la visión que el autor se forjó al haber frecuentado esos lugares desde su temprana juventud, en los cañaverales propiedad de su familia. El deseo de sumergirnos en un universo social retratado desde el interior es el motivo de inspiración de la producción literaria, y conduce a la puesta en escena de la lucha de Manuel –un haitiano que se fue «al otro lado del agua», a Cuba, donde, como otros haitianos, vivió la huelga– por el renacimiento de su pueblo, que encuentra abrumado por las disputas fratricidas, la sequía y la explotación de sus habitantes. Roumain nos transporta así al centro de los cerros haitianos, a Fonds-Rouge, a donde Manuel regresa después de años de ausencia y de silencio y descubre mujeres y hombres que la enemistad ha transformado, la desolación de cerros que antaño eran verdes, en los que parece leerse el estigma espacial de una especie de decadencia social. Es una tierra sin agua la que encuentra, agua cuya búsqueda se convertirá en su obsesión para revivir, gracias a ella, el colectivo del pueblo, rehabilitado y unido por la lucha. Frente a la miseria, la resignación, el desprecio y los conflictos, es con Annaïse, la mujer de la que se enamora inmediatamente, que proviene de una familia «enemiga», y a la que se irán uniendo poco a poco todos aquellos a los que su fuerza de convicción conquistará, que trabajará por la reconciliación indispensable para el necesario *konbit* (o trabajo campesino colectivo) que permitirá llevar agua al *jaden*¹¹⁹ de todos.

Como una monografía, *Gobernadores del rocío* revela así, a través del enfoque en ciertos protagonistas, una vida colectiva. Los lazos de parentesco, las actividades económicas –en las que también se aprecia el vínculo entre la ciudad y el campo–, la relación con una autoridad arbitraria y discrecional, las trayectorias individuales de los *abitan*, algunos de los cuales (como Manuel o Simidor) han experimentado la migración, se inscriben en una organización espacial, social y religiosa, en particular en lo que respecta al vodú, que Manuel, reflejando la ambivalencia de Roumain sobre el tema, condena en parte, mientras Délira, su madre, desea agradecer a Legba por haber «abierto el camino de regreso» a su hijo. Es así como la novela, heredera de la vena realista de inicios del siglo en Haití –calificada por algunos como «novela etnológica» (Fleischmann, 2003: 1255)–, describe las realidades

¹¹⁸ Sirva de ejemplo la décima de contenido político que cierra su crónica (véase también la nota 15).

¹¹⁹ *Kreyol*. Puede traducirse como «conuco», «parcela» o «jardín».

sociales del mundo rural haitiano, dando cuerpo a esos *abitan* presentados como mujeres y hombres que, como cualquiera, se preocupan, aman y desgarran y que, dentro de su explotación, aspiran a un futuro mejor. A partir de lo que entonces emerge como una especie de «ficción etnográfica», empíricamente informada y reinventada, el lector se ve arrastrado al corazón del *peyi andeyo*. Como en el caso de Torriente Brau, el lugar que Roumain da a la palabra de los *abitan* en su idioma, bajo el sabor singular del *kreyol*, es uno de los ingredientes que contribuyen a ello. Si ese uso del *créole* en Roumain ha sido objeto de numerosos análisis que destacan sus virtudes estéticas y literarias (Laroche, 1981; Hoffmann, 1995; Costantini, 2003), también es posible considerarlo como una elección política por la que se invertiría repentinamente su condición en gran parte inferior. En efecto, es difícil no ver en ello la afirmación de una pertenencia identitaria o, en la continuidad de empresas anteriores –como las del intelectual Georges Sylvain,¹²⁰ o la obra etnológica de su hija, Suzanne Comhaire-Sylvain*, cuyos escritos también leía Roumain (véase, por ejemplo, Roumain 1943b)–, un reconocimiento de la legitimidad de esa lengua, no tanto para los *abitan* (que no tienen acceso a la palabra escrita ni al francés) como para los que los marginan, gesto que tiene sentido, como veremos, en el marco de una reflexión sobre la «nación».

En ambos casos, la atención prestada a la descripción de lugares y paisajes que los autores habían recorrido en su juventud, pero también a las relaciones dentro de los conglomerados sociales considerados, así como a la oralidad, ofrece un ángulo de acercamiento y de observación original, denso y eficaz, que permite al lector penetrar en el universo de la vida para captar su inteligibilidad, su coherencia interna e, incluso, el punto de vista que hoy llamaríamos *emic*, tanto como la forma en que se tejen las relaciones asimétricas entre un interior y un exterior de la «comunidad». Lugares, personas, relaciones de sentido y relaciones de poder se asocian y actualizan en sus articulaciones para plantear de forma nueva la cuestión de lo «popular» y lo nacional y, en fin, para ofrecer una visión de los campesinos recuperada tanto en sus experiencias singulares de vida como en su despertar político. Entre periodismo y literatura, el «pasar al escrito» historias orales y deslegitimadas abre entonces el camino a una posible ruptura: el «relato campesino» y la crónica documental aparecen como herramientas que permiten no inmovilizar la «alteridad» de ciertos grupos en un presente eterno o, en contraste con los discursos dominantes, no circunscribir simplemente su dinámica al solo dominio de la (re)producción «cultural».

En correspondencia con la visión política de los autores, y retomando una idea formulada por Dorsinville (1981) a propósito de *Gobernadores del rocío*, permiten así problematizar la engañosa fijeza de los grupos sociales. En ambos casos, el tema está, por supuesto, teñido de cierto exotismo (en esa «naturalidad diferente», nos dice por ejemplo Torriente Brau, existen «costumbres

¹²⁰ Véase nota 17 en el capítulo 4.

diferentes» portadas por hombres con un «sentido diverso de la vida».¹²¹ El hecho es que, en ambas obras, las poblaciones rurales de Cuba y Haití se presentan bajo una nueva luz; la de grupos situados en la historia, considerados y presentados como agentes dotados de una conciencia política así como de una verdadera conciencia de clase.

Conciencia política, conciencia de clase: «indigeneidad», escena global y devenir de la nación

Más allá de la variedad de sus formas, «Realengo 18» y *Gobernadores del rocío* tienen en común el proponer una visión de lo colectivo en la que las disimilitudes individuales se resuelven (o están destinadas a ser resueltas) mediante la unión de todos en la lucha común –lema inscrito en la bandera de Haití y que se encuentra en Torriente Brau en boca de los realenguistas–. En una vida de miseria y desprecio, un caldo de cultivo para la alienación, el despertar político se describe como concomitante con el nacimiento de una conciencia de clase. Así, en Roumain, ni Dios ni los loas representan la salvación: son el combate y la sangre del hombre los que se revelan como garantía de éxito del impulso fraternal, de la mejora de las condiciones de vida de todos y de la reconstrucción de una colectividad basada en la ayuda mutua, en el reparto y en la búsqueda del bien común (incitada por su héroe Manuel, según el cual los «proletarios» de los campos solo podrán encontrar su salvación en el *konbit* a través del cual los *abitan* lograrán hacer brotar el agua salvadora de la tierra herida). En las demandas de los realenguistas, «hombres de leyes y hombres de guerra», la frustración histórica de las contiendas libertarias por la independencia se articula con un «sentido de clase» que Torriente Brau designa como tal. Porque, más allá de las falsas diferencias, y mal que le pese «a la gente de occidente», o de la capital, nos dice, esos «orientales» de las montañas, cuya sangre derramada durante las guerras de independencia alimentó su territorio, son los legítimos depositarios de una historia nacional que pueden considerar «como propia».

Desde este ángulo, los protagonistas de los dos relatos, Manuel de Fonds-Rouge y Lino Álvarez, «presidente de la República del Realengo y veterano de la última guerra de independencia», pueden ser comparados. Ambos hombres se revelan como la paradoja de «singularidades» modificadas; a través de ellos surge la posibilidad de que cada uno se convierta en un jefe para el otro y no en un jefe del otro.¹²² La dimensión individual de la experiencia se transforma en éxito

¹²¹ Existe no obstante una verdadera situación de alteridad, como lo demuestran estas reveladoras líneas de un periodista de *Bohemia*, escritas veinte años más tarde, cuando los guerrilleros entraron en La Habana en enero de 1959: «extraños seres que parecían haber huido, a bordo de un cohete, de uno de esos planetas improbables que se encuentran en las historias de ciencia ficción. Y sin embargo, solo eran cubanos de las montañas, de la Sierra Maestra, de la Sierra Cristal, de la Sierra del Escambray» (citado por Vincenot, 2016: 588).

¹²² Un ejemplo es el breve intercambio entre Manuel y Laurélien, al que el primero le pregunta con asombro: «¿Por qué me llamas jefe?» y recibe esta respuesta: «No lo sé».

colectivo. Localizado, este éxito colectivo influye también a otro nivel; las luchas escenificadas y sus resultados solo tienen sentido en relación con una historia nacional encerrada en una historia global y un mapa mundializado tanto como en un cierto sentido de «indigeneidad». Ciertamente, esta última palabra abarca varias realidades.

Entre ellas, una erige una relación primaria con la tierra. Torriente Brau subraya ese carácter autóctono, reciente, criollo; para todos los realenguistas, «el único patrimonio» que hay que defender y conservar es la tierra. «Tierra o sangre» es el lema de lucha en el Realengo 18. Su legitimidad, los habitantes del Realengo 18, depositarios de la memoria de los actos que fundaron la nación y de las contiendas mambisas del siglo XIX, la obtienen precisamente de la lucha, pasada y presente, que libran por su tierra. La historia del pasado y la del presente son convocadas para comprender el combate contra las expoliaciones y la alienación en sus diversas formas. A los colonos de la Corona española les han sucedido los grandes terratenientes y las compañías azucareras extranjeras, de las que el Estado republicano es, en cierto modo, un secuaz. En un contexto en el que el poder establecido no dirige la lucha, corresponde por tanto a los realenguistas, elevados al rango de representantes de la soberanía y del «pueblo cubano» –el verdadero, el que garantiza la nación– dirigirla. Proponiendo también una reflexión política, implícita, sobre el Estado, Torriente Brau puede así transmitir con convicción la afirmación de los habitantes del Realengo 18, exclamando: «el Estado somos nosotros». Ellos encarnan el combate vivo y animado ante una dominación contra la cual Cuba ya se ha batido. En este contexto de imperialismo, la historia que escriben es la historia de toda su nación.¹²³

La cuestión del futuro de la nación (o la de una nación aún en ciernes), encarnada por el difícil lugar de ese *peyi andeyo*, también está presente en Roumain. No obstante, la forma en que los «gobernadores del rocío» buscan salvar su tierra señala una diferencia esencial. Aquí, apenas hay proximidad o identificación con un «Estado». Si el colectivo existe, es ante todo por su compromiso con el *konbit*, aquí releído como una forma de práctica con valencia igualitaria, al servicio del bien común. En Haití, sin embargo, no hay propiedad común de la tierra; aunque se necesita la cooperación de todos para hacerla vivir, la tierra es propiedad privada. Y es mucho después de haberla dejado que el «héroe» Manuel trata de salvarla, después de haber aprendido la lucha no por las armas sino por el exilio, en Cuba. Allí, como muchos de sus compatriotas, trabajó en centrales dirigidos por norteamericanos que estaban ocupados descansando o divirtiéndose. En Roumain, el carácter autóctono se (re)construye a través de una especie de mirada distante y de la difícil experiencia de otros lugares. El autor sabe muy bien que los campos de su país han visto a miles de *natif natal*, a quienes su tierra ya no nutre, abandonarla para ir a «Dominicania» o a Cuba.

¹²³ Varios revolucionarios de los años treinta visitaron el realengo para conocer a sus protagonistas y sus métodos de lucha.

Esta dimensión de la obra de Roumain, aunque poco comprendida, es esencial. En efecto, es a través del viaje que lo llevó a las plantaciones cubanas que Manuel aprendió sobre la lucha y tomó conciencia de la explotación económica de los unos por los otros. Durante su larga estancia en esas plantaciones experimenta un miedo similar al que sienten los realenguistas de perder sus tierras, de tener que abandonar sus montañas. Aquí, pues, Roumain nos hace pensar en él como el héroe de una tragedia que se desarrolla tanto en una escena localizada como deslocalizada, y los campesinos descritos pertenecen «a un vasto proletariado del hemisferio occidental» (Dash, 2011b: 9). En ese sentido, Roumain redibuja un territorio nacional, haitiano, que apenas se repliega sobre sí mismo. El *konbit* –cuyo equivalente se encuentra en las obras públicas que realizan cada semana los realenguistas– se vuelve a leer a la luz de la huelga, llevada a cabo por los trabajadores ya registrados en un mapa globalizado. A través de Manuel y de su subjetivación del infortunio, Roumain sugiere la construcción de una conciencia política y el posible nacimiento de una conciencia de clase de los «gobernadores del rocío», negados políticamente. Bajo la pluma del escritor-etnólogo, la «haitianidad», que ocupa el pensamiento nacionalista en su versión cultural, nos aleja de la rememoración, recurrente entre sus congéneres de la época,¹²⁴ de un pasado glorioso o de la denuncia de la alienación social y cultural desde el punto de vista exclusivo de la elite de una sociedad dividida.

Es probable que fuera en Cuba donde Roumain encontrara una fuente de inspiración para el personaje de Manuel. En 1940, durante su primera visita, se ve profundamente afectado por la forma en que son percibidos y tratados los trabajadores haitianos; de ese sufrimiento se hace portavoz al recordar, en palabras de Manuel, que para la guardia rural, «matar a un haitiano o a un perro es la misma cosa».¹²⁵ Cuán lamentable y estúpido es –dirá Roumain–, que esos campesinos, que sin embargo valen más que el poeta, sean vistos solo como «cortadores de caña».¹²⁶ Junto a Manuel, Simidor –otro personaje de la novela que, como tantos miles, pasó «la frontera varias veces»– también recuerda: «esos dominicanos son gente como nosotros, pero tienen un color más rojo que los negros de Haití».

¹²⁴ Véase, por ejemplo, Price-Mars (1942) y el análisis propuesto por Dash (2011a).

¹²⁵ En efecto, los haitianos que, por falta de medios, se veían condenados a permanecer en Cuba, se encontraban aislados en el corazón de un «microsistema feudal», formando «un pueblo de hombres sin mujeres, repartido en una polvareda de pequeñas comunidades [...]; viviendo en siniestros barracones o en miserables chozas; en el más absoluto aislamiento físico y moral, solo con su tambor y su gallo fino [...]. [...] cazados como alimañas por la Guardia Rural y, por los más fútiles pretextos, ahorcados en las guásimas» (Pérez de la Riva, 1979: 82, 90).

¹²⁶ En una carta enviada desde Cuba a su esposa, Nicole Roumain, fechada el 27 de enero de 1941, escribe: «Esta última línea es la más estúpida de todas. Ya que el campesino haitiano es el mejor, más valiente, más digno elemento de nuestro país. Y como decía durante la recepción: el campesino haitiano, cortador de caña en Cuba, es ciertamente mucho más importante que el poeta» (Roumain, 2003: 895-896).

Al respecto –y el hecho es significativo en relación con las posiciones de los autores sobre el tema–, cabe señalar que ni *Gobernadores del rocío* ni «Realengo 18» plantean explícitamente la cuestión del prejuicio del color que prevalece en estas sociedades. En Roumain, la cuestión de la «raza», cimiento unitario de un pensamiento nacional, parece sin embargo presente. Aparece, con cierta *insolenceté*, como dirían los *abitan*: «es así: desde la Guinea [desde África], el negro camina en la tormenta, la tempestad y el tormento. Dios es bueno, dicen. Dios es blanco, eso es lo que habría que decir. Y tal vez sea exactamente lo contrario». En «Realengo 18», por el contrario, el cimiento unitario parece estar constituido más allá de esta dimensión. Torriente Brau señala que la mayoría de los realenguistas son de «raza negra», pero lo hace para insistir en el hecho de que, dentro de la República del Realengo, todos viven en perfecta armonía, la cuestión del «color» o de la «raza» parece atenuada, para él, tan pronto como surge un sentido de clase. Insiste además en que los cubanos y los extranjeros (españoles, haitianos, dominicanos, puertorriqueños, etc.) viven allí en perfecto entendimiento, la cuestión de la nacionalidad también se desvanece detrás de la unión y el combate comunes por la justicia, la igualdad de condiciones y la lucha por el bien común. Por lo tanto, es en función de la capacidad política que ejercen en su propio beneficio y en el de la nación a la que pertenecen por derecho, y no según el irrelevante punto de vista del color, la raza o el origen, que deben ser presentados. Cabe señalar que en Cuba es probablemente una de las primeras veces que una figura intelectual cercana a los círculos etnológicos elude de esta manera el tema afrocubano. Torriente Brau se niega a tomar caminos trillados que reducirían su «contribución» a un «aporte cultural» o «folclórico», y abre nuevas vías que captan a estas poblaciones como actores plenamente políticos. Torriente Brau y Roumain nos presentan entonces visiones del pueblo que van más allá de la cuestión de las singularidades que los relegan a los márgenes y los mantienen alejados de una escena globalizada de luchas: la entrada de todos, de todos los proletarios, «soldados en una sola línea como los hombros de las montañas» (Roumain, 2003: 321), en una lucha contra la miseria social de la que surgiría la extensión o la universalización de los derechos y de la igualdad; parece ser aquí donde finalmente radica la propuesta de estos dos autores.

Entre imaginarios del colectivo y citas perdidas por la posteridad

Respecto al lugar ineludible que ocupan las dos obras analizadas en la historia literaria (y para «Realengo 18», política¹²⁷) de Cuba y Haití, no podemos

¹²⁷ Los textos de Torriente Brau fueron fuente de inspiración para la generación revolucionaria que triunfó en 1959. Aunque poco conocido fuera de Cuba, el autor es, junto a Mella o Martínez Villena –de quienes él mismo dijo que pertenecen «a ese tipo singular de hombres por quienes el pueblo siente el irresistible impulso de hacerlos perfectos, sin manchas y sin debilidades» (1949: 117)– uno de los iconos de las luchas de emancipación nacional y del proyecto marxista. Las numerosas ediciones póstumas de sus textos, publicados gracias a su viuda, la militante

concluir este comentario sin mencionar algunos elementos relativos a su dimensión ideológica y a su trascendencia. En sus escritos, Torriente Brau y Roumain nos hacen adentrarnos en lugares que se tornan realistas, pero al mismo tiempo nos proponen contemplar la posibilidad de su propia superación: para ellos, la escritura es una empresa que tiene como objetivo tanto dar cuenta de las realidades sociales en movimiento como ir más allá de ellas. Documentar o proyectar la «historia» de las masas campesinas permite aquí, como escribe Roussan Camille* (1942), problematizar «la búsqueda de un equilibrio decente para la máquina social». En otras palabras, se trata de recurrir a un cierto imaginario de la acción colectiva que, si bien da a esos textos su aliento contagioso, también impone finalmente sus límites a los vínculos que hemos apuntado entre escritura y etnografía, esta vez entendida *stricto sensu*.

No cabe duda de que si Brau, como observador prudente y circunspecto, es testigo directo de las premisas de una reforma agraria que, en la Cuba de los años treinta, no se llevará a cabo,¹²⁸ es quizás menos porque la *observa* o la *constata* que porque, como muchos de sus compañeros de lucha, la *espera* profundamente. Cuando Roumain, a su vez, hace del *konbit* el emblema del trabajo comunitario igualitario, disuelve en parte su diversidad y características empíricas.¹²⁹ Este elemento nos recuerda así hasta qué punto *Gobernadores del rocío* es también el «grito novelesco» de un escritor-etnólogo comprometido, una creación literaria que reinventa un universo social que la escritura reproduce como si cantara su posible destino.

Sin embargo, Roumain no puede alejarnos del todo de la materialidad de la miseria que se vive en el campo haitiano: no hace falta recordar que Manuel muere a manos de un «hermano de clase» –usando la fórmula de R. Dorsinville (1981)–, a quien la envidia, la carencia y la ignorancia convierten en enemigo. Si Torriente Brau tiende a minimizar el alcance de los «conflictos» y «enfados» en el realengo en favor de la celebración de un colectivo capaz de trascender sus divergencias en la lucha contra un enemigo externo común, también señala la existencia de esas divisiones, sin anticipar cuánto se consolidarán (pero, ciertamente, sería muy desatinado considerar que no fue

Teresa Casuso y, desde finales de los años cuarenta, por su amigo Raúl Roa, contribuyeron en gran medida a ello. Inaugurado en 1996 en La Habana Vieja, el Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau, con sus propias ediciones, ha tomado el relevo en la salvaguarda y difusión de sus escritos.

¹²⁸ La reforma agraria no tuvo lugar, como se sabe, hasta los años sesenta.

¹²⁹ Véase la nota 50. La presentación por Roumain del *konbit* como una práctica igualitaria contribuirá a que algunos autores, como d'Ans (2003: 1424), señalen la construcción de un «campesinado abstracto, estetizado y etnológicamente fantaseado». Esta es también probablemente una de las claves de la reapropiación que el cine cubano propuso de la obra de Roumain (véase el apéndice de este capítulo). Otros autores que han trabajado en cuestiones agrarias haitianas (Colectivo de autores, 1993) proporcionarán descripciones más etnográficas de estas prácticas de trabajo colectivo, muy alejadas de la lectura propuesta por Herskovits (1937: 70-76) en términos de «retención africana».

lo suficientemente «visionario»). Para los miembros de su generación, lo que debe ponerse de relieve, tanto mediante la escritura como dando la palabra a los que rara vez son escuchados, es la toma de conciencia política de un derecho a la tierra por parte de quienes la cultivan y el reconocimiento de la solidaridad comunitaria que la hace posible.

Desde el punto de vista del escritor-periodista que relata una parte de la historia de Cuba a partir de testimonios y observaciones *in situ*, o desde el del escritor-etnólogo cuyo incomparable talento consiste en producir una especie de ilusión (en el sentido etimológico del término) o de trampantojo etnográfico, estos relatos pretenden atestiguar la posibilidad de que un impulso colectivo sea una fuerza liberadora, capaz de despertar una conciencia de clase. Por su dominio de la observación, así como por la calidad literaria de los escritos de su autor y su compromiso con lo que considera la verdad y la justicia, «Realengo 18» es, pues, un documento socio-histórico poco común en Cuba; de ahí que haya sido elevado al rango de clásico de la literatura nacional y que se haya incluido entre las lecturas impuestas a muchas generaciones de escolares cubanos después de la Revolución de 1959.

Obra emblemática de la literatura haitiana, *Gobernadores del rocío* tomará ciertos caminos que –hay que señalarlo– su autor sin duda habría tratado de evitar: mientras que, con la llegada de François Duvalier (1957-1971), el poder asfixia la producción literaria nacional, la novela de Roumain se incluye en el corpus de textos canónicos difundidos en los manuales de historia de la literatura (Fleischmann, 2003). En esta situación paradójica, el contenido político de la obra se diluirá en el exotismo que contiene, llegando incluso a concentrarlo. Uno de los elementos que parecen, desde este punto de vista, unir el destino de los escritos de Torriente Brau y de Roumain, se refiere también a lo que nos parecen algunas citas perdidas por la posteridad y, en particular (de ahí su presencia en esta antología), en la acogida (o no, precisamente) que han tenido en la etnología cubana y haitiana.

Por el lugar que otorga a la migración y a la cuestión del viaje en la modificación de la manera en que nos vemos a nosotros mismos en beneficio del otro –y, más exactamente, del viaje individual que se transforma en acto colectivo y revierte, en parte, el estigma del migrante que regresa–, *Gobernadores del rocío* podría haber funcionado como un mito fundador de un espacio haitiano reapropiado y moldeado por las movilidades. Sin embargo, esta intuición fundamental de Roumain seguirá siendo letra muerta durante mucho tiempo, ya que la etnología producida *en* y *sobre* Haití solo se interesará por esta importante dimensión de la historia del país a partir de finales del siglo xx (Laëthier, 2014). Del lado cubano, por la importancia que Torriente Brau otorga a la descripción de los modos colectivos de gestión y autoorganización, las prácticas de deliberación, la relación con el Estado y, más ampliamente, los modos de soberanía, «Realengo 18» podría haber sido reapropiado por la disciplina por una de las vías más originales que sugiere: la de una antropología político-institucional y una etnografía política, cuyo proyecto aún está por construirse en Cuba. Sin embargo, al margen de la etnología o de su encuen-

tro con el periodismo y la literatura, ambas obras han puesto en primer plano la reflexión social y las interrogantes sobre las desigualdades en el seno de la nación, inmortalizando así, a través de un juego de resonancias singulares, voces entonces inaudibles para muchos y que, hoy en día, acaban formando una sola: asociada con el fraseo de las canciones, el ritmo de las décimas, el sonido de los tambores del *konbit*, resonando al unísono desde las escenas globalizadas del período de entreguerras, escuchamos, todavía hoy, la voz de los de abajo.

Apéndice. Gobernadores del rocío y *Realengo 18* en la pantalla: en torno al cine cubano de los años sesenta

En 1964, el cineasta cubano Tomás Gutiérrez Alea, el principal director de los años sesenta-setenta, llevará a la pantalla la novela de Roumain *Gobernadores del rocío*, bajo el título de *Cumbite*, una relectura fílmica que pone de relieve la dimensión idealizada del trabajo colectivo campesino (en Francia, será adaptada en 1975 para la televisión, por el realizador y militante comunista Maurice Failevic).

Para cuando *Cumbite* se mostró en las pantallas, «Realengo 18», de Torriente Brau, ya había sido llevado al cine por los directores Oscar Torres y Eduardo Manet (1961). Ambas películas son producidas por el Instituto Cubano de Arte e Industria Cinematográficos (ICAIC), fundado en 1959 por el Gobierno Revolucionario, con el objetivo de crear y difundir una nueva cinematografía nacional. *Realengo 18* es la tercera de las producciones del ICAIC, en el que ya se está institucionalizando un cine que explora nuevos temas y formas expresivas y al mismo tiempo se compromete con una estética inédita.

Efervescente, la cinematografía cubana revolucionaria experimenta con sus formas de hacer y comienza a construir lo que será, junto a su producción de ficción (véase Scherer, 2013), uno de sus sellos de identidad: el de un cine comprometido, empeñado en escribir una historia de las luchas políticas y sociales pensadas en sus continuidades, sus encadenamientos sucesivos y sus resonancias. Así, nuevos realizadores prueban géneros inexplorados, como la «ficción documentada» o el «documental de ficción». En ese marco Torres y Manet, y luego Gutiérrez Alea, volverán a examinar la relación de los campesinos con la tierra evocada por «Realengo 18» y *Gobernadores del rocío*: la lucha contra la expansión de los terratenientes de los realenguistas encontrará un paralelo eficaz en la lucha de los campesinos haitianos contra una sequía que señalaría la muerte del trabajo colectivo, del *konbit*.

En el momento de su estreno, los críticos darán a estas dos películas una acogida moderada; el mismo Gutiérrez Alea da una mirada retrospectiva sin complacencia (Berthier, 2005). Desde el punto de vista estético, tanto una película como la otra contienen, sin embargo, algunas

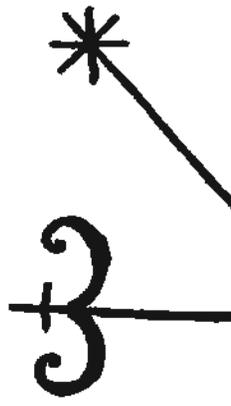
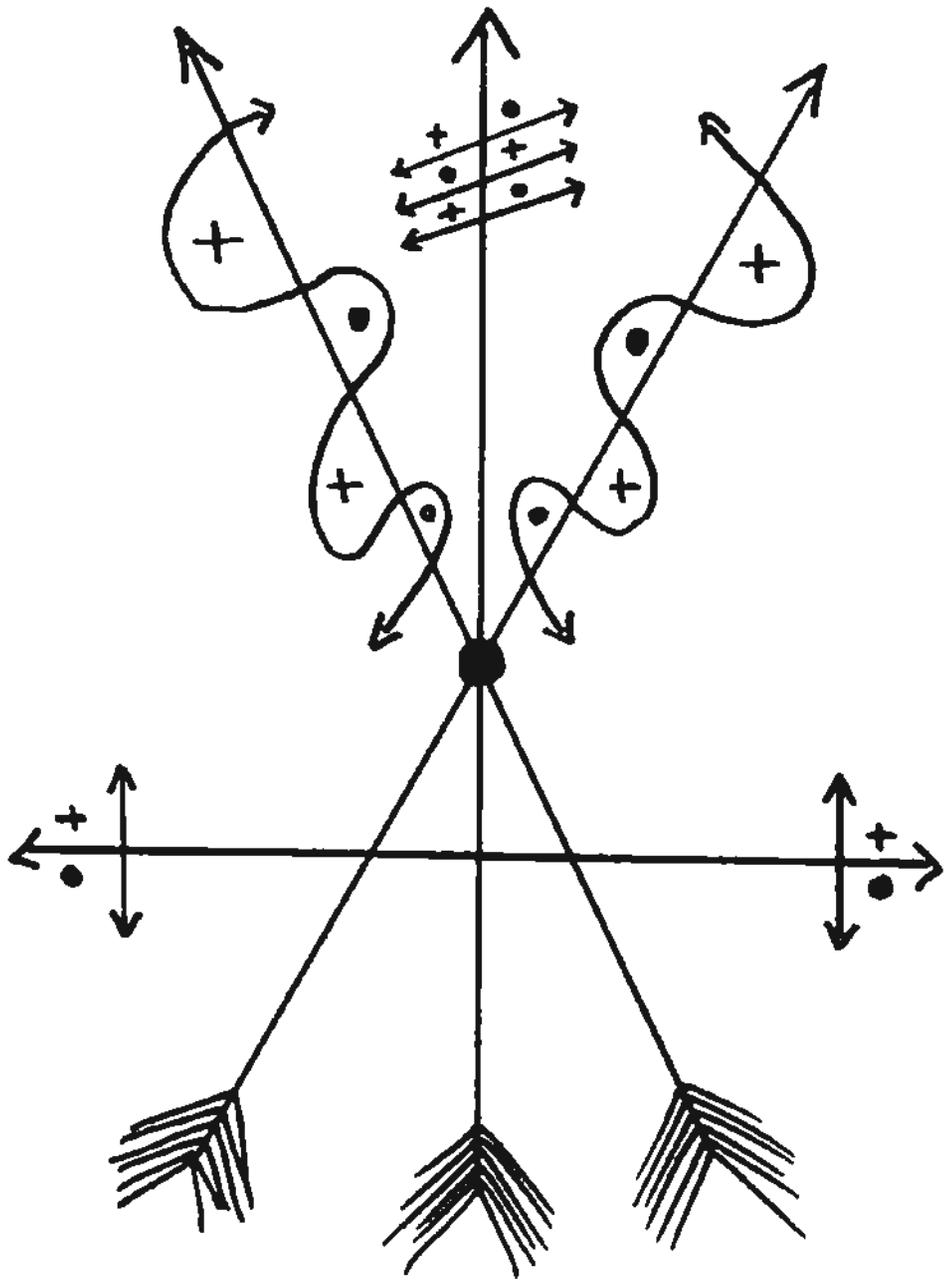


Carteles de los filmes cubanos *Realengo 18* (1961) y *Cumbite* (1964)
Obras de Eduardo Muñoz Bachs y Antonio Fernández Reboiro

escenas icónicas: una, en particular, en la que el espectador se sumerge, como en las vistas de ingenio tradicionalmente muy apreciadas para la pintura cubana, en la contemplación de un paisaje que revela el imponente símbolo de dominación y opresión que son las chimeneas del central azucarero («tan bellas de lejos»); otra, en la que se ponen en escena canciones y la célebre conga cubana, por un lado, y tambores haitianos y la no menos emblemática ceremonia del vodú, por otro.

Hoy en día, si es interesante volver a ver esas películas para un espectador apasionado de la antropología o la historia, no lo es tanto por estos elementos como por los testimonios representados en imágenes que ofrecen, tomando préstamos del realismo. Aunque ideologizados –como las obras que los inspiraron– son documentos valiosos que atestiguan tanto el impulso social, cultural y político característico de los años sesenta en Cuba como la puesta en escena de algunas de las realidades que la Revolución cubana pretendía abolir, en particular mediante la Reforma Agraria y la nacionalización de las tierras. Esto no es muy sorprendente si consideramos, por una parte, la identidad de los realizadores involucrados, especialmente Gutiérrez Alea (quien documentará múltiples aspectos de las luchas de emancipación cubana en otras películas), y por otra, la de los colaboradores de los que se rodeó: entre ellos, el

cuentista-narrador con quien había adaptado el guión, Onelio Jorge Cardoso; su asistente de dirección, la futura documentalista-etnógrafa Sara Gómez o el escritor y ensayista haitiano René Depestre, radicado entonces en Cuba, todos profundamente comprometidos con el proyecto socialista y revolucionario.



CAPÍTULO 6

«EL DUEÑO DE EWE
(OLUWA-EWE)»

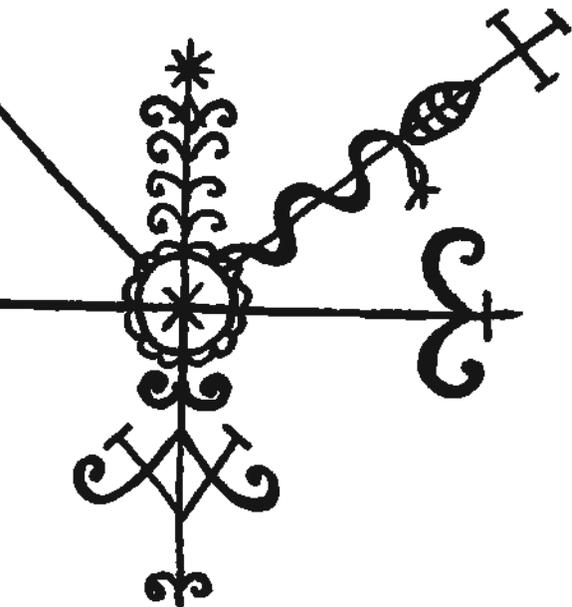
Lydia Cabrera, 1953

«VODÚ HAITIANO. ALGUNAS
NOTAS SOBRE SUS REMINIS-
CENCIAS AFRICANAS»;

«UNA VIEJA COSTUMBRE
HAITIANA»

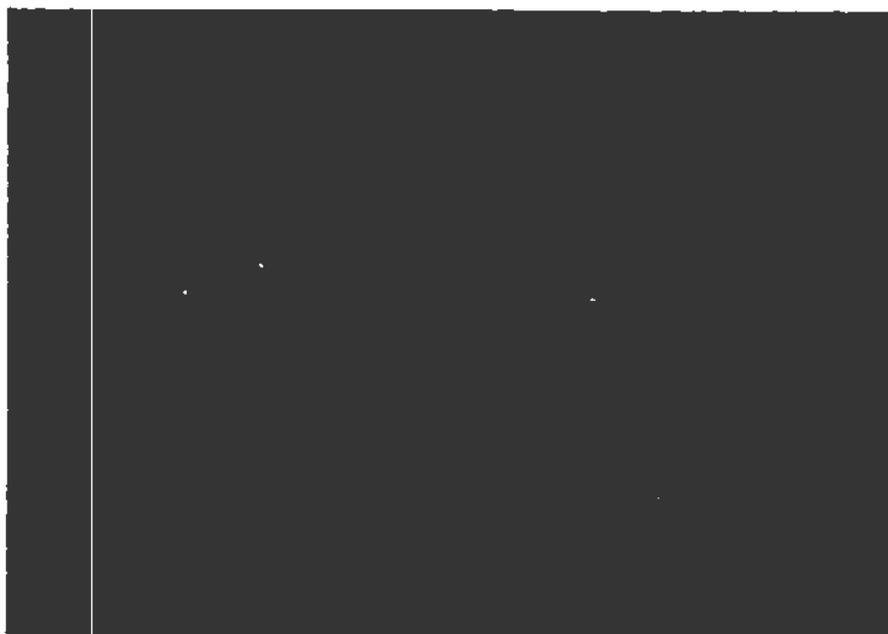
Odette Mennesson-Rigaud, 1953

¿ETNOGRAFÍA
PARA LA RELIGIÓN?
SINCRETISMOS
AFROAMERICANOS,
RELIGIOCENTRISMO
Y ENFOQUE COMPREHENSIVO
EN LYDIA CABRERA Y ODETTE
MENNESSON-RIGAUD



Firma para Obatalá [tomada de «Tratado de Osain», libreta mecanoscrita vendida por los yerberos en Cuba] / Diagrama de un vèvé vodú para el loa Brise [tomado de Rigaud, 1953: 172]

MÉMOIRES DE L'INSTITUT FRANÇAIS
D'AFRIQUE NOIRE



IFAN-DAKAR
1953

«EL DUEÑO DE EWE (OLUWA-EWE)»

Lydia Cabrera, 1953

Les Afro-Américains,
Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, no. 27, Dakar,
pp. 169-180 (fragmentos)¹

Nota preliminar

El texto que se reproduce a continuación plantea problemas debido al estilo y a las elecciones etnográfico-literarias de Lydia Cabrera. En primer lugar, con el fin de restituir el carácter oral de los discursos que recoge, la autora transcribe las palabras de sus informantes, algunos de los cuales se expresan en la lengua llamada «bozal»,² y no siempre acompaña estas transcripciones de una reformulación en español. En segundo lugar, Cabrera utiliza deliberadamente muchos términos vernáculos «en lengua», como los numerosos calificativos con los que se atavían las entidades, equivalentes a los orikí o tributos yoruba, o incluso las fórmulas habituales y oraciones litúrgicas que circulan en el ámbito religioso, y rara vez especifica su significado, incluso cuando la etimología lo permite (por ejemplo, el término obachoggu, uno de los primeros utilizados para calificar a la entidad Osain, proviene del yoruba y podría traducirse literalmente como «el rey que hace las medicinas»).

Lo anterior dificulta la comprensión para muchos de sus lectores, incluidos los cubanos. No obstante, respetando esta elección estética de la autora, traducimos los discursos o los términos solo cuando tal precisión es de relevancia etnológica.

Añadamos que dos lenguas –hoy estrictamente litúrgicas, pero que todavía algunos hablaban en los años cincuenta (Bascom, 1952; Cabrera 1959)– son utilizadas indistintamente por Cabrera: por una parte, el lucumí, derivado principalmente del yoruba y asociado a la práctica de la santería, y por otra, la lengua «conga», asociada al palo monte o regla congo (vinculada con el universo bantú), que integra especialmente términos kikongo. Siendo este elemento significativo para el análisis, lo indicamos en el texto insertando las menciones [luc.] y [con.].

¹ Notas: Emma Gobin. Vale comentar que el año de publicación del volumen donde apareció este texto es impreciso: en su portada aparece 1952, mientras que en su página inicial, junto al lugar de edición, se lee 1953. Las reseñas de la época (por ejemplo: Arqué, 1954; Blanchard, 1954) sitúan su salida en 1953. Algunos textos relativos a su preparación (en particular Métraux y Verger, 1994) parecen indicar que el manuscrito debe haber sido terminado y presentado mucho antes de concluir el año 1952.

² Véanse las notas 15, 21 y 23 del capítulo 4. En una nota de su propio texto, que no aparece en los fragmentos reproducidos aquí, recuerda que «Bozales decíase a los negros de nación –africanos– que hablaban difícilmente el castellano. Ladino se llamó al que lo hablaba con soltura» (p. 176).



Lydia Cabrera (1900-1991) en Matanzas, en 1956, haciendo trabajo de campo
 © <http://www.cubadebate.cu/especiales/2019/05/26/en-sus-120-anos-con-lydia-cabrera/>

*

Para los adeptos de la Regla lucumí,³ el Dueño de la yerba es Osain, –Josai, pronunciaba Adyai,– San Antonio Abad, una de las muchas advocaciones de Elegguá, según algunos.

Osain Olorissa Kereggwé: ológguo, obachoggú [luc.], médico, brujo y clarividente de los Orishas. Unas veces, «mayordomo» de Changó, quien, brujo de nativitate, es por consiguiente, yerbero; otras, su padrino.

Changó⁴ fué el primer adivino; suyo era el tablero de adivinar de Orula u Orúmbila,⁵ el Orisha Ifá, el adivino por excelencia. Todos los santeros⁶ cuentan

³ **Religión que practican actualmente los descendientes de esclavos yorubas, que en número considerable se introdujeron en Cuba en tiempos de la trata. Son incontables los adeptos, blancos y negros de esta Regla.** Como ya se ha dicho, *lucumí* es uno de los etnónimos utilizados en la colonia para designar a poblaciones originarias del espacio yoruba (suroeste de la actual Nigeria, sur de los actuales Benín y, en menor medida, Togo), más probable, en determinadas épocas, para designar a los naturales de la región de Oyo.

⁴ **Changó, catolizado Santa Bárbara. Uno de los orishas más populares de Cuba, con Yemayá (Ntra. Sra. de Regla), Oshún (Ntra. Señora de la Caridad del Cobre) y Babalu Ayé (San Lázaro).**

⁵ **San Francisco de Asís, Dueño también de las tormentas.**

⁶ Iniciados en la «regla lucumí» o santería (nombre considerado a veces peyorativo, pero adoptado por muchos practicantes).

que Changó le cedió a Orula el privilegio de adivinar con Okwelé e Iki⁷ a cambio del donaire, que no obstante ser Orula un viejo, caracterizaba su baile, y despertaba en las gentes una admiración que Changó, joven y muy gallardo, no era capaz, bailando de inspirar.

«Todos los Santos son yerberos», pero el Dueño incontestable de las yerbas, el médico, es Osain.

«Osain-Agguennyé vino de tierra yesa⁸ y es el protector, el benefactor de todo el mundo». «Osain es de todos los lucumís; de tierra Aku,⁹ pasó a los Ararás¹⁰ cuando estos recibieron a Ifá». «Es yebú». Este Santo poderoso en quien tenemos al Esculapio lucumí no posee mas que un solo pié. Cape [un informante] lo conoce por Okini Gwagwo Eleyó, –un brazo y un solo ojo: una oreja desproporcionadamente grande, con la que no oye absolutamente nada. La otra, muy chica, al contrario, es tan sensible, que percibe los ruidos más apagados y distantes. Oye el andar de una hormiga o el vuelo lejano de una mariposa. Osain camina a saltos o renqueando, como Aggróniga o Sodyi, –Babalu Ayé, San Lázaro, el gran Santo de los Ararás.

Este Osain Okini Gwagwo Eleyo era malo: tenía mucho coraje, demasiado temple. Por cuestión de una mujer tropezó con su hermano Osain-Alabbio. Se internó catorce días en lo último del monte para trabajar una brujería y vencer a su hermano con su arte. Allí entregado nada más que a su odio y preparando su «mororá», (bilongo),¹¹ se encuentra con el Elegguá (centinela) de su hermano, un jubo¹² que silba y que tiene una secreción en la cola. Guerra con él y pierde el ojo que le falta.

Aún mas enfurecido por este revés, sigue invocando, pidiendo, azuzando contra su rival a terribles fuerzas arcanas, y suspende la operación mágica en que está enfrascado porque tiene que bajar al fondo de un pozo a buscar un secreto

⁷ *Okwelé, okpele* [luc.]: cadena de adivinación de Ifá. *Iki, ikin* [luc.]: nueces de palma de aceite (*Elaeis guineensis*) –también conocida como corajo de Guinea–, usadas para la adivinación de Ifá, consideradas «semillas sagradas». Utilizadas conjuntamente con el tablero mencionado por la autora, constituyen la base de técnicas adivinatorias complejas reservadas a los *babalawos* (o *awó*) –literalmente «padre de los secretos»–, dedicados al culto de Ifá. De origen yoruba, Ifá se asocia estrechamente, a nivel mitológico y ritual, con la santería o «regla lucumí».

⁸ *Yesa, iyecha, iysha*: Etnónimo que designa a poblaciones del golfo de Benín consideradas muy tempranamente como un subgrupo yoruba (véase por ejemplo Avezac, 1845: 37-38). También es el caso de los grupos conocidos como «egwado» (egwado, egwa), «yebú» (ijebu) mencionados en el texto.

⁹ Etnónimo (y topónimo) que se refiere a poblaciones del extremo occidental de África, en la actual Gambia.

¹⁰ Etnónimo que en Cuba indica un origen dahomeyano (ewé-foñ). Relacionado con –o dentro de– la santería, se habla de tradiciones consideradas como ararás. Asociadas a grupos rituales de la región de Matanzas (véase Sogbossi, 1998, por ejemplo), están vinculadas con el culto de ciertas entidades como Babalu Ayé (o Sakpatá).

¹¹ **O «daño», maleficio.**

¹² **Pequeña serpiente inofensiva** [*Alsophis cantherigerus*].

que está allí escondido para mezclarlo con su brujería. Se sube en el brocal, que se derrumba y pierde un brazo y una pierna. Cuando está en el fondo, destrozado y sangrando entre las piedras, con la mano que le queda agarra un ratón. Este chillá y lo oye una Lechuza que grita a su vez: «¡Aléyo!¹³ ¡Aléyo Kini bá wó!» [luc.]. Osain le da a comer el ratón y le pide en cambio tres plumas de su ala izquierda. Espera a que amanezca; llama al Aura Tiñosa¹⁴ y le pide otras tres plumas de su ala derecha. «¿Para qué?» le pregunta el Aura, «Para un Matari, para Nkiso-Malongo [con.]; una piedra que camina por el monte con un muerto adentro». Aura Tiñosa le dá tres plumas de su ala derecha. Gracias a estas plumas Osain vuela y venció a su hermano.

Todos los que han visto a Osain están de acuerdo en que es tuerto, cojo y manco. «La boca torcida, habla gangoso y brinca sobre su único pié».

Osain suele aparecerse a los trasnochadores, pasadas las doce, y les pide Icán [luc.], candela, para encender su tabaco o su pipa. Un mayordomo¹⁵ Nganga de un templo, «rama»¹⁶ de la extendida Regla del Cristo del Buen Viaje [...] –fundada el siglo pasado por el mulato Andrés Petit, de quien tendremos ocasión de hablar otra vez—¹⁷ aunque no es hombre de carácter pusilánime,¹⁸ jamás sale solo a horas avanzadas de la noche: a este intrépido aprendiz de brujo, acostumbrado a saltar en la oscuridad las tapias de los cementerios, Osain se le mostró en cierta ocasión que atravesaba un «placer»¹⁹ y pidiéndole fuego para encender su tabaco, le hizo correr hasta perder el resuello. «Su vista era horrorosa». No hay negro que no tema encontrarse de noche a este personaje, o a Oggún,²⁰ que también se complace en asustar a

¹³ *Aleyo* designa a los «no iniciados» o «profanos». Aquí, el término se utiliza en un sentido más amplio, de acuerdo con su significado en yoruba, *àlejò*: «extranjero», «desconocido».

¹⁴ **Gallinaza. Ave rapaz y diurna, de negro plumaje que se alimenta de carroñas** [*Cathartes aura* (Lin.)].

¹⁵ En el palo monte o regla conga, el término «mayordomo» indica una función ritual de asistente del jefe de culto, en ocasiones calificado como brujo. Es en este sentido que Cabrera lo utiliza para referirse a Osain como «mayordomo» de Changó, «brujo de nacimiento».

¹⁶ En las religiones afrocubanas, estructuradas según relaciones de parentesco ritual, «rama» designa los linajes rituales en los que se inserta cada «familia religiosa» o grupo de iniciación.

¹⁷ Cabrera no vuelve a mencionar esta figura. Lo hará en *El monte* (1954), del cual este texto constituye una versión preliminar del capítulo III. Más tarde, dedicará una obra a la práctica del palo monte (Cabrera, [1977] 1986), y escribirá todo un capítulo sobre Andrés Petit (véase también Palmié, 2002), igualmente iniciado en el culto abakuá (sobre este, véanse los capítulos 2 y 3 de este libro).

¹⁸ La acotación no es insignificante: los paleros, calificados como brujos (denominación que retoman, de hecho, con gusto), se asocian con la fuerza bruta. Al trabajar con espíritus de muertos y frecuentar los cementerios para diversas tareas rituales (prácticas adivinatorias, exhumación de osamentas humanas con fines rituales, etc.), inspiran miedo.

¹⁹ **Terreno baldío.**

²⁰ Oricha asociado con la herrería, la guerra, el monte y la fuerza bruta. Junto con Elegguá, Ochossi y Osun, compone el grupo de los orichas llamados «guerreros».

los noctámbulos; y no se diga a Elegguá, a Eshu. Sus chiflidos intempestivos y penetrantes asustan tanto al negro que éste no se atreve a silbar nunca a solas por miedo a que Elegguá le responda.

No silbar de noche, no silbar largamente, es una recomendación que los viejos no olvidan de hacernos, porque «Elegguá es el dueño del chiflido»... y chiflar es provocarlo. Sirva de ejemplo lo ocurrido a Clementina, una de las tantas mujeres que tuvo José de Calazán Herrera, alias el Moro, uno de mis más competentes informantes.

En los primeros tiempos de su unión con Calazán, Clementina tenía el hábito peligroso de «silbar como un sinsonte». –«¡Oye, no te acostumbres a chiflar, que eso es malo y un día vas a pasar un mal rato!»– le advertía él, pero Clementina no hacía caso, u olvidaba el consejo de su marido, «que conocía muy bien a los Santos». Y en efecto, una noche que silbaba por lo alto su danzón preferido, Elegguá la gratificó con tres silbidos al oído, tan agudos, que perdió el conocimiento. A esas horas, hubo que correr a «corobbó²¹ Elegguá», a buscar todo lo que era menester para «rogarle» (apaciguar) al Santo que, me asegura Calazán, «quería llevarse a Clementina». Claro está que después de semejante experiencia, Clementina no volvió a chiflar más nunca en su vida.

Es Elegguá quien silba en los parajes desiertos y en las casas vacías. Desde luego, la noche es del dominio de espíritus de todas clases; pero durante el día hay horas peligrosas que conviene tenerse en cuenta: Las doce, en que vagan un rato los espíritus, (Elegguá abandona las puertas, las casas quedan indefensas) y las seis de la tarde. A las doce de la noche, –la peor de todas– ya transitan Egun²² [luc.] y Eshus²³ con toda libertad. Son las horas de llevar los Ebbos,²⁴ de lanzar las brujerías; de recoger las malas influencias, de toparse a Ero y a Poeli Popotie.

El que con ánimo de observar recorre los barrios pobres de la Habana habitados por los negros, advertirá que a tales horas invariablemente, alguien sale del interior de las casas a derramar un poco de agua, Omi, –lango– para refrescar a estos seres misteriosos y errabundos.

No conozco un solo negro ni negra vieja que al acostarse no deje tras la puerta un recipiente lleno de agua para las Ánimas del Purgatorio y las Nueve de Lima, para Antonia Gervasio –la incestuosa– el Anima Sola, el Eschu Alonna o Alagwanna. No debe faltarles este líquido a los espíritus, buenos y malos, especialmente los malos, si entran sedientos en las casas. «Los muertos sufren mucho de sed y los hay tan atormentados y peligrosos que conviene apagarles la sed». A menudo sorprendemos un hombre o una mujer que disimuladamente si hay extraños blancos a la vista, llegará hasta una esquina y verterá el agua

²¹ Engatusar.

²² Los muertos.

²³ Avatares de Elegguá en su aspecto salvaje, no domesticado y, en ocasiones, maléfico (véase más adelante).

²⁴ **Ebbos, sacrificios de aves y animales y ofrendas para propiciarse a los Orishas.**

que lleva en una lata o en una jícara.²⁵ Este regalo de frescura es para Elegguá, Laroye, Eshu, el Orisha que habita las calles y las esquinas.

«Hay mucho pasa-pasa de Malong, o de Diambos y de Fuiris en Pambuán Sila» (de Santos, de muertos y duendes en las esquinas). También se les deja allí un poco de comida, y es costumbre recoger en una jícara o en una cazuela pequeña, un poco de las sobras y de cuanto se ha saboreado durante el día para llevarlo al Elegguá de la esquina. Compartiendo con Eshu, –«dando de comer a los Espíritus»– nunca faltará el sustento en la casa. Personalmente he visto practicar este rito: la mujer que me explicó su sentido, –una Iyalocha²⁶ [luc.]– lo realiza todos los días. Se aparta en un plato un pedacito, de cada alimento, y cuando se termina de comer se echa un poco del agua que se ha bebido. Antes de levantarse se dan tres golpes en la mesa, se lleva el plato al patio y en la raíz de cualquier mata, se le ofrece a Eshu. –«Aquí tiene su comida Eshu». A veces, muy frecuentemente un animal doméstico da buena cuenta de la ofrenda, pero esto no importa. Eshu la consiente pues los animales (había un gato y un perro en casa de aquella Iyalocha) son sus mensajeros.

Es esencial contentar a Elegguá. Emboscado en cada senda, dispone de nuestra vida en todo momento, puede jugar con ella a su antojo. Dueño de las llaves que «abren y cierran los caminos y las puertas», las del cielo y de la tierra, a dioses y mortales –y las abre y cierra a su capricho a la suerte o a la desgracia– aunque pequeño, un «Kereké»²⁷ [luc.], a Elegguá hemos de considerarle, sin discusión, como al más temible de los Orishas.

Espía y mensajero de los dioses, «por su genio de niño revoltoso» siempre dispuesto a alguna travesura, malévolo además por naturaleza, (de ahí que algunos Elegguás no pueden tenerse en el interior de las casas²⁸), es el primer Ocha cuyo favor debe conquistarse.

Por suerte se le soborna fácilmente, pues es comelón y tan goloso como los Ibeyes, los mellizos divinos que también pueden permitirse cuanto se les antoje (San Cosme y San Damián) predilectos de Obatalá.

Elegguá está en todas partes acechando. «El Elegguá de mi padre», me cuenta Calazán, tenía mucho dinero para que le empinaran papalotes»... (es decir, en su honor, para satisfacción del Orisha, pues Elegguá es dueño de los «papalotes», como se llama en Cuba a las Cometas) «y yo se lo robaba. Elegguá se lo

²⁵ **Recipiente que se obtiene del fruto de una güira partido en dos mitades. Güira es un árbol de la familia de las Bignoniaceas.** Véase nota 18 en el capítulo 3.

²⁶ *Iyalocha*: del yoruba, «madre de ocha». Iniciada devenida sacerdotisa, iniciadora de nuevos «hijos» e «hijas» de santo (según el parentesco ritual). El término es más o menos sinónimo de *santera*, pero precisa la idea de conocimiento y competencia rituales (los iniciados no son necesariamente sacerdotes o iniciadores).

²⁷ Del adjetivo yoruba *kékeré*, *omo kékeré*: literalmente, persona pequeña, es decir, niño.

²⁸ Se refiere a sus representaciones materiales, confeccionadas por especialistas y conservadas en las casas, un espacio de culto que se fusiona así con los espacios domésticos (véase González Huguet, 1968).

dice al viejo: ¿Poqué tu coge owó²⁹ de Elegbara?, me pregunta un día que le iba a matar un gallo. Si, é mimo mi dicí tu tá óle (robando)! y é te va agarrá pinando su papalote! Vé gallinero: trae akukó, (un gallo). Fuí y le traje el gallo! Hince, ahí! Me arrodillé delante de Elegguá. ¡Me metió seis chuchazos! Y Elegguá me prohibió que empinara papalotes. El mismo, él es papalote, y me iba a tumbar de la azotea abajo. Fué la última vez que le robé dinero».

«Elegguá guarda las encrucijadas; es el portero del monte y de la sabana». «Está en la entrada y en la salida». «Se mete en todo, enreda una situación, vuelve las cosas al revés; está en sus manos perder o salvar a quien le da la gana». Elegguá lo mismo contraría los planes de los dioses, –iOlorun!³⁰– que los de los hombres. Hijo mimado de Olofi, a quien salva con una yerba, el lector recordará que es el primer Orisha que recibe la ofrenda, «que come» el día de los sacrificios, el primero a quien se saluda después de los Ikús (antecesores) y se agasaja en toda ceremonia lucumí, para evitar complicaciones. El mismo Olofi lo dispuso así. «Le dijo: siendo tú el más chiquito, serás el más grande en la tierra y en el cielo, y sin contar contigo nunca será posible hacer nada».

Este Olofi, Olorun, –Babbaddé³¹ [luc.]– es el Ser Supremo. Una Santera maticera lo define textualmente: «El que es más que Dios». Y otro viejo informante, un pordiosero: «El que lo manda todo, lo más grande que hay; pero está muy lejos, y tan lejos, que no se entiende de nada, y ni uno lo entiende de tan grande que es: ese nos dejó en el mundo».

Olofi, Olorun, Obbá-Olorun, Oloddumare, (u Oloddumadye) Alanno u Olónu de los lucumís. Sambí, Insambí, el «Tubisia Nsambí bisa munansulo» [con.], de los congos, «el Dios grande que vive en el cielo, que es mayor que Sambia npúngo bisa muna ntoto [con.], el que está en la tierra», conceptos de un Ser Supremo, infinito, inconcebible y ajeno a cuanto sucede en la tierra, aunque esta sea su obra; y «en el que nadie piensa», («la cabeza no nos da para tanto, es muy grande Olorun, o Sambí y no cabe en cabeza³² de nadie»).

Copio recogidas de labios de los viejos, de una centenaria, en un ingenio de la provincia de Matanzas, estas definiciones sobre el «Dios más viejo», el «arubbó», el «Taita Dios de arriba»: «El que no se mete en nada». «El que mira, pero está indiferente. Presencia solamente» «No trabaja. Vive retirado. No pide nada. No

²⁹ **Dinero. Dentro de la cazuela en que se asienta la piedra, generalmente conchífera, simulando un rostro humano con los ojos y la boca de caracoles incrustados, lo mismo que dentro de las soperas de porcelana en que se guardan para el culto las piedras sagradas que son habitáculos de los «Santos» u orishas del panteón lucumí, –como Obatalá, Changó, Oshún, Oyá, Yemayá, Ayé, Aggallú, Yegguá– se deposita siempre algún dinero que se supone propiedad del Santo.**

³⁰ Exclamación que aquí equivale aproximadamente a «¡Dios mío!».

³¹ Del yoruba *bàbá.adé*, literalmente: el «padre de la corona», el «padre coronado».

³² Esta expresión tiene un doble significado: se refiere no solo a que la idea de Dios es incomprendible para el entendimiento humano, sino también a que Olorun, a diferencia de algunos de los orichas ya mencionados, no puede, por su grandeza, poseer el cuerpo humano (en particular la cabeza, el sitio de las deidades).



La Habana, procesión de la Virgen de Regla
Pierre Verger, 1957 (tomado de Verger y Cabrera, 1958: fig. 81)

baja al mundo». «Todo le tiene sin cuidado». «Dios, el más grande, la inmensidad. Pero a ése no se llega». Dice la anciana del antiguo ingenio Santa Rosa: «Ese Olóru, ese Dúddua viejo, e Papa de Dió del Cielo; no pasa orí³³ [luc.] de gente. El dice tu me saluda y deja quieto ya; tu pide bendició, sigue tu camino, yo tá pa riba, riba cielo, tu ta bajo, tu son bruto. ¡Asiere omótiwo [luc.]!»

«El Santo más grande y más viejo, no tiene trato directo con nadie».

[...] Este Ser en el que no se piensa, «porque no se puede, no se comprende» y que obliga a tan poco, pues «no pide nada», solo respeto, –nos explica Oddeddei–³⁴ lo mismo que Sambia o Nsambi,³⁵ no recibe culto, «ni come ni

³³ **Cabeza.**

³⁴ Oddeddei por su nombre ritual, Calixta Morales era otra de las ancianas informantes de Cabrera, que la cita regularmente en sus obras, especialmente en *El monte* (1954).

³⁵ Nombre dado generalmente al Dios supremo en el palo monte.

baila»,³⁶ pues no interviene lo más mínimo en nuestras cosas, aparece sin embargo, en la mitología que conservan estos descendientes de yorubas, con todos los caracteres de un patriarca de carne y hueso. El taita Olofin, «cabeza de los Orishas», es un viejo que trabaja él mismo sus tierras, «su conuco», empuñando el arado, la guataca y el machete, y a quien su prole numerosa proporciona en ocasiones los más serios disgustos.

Olofi y su familia, como Zeus y la suya, –este politeísmo lucumí recuerda curiosamente al griego– omnipotentes e inmortales, no se diferencian mucho de Calazán, de Calixta, de Catalino, de Baró o de cualquiera de estos buenos amigos que me narran sus historias. Si Elegguá obtiene de Olofi el privilegio de comer antes que los demás dioses, antes que Obatalá,³⁷ y el de negarse a consentir, cuando no se le toma en cuenta, que se realicen las cosas más importantes o banales, se debe como hemos dicho, a que en una ocasión curó a Olofi, el Padre Eterno, amenazado de muerte. «Le salvó la vida a Dios». Olofi padecía de un mal misterioso, que agravándose por días, hacía tiempo que le impedía trabajar en sus labranzas. Todos los Santos habían intentado aliviarle al menos, pero sus medicinas no habían logrado ningún resultado. El Padre de los Orishas, el Creador, ya no podía levantarse, en extremo débil y adolorido.

Elegguá era un niño –no ha dejado de serlo, ya lo sabe el lector, y de lo más revoltoso e inconveniente en muchas de sus manifestaciones– Eshu Beleke, el niño de Atocha, era tan travieso que en el siglo pasado no se le daba cabida en el Cabildo,³⁸ ni a Mako,³⁹ el que tiene en los brazos el Elegguá adulto San Antonio de Padua. A pesar de sus pocos años, pidió a su madre lo llevase a casa del viejo Olofi, asegurándole que lo curaría. La madre de Elegguá, Oyá, según unos, –estas genealogías divinas son a veces entre los negros motivo de animadas discusiones– era entonces mujer del dios del hierro, Oggún, y amante de Changó. Si la madre no creyó en lo que el chiquillo afirmaba con el mayor aplomo, consintió en llevarlo junto a Olofi, sin hacerse de rogar. Buena oportunidad para librarse del niño unas horas e ir a encontrarse tranquilamente con su enamorado. (Y no sabemos si aquel mismo día Changó raptó a Oyá).

³⁶ Es decir, no se le ofrendan comidas ni se baila para él en los rituales festivos en honor de los orichas.

³⁷ Oricha «dueño de todas las cabezas», a veces considerado el «padre» de otros orichas. Ocupa un lugar importante en el panteón lucumí y se asocia con la paz, la pureza, el cielo y el color blanco.

³⁸ Recordemos que los cabildos (o cabildos «de nación») eran sociedades de ayuda mutua que, en la colonia, reunían a los esclavos que se suponían de un mismo origen étnico (en realidad, la pertenencia era mucho más fluida). En 1792 se vieron obligados a ponerse bajo la égida de un santo patrón católico y, bajo el control de las autoridades coloniales, organizaron, entre otras cosas, desfiles en el Día de Reyes. Los cabildos también acogían diversas actividades religiosas de origen africano, por lo cual se considera que favorecieron su mantenimiento en Cuba (Ortiz, 1920, 1921; Barcia Zequeira *et al.*, 2012). Véase también el capítulo 1.

³⁹ Uno de los avatares o «caminos» de Eshu (véase más adelante en el texto).

El chico escogió una yerba, hizo un «Ogbó» [luc.], una decocción, y tan pronto el viejo con una larga mueca se tragó el brebaje, comenzó a sanar y a fortalecerse rápidamente. Agradecido Olofi ordenó a los Orishas mayores que cediesen a Elegguá las primicias de toda ofrenda. Depositó en sus manos un mazo de llaves de todos tamaños y lo hizo dueño de los caminos. Desde aquel día no solo toleró con ilimitada complacencia las picardías de Elegguá, si no que las hizo acatar, reconociéndole, como dice Sandoval, «el derecho de hacer trastadas cuando le da la gana».

En otra ocasión, Elegguá le evita al Creador el encuentro con un ratón que los Orishas insubordinados, deseando destronarle, han puesto a la puerta de su ilé⁴⁰ [luc.], sabiendo que a Olofi le inspiran terror los ratones...

En fin «si Elegguá está contento, si se le hacen regalos y se cumple lo que se le promete, todo irá bien». Así, factor ineludible y decisivo en cualquier circunstancia, influye en lo más mínimo, favorable o desfavorablemente.

Propicio, modifica el peor de los destinos; hostil, ensombrece el más brillante. En uno y otro caso se vale de mil ardides para auxiliarnos o perjudicarnos. [...].

Como su función es la de un guardián, «por eso se le mima tanto: para que nos cuide». Por la misma razón, al Elegguá que guarda la casa,⁴¹ «no se le tiene nunca corto de comida para que esté en ella a gusto y no la deje abandonada saliendo a buscar fuera lo que le falta. O le cierre la puerta a la suerte y se la abra a las calamidades, para vengarse».

Siendo uno de los rasgos más salientes de su carácter la glotonería veremos a un Elegguá-Laroye, un «Quicio-Puerta» como le llaman los ganguleros,⁴² insatisfecho o hambriento, burlar a los mismos Orishas, obstruccionar sus negocios y empobrecerlos:

«La Virgen de la Caridad del Cobre (Oshún), la Virgen de Regla (Yemayá), y Nuestra Señora de las Mercedes (Obatalá), vivían en un mismo «ilé» en el poblado y adivinaban las tres con caracoles.⁴³ Elegguá cuidaba la puerta. Las gentes iban a su casa a consultarse:

- Buenos días Elegguá. ¿Está Iyalodde (Oshún)?
- Sí, pase. Y les abría la puerta.
- Buenos días Elegguá. ¿Está Yemayá?
- Sí, adelante.
- Salú, Elegguá ¿Está Obanlá?
- Si está, Ouolé (entre).
- Moddu cué (gracias).

⁴⁰ Casa.

⁴¹ La representación material que suele colocarse detrás de la puerta principal (véase más adelante).

⁴² **Ganguleros o Padres-Ngangas (de la Regla de Palo Monte) brujos específicamente, también llamados Mayomberos, representan en oposición al Babalawo y a la Iyalochá de la Regla lucumí, al hechicero temible de ascendencia bantú.**

⁴³ También conocida como *dilogún* [luc.], la adivinación mediante caracoles (dieciséis cauris) es diferente a la de Ifá. En la práctica, su uso está reservado a los santeros (excluyendo los babalawos) y, en teoría, está abierto a las mujeres.

Los consultantes dejaban aves, gallinas y palomas a diario y las Santas se alimentaban muy bien. Luego venían Changó, Oggún, y Ochosi⁴⁴ y comían con ellas. A Elegguá, los huesos. Y los otros banqueteadando. No, esto no puede seguir así, dijo Elegguá. Se me van a mellar los dientes de tanto roe y roe y roe hueso!

Y tampoco le mandaban nada a Eshu, al Elegguá de la esquina... ni al de las cuatro esquinas. ¡Elegguá no podía más del hambre!

Un día hubo una tormenta; un ratón entró huyendo en la casa y lo cazó; se dijo ahora por lo menos comeré unos días... Hoy la cabeza, mañana una pata, pasado mañana otra... Y pasó lo que tenía que pasar.

–Buenos días Elegguá. ¿Elegua, está Regla?

–No está.

–Buenos días Elegguá. ¿Está Caridad?

–Ya no vive aquí.

–Buenos días Elegguá. ¿Está la Merced?

–Se fué de viaje...

Elegguá picoteaba su pedacito de ratón, se sostenía mal que bien y ahuyentaba la clientela. Ya nadie tocaba a la puerta; y que no, que nadie iba a consultar a las Santas! Y que la comida se acabó en casa de las Santeras!

–Elegguá ¿qué pasa que no viene nadie?

–Si, es muy extraño, pero nadie se presenta. Y miren Uds. como estoy. ¡Ya ni el miserable hueso que me daban a roer!

–¡Que vamos a darte, si tampoco nosotras tenemos nada!

Changó, que no traía un centavo para la compra, –Changó es bastante chulo, no mantiene mujeres como Ochosi, que les caza pájaros aunque no les da dinero– cuando vio la situación y oyó las lamentaciones de las tres Santas y se enteró que a Elegguá lo tenían siempre a dieta, se molestó y dijo:

–Están pasando hambre porque quieren, ¡por brutas! Y ese asunto hay que arreglarlo con Elegguá. ¡Es el dueño de la puerta!

Entonces dijo Oshún: Ahora mismo voy a hablar con él. Y le dijo:

–Elegguá, con que hoy dejes entrar a alguien... comerás bien esta noche.

Elegguá fue a la esquina: el Elegguá de la esquina les mandó a una mujer.

–Elegguá, ¿Ya volvió Yemayá de su viaje?

–Hoy mismo regresó. Entre.

–Elegguá, ¿está Oshún?

–¡Adelante!

Vengan gallinas, palomas y... un pollito negro, un poco de todo, para Elegguá. La casa de las Santas aquel día se llenó de aves; Elegguá se vio con tantos pollos negros que ellas mismas tuvieron que decirle: ¡Basta, Elegguá; aguanta, ahora vamos a engordar y a descansar un poco!».

⁴⁴ Oricha asociado a la caza.

[...] Innumerables relatos como estos ilustran la enorme importancia de Elegguá, y lo que supone tenerle de nuestra parte en todo momento. [...]

Por el carácter, ya no travieso y malicioso sino perverso, de franca maldad, que asume en otras de sus muchas manifestaciones con el nombre de Eshu a secas, se le identifica en un sentido cristiano con el diablo. «Eshu, el maligno» «Satanás», «Lucifer». «Eshu es el mismo San Bartolomé, el diablo del 24 de Agosto. Mire si es verdad, que en la estampa se vé al diablo en las tinieblas con dos puñales cazando su presa». «El día de San Bartolomé Eshu anda suelto».

«Eshu es un Elegguá dispuesto a no hacer más que daño». El que asesina por la espalda. «Vive en lo oscuro; ha de tener siempre un cuchillo». Pero... «Eshu son todos los veintiun Elegguás, Eshu Olu Boru, el de la vida y la muerte, Eshu Alayiki, «el de lo inesperado», Eshu Latieye, «el que vence de todos modos» Eshu Bi, «El rey de las maldades». «Es uno y veintiuno, el mismo Elegguá andando por caminos distintos».

Sandoval, refiriéndose a otros aspectos terribles que presenta el Orisha Elegguá, nos habla de Abbalonke, Baralanubbe, Allona o Alabbagwanna y de Benlenke, «tan peliagudo». De Eshu-Mako y de Yelú.

Olofi, Orula, –de quien es mensajero: «Dios se lo dió a Orula y Eshu Male enseñó a éste donde estaban las semillas sagradas de adivinar (kolá)»– todos los Orishas tienen de centinela y de mandadero a un Elegguá, y en cada lugar hay uno: en la puerta de las casas, en la calle, Laroye; en la esquina, Eshu-Bí; en los cuatro caminos, Alalú; en las plazas y mercados Eshuilé-Oloya; en los cementerios Alonna; en las lomas Aggwére; en las sabanas, Laggwuanna, Obanigwanna o Alaggwanna, el Anima Sola, Eshu de los parajes solitarios, hermana de Eshu-Bi, «el que conduce a las gentes a la sabana o al monte para que ella en persona los mate en la soledad», aunque la trágica Alaggwanna o Animasola –el infortunio y la desesperanza– no está exclusivamente en el monte o la sabana, se pasea por todas partes. «¡Ah! ¡El que sabe preparar un Eshu Alaggwanna es más fuerte que todos los ganguleros».⁴⁵

Un Elegguá artero y sanguinario, Eshu Ogguanilebbe, es el compañero de Oggun. Se aposta y trabaja en las esquinas, provoca los accidentes, mata, «a veces le basta con matar un perro para que Oggun beba sangre fresca cuando tiene hambre». «Le busca, matando, la comida a su dueño. Por su culpa chocan los automóviles, se descarrila el tren o la locomotora», o un transeúnte distraído muere bajo las ruedas de un vehículo. «Eshu», dice Salakó, que cuando está en cátedra exagera su habla de negro bozal, «é mejó carabela⁴⁶ de Oggú. Oggú

⁴⁵ **Su preparación es idéntica a la de una Nganga, o fetiche de Regla de Palo Monte.** La nganga (o prenda, véase más adelante) es un receptáculo para la materialización del espíritu de un muerto con el que el palero establece una alianza, y de la que obtiene sus poderes mágico-religiosos y sus habilidades rituales. En *El monte* (1954), Cabrera describirá con gran detalle su preparación ritual, que incorpora numerosos elementos de origen vegetal, mineral y animal, así como huesos humanos –incluido un cráneo–, que se suelen obtener en cementerios (véase el capítulo 3).

⁴⁶ *Carabela*: compañeros de la travesía en el Atlántico durante la trata. Por extensión, amigo, compañero.



Osain, Josefina Tarafa, s. a.
(tomado de Cabrera, 1954: *El monte*)

li hace Moforivale.⁴⁷ Bariga Oggú no llena, é llama Eshu. Eshu Bi tá lo quina, viene un cameó, Eshu mete cerebro maquinero, ibran kráo! e mata y Oggú yeun (come) sangre derramao».

Alaroyé le pertenece a Oshun, «y es el que vive detrás de la puerta en una cazuelita». Baraiñe es el de Changó. «Ayeru es mensajero y custodio de Ifá» y de su representante el Balabawo,⁴⁸ quien sin Elegguá y sin Osain, «no está seguro».

Elegguá está difundido por todas partes «son una red», todos se comunican entre sí, se engañan mutuamente, –«el Elegguá de la puerta cuando le ofrecen un gallo para comérselo él solo, se las arregla de modo de alejar al de la esquina»– o se hacen solidarios unos de otros por venganza, el que guarda la puerta se confabula con el de la esquina, el de la esquina con el de los cuatro caminos, –otta metta [luc.]–, el de los cuatro caminos con el del monte... y así es menester que el de la puerta esté satisfecho, «que coma, y que coma primero que nadie», como dispuso Olofi, según unas versiones, o Ifá-Orula, según otras, para que no entorpezca el curso normal de la vida y no le silbe al de la esquina, el pendenciero y revoltoso, quien a su vez le silba al de los cuatro caminos y éste al del monte, y acudan

a su llamada, se introduzcan todos juntos en la casa y en ella ocurra alguna tragedia lamentable. «Y a todos, para evitar estos conflictos, hay que alimentarlos, pues por motivo de la comida se encelan hasta no más y uno sufre las consecuencias».

Osain como Guardián de Ewe,⁴⁹ –así se le llama a menudo, tanto como Dueño de Ewe– es para muchos, un Elegguá más de la numerosa «cuadrilla» de

⁴⁷ **Saludar postrándose en el suelo.**

⁴⁸ Adivino de Ifá.

⁴⁹ *Ewe* (del yoruba) designa de manera genérica las plantas, de ahí el título del artículo: *Oluwa-Ewe*, «el dueño de las plantas». Cuarenta años más tarde esta noción estará en el centro de las

Añagui, madre y capataza de los Elegguás. Pero Osain, aunque pariente, no es un Elegguá: «es el Orisha que cura», «el botánico, el médico supremo que indica las yerbas», y Osain también tiene su Elegguá; «Echeri-Echeriké», dice R. S. Osain es un Dios de la medicina, patrón de los yerberos, un Ocha de los más importantes, «quizás el mismo San Rafael, Inle»;⁵⁰ gran benefactor de los hombres, a quienes salva con estas medicinas «vivas» y mágicas que son las plantas, los árboles y las yerbas.

Todos los Orishas recibieron de Olorun su «aché» –gracia, virtud, don–.

Una vez terminada la gran tarea de hacer el mundo, el Padre Eterno, antes de retirarse al cielo y desentenderse de modo tan absoluto de todas las cosas terrestres, repartió el universo entre sus hijos, y cada uno recibió de sus manos u obtuvo entonces por cuenta propia –«Por méritos reconocidos»– lo que hoy le pertenece: Olokun el mar, Aggallú las sabanas, Oké la montaña, las lomas, cualquier cerrillo o montículo; Orishaoko los campos sembrados, Oggun y Ochosi los metales y el monte, etc.

Osain recibió el secreto de Ewe. Las yerbas fueron exclusivamente suyas hasta el día en que Changó, quejándose a su mujer Oyá, dueña de los Vientos, de que solo Osain conocía el misterio de cada Ewe, y que los demás Orishas estaban en el mundo sin poseer una sola planta, ésta abrió sus faldas,⁵¹ las agitó impetuosamente en remolinos, y comenzó a soplar un viento fortísimo.

Osain guardaba a Ewe en un güiro que colgaba de un árbol y al ver que el viento lo había desprendido y roto, y que las yerbas se dispersaban, cantó: «Éé eggüero, eggüero, saué éreo» [luc.], y no pudo impedir que todos los Orishas se apoderaran de ellas y se las repartiesen. Estos les dieron nombres y cada cual traspasó una virtud a aquellas que se apropiaba. Y aunque Osain es el dueño de la yerba, o se le diga así, cada Santo, en el monte que guarda Osain, posee las suyas. «Osain es como si dijésemos el administrador de Ewe». Una de las grandes divinidades del panteón lucumí de los criollos, el Orisha Osain, nos dice un osainista,⁵² «es quien descubre la yerba que hace falta para lo que sea: para sacar brujo o embrujar; para sanar o matar». Pero tampoco Osain, como Olokún o Aggallú, «baja a cabeza», no se posesiona de ningún mortal, «pues nadie resistiría al monte en la cabeza».⁵³ «Habla metido en un güiro». «Vive dentro

reflexiones de Pierre Verger (1997) quien, partiendo de su trabajo de campo africano, le dedicará un trabajo, citando ampliamente la obra de Cabrera.

⁵⁰ Inlé, oricha asociado con la medicina. Los practicantes se refieren a él como «el médico divino».

⁵¹ A menudo se representa a Oyá con faldas largas y pesadas llenas de volantes, forradas con múltiples enaguas multicolores (así se hacían y se siguen haciendo los trajes rituales de los iniciados para encarnarla).

⁵² El «osainista» o herbolario es el que recoge las plantas y domina el conocimiento ritual relacionado con su uso. Por tanto, trabaja con los poderes asociados a Osain e interviene en distintos rituales mágico-religiosos.

⁵³ Se considera que ciertos orichas, como los mencionados, son demasiado poderosos para ser incorporados por los seres humanos. De ahí que no «desciendan» a la cabeza de los adeptos a través de la posesión.

de un güiro». Este gran Orisha, este mpungu,⁵⁴ «lo hace el Awó o Babalawo» y también el Padre Nganga; y como este güiro prodigioso que contiene a Osain y recibe su nombre, habla, «habla como uno de nosotros», se le llama «el chismoso», –Ndimanguigwa [con.]– de la casa del brujo y del yerbero. No hay cosa que ignore ni que silencie: «de todo se entera, ve y oye, y se lo cuenta enseguida a su dueño». Le advierte de antemano cuando alguien se dispone a visitarlo para «registrarse»⁵⁵ con él, y ya está en camino de su casa, qué asunto preocupa a este individuo que aún no ha tocado a su puerta y que no tardará en presentarse. La locuacidad de estos maravillosos güiros parlantes inclinará a pensar a los incrédulos que muchos brujos famosos y temidos por su Osain, eran ventrílocuos. Sobre todo los congos, que también los preparaban, «podían sacarse la voz del vientre», y cuando querían, «en vez de hablar con la garganta hablaban con la barriga, y parecía que tenían a alguien que hablase desde dentro, un enano escondido en el estómago», dicen Calazán y Catalino. Algunos santeros pretenden que no hace muchos años, en el pueblo del Perico,⁵⁶ un Osain dejaba oír su voz ininterrumpidamente, durante horas. Otras aseguran que actualmente existe uno en el pueblecito de Alacranes.⁵⁷

Eleguá y Osain, –y los Ikús– son muy unidos; «son la mano derecha del Awó, y Osain, su secreto más grande y más profundo».

Por otra parte los viejos le llaman a Osain, personificado en las materias que enumeraremos más adelante, «la brujería del lucumí», en el sentido de la Nganga o Prenda (fetiche) de los Paleros o hechiceros de origen congo.

[...]

⁵⁴ Potencias del palo monte asociadas a la naturaleza o a diferentes lugares del espacio social. Son equivalentes a los orichas de la santería y, como ellos, a veces se asocian con santos católicos. Existe una «correspondencia» entre oricha, santo y mpungu (por ejemplo, el mpungu Siete Rayos corresponde al oricha Changó).

⁵⁵ **Consultar el oráculo.**

⁵⁶ Pueblo de la provincia de Matanzas (uno de los territorios emblemáticos de la «tradición» para algunos santeros y paleros).

⁵⁷ También en la provincia de Matanzas.

CONJONCTION

No. 48

CAHIER DU CENT-CINQUANTENAIRE

I AUTOUR DU CENT-CINQUANTENAIRE

Gaston Monnerville
Charles Braibant
Simon Lando

II LE CADRE PHYSIQUE ET HUMAIN

Jacques Butterlin
Paul Moral
Dr. J. Price-Mars
O. Mennesson-Rigaud
Roland Devauges

III DE SAINT-DOMINGUE A HAITI

J. Le Ber et G. Debien
Dr. Clément Lanier
Gilbert Chinard
Kurt Fisher

IV HAITI ET LA LANGUE FRANÇAISE

Auguste Viatte
Gabriel Imbert

POEMES

Roussin Camille — Gérard Daumec — Camille Julien
Max Pinchinat — Steeve Morven

SILHOUETTE

André Marie, par Rémy Roure

COURRIER DE FRANCE

Qu'est-ce que le rhumatisme (Dr. Stantilas de Seze)

LETTRES, SCIENCES ET ARTS EN HAITI

Les fiançailles de Zouzoune (Franck Claude)
Liures et revues

CHRONIQUE

«VODÚ HAITIANO. ALGUNAS NOTAS SOBRE SUS REMINISCENCIAS AFRICANAS»

Odette Mennesson-Rigaud, 1953

Les Afro-Américains,
Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, no. 27, Dakar,
pp. 235-238⁵⁸

Vodú es el nombre dado a la religión de origen africano practicada, aún hoy, por una gran parte del pueblo haitiano. Aunque su base esotérica no ha cambiado, los criollos⁵⁹ han modificado el ritual en el que subsisten, sin embargo, importantes reminiscencias africanas, no solo en el nombre de los loas,⁶⁰ sino también en los vocablos, lenguas, cantos, danzas, ritmos, y costumbres en general. Es imposible pensar en un estudio completo sobre ese tema en estas pocas notas; lo referente a la danza, la música, el lenguaje y el ritual será apenas mencionado para indicar algunos aspectos poco conocidos cuyo origen africano es preciso.

Los esclavos que fueron importados en el tiempo de la colonia no llegaron todos de la misma región: algunos eran congos, aradas, dahomeyanos, otros eran nagós, minas, mandingas, etc.⁶¹ No era raro encontrar en algunas casas coloniales de Saint Domingue, una u otra raza⁶² africana exclusivamente, ya fuera porque los colonos los escogían según sus aptitudes para el trabajo,⁶³ o porque los negreros localizaban su venta en algunos puertos de provincia. Algunos colonos pensaban, por el contrario, que cuando los esclavos de un mismo origen

⁵⁸ Traducción (de los dos textos de Mennesson-Rigaud): Niurka Trujillo Hernández. Notas: Emma Gobin y Maud Laëthier.

⁵⁹ Cabe señalar que este uso del término *criollo* –para referirse a los nacidos en la Isla–, no es ya el más común en Haití, donde se utiliza preferentemente como adjetivo.

⁶⁰ **Loas. Espíritus. Pueden manifestarse de manera invisible, en sueños por ejemplo, o «montar» una persona dada. Esta es entonces poseída por el loa y su personalidad desaparece para dar lugar a aquella, diferente, del espíritu.**

⁶¹ *Congos*: esclavos que se suponían procedentes de África Central (Angola, cuenca del Congo). *Aradas*: del Reino de Allada, vecino del Reino de Dahomey. *Dahomeyanos*: del antiguo reino de Dahomey, en el actual Benín. *Nagós*: del golfo de Benín (considerados hoy yorubas, el término es más o menos equivalente al de lucumí en Cuba, donde el de nagó era menos frecuente). *Minas*: de las poblaciones mina de las costas del golfo de Benín (sur de Togo y Benín); aunque también puede referirse a esclavos embarcados en el fuerte de Elmina, importante puerto de la trata de esclavos en la costa de la actual Ghana (antigua Costa de Oro). *Mandingas*: de regiones de los actuales Malí, Senegal, Gambia, Côte d'Ivoire, Guinea y Burkina Faso.

⁶² Entendida aquí en el sentido de etnia (véase nota 64, más adelante).

⁶³ Durante la colonia, se asociaron importantes estereotipos con el origen de los esclavos, que se consideraban «mejores» para el trabajo en el campo o el doméstico, insubordinados o dóciles, etc. (véase Moreau de Saint Méry, 1797). A esos imaginarios estereotipados y perdurables (siguen existiendo hoy, véase por ejemplo Midy, 2006), Mennesson-Rigaud se refiere más adelante para caracterizar a los descendientes de tal o cual población.

se encontraban juntos, la rebelión era más frecuente y por ello preconizaban la diferencia de costumbres, de lenguas, de religiones. En esas casas hubo entonces una mezcla de creencias, de tradiciones, y de idiomas. Sin embargo, esos africanos despojados llevaban consigo su vida espiritual, y si por necesidad se hicieron bautizar, nunca dejaron de dirigirse a sus dioses ancestrales desde el fondo de su corazón. Es de esa amalgama que surge el vodú haitiano.

Pero bajo ese nombre general se pueden encontrar, en los diferentes ritos, las diversas razas a las cuales pertenecían los esclavos.⁶⁴ Al predominar los aradas, nagós, congos, se encuentran principalmente los ritos radá, nagó y congo en el vodú haitiano. Allí donde los africanos estaban mezclados, estos tres ritos son servidos⁶⁵ de manera conjunta, aunque diferenciada, mientras que, cuando había predominancia de esclavos de una región determinada podemos ver, hasta hoy, que el rito correspondiente tiene más influencia que los demás. Incluso puede suceder que sea el único que domina en el lugar. Entre los iniciados se dice que tal *houmfor*⁶⁶



Odette Mennesson-Rigaud (1907-1990)
(tomado de Beauvoir-Dominique, 2005a: 1)

entre los iniciados se dice que tal *houmfor*⁶⁶

⁶⁴ El uso que hace Mennesson-Rigaud del término «raza» en el sentido de etnia, de «nación» (convertido en *nanchon* en el vodú) se explica por el vínculo directo que establece entre el origen de los esclavos y la forma en que se designan los *nanchon* vodú: por ejemplo, *nanchon congo*, *rada*, etc. (véase también Mennesson-Rigaud, 1958b: 45-46). Además de que el término *ras* («raza»), en *kreyol*, puede referirse a esa idea de «nación», también se utiliza para referirse a los miembros de un mismo linaje (véase nota 59 en el capítulo 5), que «sirven» a los loas «familiares» o ancestrales, llamados *lwa eritaj* o *lwa ginin*. A diferencia de los practicantes que pueden contraer vínculos con esas entidades mediante la iniciación, o a diferencia de los loas criollos, con los cuales cualquiera puede contraer vínculos mediante la «compra», las personas de una misma «ras» heredan los «servicios» de estas entidades, asociadas a un lugar y a una ascendencia, por filiación.

⁶⁵ Como ya se apuntó (capítulos 3 y 5), el término «servicio» corresponde a los rituales en los que se «sirve a los loas» durante los cultos vodú.

⁶⁶ **Houmfor. Templo del culto vodú.** Contrariamente a lo que sucede en la santería cubana, los espacios de culto vodú no se confunden completamente con los espacios domésticos. Un *houmfor* (*ounfò* en *kreyol*) se encuentra en un patio o «cour» (*lakou*), una estructura residencial en la que viven varias generaciones de parientes. El término *lakou* designa así una unidad a la vez social, espacial y religiosa; de ahí que se utilice también para designar ciertas casas de culto vodú (el *lakou* Souvenance, el *lakou* Badjo, etc., retomando algunos de los mencionados por Mennesson-Rigaud).

se encuentra bajo el «punto nagó»,⁶⁷ o que solo se sirve al congo en ese lugar. Es cada vez más difícil encontrar ritos sin mezclas; sin embargo, algunas «*cours*»⁶⁸ o sociedades famosas siguen siendo bastante puras. Por ejemplo, en la región norte: Nan Campêche (nagó-mahi)⁶⁹ – Déréal (nagó). En la región de Gonaïves: La Souvenance (dahomey) – Nan Soucri (congo) – Lan Badgio (nagó)⁷⁰ – Cour Lexis (anmine). En la región de Léogane: Caille Liss-Nago (nagó).

De manera general encontramos nagós en el norte (alrededores del Cabo); anmines (minas) en Artibonite y Ester [sic.]; ibos⁷¹ hacia el sudoeste (alrededores de Anse-à-Veau, Petit-Trou-de-Nippes); kita⁷² hacia los Cayos; congos hacia el valle de Jacmel, Gonaïves, Léogane; mandingas hacia la llanura norte. En la región de Puerto Príncipe y de la gran llanura de Cul-de Sac, donde se hallaba un importante número de grandes empresas coloniales, encontramos generalmente todos esos ritos en el mismo houmfor. En habitaciones o en construcciones diferentes,⁷³ son servidos los loas pertenecientes al rito radá (arada) o

⁶⁷ «Punto» se refiere aquí a lo que Halloy (2015) categorizó, desde un caso afrobrasileño, como «estilo ritual».

⁶⁸ Mennesson-Rigaud utiliza –como otros autores de la época– los términos *cour* [patio] o *lakou* y «sociedad» como sinónimos. Sin embargo, hoy deben distinguirse. El *lakou* es el espacio marcado por la presencia de los *lwa eritaj* que, para los practicantes del vodú, arraiga un culto a un territorio, una ancestralidad y una memoria particular. En cambio, «sociedad» o *sosyete* (Bizango, Makanda, Chanpwèl, Vlengbendeng, etc.) se refiere a grupos de personas que comparten un conjunto de reglas mantenidas en secreto (lugares de reunión, identidad de los miembros, idioma, cantos), siguiendo el modelo de ciertas sociedades secretas de África occidental. Las *sosyete* habrían sido creadas durante el período de la esclavitud y habrían contribuido a la revuelta de esclavos de 1791. Si bien se subraya su papel en la defensa de los intereses del pueblo y la protección de los oficiantes del vodú (comunicación personal de Jean-Yves Blot), el espacio parcialmente clandestino en el que se despliegan también inspira temor (Laguerre, 1980; Beauvoir-Dominique y Dominique, 2003; Beauvoir-Dominique, 2005b). En cualquier caso, donde Mennesson escribe «sociedad», el lector debe entender *lakou*.

⁶⁹ Etnónimo y topónimo («país mahi») que designa algunas poblaciones rebeldes en el poder en el reino de Abomey (véase Anignikin, 2001). En el vodú, *mayi* (*kreyol*) también se refiere a un ritmo ritual específico.

⁷⁰ Los tres primeros *lakou* citados, marcados por la presencia de *lwa eritaj* –que se suponen procedentes del *Afrik Ginin* y se han transmitido entre generaciones «de la misma sangre»– son hoy los considerados referentes, o incluso garantes, de cierta «autenticidad» y «tradicionalidad» del vodú en Haití. Aquí, como en otras partes, la relación con África, efectiva o reinventada, marca una continuidad que discrimina y legitima dentro del campo religioso (Régulus, 2015), de la cual los etnólogos también han sido artífices (véase Richman, 2007 y nuestro comentario más adelante). El CD-ROM editado en Haití para dar a conocer algunos de los archivos inéditos de Mennesson-Rigaud (2003), reúne precisamente sus notas etnográficas sobre Souvenance, Badjo y Soukri.

⁷¹ Poblaciones situadas históricamente en el sudeste de la actual Nigeria, vecinas de los yoruba. En Haití, *ibo* también se refiere a un ritmo vodú, como el de *kita* (véase más adelante).

⁷² Término que probablemente se refiere a poblaciones originarias de algunas partes de Malí.

⁷³ Separados espacialmente dentro de un *ounfò*.

al rito congo. El radá, como rito principal, terminó englobando a la mayoría de los loas vodú fuera de los congos y de los petrós.⁷⁴ Es así como, en la habitación donde se encuentra el altar, o Pé,⁷⁵ radá, veremos mesas dedicadas a los nagós. Aunque se han reunido bajo el nombre genérico de radá, estos mantienen muchas características particulares: la danza, el ritmo de los tambores (en nagó), la lengua. Por ello, aunque el practicante de vodú emplea generalmente la palabra *créole* «touyer» para decir matar (por ejemplo: matar una gallina), en lengua vodú-nagó se dice: «*okou*».⁷⁶

Los cantos conservan huellas más o menos fieles de esos idiomas ancestrales, diferentes según los pueblos. Algunos grupos de loas cercanos a los congos y a los petrós, hablan una lengua en la que se encuentran palabras, frases árabes, como por



Tambores petró tumbados al pie del poste-mitan
Odette Mennesson-Rigaud, 1953
(tomado de Rigaud, 1953: fig. 8)

⁷⁴ **Petró.** El rito petró, conocido sobre todo en la región de Léogane, parece haber sido introducido un poco más tarde que los otros ritos traídos por los esclavos, y es probable que no viniese directamente de África. Es el rito mágico por excelencia. El rito petró (o *petwo*) se considera que integra elementos de ascendencia bantú, sin embargo, según Bastide (1967: 147, 154) –que retoma un criterio extendido–, surge como una «novedad criolla». Se acepta generalmente que su nombre proviene de un tal Don Pedro, negro de origen español que, hacia 1867, habría honrado ciertos rituales vodú antes de verse divinizado y dividido en diferentes loas (Maximilien, 1945; Métraux, 1958: 95, 97). Guerreros por excelencia, los *lwa petró* se presentan como más agresivos que los demás y la danza de *Dompèdre* se caracteriza por su violencia.

⁷⁵ Altar fijo, normalmente construido con cemento (o ladrillos), a veces pintado y estilizado. Según Rigaud (1953: 93), el término *pè* probablemente provendría de la «piedra» del altar (véase también Maximilien, 1945).

⁷⁶ En el continuo dialectal yoruba, el lexema «*kù*» significa «morir» (por ejemplo, *ó kù*: está muerto, *íkù*: la muerte, etc.). Véanse Abraham (1958), Sachnine (1997).

ejemplo: «*iSalam! iSalam Malékoum! Salay'salam ma salay'*» – (loas llamados «loas Senegal»).⁷⁷

En la propia región del noroeste, el radá englobó también el rito dahomey. Sin embargo, queda una de las principales danzas: el «*dahomé z'épales*» que, junto al *yanvalou* y el *mahi*,⁷⁸ forma las tres danzas esenciales del rito radá. Lo que se designa como «congo» en la región de Puerto Príncipe parece muy criollizado y no tiene nada que ver con las danzas realizadas en las grandes *cours* únicamente bajo el rito congo-wangol⁷⁹ como «Nan-Soucri».

En la región de Léogane, donde se practica sobre todo el petró y algunas formas del congo, las danzas principales son el petró propiamente dicho, el kita, el boumba, el salengro,⁸⁰ cada una de estas danzas tiene su ritmo, su canto y a veces sus tambores propios. Si el «*ogan*» y el «*asson*» pertenecen al rito radá, las danzas congo y petró son acompañadas por los «*couas-couas*» y frecuentemente por los «*mayoyos*» y los «*joucoujous*».⁸¹

Los practicantes actuales del vodú (campesinos, gente de las montañas o de la costa, poblaciones de los suburbios), en su mayoría, ignoran por completo lo africano, ya sea la geografía, la historia, o los usos y costumbres. Ellos designan a todo el continente con el vocablo Guinin, «lan país Guinin», o simplemente

⁷⁷ Esta asociación entre el árabe y la referencia a Senegal responde a que esa región de África fue islamizada durante mucho tiempo (antes de la trata de esclavos). Cabe señalar que esos saludos rituales se encuentran también en Cuba en algunos cultos.

⁷⁸ Sobre estas danzas, véase Lamartinière Honorat (1955). *Mahi* designa también a los loas homónimos.

⁷⁹ **Wangol: Angola en Haití.**

⁸⁰ Kita, boumba, salengro: aunque son ciertamente danzas (poco documentadas en la literatura), todos esos términos también se refieren a ritmos vodú.

⁸¹ **Ogan. Instrumento de hierro forjado golpeado con un pedazo de hierro, utilizado para dar ritmo a las danzas. Es el «gongon» dahomeyano.**

Asson. Sonaja ritual formada con una calabaza seca (*Lagenaria vulgaris*) recubierta con una red de abalorios o de vértebras de culebra enhebradas, y que contiene piedrecillas en su interior. Sirve para invocar a los loas pero también, en menor grado, para dar ritmo a los cantos.

Coua-coua. Sonaja ritual formada con una calabaza redonda, seca, pequeña (*Crescentia linearifolia*) unida a un palillo que le sirve de mango. El interior ya limpio contiene semillitas o piedrecillas. Su uso es el mismo del *asson*.

Mayoyo. Tipo de instrumento compuesto de un triángulo formado con palillos de madera y que lleva un número variable de «*coua-couas*». El conjunto está montado sobre una percha de unos dos metros de altura y adornado de cintas, plumas, etc. A veces los *coua-couas* son reemplazados por «*chançis*», una especie de cajas de hierro llenas de semillas o de piedras.

Joucoujou. Tipo de instrumento compuesto de una gran calabaza atravesada por un palo largo tallado. Otros *coua-couas* se encuentran en cruz en el extremo superior. La gran calabaza produce un sonido gutural cuando se frota al compás sobre el palo.

«lan Guinin».⁸² Pero los loas a los que sirven se encargan de enseñarles lo que necesitan saber y que la tradición oral no les ha transmitido. Ya sea cuando ellos «montan su caballo»,⁸³ o en sueños, esos Espíritus indican, describen minuciosamente el objeto ritual a fabricar, que será la réplica idéntica de aquel empleado en la región de la cual ese Espíritu es originario. Así sucede con los «assen» de hierro forjado de nuestros dahomeyanos-nagós, con las armas y útiles de Ogou.⁸⁴ Las comidas rituales son africanas: acassan, moussah, calalou, acras,⁸⁵ etc. Una sociedad vodú donde se sirve en particular a los kita, tenía como nombre: «Société Côte d'Or» [Costa de Oro]. El *Houngan*,⁸⁶ al ser interrogado, respondió que era el loa quien le había ordenado bautizar así a la sociedad; él ignoraba que un país africano tuviera ese nombre.

También es el loa quien enseña la lengua del pueblo al que pertenece, cuando juzga que su «caballo» es digno de ello. Las «oraciones Guinin» dichas «en lengua» forman parte de la tradición transmitida oralmente. Es por ello que la deformación se acentúa cada día, hasta no dejar nada comprensible en el conjunto de frases repetidas maquinalmente.

Si los congos, tanto los loas como los descendientes de esa raza, mantuvieron su tradicional carácter de alegría, de amor por el placer y la danza, los perfumes, los ricos vestidos y los colores vivos; los dahomeyanos y los nagós siguieron siendo guerreros. Es raro encontrar una sociedad que se proclame perteneciente exclusivamente al rito dahomeyano (este generalmente se encuentra absorbido por el radá); sin embargo «La Souvenance» puede ser considerada como una de ellas. Allí, los nombres de los loas son rigurosamente dahomeyanos y diferentes a los empleados para las mismas categorías de Espíritus en las otras sociedades. En ella encontramos, en primer lugar, a Hèvièssou, espíritu dahomeyano del rayo,⁸⁷ que se convirtió en Keveziou-en-el aire, con las mismas características. La piedra que se le atribuye en Haití es un hacha petaloide de proveniencia indígena, llamada «piedra trueno» y

⁸² *Créole*: En el país de Guinea, en Guinea (en África). El término también se aplica a menudo a los *lwa eritaj* o *lwa ginin* (especialmente a los de radá), a fin de indicar la ascendencia africana directa del vodú.

⁸³ **Nombre con el cual los loas designan a la persona que ellos poseen o «montan».**

⁸⁴ Ogou. Loa asociado con la fuerza, la forja y la guerra, algunos de cuyos atributos rituales se componen de objetos hechos de metal forjado. Guerrero, es considerado el protector de los soldados (sobre la figura, equivalente, de Ogún en Cuba, véase el texto de Cabrera).

⁸⁵ *Acassan*: papilla preparada con harina de maíz, también muy popular fuera de los contextos rituales. *Calaou*, *calalou*: salsa preparada especialmente con quimbombó. *Acras*: Buñuelos de malanga. En el este de Cuba se encuentra el *calalú*, plato de origen haitiano preparado con hierbas, hojas, tallos y retoños de diferentes plantas, cocinados en una salsa, que también aparece entre las comidas rituales de la santería en algunos lugares.

⁸⁶ *Houngan*. **Sacerdote del vodú** (véase también el capítulo 3).

⁸⁷ Sobre esta figura en Dahomey, también conocida como Kebiessou (*kebyesoudanlé*) en Haití, véanse Herskovits (1938b) y Maupoil (1942), cuyas obras probablemente consultara Menneson-Rigaud.

reproduce exactamente la forma del hacha de Hevessiou [sic.]. Los loas de la familia de los O Dan,⁸⁸ particularmente Dan Ballah y Ahida Ouedo su esposa, cuyos emblemas son la serpiente-culebra y el arco iris, son muy venerados entre los haitianos fieles al culto dahomeyano. Lissagbadjio, Dagoué, Dangbé, Sobo, Bader, Jacata, Atiassou son nombres de loas «servidos» en La Souvenance, y, a la mayoría de ellos, nunca se les escucha en la región de Puerto Príncipe, por ejemplo, donde se les llama de otra manera.

Tuve la oportunidad de observar, en La Souvenance, en el momento del servicio ritual anual, una verdadera reminiscencia del carácter guerrero, orgulloso y noble de los dahomeyanos. Las danzas eran simulacros de marchas gloriosas, los animales sacrificados se convertían en trofeos.

Los loas «dahomeyanos» (eran cerca de 80), desfilaban como tropas victoriosas, ricamente vestidas, adornadas con bufandas de seda, llevando banderines, banderas y armas simbólicas, al golpe de los tambores, bajo un ritmo «dahomeyano».

Los loas nagós también se dedican a la guerra, y Ogou es su espíritu. Como en otras épocas, se dividen en nagós oyos, nagós iki o ibi liki, nagós bolishas, etc. Su danza es particular así como el ritmo de sus tambores: movimientos muy cadenciosos bajo un aire guerrero y martillado. Es habitual oír el calificativo de «négu'nago»⁸⁹ después de sus nombres: Ogou Badagris, Ogou Shango, Ogou Batala, Ossangne Aguélingui...⁹⁰ todos loas de presencia marcial, amantes del hierro, el fuego, el calor, el ron, las mujeres. Todos esos rasgos característicos de los «loas-Guinin» se encuentran, por lo demás, en aquellos que tienen su origen en las mismas razas africanas. La estatura, el modelo físico, la naturaleza del descendiente de congo son muy diferentes de los del de nagó o de radá, por ejemplo.

Los ibos, conservan en Haití su reputación de orgullo indomable; de carácter feroz, poco propensos a la jovialidad. La intransigencia en las cuestiones religiosas de aquellos que sirven a los loas ibo es bien conocida. Estos tienen una alta evolución espiritual, pero la rigidez de sus principios lleva, por desgracia, a los criollos a cultivar solo el lado menos recomendable para su satisfacción personal. Los ibos tienen, casi todos, su origen en la región del sudoeste de la isla de Haití (L'Anse-à-Veau, L'Asile, incluso Cayes). Los practicantes del vodú originarios de esos lugares sirven de manera particular en el «punto ibo», y han

⁸⁸ El término «familia» (*fanmi* en *kreyol*) se refiere a grupos o asociaciones de loas que ritualmente «caminan» juntos. Dentro de una «familia de loas» se agrupan aquellos emparentados, pero también, por ejemplo, loas cuyo poder y habilidades se consideran estructuralmente complementarios u opuestos.

⁸⁹ «De la familia de los nagós».

⁹⁰ Recordemos que «Ossange» es, para Bastide (1967: 145), el equivalente del Osain de los yoruba, precisamente evocado por Cabrera en su texto. En cuanto a los demás loas mencionados, *Badagris* remite a la localidad de Badagry, en Nigeria (véase Verger, 1968), mientras que *Shango* se refiere al rey deificado de la región de Oyo, que forma parte del panteón de origen yoruba en las Américas.

conservado tradiciones que no se encuentran fácilmente en otros lugares. Los «vévés»⁹¹ de los loas ibo son de un esoterismo muy profundo y se les atribuye una especie de lagarto que pudiera ser la iguana o el camaleón,⁹² lo que sería una reminiscencia de su lagarto «iguanado».

La comida⁹³ ritual ofrecida a los loas ibo se sirve en una especie de plato oblongo de madera hueca, con una forma muy particular y cuyo nombre es «écouey'ibo». Existe la obligación de golpear los bordes de ese utensilio con palillos de madera, bajo un ritmo ibo, mientras el loa come. Es curioso recordar que cuando el jefe religioso del pueblo ibo come, es necesario hacer sonar el tambor cerca de él. Ese tambor africano se hace a partir del tronco vaciado de un árbol, horizontal, sin piel de resonancia. La hendidura practicada a lo largo es necesariamente más estrecha que la de nuestro «écouey'» ibo. Esta palabra «écouey'» puede derivarse del nombre del tambor «ikwé» o tener relación con el nombre del Espíritu maligno, al que mucho temen los ibos de Nigeria, «Ecouenn'Ssou».⁹⁴

Los descendientes de la antigua tribu de los mandingas se encuentran todavía en la «Llanura del Norte». Esos «mandinn'» viven entre ellos y han podido de esa manera conservar muchos de sus usos y costumbres. Son conocidos por su seriedad y su sentido de la dignidad.

⁹¹ **Vévès. Dibujos simbólicos, trazados mediante el uso de harinas.** Varían según los loas, se trazan en el suelo en diferentes contextos rituales para representarlos e invocarlos. El esposo de Odette Mennesson, Milo Rigaud, les dedicó una obra esotérica (1974). En Cuba existen signos gráficos comparables, llamados «firmas».

⁹² En el original: *aganman* («camaleón» en *kreyol*).

⁹³ *Le manger* en el original, expresión vernácula por «la comida».

⁹⁴ Aunque Mennesson-Rigaud especula aquí sobre el origen africano del término *ecouey*, parece más probable que provenga del francés *écuelle* [«escudilla»].

«UNA VIEJA COSTUMBRE HAITIANA»

Odette Mennesson-Rigaud, 1953

Conjonction, no. 48, pp. 46-49

«El conductor del macho cabrío emisario
lavará sus vestidos y cuerpo en agua y así
entrará en el campamento»
(LEV: XVI-26)

El baño de fin de año, para «retirar la mala suerte», es una costumbre curiosa, muy antigua, que parece haberse practicado en todo el litoral de Haití, tanto en las costas del sur como en las del norte. Lo toma mucha gente del pueblo en la noche del 31 de diciembre al 1º de enero, preferiblemente justo a la medianoche. Tiene como objetivo alejar la «mala suerte» que ha podido concentrarse en la persona a lo largo del año y prepararla para comenzar el nuevo año bajo la protección de Dios, de los santos o de los loas.

La costumbre la conservan sobre todo los adeptos del vodú que habitan el litoral; los demás no la siguen por estar más alejados; sin embargo, todos aquellos que la siguen no necesariamente pertenecen al vodú, ya que el «baño de fin de año» no es considerado como una obligación de esa religión, sino como una práctica benéfica de orden universal.

Los miembros de las sociedades⁹⁵ vodú no la realizan en grupo, sino de forma aislada o en familia; cada uno va a bañarse en el lugar que encuentra más conveniente, generalmente el más próximo a su domicilio. Se prefieren de manera particular algunos lugares determinados, como por ejemplo, para la región de Puerto Príncipe: Source Salée, Martissant, La Saline, etc. y, más lejos, alrededor de Sources Puantes. Naturalmente, la extensión actual de la capital dificulta cada vez más esta costumbre antigua que tendería a desaparecer.

Un anciano haitiano me decía que en Cabo Haitiano, en su juventud, era una verdadera muchedumbre la que se lanzaba a la orilla. Hombres y mujeres, pero sobre todo muchachas jóvenes, se bañaban y era un espectáculo muy bonito verlos entrar en el mar.

Yo me encontraba, hace algunos años, por Martissant, alrededor de las doce de la noche, el 31 de diciembre. Gracias a la curva de la orilla, se divisaban un poco más lejos las luces de la capital de fiesta, a través de los cocoteros, de los árboles de pan y de mango que descendían hasta la orilla del agua. El mar, como siempre al fondo del golfo, estaba quieto como un lago, una gran cantidad de lucecillas titilaban en la sombra. Al pie de los grandes árboles permanecían muchas personas con pequeñas velas encendidas. Poco ruido, algunos susurros, un murmullo de oraciones o de cantos, en voz baja. A veces un estallido de voz, joven y fresco, una risa leve, un llamado, o una «*grand*

⁹⁵ *Lakou*, grupos de culto vodú. Véanse las notas 66 y 68 del texto anterior.

moune»⁹⁶ refunfuñando por lo bajo. Un chapoteo ligero de las olas, el rumor de la fiesta, en la ciudad.

Cada uno de los que estaban allí sostenía su velita prendida, o la había puesto en el suelo, encima de una piedra gruesa, durante el tiempo necesario para desvestirse. La orilla estaba en fuerte declive, y un poco ancha. Muchos permanecían frente al mar, ya desvestidos, con una leve «tanga» en la cintura cuyo color blanquecino se distinguía en la sombra. Con los brazos separados, una de las manos sosteniendo la pequeña vela ritual, pronunciaban en voz baja la «petición». A veces el fervor con que pedían un mayor bienestar para el Nuevo Año, los conducía a algún ruego ingenuo, en un tono más alto, y una curiosa sonoridad corría a ras del agua oscura.

Los «*Gadép ititt ou, Papa...*» se alternaban con los «*Cé gnou ti la vie que m'vini mandé ou...*» y los «*t'en prie, t'en prie Papa Bondié, t'en prie...*»⁹⁷ acompañados de repetidas señales de la cruz que no faltaban, para enfatizar. El ruido de una monedita, o el más sordo de una piedrecita, cayendo en el agua, precedía la entrada al mar. No iban muy lejos, pero se bañaban concienzudamente.

A los lados, separados, otros se echaban simplemente un poco de agua, recogida en la palma de la mano, en la cabeza, los brazos, las piernas y, finalmente, el cuerpo. Determinadas razones particulares los obligaban a abstenerse del baño total. Algunos cantos vagos corrían por momentos por encima de la multitud.

A medida que se acercaba la medianoche, nadie iba quedando en la orilla. Era una procesión de pequeñas luces que bajaban hacia el mar para adentrarse en él poco después y dispersarse a lo largo de la minúscula playa. Solo algunas personas ancianas se habían quedado vigilando los efectos personales. La ropa que se quitan se aparta para ser cuidadosamente lavada luego. Al salir del baño, hay que vestir prendas nuevas; o al menos, recién lavadas. La ropa con la cual se tomó el baño, se deja en el lugar, para «dejar la mala suerte».

El baño de fin de año necesita algunos preparativos. En la víspera se compra lo necesario, que puede variar según las regiones o las personas; así, se pueden utilizar vainas de «guisantes congo»⁹⁸ para frotarse (Jacmel) o bien utilizar únicamente limones. Algunos tiran como ofrenda al mar una mezcla de pan, de casabe,⁹⁹ de caramelos desmoronados, con granos de maíz y de maní tostados.

Esto es lo que compra para bañarse Docilia, una joven mujer originaria de Port-de-Paix que vive desde hace mucho tiempo en Puerto Príncipe y pertenece a una sociedad vodú en la que tiene cierto grado: 10 centavos de jabón, varios paquetes de hojas (un paquete de perejil, un paquete de hojas de caléndula, un paquete de hojas de acebo), siete limones, una cola de bacalao

⁹⁶ Un adulto, una persona de edad avanzada en *kreyol*.

⁹⁷ Mennesson-Rigaud incluye la transcripción de diferentes términos e invocaciones en *créole*, aunque con una grafía que ya no se usa en la actualidad. Aquí: «Mira a tus hijos, Papá», «La vida es lo que vengo a pedirte», «Te lo pido, te lo pido, te lo pido, Papá Dios mío, te lo pido».

⁹⁸ Frijol gandul (*Cajanus indicus*).

⁹⁹ Torta elaborada a partir de la yuca, heredada de la población aborigen del Caribe.



Navío de Maître Agoué
Roland Devauges, 1955

© Colección privada de Jean-Denys Devauges

salado, una jícara¹⁰⁰ nueva, una vela pequeña. Todo debe comprarse de cierta manera, diciendo en voz baja: «*Savon m'a acheté ou, mais cé pas ou que m'acheté, cé déveine m'pr'al acheté, m'al remett lan mer li. M'al vendd li ae la mer-a*».¹⁰¹

En su casa, antes de salir para ir a darse el baño, sin hablar con nadie, Docilia toma la jícara nueva, la «persigna»¹⁰² con harina de trigo blando, con harina de maíz pilado, con borra de café, y luego traza un círculo con esos polvos sobre el borde delgado y una cruz ancha en el interior de la jícara. Finalmente, después de persignarse, deposita dentro siete pizquitas de tierra, tomadas en la encrucijada, con 77 centavos y todo lo que ha comprado. Aún sin hablar, Docilia se dirige hacia la orilla, para así estar lista para bañarse justo a las doce. Al llegar al lugar escogido se detiene frente al mar; después de haber presentado y orientado la jícara a los cuatro puntos

cardinales, toma en su mano todo lo que ha comprado, encendiendo primero la velita, y manteniéndola bien derecha. La jícara está colocada sobre su cabeza. Entonces, con la ayuda de hojas, Docilia se «persigna» ampliamente diciendo: «*Toutt bon entré, toutt mauvais sorti. Abonocho, Abonocho, Abonocho, Clédo!*»¹⁰³ Luego sigue: «Yo me presento en nombre de san Nicolás, Sol de la Justicia,¹⁰⁴ quien se acuesta abajo y se levanta arriba. *Agoué-Ta-R-Oyo,*¹⁰⁵

¹⁰⁰ *Coui* en el original. Véase la nota 18 en el capítulo 3 y la nota 25 del texto de Cabrera.

¹⁰¹ «Jabón, yo te compro, pero no es a ti a quien compro, es la mala suerte la que voy a comprar, la devuelvo al mar. Yo voy a vendérsela al mar ».

¹⁰² «Persignar»: dibujar la señal de la cruz con harina u otras sustancias.

¹⁰³ «Que todo lo bueno entre, que todo lo malo salga». En *kreyol*, el término «*abonocho*» califica a una persona astuta pero desleal. Sin embargo, es difícil atribuir un sentido preciso a la exclamación «*Abonocho Clédo*».

¹⁰⁴ Figura católica asociada a diferentes entidades en los cultos vodú, por ejemplo, al loa Wangol, generalmente llamado «congo» (Rigaud, 1953: 257) o incluso a los *marassa* (p. 50), los «gemelos divinos» (san Cosme y san Damián), de los cuales en ocasiones se considera el padre (Métraux, 1958: 130). Véase también Mennesson-Rigaud (1952).

¹⁰⁵ Agoué o Agwé-Taroyo (*Tawoyo*, según las ortografías), llamado con más frecuencia Mèt Agwe: loa marino, uno de cuyos principales atributos es el barco.

Mamzelle-La-Sirène,¹⁰⁶ es para que usted me de la fuerza, la seguridad, la salud, la vida, la prosperidad, qué comer, con qué dormir. Soy su hija, es usted quien debe cuidar de mí. Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo». Diciendo estas últimas palabras Docilia se persigna.

Son las doce. Docilia se desviste rápidamente, conservando solo lo necesario para estar decente. Toma y vierte sobre su cabeza siete goticas de agua de mar, luego entra al agua y se rocía el cuerpo con la mano. Toma la cola de bacalao y se la pasa cuidadosamente por el cuerpo, sobre «las cuatro partes, a lo largo», es decir sobre el pecho, la espalda, los lados hasta los pies, diciendo: «*Toutt bon entré, toutt mauvais sorti!*». Después del bacalao, es el turno del ramo de perejil, luego de las hojas de caléndula y al final de acebo, con las que se frota y se lava el cuerpo mojándolas en el mar. Docilia ahora utiliza los siete limones (algunas personas los cortan, pero no es obligatorio). Siempre hay que repetir la misma fórmula durante todo el tiempo que dura la operación.

Finalmente, está permitido enjabonarse de la cabeza a los pies y luego adentrarse un poco más en el mar para enjuagarse. En algunos lugares, como en Source Salée, hay fuentes de agua dulce en la misma orilla, o a solo algunos pasos; se usan para un último enjuague. También se puede llevar una botella de agua dulce para ese fin.

Docilia, debidamente frotada, bañada, enjabonada, enjuagada, toma la jícara que se «entrega al mar» con los 77 centavos y todo lo que queda de los elementos del baño. Al soltarlos en el agua hay que decir: «*M'acheté comptant, m'payé comptant*.¹⁰⁷ *Alleluia!*». Docilia precisa que algunas personas no dicen Aleluya.

Docilia viste su ropa nueva, dejando con la «mala suerte» la ropa con la que se bañó. Se va sin darse la vuelta.

La indigencia a veces puede impedir reunir los 77 centavos; disculpándose se tira entonces, antes de bañarse, para «pagar el mar», una sola monedita de 5 cobs,¹⁰⁸ o incluso una piedrecita, rogando a Papa Agoué que se conforme con ello.

¹⁰⁶ Compañera de Agwé representada como una sirena y que en ocasiones se confunde con el loa Erzulie (*Ezili*).

¹⁰⁷ «Yo compro al contado, yo pago al contado», sobrentendiendo «yo no le debo nada a nadie».

¹⁰⁸ Equivale a 5 centavos de gurdas (moneda nacional). Actualmente, el término *kob* se utiliza coloquialmente para designar el dinero en efectivo.

¿ETNOGRAFÍA PARA LA RELIGIÓN? SINCRETISMOS AFROAMERICANOS, RELIGIOCENTRISMO Y ENFOQUE COMPREHENSIVO EN LYDIA CABRERA Y ODETTE MENNESSON-RIGAUD

Emma Gobin¹⁰⁹

En los años cuarenta y cincuenta, las propuestas culturalistas ocupan la escena antropológica en los Estados Unidos y se expanden mucho más allá. Si bien ellas conducen a una nueva partición del conocimiento etnológico en términos de «áreas culturales» (africanista, oceánica, etc.), también generan reflexiones transversales que, en la continuidad de un difusionismo sensible a ciertas cuestiones históricas, se interesan en los procesos de «contacto cultural» o de «aculturación». Convergiendo con la atención que la antropología social inglesa presta a las dinámicas del *cultural change* (Malinowski, 1945; véase también Bastide, 1968a), esta noción se populariza desde finales de los años treinta, a partir de los trabajos de Robert Redfield, Ralph Linton y Melville Herskovits (1936; véase también Herskovits, 1938a). En el americanismo que se desarrolla e internacionaliza (Laurière, 2010; Cunin, 2013), el análisis de la aculturación se actualiza tanto en el estudio de ciertas comunidades «indias» o «mestizas» como en el interés creciente hacia la «herencia africana» (lingüística, religiosa, estética, etc.) en todas partes de América.¹¹⁰ Al igual que Brasil u otros países del Caribe marcados por la trata transatlántica, Cuba y Haití se convierten en puntos focales de esas investigaciones, en la encrucijada de las redes científicas y artísticas características de un campo de estudio afroamericanista en formación.

A raíz de los movimientos físicos e intelectuales incrementados durante la Segunda Guerra Mundial y en la situación de posguerra, estos dos países comienzan a ser frecuentados por muchos extranjeros; turistas deseosos de exotismo y diversión, pero también artistas y etnólogos norteamericanos y europeos. Mientras las etnologías cubana y haitiana se consolidan, sus principales figuras también (re)invierten este tema en el marco de reflexiones teórico-históricas renovadas (por ejemplo, Ortiz, 1940) y de etnografías cada vez más profundas, como las de la escritora cubana Lydia Cabrera y la etnógrafa-fotógrafa francesa Odette Mennesson-Rigaud, devenida haitiana por matrimonio.

¹⁰⁹ El trabajo preliminar para este capítulo se emprendió con Jean-Yves Blot, y contó con el concurso de Rachel Beauvoir-Dominique, ambos de la Universidad Estatal de Haití. Agradezco calurosamente al primero por su inestimable ayuda en Puerto Príncipe, en particular por compartir su conocimiento sobre las *sosyete* y ceremonias vodú, y, póstumamente, a R. Beauvoir-Dominique, especialmente por los documentos que me proporcionó, entre ellos el catálogo del Fondo Mennesson-Rigaud. Mis agradecimientos también para Maud Laëthier, quien me abrió generosamente las puertas de su biblioteca y me acogió varias veces en Puerto Príncipe, guiándome en la ciudad y los textos.

¹¹⁰ Véase, por ejemplo, el trabajo coordinado por Sol Tax (1952) tras el XXIX Congreso Internacional de Americanistas

Haciéndose eco de las preocupaciones de sus iguales del exterior, sus reflexiones se ven a la vez estimuladas por los debates locales en el seno de la disciplina, así como por las perennes interrogantes internas sobre una identidad cultural nacional. Asimismo, el impulso etnológico que se produce entonces –sólidamente en Haití, donde los vínculos entre la disciplina, el *noirisme* y lo político (y la política) se redistribuyen progresivamente; de manera más discreta en Cuba, donde es a partir de 1959 que la etnología adquirirá un mayor peso ideológico– consagra la tendencia ya iniciada por los estudios folclóricos: de una antropología con vocación universalista (véase introducción), la disciplina pasa a ser enteramente etnológica y se afirma como un enfoque basado en las singularidades nacionales. Mientras se diversifican sus objetos, también se imponen ciertas tradiciones de estudio. Es el caso del «religiocentrismo» que, bajo diversas formas, había marcado las producciones científicas o literarias desde principios de siglo.¹¹¹ Erigiéndose en un paradigma para un futuro perenne, este se reafirma a través del prisma ambiguo de la cuestión del sincretismo, pensado como una traducción inmediata de los procesos de aculturación en el campo religioso, por lo que es glosado desde un punto de vista teórico, y descrito e ilustrado de forma variada desde un punto de vista empírico. A su vez, esta dimensión, considerada en sus implicaciones de «mezcla» o de «supervivencia africana» (o de «africanismos», según Herskovits), es objeto de un proceso de recalificación de su valor –científico, cultural, identitario–, que los investigadores de Cuba y Haití, que celebran ciertas prácticas ahora concebidas como «religiosas» (y ya no simplemente como «supersticiones» o «brujería»), orquestarán en los confines de diferentes campos.

Publicados mayormente en los años cincuenta, sobre la base de investigaciones de campo realizadas desde principios de los años cuarenta, los trabajos de Cabrera y de Mennesson-Rigaud son emblemáticos de estas dinámicas, y reflejan su doble inscripción, nacional e internacional. Lo revelan en particular los lugares y circuitos de edición de los textos reproducidos en esta antología: dos de ellos aparecen en la obra colectiva *Les Afro-Americans*, coordinada desde Dakar y Porto Novo por el etnólogo-fotógrafo y estudioso de la cultura brasileña, el francés Pierre Verger*, el tercero –el de Mennesson sobre el «baño de fin de año»– se publica en *Conjonction*, la revista del Institut Français de Haïti. Prestando una atención minuciosa al detalle de los rituales y representaciones vinculados, en un caso, con las religiones afrocubanas, en el otro, con los cultos vodú y formas afines de religiosidad, se distinguen al mismo tiempo por su originalidad: a la escala del desarrollo de la antropología en los dos archipiélagos, indican la emergencia de un «momento etnográfico» (Gobin y Laëthier, 2018), en el doble sentido metodológico y escritural del

¹¹¹ Por «religiocentrismo» se entiende aquí la preocupación constante que, aunque teñida de matices evolucionistas o de proyectos que preconizan su erradicación (véase el capítulo 3), había hecho de las prácticas mágico-religiosas de «origen africano» un importante foco de atención. La falta de interés, con raras excepciones (Ortiz, 1915; Pressoir, 1945), por otras formas de religiosidad es significativa desde este punto de vista.

término. Traduciendo nuevas formas de decir y hacer la disciplina (o incluso la indisciplina, en lo que respecta a Cabrera), contrastan así con las que prevalecían entonces, al tiempo que dialogan tácitamente con ellas: a través de estos textos, toma forma un enfoque de investigación empírica, dentro del cual lo que hoy llamaríamos «relación etnográfica» se erige en motor para la producción de conocimiento.

De la «raza» a la dimensión «criolla» de la cultura cubana

En los años cuarenta-cincuenta se dan dinámicas culturales comunes en Cuba y Haití. Sin embargo, en el plano político, las situaciones que animan sus escenas nacionales y su temporalidad divergen considerablemente, implicando, en particular, distintos vínculos de unión y desunión entre la etnología y la política.

En Cuba, la segunda mitad de los años cuarenta se caracteriza por la sucesión democrática de dos gobiernos encabezados por el Partido Auténtico.¹¹² Aunque la corrupción y el gangsterismo político que los caracterizan son noticia, su legitimidad formal no es cuestionada. A pesar de una situación económica difícil para muchos, estos años son una época en la que, al igual que la literatura y la pintura (Vega, 2008), las ciencias sociales cubanas se ven menos comprometidas políticamente. Ciertamente, existen revistas culturales militantes, que se consolidan en la década siguiente en respuesta al aparente apolitismo de otros movimientos y en relación con las luchas insurreccionales de los años cincuenta.¹¹³ En el campo filosófico-literario, sin embargo, domina el grupo Orígenes –dirigido por José Lezama Lima*–, cuya revista homónima, creada en 1944, se caracteriza por su elitismo y su relativo hermetismo. Publica traducciones de poetas como Aimé Césaire o Paul Éluard, y se apoya en la colaboración de pintores como Wifredo Lam, pero defiende ante todo una visión purista del «arte por el arte». Lydia Cabrera, entonces una etnógrafa en ciernes, pero ya reconocida como poeta y escritora, es cercana a ella.¹¹⁴ Las opiniones políticas de esta autora no la hacen progresista,¹¹⁵ y ese tipo de militancia, según ella incompatible con la libertad artística (Hiriart, 1978: 94-95), no le interesa. Como el resto de sus compatriotas, está ciertamente atenta a los acontecimientos, que se aceleran con el golpe de Estado de Fulgencio Batista (1952), desencadenante de luchas pacíficas y armadas que conducirán

¹¹² El de Ramón Grau San Martín (1944) –véase capítulo 5– y Carlos Prío Socarrás (1948-1952).

¹¹³ Por ejemplo, las revistas *Ciclón* («disidente» de *Orígenes*; véase Rodríguez Feo, 1992) y *Nuestro Tiempo* (cercana al PSP), que florecerán en los años cincuenta, o *Bohemia*, que, al menos desde los años treinta (véase Fajardo, 2020), es una revista importante a escala continental.

¹¹⁴ Publica en sus páginas textos literarios y etnográficos, que son celebrados allí por la filósofa española María Zambrano (1950) y, más tarde, serán alabados por Lezama Lima (1958).

¹¹⁵ Véanse sus declaraciones en Hiriart (1978: 148-149), donde evoca sus simpatías por el gobierno de Machado (amigo íntimo de la familia Cabrera), frente a los revolucionarios de los años treinta (véase el capítulo 5).

a la victoria de Fidel Castro y del Movimiento 26 de julio en 1959.¹¹⁶ Sin embargo, sus preocupaciones y compromisos se desarrollan en otros escenarios.

En línea con sus anteriores aportaciones literarias,¹¹⁷ y convergiendo, a pesar de convicciones políticas diferentes, con Nicolás Guillén o Alejo Carpentier, su interés se dirige a la valorización de una «cultura afrocubana» que tiende a considerar, al igual que otros –como Juan Luis Martín (1930, 1944, 1946) o Rómulo Lachatañeré* (1938, 1939-1946)–, como vehículo de una literatura oral digna de ser considerada como tal. En estos años, su famoso cuñado, Fernando Ortiz, relanza la revista *Estudios Afrocubanos* que, contrariamente a lo que indica su título, publica un amplio espectro de estudios sobre el mundo afroamericano. Si esta prosigue, además, su batalla contra el racismo, Cabrera, por su parte, se implica en un proceso de glorificación estética de prácticas que son todavía objeto de prejuicios y de desprecio, incluso entre los notables «de color» (uno de cuyos más célebres representantes fuera el periodista Gustavo Urrutia*, editor de la sección «Ideales de una raza» en el conservador *Diario de la Marina*, desde donde rechazara en los años treinta un afrocubanismo que «exotizaba» a la población negra).¹¹⁸

Es significativo en este sentido que Cabrera se cuide de precisar que las prácticas religiosas que evoca (santeras, paleras, etc.) no son solo un hecho de

¹¹⁶ Desde los ataques a los cuarteles Moncada y Carlos Manuel de Céspedes (1953), pasando por los posteriores atentados y protestas urbanas –en los que sobresale el protagonismo del movimiento estudiantil–, hasta la guerra de guerrillas que comenzará tras el desembarco del yate Granma (1956), esta historia es ampliamente conocida (véase la cronología al final de este volumen).

¹¹⁷ Después de haber publicado en París sus *Contes nègres de Cuba* (1936) –traducidos en Cuba en 1940–, elogiados por la crítica, Cabrera saca una segunda compilación: *Por qué... Cuentos negros de Cuba* (1948).

¹¹⁸ Esta burguesía de color, en una lógica de exclusión, se reúne, como sus compatriotas «blancos», en sus propios círculos (como el célebre Club Atenas u otros, véanse Fernández Robaina, 1990; Fuente, 2014; Montejo Arrechea, 2004). Vale mencionar que, a pesar de los principios declarados en la Constitución de 1940, ciertos lugares públicos o de diversión están marcados por la segregación racial, que se superpone en gran parte con las estratificaciones sociales.

ORIGENES

REVISTA DE ARTE Y LITERATURA



LA HABANA

1952

Orígenes no. 30

(cubierta ilustrada por Wifredo Lam, 1952)

© Biblioteca Nacional de Cuba José Martí

«negros» descendientes de esclavos, sino también de numerosos «blancos»,¹¹⁹ «sincretismo religioso» que, según ella, va a la par con un cierto «sincretismo social» ([1954] 1993: 23). Esto equivale a decir que ciertas cosas llamadas «de negros» en la Cuba de los años cuarenta y cincuenta no lo son de manera exclusiva, y que hay fuertes procesos de integración cultural en marcha en la fabricación de una identidad o de una idiosincrasia cubana que, de hecho, se basa en la mezcla. «Sin duda, como lo ha señalado un africanista norteamericano,¹²⁰ “Cuba es la más blanca de las islas del Caribe”», escribe en el prólogo a su gran monografía, *El monte*;

pero el peso de la influencia africana en la misma población que se tiene por blanca es incalculable, aunque a simple vista no puede apreciarse. No se comprenderá a nuestro pueblo sin conocer al negro. Esta influencia es hoy más evidente que en los días de la colonia. No nos adentraremos mucho en la vida cubana sin dejar de encontrarnos con esta presencia africana que no se manifiesta exclusivamente en la coloración de la piel ([1954] 1993: 12-13).

El tono está dado: no se trata de una cuestión de raza o de color, sino de cultura, y de una cultura «criolla», que impregna la identidad de los cubanos de todos los orígenes y se caracteriza por las contribuciones singulares –especialmente religiosas– de la población de origen africano a la constitución de esa identidad.¹²¹ En el campo de la etnología, esta visión se expresa a través de dos posiciones o debates notables, cuyos trasfondos ideológicos, por no decir políticos, cobran sentido a nivel nacional.

Transculturación, magia y religión

En los años cuarenta, mientras algunos jóvenes estudiosos cubanos completan su formación en los Estados Unidos o en México,¹²² en la Isla se hace sentir la influencia de la antropología cultural norteamericana en la arqueología, la psiquiatría transcultural y el folclore (Núñez, 2015). En este contexto, Fernando Ortiz (1940) intenta iniciar un debate con su más eminente representante, Melville J. Herskovits (1938a), proponiendo sustituir la noción de aculturación por el neologismo *transculturación*.¹²³ Si bien lo coloca bajo el alto patrocinio del

¹¹⁹ Véase nota 3 en el texto de Cabrera.

¹²⁰ Se refiere aquí, sin decirlo, a William Bascom (1953).

¹²¹ En la concepción de Cabrera, lo «blanco» aparece influido por lo «negro», lo contrario, apenas considerado entre líneas, no está en el centro de su atención.

¹²² Por ejemplo, Calixta Guiteras Holmes, Jorge A. Vivó, Julio Le Riverend, José Antonio Portuondo o Rómulo Lachatañeré (quien realiza sus investigaciones bajo la dirección de Ruth Benedict).

¹²³ Según él, «el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque este no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse

«padre» del funcionalismo británico, Bronislaw Malinowski, a quien convierte en redactor de su prefacio,¹²⁴ el objetivo inmediato es considerar los procesos de formación histórica y el devenir de una identidad cultural nacional, cubana, caracterizada no solo por la yuxtaposición, la influencia mutua o el conflicto – que Herskovits, a partir de su monografía sobre Haití (1937), había indicado en parte mediante la noción de «ambivalencia socializada»–, sino también por la síntesis o simbiosis progresiva.

Es el *ajiacó* (ese guiso nacional compuesto de múltiples ingredientes, cocinados durante tanto tiempo que sus respectivos sabores se han diluido en el plato resultante) el que sirve de metáfora: Cuba es un ajiacó cultural, teatro de un largo proceso de «transculturación» aún en curso. La noción traduce, desde una perspectiva histórica y científica, la idea de esa identidad mestiza glorificada por la poesía mulata de Guillén o, desde otro ángulo, por la prosa etnográfico-poética de Cabrera, que realza el sincretismo hasta un lugar de honor. En efecto, a partir de investigaciones empíricas de primera mano, de algunos textos académicos sobre el sincretismo ([1954] 1994) y, sobre todo, de la experimentación de formas estilísticas innovadoras –diríase que incluso transgresoras (*Revolución y Cultura*, 2000: 26)–, en las fronteras de la etnografía y la literatura, Cabrera explora ampliamente esta dimensión, que gana también sentido en relación con una segunda discusión importante.

En un artículo que hace época, el joven Rómulo Lachatañeré (1939a) cuestiona el apelativo «brujería» que, desde la primera obra de Ortiz (1906), designa genéricamente el conjunto de las religiones afrocubanas, y propone sustituirlo por el término vernáculo *santería*.¹²⁵ Insertándose tardíamente en el debate (lo que raramente hace: autodidacta, se reivindica como etnógrafa diletante), Cabrera rectificará más tarde la nueva aproximación (Castellanos, 2003: 195), precisando que el término *santeros* en realidad solo se aplica a una parte de los practicantes –los seguidores de la santería o regla lucumí– y que hay una pluralidad de otros (mayombero, gangulero, etc.) relacionados con otros cultos o reglas (Cabrera, 1947). Estos reajustes terminológicos –que implican un proceso de legitimación / deslegitimación (Diantéill, 1995) que recorre toda la literatura sobre el tema–,

una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*» (Ortiz, 1940a: 96). Se trata, por tanto, de insistir en la posibilidad de que, a través de esas dinámicas, se produzca un verdadero proceso de creación cultural, que en su etapa final puede conducir a una situación «donde las culturas se han fundido, y el conflicto ha cesado, dando paso a un *tertium quid*, a una tercera entidad y cultura, a una comunidad nueva y culturalmente integrada» (Ortiz, [1943] 1973: 188). Sobre este tema, véase también Iznaga (1989).

¹²⁴ Malinowski, que acababa de instalarse en los Estados Unidos, conoce a Ortiz durante su visita Cuba a finales de 1939 (véase también Santí, 2002: 241-284).

¹²⁵ Debido a retrasos editoriales, aunque la revista aparece datada en 1939, se publica en 1941, año en que se terminaron los textos, tanto el de Lachatañeré, como la respuesta de Ortiz. Lachatañeré se involucra en esta crítica –aceptada por Ortiz– bajo el impulso de Herskovits (que en ese momento tenía en sus manos el otorgamiento de becas, a una de las cuales aspiraba el joven cubano) y de William Bascom (Véase Ortiz, 1939, y también 2016: 31-32; así como García, 2013).

reflejan las huellas de los famosos debates sobre la oposición entre magia y religión, planteados por pensadores como Tylor y Frazer o Durkheim y Mauss (véase Sanchez, 2007). Como en otros terrenos afroamericanos, intevienen aquí para operar un cambio en la valoración de la santería o regla ocha, culto considerado de origen yoruba y pensado como representativo de un polo «religioso», que le haría científicamente, y sobre todo socialmente más aceptable, por oposición a los cultos llamados de origen bantú o «congo» (representados en Cuba por el palo monte), relegados a la categoría de magia, o incluso de brujería. En esta línea, se dibujan también lecturas diferenciadas del sincretismo, positivo en el primer caso, percibido como sinónimo de resistencia cultural; negativo en el segundo, visto como expresión de decadencia cultural.¹²⁶

El acento puesto sobre la mezcla y la transculturación, en efecto, no relega el interés hacia los orígenes a un segundo plano. Por el contrario –y probablemente ahí es donde radica la ambigüedad de la cuestión–, las prácticas religiosas, las lenguas (no existe un *créole* en Cuba, pero, hasta los años cincuenta, algunos descendientes de esclavos se expresan en lenguas africanas)¹²⁷ serán objeto de escrutinio mediante un análisis genealógico. Mientras Carpentier (1946) evoca en una obra de referencia las influencias culturales del patrimonio musical de Cuba, Ortiz (1951, 1952-1955) aborda su repertorio religioso, haciendo de la ascendencia yoruba la herencia africana más noble de Cuba y la más capaz de encarnar una forma de autenticidad dentro de la cubanidad. Otros harán lo mismo, como Lachatañeré (1939a y b, 1939-1946) –quien también publica un artículo en Haití (1943)–,¹²⁸ o, más tarde, Teodoro Díaz Fabelo* (1960), cuyas especulaciones sobre el origen oriental o indio de los objetos o términos santeiros (1956a) resuenan con ciertos acontecimientos haitianos de la época (véase más adelante). En otras palabras, se hace hincapié en la identificación de los orígenes «étnicos», así como en la jerarquización de ciertos repertorios rituales según criterios de «complejidad» y «tradicionalidad» que dan un lugar privilegiado a la contribución yoruba. Al respecto, solo se desmarca, precisamente, la obra producida por Lydia Cabrera en los años cincuenta (será diferente en textos posteriores).

Ciertamente, ella también renueva a veces esa doble oposición magia / religión – bantú / yoruba, pero para desdibujarla inmediatamente y señalar que proviene menos de una teorización válida que del discurso de los propios actores ([1954] 1994: 373-374), nivel en el que de hecho es operativa en términos de negociación de estatus y competencias. Y lo demuestra adoptando una postura comprensiva que contrasta con los puntos de vista dominantes de sus

¹²⁶ Sobre estos procesos en Brasil, véase Capone (1999), Sansone (2002). Para su análisis en Cuba, véase Argyriadis (2000; 2005), Gobin (2003, 2009).

¹²⁷ Véase el testimonio de Bascom (1953) sobre el yoruba. Acerca de esta dimensión lingüística en el contexto de los cultos afrocubanos, véanse también Martín (1944, 1946); Díaz Fabelo (1956b) o Cabrera (1957, 1958).

¹²⁸ Lachatañeré (1953), no obstante subrayar la primacía de lo yoruba, intenta un tímido acercamiento a los «rasgos bantú en la santería».

colegas masculinos, en particular a través de los resortes de la escritura singular que despliega en su gran monografía, *El monte* (1954).

A diferencia de lo que sucede con algunos de sus compatriotas «mulatos» –Lachatañeré o el pintor Wifredo Lam, a quien patrocina socialmente en los años cuarenta (Benítez Holzer, 1997: 91-92; Cabrera, 1942, 1944b)–, esa postura no se arraiga en una reflexión sensible a las precarias condiciones socioeconómicas en que vive la población de color o a las estructuras de dominación que funcionan en el país. Sin embargo, esta especie de ceguera histórica y sociológica,



Baile de la alta sociedad, La Habana, *circa* 1950
© The Life Picture Collection / Smithsonian

indudablemente ligada a su propia condición de color y clase,¹²⁹ no impide que su empresa etnológica y literaria haya tenido como objetivo –y, de hecho, permitido– desplazar ciertas líneas de percepción de la población negra, afirmando su participación en una idiosincrasia nacional cuyos componentes hispánicos ya habían sido valorizados. En múltiples ocasiones, Cabrera recuerda a sus conciudadanos que el término «cultura» no se aplica solo a las civilizaciones europeas o grecolatinas, sino al «conjunto de conocimientos y comportamientos que caracterizan a una sociedad determinada» y «que ino hay hombre sin cultura o... civilización!» (Cabrera, citada por Castellanos, 2003: 226). Invocando excepcionalmente los nombres de Andrew Lang, James Frazer y Edward Tylor en apoyo a sus propuestas,¹³⁰ lo reafirmará aún más explícitamente al redactar el prólogo de su segunda gran monografía, dedicada a la sociedad secreta abakuá (1958: 8), hasta entonces considerada un vulgar y peligroso foco de delincuencia. Será la primera (y durante mucho

¹²⁹ A diferencia de Ortiz –que procedía de una burguesía media y se une justamente al «clan Cabrera» por su matrimonio con Esther, la hermana mayor de Lydia (véase Cairo, 2002)–, Lydia Cabrera provenía de una familia bien encumbrada. Hija del prestigioso intelectual Raimundo Cabrera, hombre de letras y leyes de la generación de la independencia, que recibió a su muerte (1923) un homenaje nacional, creció rodeada de los principales intelectuales, artistas y políticos cubanos (Cabrera, en Hiriart, 1978).

¹³⁰ La excepción es notable ya que Cabrera, poco preocupada por los códigos científicos, rara vez se interesa por las referencias. Pero, indudablemente, poseía una cultura general en antropología; siendo Edward Tylor –a quien se atribuye la primera definición científica o «etnográfica» de la noción de cultura o «civilización» (*Primitive Culture*, 1871)–, una cita ineludible.



PaP. Port Haïtien. Cayes [1955]

Identificada como Sra. Molia (del Museo Nacional de Santo Domingo),
en misión en Port-au-Prince, barrio La Saline
© Colección privada de Jean-Denys Devauges

tiempo la única) en ofrecer sobre esta una descripción en profundidad, testimonio de su pasión por el universo religioso afrocubano y su deseo de cartografiarlo minuciosamente, para hacerlo visible, (re)conocido y escuchado desde el interior por un amplio público.

Movimiento revolucionario, *noirisme* y etnología en Haití

En Haití, donde se dan procesos parcialmente comparables en cuanto a la valorización etnológica de una identidad cultural, o de una haitianidad entendida como portadora de una singularidad y una autenticidad africanas, las implicaciones de tal visión son candentes. Mientras que en Cuba los años cuarenta constituyen un período de relativa calma, la isla vecina se encuentra en una situación sociopolítica explosiva (véase el capítulo 5). Sus deficiencias son denunciadas con virulencia por muchos políticos, intelectuales y periodistas; entre ellos, Émile *Milo* Rigaud* (1946b), esposo de Odette Mennesson. Francesa de origen, esta, que colabora con el Bureau d'Ethnologie desde su fundación, en 1941, se mantiene deliberadamente a distancia de la política.¹³¹ Sin embargo, sus relaciones, sus trabajos, así como sus actividades de promoción cultural la involucran en parte en esas dinámicas.

¹³¹ Aunque no podrá escapar completamente de las disputas legales de Milo, encarcelado durante el régimen de Sténio Vincent (véanse Rigaud, 1946a, 1957; Vincent, 1947).

A partir de 1946, el paisaje ideológico llega, efectivamente, a un punto de cristalización, y luego de cambio, con el movimiento revolucionario que estalla después de la protesta de los jóvenes estudiantes agrupados en torno a la revista *La Ruche* (véanse Depestre, 1976, y Depestre *et al.*, 2005). El mes de enero de 1946 y los acontecimientos siguientes,¹³² así como la manera en que políticos y soldados confiscan la revuelta de izquierda de estos jóvenes, constituyen un momento crucial para la forma en que se plantean los problemas relacionados con la cuestión del liderazgo político y el color.

Dentro de un tablero político de alta complejidad, marcado por constantes reconfiguraciones y lógicas oportunistas (Dorsinville, 1972; Smith, 2009), algunos llegan a abogar por un «poder negro» (Voltaire, 1988), supuestamente diseñado para representar los intereses de las masas «de color» (pero, de hecho, solo en lo que respecta al acceso al poder de una clase media «negra» y urbana). Esta relectura de la sociedad y la política haitianas a la luz de un «prisma colorista» –falsa dicotomía, simplificadora, pero muy operativa (Labelle, 1988)– eclipsará gradualmente al marxismo de la escena política y, con él, las controversias «raza / clase» (véase el capítulo 5). El segmento político que sale victorioso de los acontecimientos de 1946 y que se autodenomina «auténticos» impone una versión radical del *noirisme* («negrerismo») que se racializa,¹³³ y cuyo horizonte ideológico inicial se distorsionará por las luchas partidistas (Smith, 2009). Sin embargo, va acompañado por variaciones inéditas en la escena cultural y folclórica, que provocarán entusiasmo en el extranjero. En continuidad con dinámicas anteriores (Largey, 2006), ellas fomentarán un renovado nacionalismo cultural, afín al afrocubanismo de vanguardia y coincidente, artísticamente, con el advenimiento de un arte «naïf» centrado en una estética mágico-religiosa propia del vodú (Célius, 2005a, 2015).¹³⁴ En un país donde la etnología y la política tienden a veces a confundirse (Charlier-Doucet, 2005; Byron y Laëthier, 2015), algunas figuras de la disciplina participan en estos movimientos y celebran, como otros, el nuevo gobierno.

Es el caso de François Duvalier, que va a desempeñar funciones allí, y de Lorimer Denis, que en 1946 asume la dirección del Bureau d’Ethnologie (que ocupará hasta su muerte, en 1957, cuando será reemplazado por Emmanuel C. Paul*, el futuro «maestro de pensamiento de la escuela haitiana de etnología»; véase Charlier-Doucet, 2005). Convertidos muy pronto en «hermanos

¹³² Especialmente la toma del poder por el Comité Ejecutivo Militar (Voltaire, 1988), y la elección, en agosto, de Dumarmais Estimé, antiguo miembro del gobierno de Vincent, presentado como el primer verdadero presidente «negro», que escapa a la habitual «política del doble» (estrategia que permite a la elite mulata dirigir el país a través de una personalidad negra títere).

¹³³ Impulsado en particular por Émile Saint-Lôt o Daniel Fignolé, del entonces emergente Movimiento Obrero Popular (MOP), en el que François Duvalier se consolidaría como político.

¹³⁴ Según Célius (2007, 2009), ese advenimiento (1945-1947) se debe a los juicios fundadores de eminentes visitantes extranjeros como André Breton o el crítico de arte cubano José Gómez Sicre que, visitando el Centre d’Art en 1944, con motivo de una exposición de arte cubano, proyecta una exposición haitiana en Cuba. Véanse también las numerosas publicaciones de Selden Rodman sobre lo que él llama «renacimiento haitiano», del cual fue parte directa (en particular, 1948).



Ogoun Ferraille
 Hector Hyppolite, 1947
 (colección [digitalizada] André Breton)
<https://www.andrebretton.fr/work/56600100387450>

espirituales» (Oriol *et al.*, 1952: 39), Duvalier y Denis se habían distinguido ya por su estudio sobre la «evolución por estadios del vodú» (1944),¹³⁵ que Odette Mennesson –aficionada al dibujo y la estética religiosa «africana» y familiarizada con algunas vanguardias parisinas– ilustra con bocetos.

En lo que respecta a la investigación *stricto sensu*, el trabajo etnológico realizado en el país por hombres que, para muchos, se piensan y se reivindican como «negros» (aunque los significados detrás de este significante pueden variar), constituye una importante caja de resonancia, o incluso incubadora, de ciertas ideas que se desarrollan en relación con esta «conciencia negra». La escuela haitiana de etnología, cuyos contornos están tomando mayor forma,¹³⁶ proporciona una especie de fundamento y legitimación (al mismo tiempo que se ve consolidada

¹³⁵ En este periodo, se destacan también por sus publicaciones políticas. A partir de 1946, publican en *Chantiers*, revista asociada al MOP, y relanzan, con sus colegas de la Oficina de Etnología, Kléber Georges-Jacob (véase el capítulo 5) y Michel Lamartinière Honorat, una nueva versión de *Les Griots* con una vena más radical. En 1948, publican *Le problème des classes à travers l'histoire d'Haïti*, que formaliza su lectura (neo)racialista.

¹³⁶ En especial por las primeras generaciones de diplomados del Institut d'Ethnologie, que integran el Bureau d'Ethnologie.

a cambio) al *noirisme*, que triunfa y se transforma en una «teoría del poder» (Trouillot, 1986). A diferencia de lo que ocurre en Cuba, se hace un llamamiento desde todas partes a la militancia etnológica y a un compromiso reiterado de los apóstoles de la disciplina en la construcción nacional; ese elemento es perceptible en las publicaciones que marcan un primer retorno reflexivo de la disciplina sobre sí misma (en particular, Paul, 1949; Oriol *et al.*, 1952; Price-Mars, 1954).¹³⁷ Al respecto, la creciente y casi obsesiva atención que se presta al vodú, en consonancia con las prioridades del Bureau d'Ethnologie, no es fortuita. Denis y Duvalier (1944) ya han formulado una ecuación entre «religión de las masas haitianas» y «alma del pueblo» (negro) de Haití.¹³⁸ Ello establece las bases de un vínculo indisoluble entre vodú y haitianidad (Hurbon, 2005) y entrelaza interpretaciones biologizantes y culturales. Dando continuidad a las controversias emprendidas con Roumain (véase el capítulo 5), el padre Foisset acusa al gobierno de Estimé (1946-1950) de estar en contacto con los practicantes del vodú y a los etnólogos de la Oficina de ser ellos mismos practicantes.¹³⁹ Algunas voces se alzarán contra esa visión y, de forma más general, contra la idea de un «particularismo haitiano» –como las de los escritores marxistas Jacques Stephen Alexis* (posteriormente asesinado) y René Depestre (Nicholls, 1979: 203 y ss.; véase también Argyriadis, 2020)–, pero serán minoritarias.

A pesar de su estrecha relación con Lorimer Denis, con quien colabora desde 1944, cuando hace su debut oficial como escritora-etnógrafa (Mennesson-Rigaud, 1944) y luego como fotógrafa, Odette Mennesson se sitúa al margen de estos rejuegos a causa de su origen. La labor de defensa y de rehabilitación del vodú en la que se implica (al igual que su esposo), se lleva a cabo, sin embargo, en relación con el medio etnológico haitiano, el cual a veces la consagra como experta en esta tarea (Paul, 1949: 20; Price-Mars, 1954: 23), y otras le asigna discretamente su lugar como «extranjera» (Oriol *et al.*, 1952: 111). Sin embargo, consciente o inconscientemente, su obra, enteramente dedicada al vodú y a las formas de religiosidad popular haitiana, resuena bien al unísono con los objetivos del *noirisme* en su expresión «cultural». La definición de la haitianidad que dará la etnología, en particular a través del lugar que concederá al vodú y la visibilidad que le conferirá en diferentes escenarios, resulta ser crucial durante este período. Lo mismo ocurrirá a lo largo de los años cincuenta,

¹³⁷ Si bien se considera hoy que la etnología deviene en esta época la «formación discursiva» (Célius, 2005a) capaz de impregnar a otras a nivel nacional, otros autores denuncian además el hecho de que la «contribución [etnológica] haitiana» es ignorada, o incluso deliberadamente oculta, por algunos «extranjeros» (Paul, 1949: 8), o muy poco reconocida en el propio Haití (Oriol *et al.*, 1952).

¹³⁸ En su texto, la noción de «pueblo» se utiliza a menudo como sinónimo de «raza» o «etnia», como en Georges-Jacob (1941, 1946) y, antes que él, el francés Montandon.

¹³⁹ Véanse Smith (2009: 117), Nicholls (1979: 197-198) y Oriol *et al.* (1952: 75-77). Estos últimos ofrecen una cronología de las polémicas que, hasta 1949, enfrentan a los etnólogos (en particular Duvalier, Michel Aubourg, Léonce Viaud, en *Les Griots*) y Foisset. Véase también Denis *et al.* (1949).

marcados por la conmemoración de grandes acontecimientos –el bicentenario de la fundación de Puerto Príncipe (1949-1950) y el tricincuentenario de la independencia (1954)¹⁴⁰ y por violentos eventos que sacudirán nuevamente el país: el derrocamiento de Dumarsais Estimé por la junta militar y represiva de Paul Magloire (1950), y luego la grave crisis de 1956-1957, que llevará a la elección (con agresiones e irregularidades) de François Duvalier.

Del sincretismo vodú a la relectura de la historia

Todavía asociado a representaciones negativas en el imaginario popular, el vodú –cuyo estatus como religión ya ha quedado establecido (véanse capítulos 3 y 4)– es, al mismo tiempo, objeto de un entusiasmo científico-artístico: además de los etnólogos haitianos, los amantes del arte y los etnólogos extranjeros se interesan en él; entre ellos: los norteamericanos DeWitt Peters y Selden Rodman* –fundador y codirector, respectivamente, del Centre d'Art, creado en 1944 (Sullivan, 2015)–; el médico y surrealista francés Pierre Mabille*, fundador del Institut Français (1945), o André Breton y Wifredo Lam, quienes acuden con Mabille a ceremonias vodú (Benitez Holzer, 1997: 132-135). En tal sentido, la conexión francesa sigue siendo fuerte, en particular a través del pionero de la francofonía, Auguste Viatte,¹⁴¹ o de Alfred Métraux.¹⁴² Pero la presencia norteamericana, importante a nivel cultural, le hace competencia,¹⁴³ muchos antropólogos de ese país se vuelcan hacia el vodú. Coincidiendo parcialmente con las dinámicas del despertar cultural *noiriste*, la curiosidad por esta práctica se mueve en los límites de su (re)descubrimiento bajo una luz estética, que favorece la aparición de una «versión haitianizada del primitivismo», inspirada en la autenticidad del vodú¹⁴⁴ (Célius, 2005b: 79). Ella replantea, además, las interrogantes sobre los procesos culturales y la cuestión de la aculturación y del sincretismo (Métraux, 1947; Mabille, 1945). Ya discutida en Haití, esta última reaparece desde dos ángulos de análisis entre los pensadores nacionales.

¹⁴⁰ No es fortuito que el texto de Mennesson «Una vieja costumbre haitiana» apareciera en esta ocasión.

¹⁴¹ Auguste Viatte (1901-1993), escritor suizo-francés-canadiense, es autor de *Histoire littéraire de l'Amérique française, des origines à 1950* (1954), *La francophonie* (1968) e *Histoire comparée des littératures francophones* (1980), entre otras obras. Sobre su relación con Haití, véase Lachat (2008).

¹⁴² Suizo de origen, nacionalizado estadounidense en 1941, Métraux –formado en el Instituto de Etnología de París–, mantiene fuertes lazos con sus colegas franceses.

¹⁴³ Marcada desde la guerra –también en Cuba, donde algunos alertan de una «americanización» que alejaría a la sociedad de sus «raíces hispánicas» (Benitez Holzer, 1997: 91)–, se materializa especialmente por la fundación del Haitian-American Institute en 1942, en reacción al cual se crea el Institut Français d'Haïti (1945). En el ámbito de la etnología, algunos haitianos completan su formación precisamente en los Estados Unidos, cuya antropología, en especial la producida por Herskovits, es comentada por Price-Mars (1933, 1937).

¹⁴⁴ Lo cual no está exento de cuestionamientos políticos (Bloncourt y Löwy, 2007; Leclercq, 2008).

Mientras se desarrollan aproximaciones musicológicas (Denis y Paul, 1948) o etnopsicológicas –en especial por Louis Mars* (1946; 1948; 1953), quien asume la dirección del Institut d’Ethnologie en 1952–, se diseña una primera línea interpretativa que, si bien se sustenta en datos de campo serios, en el plano analítico combina la especulación difusionista y las consideraciones histórico-lingüísticas. Es el caso de Louis Maximilien (1945) y Milo Rigaud (1953). Muy influenciados por lecturas esotéricas (cábala, teosofía, ocultismo, hermetismo), estos autores intentan racionalizar el sincretismo vodú a partir de la idea de una unidad mística originaria entre tradiciones religiosas diversas (catolicismo, cultos africanos, hinduismo, etc.), que explicaría las correspondencias simbólicas y rituales, percibidas como prueba de una dinámica histórica haitiana singular, pero también de una forma de universalismo.¹⁴⁵

Al igual que en Cuba (como lo refleja el primer texto de Mennesson presentado aquí), una segunda línea de investigación radica en la identificación de los orígenes africanos del vodú. En este caso, el abordaje del sincretismo sigue una dicotomía que, aunque hipostatisa una distinción vernácula, se convertirá en uno de los principales tropos de los estudios haitianos (véase, por ejemplo, Heusch, 1989; Apter, 2002). Retomando la oposición yoruba / bantú, se desarrolla entre el vodú *rada* por una parte, considerado de origen fon o dahomeyano y encarnando un polo religioso verdaderamente «africano»,¹⁴⁶ y el vodú *petwo* (o *pétro*) por otra, conocido a la vez como «criollo» y como de origen «congo» (bantú), y asociado a la magia. Este «rada-centrismo», paralelo al yoruba-centrismo de los estudios cubanos, opera así en la fabricación etnológica de cierto vodú, o «vodú científico» (Béchaq, 2007). Salvo excepciones (Denis y Mennesson, 1947a; Aubourg y Viaud, 1948), ello conduce a que el estudio de los ritos congos, considerados más salvajes, menos nobles y sofisticados, se abandone en favor del estudio del radá. En el plano de la apreciación de las dinámicas culturales, la evaluación del sincretismo en uno u otro caso da lugar, como en otras partes, a juicios o valoraciones diferenciadas, con una connotación más o menos positiva o negativa.¹⁴⁷ La originalidad de los análisis haitianos en este ámbito reside, sin embargo, en la valencia histórico-política que revisten, a medio camino entre ideología, historia y mito.

En esta época, la idea de una participación del vodú en la revuelta de los esclavos de Saint Domingue y, en particular, en la llamada «ceremonia de Bois Caïman» que le habría dado inicio, es nuevamente afirmada con fuerza.¹⁴⁸

¹⁴⁵ A pesar de las rigurosas y muy instructivas descripciones del culto, Maximilien, que se apoya también en una relectura de Frobenius, es uno de los que intenta demostrar la importancia de «supervivencias» amerindias autóctonas dentro del vodú (1943).

¹⁴⁶ Recordemos que las prácticas *fon* se despliegan en un espacio africano vecino al espacio yoruba-nagó, al cual están vinculadas histórica y estructuralmente.

¹⁴⁷ En ello reside la ambigüedad de las lecturas que distinguen entre un sincretismo «bueno» y otro «malo»; uno de «resistencia», otro de «degeneración». Para Bastide (1960), por ejemplo, el sincretismo positivo, de noble «resistencia» o «de máscara», habría sido precisamente privilegio de los cultos yoruba, fon y radá en las Américas. Véase más adelante, en particular la nota 166.

¹⁴⁸ Esta idea ya estaba presente en Holly (1918) o Price-Mars (1928), por ejemplo.

Glorificada como «factor supremo de la unidad haitiana» (Denis y Duvalier, 1944: 19), da lugar a escenificaciones e investigaciones etnográficas en las que Mennesson –que más tarde dedicará un texto al «papel del vodú en la independencia haitiana» (1958)–, participa con Lorimer Denis. Ahora bien, es al vodú *petwo*, cuyas entidades y prácticas tienen fama de ser las más agresivas y peligrosas (lo cual contribuye a estigmatizarlas), al que se le atribuyen esas cualidades identitarias particulares, es decir, paradójicamente, el estatus de emblema de una haitianidad valorizada; el «estigma congo» es, por lo tanto, revertido, para convertirse en aquello que permite instituir el vodú como estandarte.¹⁴⁹ Además de perpetuar el «sentimiento de la raza» (Denis y Duvalier, 1944: 28), el vodú también perpetuaría a 1804, Dessalines (héroe de la Revolución) y el pasado nacional. Crucial en términos identitarios y transmitida más allá de Haití,¹⁵⁰ esta visión, abrazada por algunos con entusiasmo,¹⁵¹ confiere un «aspecto místico» (Oriol *et al.*, 1952: 42-44) a la revuelta de 1791 y la fortalece simbólicamente. Ella reactualiza, además, los lazos entre la etnología y la historia, una poderosa fuerza discursiva con vocación identitaria en Haití.¹⁵² Aquí, la primera es, en efecto, movilizadora para proporcionar una especie de apoyo ideológico a ciertas relecturas del pasado. Desde un punto de vista disciplinario, aporta así un verdadero mito fundacional (Hoffmann, 1990) a la narrativa nacional, la cual también resuena con una revisión de la historia centrada en la celebración de héroes «negros» en lugar de «mulatos» (Nicholls, 1979). Todos estos elementos, pilares del religiocentrismo de estos estudios, se despliegan en otras esferas de la práctica social.

Turismo, internacionalización de la investigación, museos y «artificación»

Paralelamente con estas evoluciones políticas y científicas, en el cambio de los años cuarenta y cincuenta, tanto en Haití como en Cuba, aparecen y triunfan producciones museísticas y artístico-folclóricas que favorecen la diversificación de los lugares donde se inscriben y se visibilizan las prácticas de origen africano.

¹⁴⁹ La idea de la participación *congo* o *petwo* se basa además en un argumento etnográfico, según el cual la ceremonia habría incluido el sacrificio de un cerdo, práctica excluida del *rada* (véase también Mennesson-Rigaud, 1958).

¹⁵⁰ Por ejemplo, por Carpentier (1949), o por Bastide, según Oriol *et al.* (1952).

¹⁵¹ Mennesson (1958: 59, nota 29), refiriéndose al período en que ella y Denis trabajan en este tema, relata lo sorprendidos que estaban al descubrir un gran número de elementos etnográficos que apoyaban esta lectura. Si bien la primera parte de su artículo –que despliega un enfoque que hoy pudiera calificarse de etnohistórico– está bien argumentada, la segunda, que propone apoyar la tesis de esa participación política del vodú mediante la restitución de los cantos por medio de la transmisión de la memoria, parece más fantasiosa. El hecho de que figuras como Boukman, Dessalines o Mackandal aparezcan realmente en el vodú (Holly, 1918; Rigaud, 1953) ha facilitado sin duda alguna esas especulaciones.

¹⁵² Véanse Célius (2005a) o Nicholls (1979: 203), así como la introducción a este libro.

En este contexto, las cuestiones de la autopresentación (para sí mismo y para el otro) se ven impulsadas por un turismo que se desarrolla en una situación de relativa reactivación económica y de influencia cultural sin precedentes.¹⁵³

Por la parte cubana, La Habana se impone continental e internacionalmente como capital de la arquitectura (Vincenot, 2016: 547-554), dando paso al arte y la «cultura». En 1951, se inauguran murales de artistas como Wifredo Lam, Amelia Peláez o René Portocarrero, cuyas obras –sobre todo las de Lam, o las de Roberto Diago– se inspiran a veces en referencias afrocubanas. En 1954 el Palacio Nacional de Bellas Artes, cuyo objetivo es mostrar parte del patrimonio cultural de la Isla, se renueva sin reparar en gastos e incluye salas etnográficas «afrocubanas», cuyo acondicionamiento es confiado a Ortiz y Cabrera (Bolívar y del Río, 2000; Ripe, 2010).



Virgen de la Caridad
Roberto Diago, 1946

© Museo Nacional de Bellas Artes, Cuba

En Haití, en 1949, abre sus puertas el Musée du Peuple Haïtien –diseñado con el concurso del museógrafo francés, amigo de Métraux, Georges Henri Rivière* (Denis, 1953: 10-11)–, que contribuye a exponer la cultura popular y el vodú. Las pinturas «naïf» de la catedral de Puerto Príncipe se inauguran en 1951 (Célius, 2005b) y, con ocasión del bicentenario de la ciudad y luego del tricincuentenario de la independencia, celebrados con gran pompa, se transforma la fisonomía de la capital. Si bien los lazos entre etnología y museo que habían guiado la creación del Bureau d’Ethnologie se refuerzan, con la puesta en escena de una haitianidad definida en ese vínculo con el vodú y África, otro lugar de exposición de esa haitianidad radica, como en Cuba, en

¹⁵³ A pesar de las desigualdades reinantes y de las disparidades entre capital y provincias, contribuye a ese dinamismo la afluencia masiva de turistas estadounidenses (Plummer, 1990). Antes del declive de los años cincuenta, Haití se beneficia de la recuperación de la posguerra (Smith, 2009; Labelle, 1988: 149). En Cuba, la exportación del azúcar y la industria, contando con mayores inversiones nacionales, prosperan. Según Smith (2009: 164), de 1949 a 1956 (cuando el violento clima de protestas cambia la situación), el número de extranjeros en Haití aumenta de 10 000 a 52 000. En Cuba, donde desarrollo del turismo y vínculos con la mafia norteamericana van de la mano (véase Cirules, 1993), se llega a 275 000 visitantes en 1956-1957 (antes de que los atentados contra el gobierno de Batista causaran el pánico).



Come to Haïti, Star of the Caribbean
 [publicidad de la compañía American Travel
 (circa 1950)]
 © CIDIHCA

las escenas artísticas, folclóricas y turísticas.

Parcialmente exotizados, estereotipados o caricaturizados en espectáculos de cabaret o producciones cinematográficas, los referentes mágico-religiosos movilizadas adquieren, a pesar del sensacionalismo que ello implica, una visibilidad sin precedentes, que contribuye a mejorar la imagen exterior de ambos países y a familiarizar a un gran público con esas prácticas (Smith, 2009: 108; Juárez, 2012). Además, las fronteras entre esos espectáculos y las representaciones de tipo didáctico-identitario, promovidas por los etnólogos, son a veces borrosas. Si bien estos últimos, al igual que otros observadores nacionales y extranjeros, critican esos eventos como una desviación comercial-turística de los repertorios musicales y coreográficos haitianos y afrocubanos, no son completamente ajenos al proceso.

En Cuba, fueron las iniciativas de Ortiz las que allanaron el camino para la puesta en escena –didáctica– de un repertorio ritual, permitiendo que sus informantes-iniciados devinieran en actores de esas representaciones y se profesionalizaran posteriormente (Argyriadis, 2005).¹⁵⁴ En Haití, más aún, los años cuarenta instituyen el género singular del espectáculo didáctico o la conferencia-espectáculo (véase Oriol *et al.*, 1952). Realizado bajo la dirección artística de Odette Mennesson y acompañado de una conferencia de Denis, el primero de ellos tiene lugar en 1944 en el Bureau d’Ethnologie, y precisamente pone en escena, sobre una base supuestamente etnográfica, la ceremonia vodú de Bois Caïman. A través de esas galas, que se celebran en numerosas ocasiones oficiales y que a menudo son interpretadas por conjuntos y coros de artistas-informantes formados en la Oficina, etnología y «políticas de promoción cultural» (Béchacq, 2014) se ven estrechamente entrelazadas.

En esa época, los conocimientos etnológicos producidos en y sobre Haití y Cuba comienzan a ramificarse, en relación con la presencia renovada de extranjeros y la circulación de personalidades de los dos países. Herskovits, quien había frecuentado el campo haitiano a principios de los años treinta, envía a varios estudiantes, que se interesarían en el vodú, entre ellos, Zora Neale

¹⁵⁴ Véase la nota 87 en el capítulo 5.

Hurston* (1938, véase también Reynaud, 2013), y Katherine Dunham*. Esta última viaja a Jamaica, Martinica, Cuba y visita Haití (1935-1936), donde se hace amiga de Odette Mennesson, estudia las danzas¹⁵⁵ y, más tarde, se establecerá y se consagrará *manbo* (sacerdotisa del vodú). En 1941, Alfred Métraux viaja a Haití por primera vez (Beauvoir-Dominique, 2002; Laurière, 2005a), mientras que Nicolás Guillén lo hace en 1942 y Alejo Carpentier en 1943. En 1944, es el turno de Aimé Césaire;¹⁵⁶ luego, en 1945-1946, de André Breton* y Wifredo Lam. Maya Deren*, antigua asistente de Dunham, recoge materiales para su trabajo sobre el vodú (1953) –en el que colabora Mennesson–, así como imágenes para su célebre película *Divine Horsemen* (1985, póstuma). Michel Leiris*, por su parte, pasa una temporada allí en 1948, guiado también por Odette Mennesson. Figura clave, esta asumirá un papel de mediadora o de «intermediaria cultural» (Gobin y Laëthier, 2018), algo similar a lo que sucederá con Lydia Cabrera en Cuba, donde la lista de visitantes es igual de significativa.

Además de Dunham, a quien Ortiz presentó a percusionistas y bailarines santeros (Aschenbrenner, 2002: 205), el etnomusicólogo Harold Courlander –que frecuenta (y escribe sobre) Haití desde la década de 1930–, viaja a la Isla en 1941 y 1951, y se encuentra con los informantes abakuá de Ortiz (Courlander, 1944). Jean Price-Mars lo hace en 1942, asistiendo, con Ortiz y Cabrera, a una ceremonia afrocubana (Ortiz, 2016: 102; 104). Jacques Roumain viene en 1940-1941 y en 1944, y Pierre Mabille –quien por entonces vive en Haití– se detiene allí varias veces, y es presentado por Lam a Cabrera, con quien participan en una ceremonia religiosa (Benitez Holzer, 1997: 127-128). En 1948, William Bascom emprende trabajos de campo sobre las religiones afrocubanas; mientras que Pierre Verger, después de visitar Haití, viaja a Cuba en 1956, año en que Lydia Cabrera lo llevará, junto a Alfred Métraux que se reúne con ellos brevemente, a una memorable expedición etnográfica (Cabrera, [1973] 1993).

De esos extranjeros, muchos figurarán entre los autores solicitados para el libro *Les Afro-Américains*, organizado en torno a contribuciones «por países»: Haití, Brasil y Cuba¹⁵⁷ (en menor medida, Guayana Holandesa, Estados Unidos, Uruguay y Argentina). Cabrera y Mennesson contribuyen a petición de Verger y, sobre todo esta última, de Métraux, amigo íntimo de Verger, que actúa como su intermediario en Haití (Métraux y Verger, 1994: 110-111). Relegado por algunos al rango de contribución «folclórica» (Blanchard, 1954), este volumen materializa la existencia –perceptible en esa encrucijada de artistas y etnólogos que

¹⁵⁵ Su libro sobre el tema se publicaría en México en 1947, en inglés y español. En francés se edita en 1950, con prefacio de Claude Lévi-Strauss.

¹⁵⁶ Césaire asiste entonces al primer Congreso Interamericano de Filosofía, organizado por el filósofo haitiano Camille Lhérisson en Puerto Príncipe. Permanecería en Haití durante ocho meses.

¹⁵⁷ Aparecen textos de etnólogos extranjeros como Bascom, Métraux, Herskovits, Leiris, Mabille, Bastide, junto con los de etnólogos «nacionales» como, por Haití y Cuba, Price-Mars, Mars, Denis o Lachatañeré (en el caso de este último y de Mabille son póstumos). En nuestra bibliografía se referencian algunos de estos trabajos.

visitan Haití y Cuba– de una red internacional que profesa, en los confines de la apreciación estética, histórica y científica, un interés singular por la cuestión de la herencia africana en las Américas; una red mediatizada por Francia y los Estados Unidos, y marcada por una conexión africanista.¹⁵⁸

Ellas mismas figuras cosmopolitas, Cabrera y Mennesson se convierten en eslabones importantes de esa red en Cuba y Haití, al mismo tiempo que influirán, desde los márgenes o la informalidad –por la forma en que guían amistosamente a unos y otros sobre el terreno, y mediatizan sus relaciones con adeptos del vodú o de los cultos afrocubanos–, en la visión de sus interlocutores, erigiéndose como expertas y estetas de estas prácticas.

Dos figuras mediadoras: esteticismo y autodidactismo etnográfico¹⁵⁹

La más joven de una familia criolla de la alta burguesía blanca, **Lydia Cabrera Bilbao** –hija del reconocido intelectual Raimundo Cabrera Bosch*– nace en La Habana en 1900 y crece rodeada de sirvientes negros cuyas historias arrullan su infancia. Principalmente educada por tutores, florece en un entorno familiar y social propicio para el desarrollo de sus múltiples talentos. En su adolescencia, escribe crónicas sociales en varios periódicos (*Diario de la Marina, Cuba y América*) y desarrolla una vocación por la pintura y el dibujo. Asiste con su padre a la Sociedad Económica de Amigos del País, viaja con su familia (a Nueva York, Europa) y se apasiona por la arquitectura y la decoración de interiores, de la cual se ocupa brevemente (1922). En los años veinte, participa en las actividades de la Institución Hispanocubana de Cultura y de la Sociedad del Folklore Cubano, de la que es miembro fundador (*Archivos*, 1924: 76), junto a Ortiz, entre otros. En ese período, y sobre todo en los años treinta, se afirmará su carrera como mujer de letras y etnóloga, a su regreso de un periplo europeo de once años durante el cual radicará mayoritariamente en París.

¹⁵⁸ Esta es más secundaria en la red que intentara promover Ortiz con la fundación, en 1943, del Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos (véase nuestra introducción y Fernández López, 2013).

¹⁵⁹ Los trabajos sobre Lydia Cabrera son numerosos, aunque de calidad desigual. Para este registro nos hemos apoyado en Castellanos (1994, 2003), en fuentes autobiográficas (Hiriart, 1978; Cabrera, 1973), en los archivos de la autora (Fondo Cabrera del Miami Cuban Heritage de la Universidad de Miami, colección digital), en testimonios (Métraux y Verger, 1994; Benitez Holzer, 1997) y en su correspondencia con Verger (Cañete, 2011). En el caso de Mennesson-Rigaud, a quien aún no se le ha dedicado una investigación sistematizada (para breves aproximaciones, véanse Richman, 2007; Béchaq, 2014: 131-133), los datos son incompletos. Su trayectoria se describe a partir de la consulta de algunos de sus archivos personales (parcialmente publicados, Mennesson-Rigaud, 2003), del catálogo del Fondo Mennesson-Rigaud (Beauvoir-Dominique, 2005a) y de textos que la mencionan, a ella o a su esposo (Métraux, 1978; Heusch, 1989; Métraux y Verger, 1994; Benoist, 2010). También se recurrió al testimonio de Jean Coulanges –recogido en Puerto Príncipe en mayo de 2017–, que conoció a la pareja Rigaud en Nueva York.

En la capital francesa estudia arte (École du Louvre 1927-1930, Beaux-Arts como oyente libre) y hace diversas amistades: con la escritora venezolana Teresa de la Parra, quien se convierte en su «musa»; con sus compatriotas Amelia Peláez y Alejo Carpentier, o con Federico García Lorca y Roger Caillois. También conoce a Aimé Césaire, del que traducirá en 1943 *Cahier d'un retour au pays natal*¹⁶⁰ (con otras experiencias en París, traducirá luego la poesía «negra» de Damas, Senghor, Soyinka y otros, véase Castellanos, 2003: 225). Según su repetido testimonio, ese paso por el París de entreguerras y el descubrimiento allí de las artes orientales (y no africanas) la llevarán a (re) considerar el potencial poético y el valor cultural de las religiones afrocubanas. En 1936, gracias a su amigo Francis de Miomandre,¹⁶¹ Cabrera firma la compilación *Contes nègres de Cuba*, publicada por Gallimard (Ortiz redactará el prólogo de la edición cubana en 1940 y Césaire el de los fragmentos aparecidos en la revista martiniquesa *Tropiques*: Cabrera, 1944a). Después de haber vivido también en España y Suiza, y al acercarse la Segunda Guerra Mundial, Cabrera regresa finalmente a Cuba, en 1938.

Convirtiendo su casa en una «casa-museo» de la arquitectura colonial, y frecuentando la elite artística y literaria, se sumerge ahora, pero negando todo profesionalismo o científicidad, en el mundo mágico-religioso llamado de origen africano. Sensible a la imaginación y al humor de sus interlocutores, Cabrera lleva a cabo una intensa e inigualable labor de recopilación. Observa ceremonias, graba cantos, recoge escritos vernáculos («libretas» de iniciados) y escucha a quienes llama, con el paternalismo de su clase, «sus negros», entre ellos, empleados de su familia que son sus primeros informantes y a quienes percibe, por su hablar, sus anécdotas, su forma de ser, como «personajes novelables» (Cabrera, [1954] 1993: 14). Durante dos décadas, multiplica los lugares de investigación: Marianao, donde vive con su compañera, la paleógrafa María Teresa de Rojas; Matanzas, donde vive su amiga la terrateniente Josefina Tarafa, o Trinidad, que adora desde su primer viaje en 1927. Sus primeros artículos descriptivos (Cabrera, 1950, [1954] 1994) y sus obras maestras etnográficas se basan en esos estudios; entre ellas, la monografía plurivocal y atípica (por otro lado, tratado de herboristería ritual más tarde utilizado como tal por los iniciados) *El monte* (1954), pero también *Refranes de negros viejos* (1955), *La sociedad secreta abakuá narrada por viejos adeptos* (1958) o *Anagó* (1957), un compendio de vocabulario ritual yoruba con prólogo de Roger Bastide.

Aunque su vida intelectual y mundana selectiva la mantiene alejada de las frivolidades y turpitudes de La Habana de los años cincuenta, la escritora-

¹⁶⁰ Ilustrado por Wifredo Lam, es publicado como libro por primera vez en Cuba (Laforgue, 2012: 176).

¹⁶¹ Francis de Miomandre (1880-1959), escritor, crítico literario y traductor francés, laureado con el premio Goncourt (por la novela *Écrit sur de l'eau*, 1908), es poco conocido hoy. Promotor de escritores franceses o extranjeros, lusófono e hispanófono, tradujo al francés el *Don Quijote* de Cervantes, pero también *Memorias de Mamá Blanca*, de Teresa de la Parra.

etnógrafa sigue viajando a Francia, donde, a través de sus escritos y contactos, se erige en interlocutora privilegiada de algunas figuras de la etnología (en 1954, conoce allí a su futuro gran amigo Verger, a quien recibirá más tarde en Cuba, con Métraux; el resultado será un libro de fotografías: Verger y Cabrera, 1958). Nombrada miembro del consejo asesor del Instituto Nacional de Cultura (1955-1959) creado por Batista (véase Guzmán Moré, 2010-2011), se encargará finalmente de acondicionar las salas «afrocubanas» del nuevo Palacio Nacional de Bellas Artes (1955), antes de la Revolución de 1959, que marcara un giro en su vida.

Anticomunista y anticastrista convencida, Cabrera se aleja de Cuba en 1960 y llega a Miami. A pesar de su edad, allí trata de obtener becas, cultiva sus amistades cubanas y europeas (a distancia o permaneciendo en Europa), también conoce a Bascom. Después de una década de exilio y de mutismo literario regresa, desde España y Florida, a su producción de cuentos y relatos de ficción y a sus escritos sobre etnografía religiosa, basados en la revisión retrospectiva y nostálgica de sus notas prerrevolucionarias (1973; 1974; 1975; 1977; 1980). Al derrumbarse el mundo de la Guerra Fría, que durante tres décadas la aisló de la vida cotidiana en Cuba, Cabrera muere a los 91 años, sin volver a su isla natal. Algunos años antes, gracias a los reclamos de jóvenes cubanas de Estados Unidos (Cairo, en *Revolución y Cultura*, 2000: 24), recibió diversos homenajes y distinciones *honoris causa*.

Francesa convertida en haitiana «por matrimonio» y «de corazón» (Métraux y Verger, 1994; Beauvoir-Dominique, 2014), **Odette Mennesson** nació en 1907 en Francia. Familiarizada en su juventud con los lugares de diversión parisinos vinculados al Arte Negro y al surrealismo, se instala a finales de los años treinta en Haití, a donde llega a través de los Estados Unidos tras su matrimonio con Milo Rigaud. Pintor, periodista, escritor, poeta y figura de la burguesía «mulata» de Puerto Príncipe, cuya simpatía se dirige al «pueblo pequeño» (el de los campos y los *ounfò* vodú), Rigaud ocupa una posición ambigua dentro de su clase (Benoist, 2010); por lo tanto, esta unión solo inserta parcialmente a Mennesson en la elite social haitiana. Sin embargo, a partir de 1941, con la fundación del Bureau d'Ethnologie y su red de informantes (a cuya formación contribuye), frecuenta los círculos haitianos de la disciplina (por ejemplo, mantiene intercambios con Arthur Holly, ya muy mayor).

Sus primeros contactos con el vodú se remontan sin duda a su llegada (su esposo ya era versado en el «esoterismo» vodú, véase Rigaud, 1933). Sumergiéndose en ese universo por fascinación estética, y después por la implicación religiosa personal y la recogida no sistematizada de datos etnográficos que acumula sin objetivo definido (cantos, notas, relatos y exégesis vernácula; fotografías), consigue sin embargo cartografiar la religiosidad popular (peregrinaciones, fiestas, funerales, ceremonias iniciáticas, prácticas mánticas o de sacrificio). Sola, con Rigaud u, ocasionalmente, con colegas de la Oficina como Lorimer Denis, Mennesson recorre sin descanso el país para familiarizarse con las variantes del culto. Según sus archivos,

frecuenta algunas de esas casas durante más de tres décadas –garantía de calidad de las relaciones de respeto y amistad (probablemente religiosas) que desarrolla– y acumula material de una variedad empírica única, que irá enriqueciendo gradualmente con una dimensión de etnografía visual (Menesson, que ya utilizaba el dibujo y el esbozo, empieza a dedicarse a la fotografía a finales de los años cuarenta).

Residiendo en Pétienville en una casa que ella y Rigaud pueblan de objetos de estética exótica o africana, hace amistades en el Institut Français d'Haïti durante los años cuarenta-cincuenta (en especial con Roland Devaiges) e introduce en algunos *lakou* a muchos extranjeros, sirviendo de guía a artistas, etnólogos, periodistas, entre los cuales es reconocida tanto por su condición de conocedora del vodú como por su dominio del *créole*. En ese sentido, ella es en parte artífice de la notoriedad de ciertas casas y linajes religiosos, así como de figuras de *oungan*, *manbo* e iniciados (como Cicéron Saint-Aude, Lorgina Delorge, etc.) que adquirirán cierto prestigio por su proximidad con diferentes etnólogos nacionales o extranjeros. Gracias a su encuentro con Métraux publicará su primer artículo («The Feasting of the Gods», 1946), seguido de otros dos textos (1951, 1952), uno de los cuales, sobre la Navidad entre los practicantes del vodú, atraerá la atención de Lévi-Strauss. Menesson la inclasificable, no obstante, es poco prolífica en cuanto a publicaciones, no escribe ningún libro a pesar de las miles de notas que acumula y, de 1944 a 1959, solo una decena de artículos; especialmente en el *Bulletin du Bureau d'Ethnologie* (Menesson-Rigaud, 1958b; Denis y Menesson-Rigaud, 1947a, b) y en la revista internacional *Présence Africaine* (1951, 1958a). «Mambo imperiosa» (según Verger, en Métraux y Verger, 1994: 250), pone sin embargo sus notas (citadas o no como tales) a disposición de otros autores (Menesson-Rigaud, 1953b; 1953a, c, d; Métraux y Verger, 1994: 114, 144). Algunos se apoyan en sus dibujos y fotos para ilustrar sus textos (Duvalier y Denis, 1944; Rodman, 1954; Courlander, 1960). A pesar de su carácter autodidacta y de su posición marginal frente a las instituciones, Menesson es una ávida lectora de etnología (intercambiará opiniones con el francés Georges Balandier). Devora en particular las obras africanistas de Verger, con quien se comunica a través de Métraux, y algunos textos cubanos (los relativos a la música de Cabrera y Ortiz, que la contacta en 1953).

En formas menos académicas que otros, militaré durante toda su vida por el (re)conocimiento del vodú, contribuyendo a su difusión en diversos círculos, incluidos los nacionales, participando también en Haití en producciones teatrales y folclóricas. Durante los años cincuenta, viaja regularmente a París y los Estados Unidos. A partir de 1964, cesan sus notas etnográficas y, bajo el mandato de Duvalier, su rastro se pierde: Luc de Heusch (1989) la conoce en Haití en 1970; probablemente vive un período de exilio en Nueva York en la época en que Milo Rigaud prepara la obra que publicará en 1974 sobre los *vèvè* (entrevista con Jean Coulanges). En sus archivos, las tres últimas hojas dispersas, basadas en observaciones haitianas, datan de 1968,

1970 y 1971. Finalmente, de regreso al país, su cónyuge fallece en 1981. En 1990 muere ella, con más de 80 años, en un olvido relativo, a pesar del papel fundamental que desempeñó ante las personalidades extranjeras que forjaron la reputación etnológica del vodú más allá de Haití. Sus notas de campo y otros documentos (recortes de prensa, borradores, correspondencia, etc.), casi totalmente dedicados al vodú, han sido reunidos en el Fondo Milo Rigaud / Odette Mennesson-Rigaud, conservado por la Bibliothèque Haïtienne des Pères du Saint-Esprit. Gracias a los esfuerzos del Comité haïtien (*Komite ayisyen*) «Mémoire du monde» (KAMEM), estos han sido inscritos, en 2018, en la categoría de «patrimonio documental» de la Unesco.

(D)escribir, o la primacía del campo

En palabras del francés Théodore Monod (1953: 7)¹⁶² –que, en su calidad de director del Instituto Francés del África Negra (IFAN), escribe el prólogo de *Les Afro-Américains*–, el objetivo de esta compilación de textos es permitir a un lector interesado en los «problemas del mundo negro» «descubrir [...] la naturaleza y el origen de un sustrato» africano presente en las Américas, es decir, mostrar las maneras en que «los portadores trasplantados de una cultura africana han sido capaces de preservar, aceptar o transformar, en contacto con un nuevo entorno, el antiguo contenido tradicional de su vida mental, emocional y social». Adaptación, resistencia, supervivencia, aculturación, sincretismo: es alrededor de estas nociones que el pensamiento debe ser orientado en un momento en que, como subraya Monod, la Unesco encarga llevar a cabo en Brasil su vasta encuesta sobre el «contacto racial» armonioso; en un momento también, se debe añadir, en que la elección científica de insistir a veces en el «africanismo» de las prácticas consideradas, a veces en su «sincretismo» o su dimensión «criollizada», no es insignificante en los contextos cubano y haitiano.

En el caso de Cabrera y Mennesson, es menos a través de disertaciones eruditas que se adopta una posición sobre el tema que mediante un uso singular de la descripción etnográfica, que remite a la primacía que ambas conceden al trabajo de campo. Aunque de factura diferente, sus textos evocan muy detalladamente un universo mágico-religioso llamado de «origen africano» desde una postura en la que sobresalen los puntos de vista *emic*. Ello es particularmente visible en la contribución de Cabrera, que constituye un borrador del capítulo III de *El monte* (1954). También es así, por un lado, en el artículo de Mennesson sobre las «reminiscencias africanas» en el vodú (aunque este parece impulsado, a primera vista, por un intento de categorización), por otro, en su texto sobre el «baño de fin de año», breve relato etnográfico publicado por el Instituto Francés de Haití, que figura entonces como un lugar importante para la etnología en Puerto Príncipe

¹⁶² Théodore Monod (1902-2000), explorador, naturalista y arqueólogo francés especializado en África –en particular, en las regiones del Sahara–, dirigió el Instituto Francés del África Negra (IFAN), con sede en Dakar, a partir de 1938. Monod también fue profesor del Museo de Historia Natural (1946-1973) y miembro del Institut de France desde 1962.

(Oriol *et al.*, 1952: 67). Es sobre todo por este enfoque descriptivo que ambas autoras abordan de manera original la cuestión de la aculturación y del sincretismo, sobre la cual otros etnólogos (incluidas ellas mismas en otros escritos) especulan o tropiezan a veces en el plano teórico.

Regresos ambiguos sobre la «africanidad» y la «criollez»

Haciendo caso omiso de las distinciones étnicas, cuyo estudio ocupa a algunos de sus colegas, el texto de Cabrera celebra sin ambages la mezcla. Este es así ejemplar no solo por su verbo singular, sino por su intención de contribuir al conocimiento de los cultos afrocubanos, al tiempo que se cuida de lo que llama el «filtro peligroso de la interpretación» (Cabrera, [1954] 1993: 12). Sin ambivalencias, Cabrera evoca ampliamente la existencia de un encuentro o de una fusión, por una parte, entre el catolicismo y las creencias africanas, por otra, en los cultos africanos entre sí (lucumí, congo, carabalí, etc.), y lo hace a través no de declaraciones explícitas, sino de opciones de escritura.

Desde este punto de vista, es significativo que, siguiendo los usos vernáculos, emplea indistintamente los vocablos *ocha* / *orichas* / *santos*, mezcla nombres de santos católicos y nombres *lucumí* para designar a las deidades de la santería, incluso intercambia los términos correspondientes a una u otra «tradición» o regla (por ejemplo, sustituye en una misma frase el nombre del dios supremo *yoruba Olofi* por el de *Sambi*, más utilizado entre los paleros). Es cierto que las analogías más legitimantes –en particular, aquellas que equiparan el panteón afrocubano y el panteón greco-latino, a fin de ennoblecer al primero– se concentran en el polo *lucumí* / *yoruba*. Sin embargo, Cabrera no se contenta con glorificar la santería y su mitología: en *El monte*, este texto va seguido de un capítulo consagrado a la descripción de objetos y procedimientos rituales paleros. Implícitamente situadas en un mismo nivel analítico-descriptivo –elemento que hemos querido destacar con nuestras anotaciones sobre el origen de algunos términos–, dotadas de un igual valor cultural, las prácticas implicadas (santería, palo monte, *abakuá*) son todas mostradas como sincréticas y transculturadas en esencia: aquí, las cuestiones de origen, de los «africanismos» y de las «supervivencias» no son pertinentes. Como sus informantes, Cabrera pasa por alto las supuestas fronteras entre cultos, de los cuales demuestra que están unidos por un vocabulario y una gramática compartidos y una fluidez que un análisis basado en el establecimiento de categorías necesariamente normativas no permitiría captar. Desde esta perspectiva, acercarse a ese universo a partir de la entidad *Osain*, descrita como uno de los avatares del *oricha Elegguá*, ya sea como elemento articulador o que atraviesa todos los cultos mencionados, es una estrategia altamente eficaz: ella permite «navegar» entre estas prácticas soslayando conceptualizaciones hartamente arriesgadas sobre el sincretismo.

En sus dos textos (más explícitamente en el primero), Mennesson, de inicio, caracteriza el vodú como una «amalgama» basada en la mezcla de múltiples creencias, que implican generalmente varios «sistemas» africanos (*radá*, *nagó*, *ibo*, *congo*, *mina*, etc.) y elementos católicos; dimensión que subraya aún más en su descripción sobre el baño de fin de año, destacando puentes discursivos,

espaciales y corporales que, en una dinámica de «criollez», unen universos religiosos *a priori* distintos. Sin embargo, no renuncia a presentar las diferentes variantes del vodú según sus supuestos «orígenes étnicos» (los cuales designa, como otros, con el término «ras»).¹⁶³ Tiende así a adoptar un enfoque en términos de «supervivencias» culturales o de «africanismos», aunque lo hace desde las distinciones vernáculas.¹⁶⁴ Así, se hace eco de la reputación asociada a tal o cual culto en términos de «tradicionalidad» religiosa, o a los supuestos descendientes de las etnias que estarían en su origen, razón por la cual es legítimo considerar su texto como propiamente descriptivo, al poner de relieve las lógicas internas de identificación y de diferenciación. Uno de los intereses de esto último consiste en mostrar cómo se inscriben, a diferentes niveles rituales (corporalidad, repertorios musicales, disposición espacial), ciertos estereotipos relativos a esos orígenes: la apariencia y el «carácter noble de los dahomeyanos», considerados cercanos a los yoruba y que se encuentran en los «loas-Guinin» contrastarían, por ejemplo, con los de los loas «congós».¹⁶⁵

A pesar de su rada-centrismo (el radá, «como rito principal, terminó englobando a la mayoría de los loas vodú»), es notable que Mennesson incluya, entre las casas de culto que habrían permanecido «bastante puras», un *lakou* «congo» (Soukri), aun cuando estos sean tenidos, como ella misma señala, como emblemáticos de un «sincretismo criollo», expresión entonces asociada con el «estigma congo» ya mencionado, cargado de un acento negativo.¹⁶⁶ Más ambigua que su colega cubana sobre estas cuestiones de africanidad y de pureza, los textos de Mennesson, no obstante, vislumbran un camino parcialmente comparable.

Empirismo y relación etnográfica

Rehusando ambas una vocación profesional,¹⁶⁷ Cabrera y Mennesson muestran un empirismo marcado por una suerte de compulsión a la exhaustividad que hace atractivos sus escritos para el especialista de hoy. En Cabrera, esta atención al detalle forma parte de la construcción de un estilo literario innovador, de difícil acceso, desconcertante, incluso hermético, pero que la convierte en una escritora y una etnógrafa extraordinaria, capaz, como expresa Lázara Menéndez

¹⁶³ Véase nota 64 en su texto.

¹⁶⁴ No hay dudas de que la manera en que parece ser la portavoz de sus interlocutores, y la resultante ausencia relativa de distancia, están ligadas a su lugar y su propia inserción, permanente, en el terreno.

¹⁶⁵ Con justeza, Mennesson subrayará, en otro texto (1958), el anclaje colonial de estas representaciones.

¹⁶⁶ Véase nota 147. Mennesson, en parte de acuerdo con esa visión –y sin teorizar sobre el tema–, evoca en otro texto una forma de «socarronería atávica» que lleva a los fieles a disfrazar los ritos africanos bajo elementos católicos (1951: 37-38), afirmando que, en cuanto estos se «criollizan», se «bastardizan».

¹⁶⁷ En varias ocasiones Mennesson se llamará a sí misma «etnógrafa ocasional» (véase también Métraux, 1946a), mientras que Cabrera ([1954] 1993: 11) declarará que escribe «sin asomo de pretensión científica».

(en *Revolución y Cultura*, 2000: 21), de hacer ciencia desde una perspectiva otra. En Mennesson –aunque en otras ocasiones puede adoptar un registro narrativo más literario (Mennesson, 1951)– esa preocupación se pone en cambio al servicio de una función informativa. En ambos casos, el enfoque responde, sin embargo, a una estrategia de escritura fundamentalmente comprensiva, desprovista de teorizaciones sofisticadas. Cabrera y Mennesson pretenden, en efecto, entregar al lector, de manera total o parcial, cosmovisiones originales cuya comprensión exige adentrarse pacientemente en los meandros de prácticas y representaciones vernáculas. Desde esta óptica, ambas otorgan un lugar singular a los discursos, al lenguaje y a la palabra.

La atención al *créole*,¹⁶⁸ a las expresiones en lenguas africanas y en árabe, por parte de Mennesson, a las «lenguas africanas» aún habladas en Cuba, sus avatares litúrgicos y al «bozal», por parte de Cabrera, les permite restaurar fielmente vocabulario y fórmulas litúrgicas a veces enigmáticas u oscuras, que nos sumergen en el universo sensible de las prácticas evocadas (en particular en Cabrera, cuya prosa está dotada de una polifonía y una poesía singulares).¹⁶⁹ El cuidado puesto en estas dimensiones y, a pesar de las apariencias, en la elección de las palabras, es extremo en ambas autoras,¹⁷⁰ ligado a una experiencia etnográfica profunda, basada en su rara familiaridad con los mundos que describen, pero, también, en los lazos de colaboración recíproca y de respetuosa simpatía, incluso empatía. Por sus maneras de proceder en el terreno, y luego del terreno al texto, Cabrera y Mennesson despliegan un enfoque de investigación en el que la relación, en el sentido moderno que se le confiere a la noción de «relación etnográfica» (véase, por ejemplo, Fogel y Rivoal, 2009), desempeña un papel clave. Construida pacientemente, a largo plazo –como lo atestiguan sus notas personales y ciertos acontecimientos que ellas reportan (Cabrera, 1958; Mennesson-Rigaud, 2003)–, esta se convierte en la fuente de conocimiento que, desde ese punto de vista, se asume como subjetivada: la objetividad reside entonces más bien en el trabajo de transcripción fiel de ciertas declaraciones u observaciones (re)situadas en su contexto («un 31 de diciembre en Port-de-Paix», nos dice Mennesson) o en la boca de este o aquel interlocutor debidamente identificado (Docilia para Mennesson, José de Calazán Herrera, alias el Moro, Calixta Morales, *Oddeddei*, etc., para Cabrera).

¹⁶⁸ ¡El «verdadero *créole*!», no «la mezcla para la gente de Champ de Mars o de Bois Verna», le escribe Mennesson a Dunham en 1938.

¹⁶⁹ Esta plurivocidad vanguardista, resorte original de una suerte de «sujeto colectivo» (Menéndez en *Revolución y Cultura*, 2000: 21), está en la raíz de la reapropiación de los trabajos de Cabrera por el campo de los *subaltern studies* y de la crítica posmoderna durante los años 1980-1990. A veces leídos como relevantes de una literatura femenina latinoamericana, también han sido considerados por algunos como expresión del «realismo mágico» (sobre estas cuestiones véanse, por ejemplo, Ortúzar Young, 1990; Davies, 1997).

¹⁷⁰ Lo revelan las preocupaciones terminológicas presentes en algunas cartas de Mennesson a Métraux (o su carta a Ortiz reproducida al final de este capítulo); en Cabrera, las pequeñas pero innumerables diferencias que emanan de la confrontación del texto reproducido en estas páginas y su segunda versión, en *El monte*.

En esta última, en efecto, se hace hincapié en la figura de los informantes, que no duda en presentar como «sus buenos amigos»,¹⁷¹ hombres y mujeres modestos de los cuales incluirá incluso numerosos retratos en *El monte*. Mediante una escritura que reproduce el ritmo a veces vertiginoso, a veces lento y espasmódico de las explicaciones emic, poco preocupadas por el orden o la contradicción (Cabrera, [1954] 1993: 11-12), el mundo mágico-religioso evocado aparece entonces capturado a través de sus ojos, salpicado de sabrosas anécdotas, esbozadas a partir de momentos rituales o cotidianos narrados a (u observados por) la etnógrafa, cuya voz completa, se superpone o se mezcla con la de sus interlocutores. Tal estrategia de la escritura revela cómo una visión del mundo religiosa o mitológicamente informada actúa y organiza la vida de quienes la asumen. En otras palabras, se opera aquí un verdadero cambio epistémico (aunque temporal a la escala de la historia de la etnología cubana), en términos de producción y restitución de datos: de manera inédita, Cabrera muestra al lector cómo los muchos adeptos de tales prácticas –santeros, babalaos, paleros, abakuás u otros– piensan, dicen y actúan el mundo; hasta el punto de pretender hacerse desaparecer de su propio texto (Cabrera, [1954] 1993: 13):

Me he limitado rigurosamente a consignar, con absoluta objetividad y sin prejuicio, lo que he oído y lo que he visto.

El único valor de este libro, aceptadas de antemano todas las críticas que puedan hacersele, consiste, exclusivamente, en la parte tan directa que han tomado en él los mismos negros. Son ellos los verdaderos autores.¹⁷²

En cuanto a Mennesson, que frecuenta los *ounfò* por todo el país, incluida la periferia de Puerto Príncipe,¹⁷³ la dimensión relacional, aunque mediatizada por la ambigüedad de su propia implicación religiosa, es esencial. Ella también anuda sobre el terreno relaciones estrechas y duraderas con una multitud de interlocutores, con los cuales incluso intercambia correspondencia (Beauvoir-Dominique, 2005a: 58). Esas relaciones con los practicantes son las que le permiten presentarlos a los extranjeros de visita en Haití, que la solicitan como guía etnográfica, elemento que contribuirá a la distinción de ciertas figuras en el ámbito religioso del vodú (Richman, 2007). Entre ellas se encuentran Cicéron

¹⁷¹ En estos términos, que denotan una actitud más general de «cordialidad metodológica» (Dianteuill, 2003), se descubre también cuán ciega parece Cabrera ante las relaciones de poder que escapan al prisma religioso. Como Gilberto Freyre o Pierre Verger en Brasil (véase Souty, 2007), transmite así la idea de un mundo criollo idílico, donde las relaciones entre «blancos» y «negros», entre poderosos y subalternos, aparecen como hechas de una amistad pacífica; percepción por demás arraigada en el dulce recuerdo y la imaginación de su propia infancia.

¹⁷² De hecho, algunos iniciados tratarán sus trabajos de esa manera, reapropiándose los como una fuente ritual o mitológica y usándolos, hasta hoy, como recurso de aprendizaje (véanse por ejemplo Menéndez, 1990; Dianteill, 2000; Dianteill y Swearingen, 2003; Gobin, 2016).

¹⁷³ Mennesson sería así la iniciadora del interés por un vodú urbano (comunicación personal de Rachel Beauvoir-Dominique y Maud Laëthier).

Saint-Aude o Lorgina Delorge, ya citados,¹⁷⁴ pero también Marie-Noël, directora del grupo folclórico Mater Dolorosa, formado en el Bureau d'Ethnologie (véanse también Métraux, 1946b; Denis y Mennesson, 1947b), o Saint-Élorge Abraham, fundador del mismo grupo y antiguo informante de Jacques Roumain para su estudio de 1944 sobre el tambor assoto(r).

Al igual que Cabrera, cuya preocupación por atribuir a sus informantes la autoría de sus palabras era inédita, Mennesson da testimonio de inquietudes éticas nuevas para la disciplina,¹⁷⁵ probablemente derivadas de su proximidad personal al campo, o de la forma en que, extranjera residente permanente en tierra haitiana, está comprometida en redes socio-religiosas de las cuales depende estrechamente. Sensible a la necesidad de preservar la susceptibilidad y, en ocasiones, el anonimato de las personas (en particular por la penalización del vodú concomitante a su folclorización, véase Ramsey, 2005), consciente además de que algunos de sus informantes leen al etnólogo y pueden, por ello, pedirle cuentas, Mennesson se revela así preocupada –una preocupación temprana a la escala de la historia de la etnología en general– por las dinámicas de recepción y de fabricación del saber etnográfico.¹⁷⁶ No traicionar (la complejidad y el detalle de los datos empíricos, la confianza y la relación): tal parece ser una de las principales fuerzas motrices de la labor de restitución escritural que emprenden tanto Cabrera como Mennesson.

Interior / exterior: implicación religiosa, cuestiones de género y posteridad

Cabrera y Mennesson, calificadas ambas de «pioneras de la etnografía» (Castellanos, 2003; Beauvoir-Dominique, 2014), consagraron sus vidas a documentar, con comprensión y minuciosamente, universos prácticos y discursivos que, hasta los años cincuenta, eran poco y mal conocidos en Cuba y Haití.¹⁷⁷ Contrariamente a otras figuras femeninas de la época (en especial en el africanismo francés, véase Lemaire, 2011), lo hicieron, deliberadamente, desde fuera de la «academia», o en sus márgenes, lo cual, sustrayéndolas de ciertas restricciones,

¹⁷⁴ El primero, filmado por Deren, integrará la compañía de Dunham que viajará a Francia en los años cincuenta; la segunda será interlocutora privilegiada de Métraux para su obra de 1958.

¹⁷⁵ Jamin (2005) insiste en ello en su análisis de la disputa entre Mennesson y Michel Leiris, a quien la primera acusa de comportarse como un depredador etnográfico, humanamente inescrupuloso, por el uso indiscreto, en sus publicaciones, de datos de campo que implicaron a un informante que ella le había presentado.

¹⁷⁶ Sobre esta base, Mennesson hubiera podido dañar la imagen de los practicantes del vodú uniformemente percibidos como incultos y analfabetos, más aun cuando, al igual que Cabrera –quien debe de haber complementado su etnografía con la consulta de libretas rituales de iniciados y otros documentos religiosos que se encuentran en sus archivos en Miami–, también parece haber utilizado fuentes escritas, como los relatos rituales escritos por practicantes (véase el título de algunos de sus archivos en Beauvoir-Dominique, 2005a).

¹⁷⁷ A diferencia de sus pares, ninguna de las dos diversificó sus intereses de investigación.

les ha permitido finalmente, sin obviar debates contemporáneos, innovar en el plano metodológico, epistemológico y descriptivo.

Figuras cuyos caminos parecerían destinados a cruzarse en el París de los años treinta o cincuenta (sin que nada indique que tal fuera el caso), Lydia Cabrera y Odette Mennesson contribuyeron, por su condición de guías, en la interfase entre mundos distintos, a un proceso inédito de objetivación de la «cultura popular» y «religiosa», cargado también de dinámicas singulares de subjetivación. Teniendo en cuenta la época en que se insertan, sería difícil no correlacionar, al menos en parte, esta dimensión con su condición femenina, determinada por el entorno social en que evolucionan. Cabrera es a menudo considerada como la primera mujer etnóloga cubana, mientras que, en Haití, solo Suzanne Comhaire-Sylvain precede a Mennesson en el ejercicio de la disciplina. El hecho de que ambas autoras aseguren, con buena gracia, una labor casi mundana de relación y de mediación etnográfica, sus maneras de investir estas prácticas de aspectos estetizantes y de privilegiar el desarrollo de vínculos estrechos con sus interlocutores, o incluso sus propias propensiones artísticas (hacia la literatura, el diseño o la fotografía), son otros tantos elementos que pueden leerse a la luz de una dimensión de género.¹⁷⁸ Añadamos al respecto que, si bien el combate respectivo de Mennesson y Cabrera por el reconocimiento cultural de las prácticas evocadas no es social o político (aunque pueda resonar con las luchas que otros libran entonces en esos frentes), sus enfoques, por los rejuegos identitarios que plantean, reactualizan los vínculos particulares entre etnología –etnografía– y compromiso. A pesar de ello, la posteridad de estas dos figuras es muy desigual.

Mientras que Cabrera se celebra hoy en día como una verdadera «heroína» de la etnología cubana prerrevolucionaria,¹⁷⁹ Mennesson sigue siendo una personalidad semidesconocida, aunque algunos han trabajado recientemente en favor de su redescubrimiento.¹⁸⁰ En Haití, ella es a menudo pasada por alto, a la sombra de sus predecesores y contemporáneos masculinos, incluido su esposo. En el extranjero es reducida, cuando se le menciona, a su calidad de «informante» de otros etnólogos (en lo que puede estar incidiendo su status ambiguo de iniciada-etnógrafa).

Como quiera, Cabrera –la «cuasi iyalocha» según Verger (1987), en referencia a la notable proximidad que, a pesar de su posición social y su condición de alejo (no iniciada), estableciera con ese medio– y Mennesson –que, en su calidad

¹⁷⁸ La «Sra. Rigaud» (Métraux y Verger, 1994) era a menudo circunscrita a su condición de «esposa de» –sobre la cual también se apoyaría–, mientras Cabrera, que compartía su vida con una mujer, debió enfrentar otras formas de relegación.

¹⁷⁹ Proceso que, en Cuba, se desata con la reedición de *El monte* en los años noventa, seguida de publicaciones dedicadas a su centenario (en particular, Bolívar, 2000; Catauro, 2000; *Revolución y Cultura*, 2000).

¹⁸⁰ Por ejemplo, mediante la edición en 2003, con apoyo de la Agence Universitaire pour la Francophonie (AUF), de un CD-ROM en el que se digitaliza una parte del Fondo Mennesson-Rigaud; o la exposición preparada por Rachel Beauvoir-Dominique en la Oficina de Etnología de Haití, inaugurada en noviembre de 2014, durante el coloquio que reunió por primera vez a varios colaboradores de esta antología.

Jolietville, 22 Mars 1953

Cher Monsieur,

J'ai reçu votre lettre avec beaucoup de plaisir et je vous remercie infiniment pour votre si aimable expédition de quelques uns de vos livres. J'espère les recevoir très bientôt et je pourrai ainsi approfondir les quelques connaissances que j'ai déjà sur le suite Africain. Je lis très facilement l'espagnol. J'ai toujours été très intéressé par les rapports existant entre notre Vodu et les cultes similaires que l'on peut trouver dans d'autres pays comme Cuba, Brésil etc...

Je n'ai pas publié beaucoup de choses jusqu'à présent, parce que je préfère toujours étudier, chercher plus profondément, plutôt que de publier des articles ou des livres qui ne paraîtraient bien vite incomplets. Cependant le Docteur Métraux avait traduit en anglais une relation d'un "Wanga-Leon" qui avait paru dans la revue américaine "Primitive Man", dernièrement la revue Zaire (Belgique-Congo) avait publié une étude sur les cultes des Jumeaux. D'autres choses ont paru dans la revue française "Présence Africaine" et autres publications. Je pense avoir quelques numéros de certains d'entr'eux et peut-être cela vous sera-t-il agréable si je vous les envoie. Mon mari - qui s'intéresse plus particulièrement à l'écstérisme du vodu - a un livre qui doit paraître à Paris, vers avril probablement. Cet ouvrage est plutôt traité du point de vue philologique et étiologique, avec beaucoup de documenta-tions, de dessins et de photos. Il comporte aussi trois études de moi, sur le rituel. Dès qu'il paraîtra je vous l'enverrai aussi.

Nous serions très heureux, mon mari et moi, si vous veniez passer quelques jours en Haïti, accompagné de Madame de Ortis. Je serai très heureuse de pouvoir vous être utile autant qu'il me sera possible. Au dehors de Noël et quelques rares autres dates, il n'y a guère de fêtes célébrées régulièrement, à date fixe, dans la généralité des Haïtiens, mais surtout dans la région de Port-au-Prince. Au province, dans les campagnes, il y a le "Service Général" qui a lieu, suivant la tradition du Haïtien, tous les ans, tous les deux ans, ou même à des dates plus espacées. Ce sont surtout les Sociétés anciennes qui ont gardé ces traditions. La plupart des Haïtiens de Port-au-Prince n'ont pas de date bien précise. Cela peut varier suivant les possibilités ou les obligations. Au dehors de ce "Service général" (ou Wanga général effort à tous les Mystères servis dans le Haïtien) il y a plusieurs cérémonies occasionnelles comme les grades d'initiation (souvent), les rites funéraires, les "promesses" etc. Mais la date n'est généralement fixée que deux ou trois semaines à l'avance. Et encore peut-elle être changée au dernier moment... Le vodu étant théori-quement et officiellement interdit par les lois haïtiennes, les permis-sions de battre le tambour sont généralement obtenues pour les jours de samedi et dimanche, et jours de fêtes légales. C'est pourquoi, si vous ne venez que pour un très court séjour en Haïti, il faudrait essayer d'y passer un ou deux fins de semaine.

Le vodu, tel qu'il se pratique dans la région de Port-au-Prince, est naturellement beaucoup moins intéressant que celui des campagnes, resté plus pur, plus scrupuleusement attaché aux traditions ancestrales. Mais, surtout pour un premier voyage en Haïti, je se crois que vous pourriez songer à aller dans des régions trop éloignées de la capitale. C'est extrêmement fatigant, car il n'y a aucun confort, d'aucune sorte, pas de route, et une chaleur le plus souvent insupportable. Dans les environs de Port-au-Prince il y a plus d'assurance d'avoir des Services durant les mois de Septembre et Octobre. Certains même à des dates fixes. Novembre et Décembre ont aussi beaucoup de Services fixes.

Pour les mois d'Avril et Mai, que vous m'indiqués, je ne vois pas grand chose de fixe. Aux environs du 1er Mai, il y a souvent des "mangers" offerts au Kwatere Azaka. Si vous choisissez cette date je pourrais m'enquérir à l'avance des Nouffars et ce Service sera fait. Pour la Fête Dieu, à Juin, il y a parfois un Service assez intéressant dans un endroit des environs de Port-au-Prince. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y aura rien durant le mois d'Avril, ni durant le mois de Mai. Mais je ne peux rien vous garantir d'avance. On m'a parlé d'une ou deux choses pour le 11 Avril. Je pense qu'il faudrait passer deux après-midi de Marti, et m'en donner les dates exactes dès que cela vous sera possible. Alors je chercherai ce que je pourrais vous faire voir de plus intéressant et ce serait bien le diable si nous ne trouvons rien ! Il est vrai que je désire pour vous quelque chose de sérieux et de vraiment bien. Un "manger" simple, un casse, auréolé un à deux jours.

Pour la question hôtel, ils ne sont pas encore très nombreux, ni surtout très importants, aussi serait-il préférable que vous fassiez une réservation à l'avance. Les repas sont comptés dans le prix donné, qui comprend donc, la chambre et les 3 repas. Les prix sont très variables selon le confort et le luxe de l'hôtel. Sans salle-de-bain particulière on peut trouver dans les 4 ou 5 dollars par jour, par personne. Avec salle-de-bain particulière dans les 8 ou 10 dollars comme premier prix. Certains hôtels de luxe, avec piscine, bar etc. demandent dans les 20 ou 25 dollars. Il y a de gentilles petites pensions aux premiers prix indiqués tant à Port-au-Prince qu'à Pétionville. Cette petite ville de résidence est à 10 minutes de transport de la capitale, et plus fraîche puisqu'elle se trouve à 600 mètres d'altitude. Je suis à votre entier service si vous désirez d'autres renseignements à ce sujet. Indiquez-moi seulement quel genre vous conviendrait, et ce que vous désirez trouver. Je passerai prendre les renseignements et je vous les communiquerai avec l'adresse des hôtels.

J'espère recevoir bientôt votre réponse, m'annonçant la date de votre séjour. Je vous prie seulement de noter que je serai absente de chez moi du 2 Avril au 9 Avril, 1953. Je vous présente mes très sincères salutations et sympathies

Odette Mennesson Rigaud

Carta de Odette Mennesson-Rigaud a Fernando Ortiz, 22 de marzo de 1953
Fondo Fernando Ortiz
© Biblioteca Nacional de Cuba José Martí

de observadora religiosamente implicada y por su fascinación espiritual, se convierte en una figura precursora¹⁸¹ están, cada una a su manera, en el vórtice de un complejo juego de abolición y recomposición de las fronteras entre sujeto y objeto del conocimiento –para Mennesson, por su recorrido, para Cabrera, por sus textos–, en el que se entrelazan escritura de sí, escritura del otro y constante oscilación entre interioridad y exterioridad.

Interés sostenido (incluso obsesivo) en los cultos afroamericanos y sus dimensiones rituales y estéticas, foco (a través de una descripción detallada más que

¹⁸¹ Como después Verger o, más tarde, la también francesa Gisèle Cossard-Binon (1923-2016), etnóloga y «madre de santo» en el candomblé en Brasil, Mennesson anuncia la importancia del personaje del etnólogo-iniciado (o del iniciado-etnólogo) en los estudios afroamericanos.

por la especulación teórica) en el sincretismo, enfoque comprensivo en los modos de abordaje del «objeto religioso» e implicación, *in fine*, en la valorización de prácticas de culto habitualmente denominadas «de negros» en Cuba y en Haití (y estigmatizadas durante mucho tiempo en ambos casos); estas son, a pesar de ciertas divergencias de visión o de posicionamiento, las principales dimensiones comunes de las contribuciones de Cabrera y Mennesson. Pensarlas desde la historia sociopolítica, científica y cultural de Cuba y de Haití, y desde las trayectorias de estas dos autoras, permite subrayar cómo hicieron del trabajo de campo una especie de arte de la escritura, pero también, en definitiva, un arte de vivir: la etnografía para la religión, este es el leitmotiv (por no decir el credo) que uno se vería tentado de asociar a sus obras.

GLOSARIO BIOGRÁFICO

ABELA VILLAREAL, Eduardo Félix (1891-1965). Pintor y caricaturista cubano. Miembro del Grupo Minorista, es (junto a Víctor Manuel y Carlos Enríquez) uno de los pintores más importantes del movimiento de renovación artística que –influenciado por las vanguardias europeas y norteamericanas– florece después de 1923, combinando el empleo de técnicas avanzadas con la búsqueda y reflejo de lo cubano y de las expresiones de la vida del pueblo (lo campesino, lo negro). *El Bobo* (1926-1934), su personaje humorístico más famoso, figura sobresaliente del humor político cubano, fue símbolo de lucha contra la dictadura de Gerardo Machado. Su obra *Guajiros* (1938) es considerada uno de los paradigmas de la pintura cubana moderna. Exiliado en París entre 1927 y 1929, se une a los surrealistas. En 1937 funda el Estudio Libre de Pintura y Escultura, un espacio abierto a estudiantes de todos los orígenes sociales, en el que participará como profesor, entre otros, Wifredo Lam. Diplomático en Italia, México y Guatemala, donde recibe el Premio Nacional de Pintura (1947).

ALEXIS, Jacques Stephen (1922-1961). Escritor, médico y militante haitiano. Hijo de Stephen Alexis –autor de *Nègre masqué* (1933)–, estudia medicina en Puerto Príncipe y París. En 1946 cofunda el periódico de oposición *La Ruche*, que desempeña un papel destacado en la Revolución de 1946 y el derrocamiento de Élie Lescot. Miembro del Partido Comunista Haitiano, es encarcelado y luego forzado al exilio. En una polémica con el escritor Hénock Trouillot (colaborador de *Les Griots*), denuncia el lugar preponderante del estudio del vodú entre los etnólogos haitianos –también la comercialización de una «pintura salvajemente vodú»– y advierte sobre un «nacionalismo folclórico peligroso» (Alexis, 1956). En París participa, en 1956, en el Congreso de Escritores y Artistas Negros: presenta su famoso texto «Du réalisme merveilleux des Haïtiens» (1956). Inspirado por la Revolución cubana, en 1959 funda el Parti d'entente populaire, que intenta derrocar al gobierno de Duvalier. Desde Cuba, con algunos compañeros de lucha, parte hacia Haití, donde es arrestado, torturado y ejecutado en 1961. Es autor de las novelas *Compère général Soleil* (1955), *Les arbres musiciens* (1957) y *L'espace d'un cillement* (1959).

ARDOUIN, Alexis Beaubrun (1796-1865). Político e historiador haitiano. Cuando Jean-Pierre Boyer es presidente vitalicio del país, Beaubrun Ardouin, senador, es designado como su sucesor. Sin embargo, la gran crisis de 1843, durante la cual es arrestado, frustra su carrera a la presidencia. En 1845, tras su liberación, se convierte en secretario de Estado de Justicia, Instrucción Pública y Culto y, en 1848, es ministro residente en París. Autodidacta, es miembro, junto con otros intelectuales influyentes, de la sociedad literaria L'École de 1836. Es conocido sobre todo por su obra *Étude sur l'histoire d'Haïti*, en once volúmenes (1853-1860). Su enfoque histórico, diferente al de Thomas Madiou, insiste en situar la Revolución haitiana en el contexto de otras luchas por la independencia en América Latina, dejando a un lado la importancia de su dimensión social y «racial».

AUDAIN, Léon (1863-1930). Médico y político haitiano, hijo del famoso médico Louis Audain. Estudia medicina en París, regresando en 1891 a Puerto Príncipe, donde trabaja como cirujano. En 1898 crea el policlínico Péan (así llamado en honor del gran cirujano francés Jules Émile Péan) y la revista *La lanterne médicale*. Además de su carrera de médico –director de la Escuela de Medicina (1902), fundador del Laboratorio de Hematología, Parasitología y Bacteriología (1905)– y de la publicación de libros esenciales sobre patologías tropicales, Audain se interesa por las cuestiones sociales, publicando en 1908 *Le mal d'Haïti*. En 1912 es nombrado presidente del Comité

Consultivo de Higiene y Salubridad Pública y publica numerosos artículos de vulgarización científica. En 1914 es ministro plenipotenciario en París y luego en Berlín. Después de un período en el Ministerio de Instrucción Pública, en 1916 se retira de la política y ejerce la medicina. Presidente del Comité Haitiano de la Alianza Francesa, es condecorado con la Legión de Honor.

BALLAGAS CUBEÑA, Emilio (1908-1954). Poeta, ensayista y profesor cubano. Miembro activo del movimiento de renovación vanguardista de los años veinte-treinta, es una de las principales figuras de la «poesía negra» e inspirada en las costumbres populares locales. Autor de los poemarios *Júbilo y fuga* (1931), *Cuaderno de poesía negra* (1934) –que incluye el popular poema «Para dormir a un negrito»–, *Elegía sin nombre* (1936), *Nocturno y elegía* (1938), *Sabor eterno* (1939). Miembro de la Institución Hispanocubana de Cultura, de la Sociedad de Estudios Afrocubanos y del Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos, compila la *Antología de la poesía negra hispanoamericana* (Madrid, 1935) y el *Mapa de la poesía negra americana* (Buenos Aires, 1946). En 1951 publica *Cielo en rehenes* (Premio Nacional de Poesía) y, en 1953, *Decimas por el júbilo martiano en el centenario del apóstol José Martí* (Premio del Centenario).

BANDERAS BETANCOURT, José Quintino, *Quintín* (1834-1906). Militar independentista cubano, uno de los pocos mambises negros que obtiene el grado de general de división. Lucha en las tres guerras de liberación del siglo XIX. Participa en la Protesta de Baraguá (1878) junto a Antonio Maceo, contra la conclusión de la Guerra de los Diez Años sin independencia ni abolición de la esclavitud. Apresado tras la Guerra Chiquita (1879-1880), permanece encarcelado en España hasta 1886. En la última guerra (1895-1898), crea la División de Voluntarios de Oriente (1896) y participa en la invasión a occidente. Durante la primera ocupación militar norteamericana (1899-1902) no es asignado a ningún puesto importante y sobrevive trabajando en pequeños oficios. En 1906 se levanta contra la reelección de Tomás Estrada Palma y muere asesinado por las tropas de la Guardia Rural, acontecimiento que será uno de los detonantes para la creación del Partido Independiente de Color en 1908.

BASCOM, William R. (1912-1981). Antropólogo y africanista estadounidense, profesor de la Universidad de Berkeley y director del Museo Lowie de Antropología. Investiga en el espacio yoruba (cuya lengua domina), sobre los cultos (a los orichas y a Ifá) y sobre el arte (de la palabra). Ofrece gran cantidad de datos y análisis inéditos sobre organización social y parentesco, mitología, técnicas de adivinación, rituales, en artículos presentados en los años cuarenta y cincuenta (cuando también aparece un importante trabajo teórico: «The four functions of folklore», 1954). Interesado en los fenómenos de aculturación y cambio sociocultural, realiza trabajos de campo en Cuba en 1948 (en el barrio de Regla) –con su estudiante cubana, Berta Montero, con quien más tarde se casa–, cuyos resultados publica (Bascom, 1950, 1952, 1953). Es autor de *Continuity and Change in African Culture* (1959, con M. Herskovits), *The Yoruba of Southwestern Nigeria* (1969), *Ifa Divination: Communication between Gods and Men in West Africa* (1969), *Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World* (1980).

BASTIDE, Roger (1898-1974). Sociólogo y antropólogo francés. Estudia filosofía y se interesa en la psiquiatría social y la sociología (*Problèmes de la vie mystique*, 1931; *Éléments de sociologie religieuse*, 1935). En 1938 viaja a Brasil, donde se dedica a la cuestión de la aculturación a partir de las relaciones entre negros y blancos, el folclore y las religiones afrobrasileñas. Amigo de Pierre Verger, establece intensos intercambios con colegas de distintos países (Arthur Ramos, Jean Price-Mars, Melville Herskovits, Fernando Ortiz, Lydia Cabrera), trabajando sobre lo que denominará más tarde *Les Amériques noires* (1967). De regreso en Francia, enseña en la École pratique des hautes études y en la Sorbona, organiza el Centro de Psiquiatría Social y es redactor de *L'Année sociologique* (donde

publica, en 1970, «Mémoire collective et sociologie du bricolaje»). Autor de importantes obras, como *Le candomblé de Bahia (rite nagô)* (1958), *Les religions africaines au Brésil: Contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation* (1960), *Les formes élémentaires de la stratification sociale* (1965), *Le prochain et le lointain* (1970), *Anthropologie appliquée* (1971), *Le rêve, la transe et la folie* (1972).

BEAULIEU, Christian (1902-1943). Pedagogo y periodista haitiano, una de las figuras más importantes de la izquierda en los años treinta. Cercano a Jacques Roumain, en 1932 viajan juntos a los Estados Unidos para contactar con los círculos comunistas. En 1934 fundan el Partido Comunista Haitiano y escriben, en colaboración con Étienne Charlier, *Analyse schématique 1932-1934*. Beaulieu publica en *La Nation*, *Le Nouvelliste* (en particular, «Caste et Classe», 1942) y *Les Griots*. Es el primero en reclamar la enseñanza en *créole* y en proponer una gramática, una metodología y una pedagogía. Cercano también a Michel Roumain, trabajan juntos, con Charlier, en el Partido Democrático y Popular (1939).

BELLEGARDE, Dantès (1877-1966). Diplomático, jurista y ensayista haitiano. Profesor en el Liceo Pétion desde 1897, es cofundador de la revista literaria *La Ronde* (1898). En 1904, como director de Instrucción Pública, comienza reformas en el sector, paralizadas tras su despido por su apoyo a Firmin. Es secretario de Instrucción Pública y Culto (1918-1921), y después de Agricultura. En 1919 preside en París el Congreso Panafricano. Diplomático en la Corte Internacional de Justicia de La Haya, en París, la Liga de las Naciones en Ginebra y el Vaticano, en 1936 regresa a Haití, donde contribuye a la organización de la educación pública; su trabajo marca el desarrollo de la educación haitiana. En 1946 y 1957 es encargado de misión en Washington. Diferenciándose de Price-Mars en el tema del indigenismo y la valoración de la herencia africana, insiste en la presencia de la «cultura francesa» en Haití. Es autor de *Un Haïtien parle* (1934), *La résistance haïtienne* (1937), *La nation haïtienne* (1938), *Haïti et ses problèmes* (1943), *Histoire du peuple haïtien* (1953). También es famosa su crónica, escrita bajo el seudónimo «Mlle Sapotille» en el periódico *La Presse*.

BETANCES, Ramón Emeterio (1827-1898). Político, médico y escritor, principal figura del movimiento independentista puertorriqueño –apodado «Padre de la Patria» y «Médico de los Pobres»– y uno de los intelectuales caribeños más importantes del siglo XIX. Iniciador de la insurrección contra la presencia española en Puerto Rico, conocida como *Grito de Lares*, en 1868, apoya la abolición de la esclavitud, denunciando la discriminación racial y abogando por la fraternidad entre las razas. En Europa, y en particular en Francia, donde reside largo tiempo, es agente diplomático del Partido Revolucionario Cubano. Durante sus numerosos exilios, publica regularmente bajo el seudónimo de «El Antillano» (Estrade, 2016; véanse también sus obras completas, compiladas por Ojeda y Estrade, 2017-2018). Creador de la Sociedad Republicana de Cuba y Puerto Rico, Betances pensaba en la independencia de estos dos países, así como en la salvaguarda de la República Dominicana y Haití, dentro de un proyecto político que pretendía el establecimiento de una confederación antillana.

BRETON, André (1896-1966). Escritor y poeta francés, principal exponente del surrealismo. Formado inicialmente en medicina (entre otros, por Babinski), en 1919 funda, con Louis Aragon y Philippe Soupault, la revista *Littérature*. Escribe con el segundo *Les champs magnétiques* (1920), ensayo poético donde exploran la escritura automática y las posibilidades del estado hipnótico. En 1924 firma el *Manifeste du surréalisme*, según el cual lo imaginario y el sueño apoyarían la creación poética, como un automatismo psíquico. Con Soupault, Aragon, Michel Leiris y otros crea el Bureau de recherches surréalistes y la revista *La révolution surréaliste*. En 1938 se celebra

en París la primera exposición surrealista, que se pronuncia contra el colonialismo. En esa época deja el Partido Comunista Francés, al que se había unido en 1927. Es autor además de *Nadja* (1928), *Second manifeste du surréalisme* (1930), *Les Vases communicants* (1932), *L'Amour fou* (1937). En 1945, invitado por Pierre Mabilie, imparte conferencias en Haití: estas estimularán una efervescencia intelectual que contribuye al desencadenamiento de la Revolución de 1946. Breton contribuye, además, al «redescubrimiento» de artistas del «renacimiento haitiano» (Célius, 2007; Sullivan, 2015).

BROCA, Paul (1824-1880). Médico y antropólogo francés. Es uno de los pioneros de la antropología física francesa y, en particular, de la craneometría (para la cual desarrolla instrumentos de medición y métodos estadísticos de estudio). Fundador de la Sociedad de Antropología de París (1859), el Museo de Antropología, la *Revue d'anthropologie* (1872) y la Escuela de Antropología de París (1876), una parte de su obra está reunida en *Mémoires d'anthropologie* (cinco tomos, 1871-1888). Tras un largo debate con Darwin, cuyas teorías no le parece que agoten las interrogantes sobre las variedades anatómicas humanas, desarrolla la hipótesis de un transformismo poligénico (Wartelle, 2004: 131). Como muchos científicos de su tiempo, hace uso extensivo de la noción de «raza», aunque considera a los pueblos como resultado de múltiples cruzamientos: la antropología debía redescubrir la «pureza» original de las «razas» comparando y reconstruyendo sus filiaciones (Mucchielli, 1997: 78).

BROUARD, Carl (1902-1965). Poeta y periodista haitiano. Nacido en una familia burguesa de Puerto Príncipe, lleva desde muy temprana edad una vida bohemia –más tarde imbuida de un gran misticismo– que lo aleja de su familia y su entorno social. En 1927 publica *Écrit sur du Ruban rose*. Ese mismo año participa en la creación de *La Revue Indigène* y colabora también con *La Trouée*. Muy pronto se interesa por el vodú –en el cual se inicia– y reivindica su dimensión específicamente haitiana. Más tarde, a cargo del periódico *Le Petit Impartial*, es arrestado y encarcelado, al igual que Georges Petit y Jacques Roumain. Es director de la revista *Les Griots* (1938-1940), donde colabora con Lorimer Denis, François Duvalier y Clément Magloire hijo. *Noiriste* convencido, es uno de los líderes del movimiento y autor de la famosa expresión: «Nosotros promovimos nuevamente el assôtor y el açon» (1938: 2). Cercano a Duvalier, Brouard tendría un funeral oficial (Gaillard, 1966).

CABRERA BOSCH, Raimundo (1852-1923). Abogado, escritor y político cubano. En 1869 intenta unirse a las fuerzas independentistas y es encarcelado en Isla de Pinos. Viaja a España, donde estudia Derecho (1873). Tras regresar a Cuba, es uno de los fundadores del Partido Liberal Autonomista. Más tarde evoluciona hacia el independentismo: en 1887 escribe *Cuba y sus jueces*, una crítica mordaz al colonialismo español. En 1891 publica sus memorias de la prisión, *Mis buenos tiempos*. Viaja a España y Francia (1891), y después se establece en los Estados Unidos, donde funda la revista *Cuba y América* (1897), que luego edita en La Habana hasta 1917. Ya en la República, trabaja como abogado y colabora en numerosas publicaciones, entre ellas el diario *El Tiempo*, que dirige. Miembro fundador de la Academia de la Historia de Cuba y de la Sociedad Económica de Amigos del País, de la cual llega a ser presidente. Defensor del liberalismo, obra a favor de la instrucción y de la valorización de la cultura criolla (Basterra, 2003). Amigo y primer suegro de Fernando Ortiz, es el padre de Lydia Cabrera.

CAMILLE, Roussan (1912-1961). Poeta, periodista y diplomático haitiano. Trabaja en la revista política y literaria *Le Temps*, y luego es redactor jefe del diario de Sténio Vincent, *Haiti-Journal*. Es primer secretario de la legación haitiana en París y cubre reuniones de las Naciones Unidas en los Estados Unidos. En 1942, después de haber sido jefe de división del Departamento de Instrucción

Pública en Haití, participa en la acogida de Nicolás Guillén en su visita a Haití, ocasión en que se crea la Sociedad Haitiano-Cubana de Relaciones Culturales, que preside. En 1943 organiza la visita de Alejo Carpentier. A su vez, realiza varias visitas a Cuba (*Havane*, poema de 1953). En 1946, Dumarsais Estimé lo nombra secretario general de la Exposición Internacional por el Bicentenario de Puerto Príncipe que se celebraría en 1949 y, en 1954 organiza las actividades por el 150 aniversario de la independencia del país. Cercano a Jacques Roumain, Camille es un hombre de izquierdas, denunciando el racismo y las desigualdades sociales.

CARPENTIER VALMONT, Alejo (1904-1980). Escritor, periodista y musicólogo cubano. Signatario de la Protesta de los Trece y miembro del Grupo Minorista, es uno de los iniciadores del afrocubanismo. Su primera novela, *Écue-Yamba-Ó* (1933), se nutre de fuentes etnográficas. En el exilio en Francia, entre 1927 y 1939, se acerca a los surrealistas. Su viaje a Haití en 1943 inspira su novela *El reino de este mundo* (1949), en cuyo prólogo propone el concepto de lo «real maravilloso», que postula que la creencia es capaz de sustentar la acción en el mundo latinoamericano y caribeño. Entre 1945 y 1959 radica en Venezuela, donde continúa su labor periodística. Responsable de numerosos proyectos editoriales y artísticos después de la Revolución de 1959, dirige la Imprenta Nacional y enseña en la Universidad de La Habana, antes de emprender la carrera diplomática. Autor de otras novelas –*Los pasos perdidos* (1953), *El siglo de las luces* (1962), *Concierto barroco* (1974), *La consagración de la primavera* (1978)–, de cuentos –*Viaje a la semilla* (1944), *El camino de Santiago* (1967)– y de importantes ensayos musicológicos, como *La música en Cuba* (1946).

CASAS, [fray] Bartolomé de las (1474-1566). Misionero dominico y cronista español, obispo de Chiapas, apodado «protector de los indios». Llega a La Española en 1502 y, en 1511, participa en la conquista de Cuba con las fuerzas invasoras de Diego Velázquez. Enfrentado a las atrocidades de la campaña, comienza una cruzada a favor de los indios a la que dedicará toda su vida. Es autor de numerosas memorias, entre ellas el *Memorial de los agravios* [sobre el daño causado a los habitantes de la isla de Cuba por los españoles] (1515), el *Memorial de los remedios* (1516) –considerada la primera utopía nacida del «descubrimiento» del Nuevo Mundo– y el *Memorial de los abusos* (¿1517?); así como la famosa *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552) y las monumentales *Historia de las Indias* (1559) y *Apologética historia sumaria* (¿1562?), que aún hoy son fuentes esenciales para la historia de América. También se considera precursor de la antropología, por «la abundancia y diligencia de [sus] observaciones de los indios, sus cosas y sus costumbres» y sus referencias de «etnografía comparada» (Ortiz, 1949: XIX, XXI).

CASUSO MORIN, Teresa, *Teté* (1912-1994). Escritora, actriz y diplomática cubana. Estudiante de Filosofía y Letras, participa en el movimiento por la autonomía universitaria y en las luchas contra la dictadura de Machado. Se casa en 1930 con Pablo de la Torriente Brau y, tras su muerte (1936), se dedica a dar a conocer su obra. En México toma cursos de arte y arqueología y actúa en varias películas. Entre 1948 y 1952 es funcionaria de la Embajada de Cuba en ese país. También allí, en 1956, conoce y apoya al grupo del Movimiento 26 de Julio dirigido por Fidel Castro. Después de 1959 es agregada de prensa de Fidel y luego delegada de Cuba ante las Naciones Unidas. Renuncia en 1960 y se exilia en Miami, donde publica *Cuba y Castro* (1961). Trabaja como traductora, profesora y editora de la revista femenina *Vanidades*. Autora de *Panorama de México* (1938), la novela *Los ausentes* (México, 1944), *Recuerdos de un viaje a Europa* (1951), entre otros textos, que incluyen también obras de teatro, libretos radiofónicos y cinematográficos.

CÉSAIRE, Aimé (1913-2008). Poeta, dramaturgo, ensayista y político martiniqués. Desde París, en los años treinta, experimenta el Harlem Renaissance y cofunda el periódico *L'Étudiant noir* (1934), en cuyas páginas forja el concepto de *negritud* junto con Léopold Sédar Senghor y

Léon-Gontran Damas. En 1939, cuando se publica su famoso *Cahier d'un retour au pays natal* (del que André Breton escribe el prólogo en 1943), regresa a Martinica y enseña en el Liceo Schœlcher. En 1941 funda con otros intelectuales martiniqueños la revista *Tropiques*. En 1944, invitado al Congreso Interamericano de Filosofía, permanece en Haití durante ocho meses. Alcalde de Fort-de-France (1945-2001), es diputado de Martinica (1945-1993), para la que obtiene la condición de departamento en 1946. En 1947 crea, junto con Alioune Diop, la revista *Présence Africaine*. En 1950 publica su penetrante *Discours sur le colonialisme*. En 1958, tras haber renunciado dos años antes al Partido Comunista Francés, crea el Partido Progresista de Martinica (PPM). Apodado «el negro fundamental», su visión humanista ha marcado las luchas contra el colonialismo y a varias generaciones de pensadores.

CÉSPEDES Y DEL CASTILLO, Carlos Manuel de (1819-1874). Abogado y líder independentista cubano. Bachiller en Derecho por el Seminario de San Carlos y San Ambrosio en La Habana (1838), obtiene el título de Leyes en Barcelona. Entre 1842 y 1844 viaja por Europa, Palestina y Egipto. Regresa a Cuba y se establece en Bayamo, su ciudad natal. De 1852 a 1855 sufrió prisión en tres ocasiones por sus labores conspirativas. El 10 de octubre de 1868 se levanta en armas contra el dominio español, en su ingenio La Demajagua –con lo que da inicio a la Guerra de los Diez Años–, y liberta a sus esclavos, invitándolos a unirse a la revolución. Luego decreta la abolición de la esclavitud. Mayor general del Ejército Libertador y primer presidente de la República en Armas, es destituido de su cargo en 1873. Cae combatiendo contra las tropas españolas en San Lorenzo, Sierra Maestra. Es reconocido en Cuba como el «Padre de la Patria».

CHACÓN Y CALVO, José María (1892-1969). Abogado, diplomático, ensayista y folclorista cubano. Entusiasta animador cultural, funda la Sociedad de Conferencias y, junto a Fernando Ortiz, la Sociedad del Folklore Cubano (1923) y la Institución Hispanocubana de Cultura (1926). Especialista en folclore de origen español en Cuba, aplica el método histórico-comparativo a su análisis literario. Director del Departamento de Cultura entre 1934 y 1944, promueve «misiones culturales» folclóricas y literarias en varias provincias, e impulsa la creación de la *Revista Cubana* y los *Cuadernos de Cultura*. Presidente de la Academia Cubana de la Lengua, miembro de la Academia Nacional de Artes y Letras, de la Academia de la Historia de Cuba y de la Academia de la Historia de España. Autor, entre otros, de *Los orígenes de la poesía en Cuba* (1913), *Romances tradicionales en Cuba* (1914), *Ensayos de literatura cubana* (1922), *Estudios heredianos* (1939). Compiló *Las cien mejores poesías cubanas* (1922) y el *Cedulario cubano* (1929).

CHARLIER, Étienne (1904-1960). Jurista, historiador y ensayista haitiano. Estudia en la Facultad de Derecho de Puerto Príncipe y la Universidad de Columbia, así como en París. Funda y dirige la revista *La Nouvelle Ronde* (1925-1926). Cercano a Jacques Roumain, los dos escriben, con Christian Beaulieu, *Analyse schématique 1932-1934* (1934). El mismo año, publica *Fascisme et nazisme ou socialisme scientifique* y, en 1954, *Aperçu sur la formation historique de la nation haïtienne*, con una visión marxista. Nombrado profesor en la École de droit por Élie Lescot en 1942, renuncia en apoyo a la Revolución de 1946. Miembro del Frente Democrático desde 1945, y del Comité de Salvación Pública creado en 1946, funda con Max Hudicourt el Partido Socialista Popular. Tras la caída de Paul Magloire (presidente entre 1950 y 1956), contra cuyo régimen lucha, sigue haciendo campaña para el establecimiento de un gobierno democrático y es miembro fundador de la Alianza Democrática Haitiana. Arrestado, encarcelado, es perseguido hasta su muerte en 1960.

COICOU, Massillon Jean-Baptiste (1867-1908). Poeta, dramaturgo, escritor y político haitiano. Profesor –catedrático de Filosofía– del Liceo Nacional, publica en 1892 el poemario *Poésies nationales*, en el que se muestra como militante nacionalista y antimperialista. Secretario de la

legación de Haití en París, nombrado por el presidente Tirésias Simon Sam en 1890, y luego encargado de negocios. A su regreso, partidario de Anténor Firmin, se enfrenta al general Nord Alexis. Continúa la lucha después de la expulsión de Firmin y el levantamiento de los firministas en enero de 1908. Capturado con dos de sus hermanos, Horace y Pierre-Louis, son ejecutados en marzo del propio año. Inspiró, presumiblemente, la compilación de textos *Le poète assassiné* (1916), de Guillaume Apollinaire.

COMHAIRE-SYLVAIN, Suzanne (1898-1975). Lingüista y primera mujer etnóloga haitiana. Hija de Georges y sobrina de Bénito Sylvain, estudia con Mauss en París y con Malinowski en Londres. Realiza trabajos pioneros sobre el *créole* y los cuentos haitianos (*Le créole haïtien: morphologie et syntaxe*, 1936; *Les contes haïtiens: Origine immédiate et extension en Amérique*, 1937), sobre los cuales intercambia con Ortiz (Ortiz, 2014b). En 1947-1949 participa en el proyecto de la Unesco en el valle de Marbial. Con su esposo belga, Jean Comhaire, también antropólogo, firma en 1959 *Naissance, mort, état-civil à Kenscoff (Haïti)*. Investiga sobre la literatura oral y la condición de la mujer en África (*Femmes de Kinshasa hier et aujourd'hui*, 1968; *Femmes de Lomé*, 1982). Enseña en la New School for Social Research (Nueva York), trabaja en Naciones Unidas y es condecorada en varias ocasiones. Hermana de Madeleine Sylvain-Bouchereau (fundadora de la Ligue Féminine d'Action Sociale, 1934, y autora de *Haïti et ses femmes*, 1941), de Yvonne Sylvain, la primera mujer médico (ginecoobstetra) en Haití, y del poeta Normil Sylvain, cofundador de *La Revue Indigène*. Muere en un accidente en Nigeria.

COURLANDER, Harold (1908-1996). Folclorista y antropólogo estadounidense. Editor de *Ethnic Folkways Library* y *The United Nations Review* (1957-1960), realiza investigaciones de campo y produce varias decenas de álbumes musicales que recopilan los repertorios de distintas regiones (para Haití, *Music of Haiti*, 3 vols., 1950-1952, *Creole Songs of Haiti*, 1954). Es autor, entre otros, de *Haiti Singing* (1939), *Uncle Bouqui of Haiti* (1942) y del notable resumen monográfico *The Drum and the Hoe: Life and Lore of the Haitian People* (1960), que muestran su interés por el vodú, el folclore rural, las danzas y la literatura oral de ese país, que frecuenta durante varias décadas (al mismo tiempo que investiga temas afines en los Estados Unidos y viaja por Europa y otros lugares). En 1941 visita Cuba donde, interesado en la herencia africana, graba piezas del repertorio litúrgico afrocubano (*Cult music of Cuba*, 1951).

CROWTHER, Samuel Ajayi (¿1807?-1891). Lingüista y obispo anglicano yoruba. Originario de Osogun (Nigeria), es capturado por traficantes de esclavos siendo un adolescente. Liberado por la marina británica, es llevado a Freetown (Sierra Leona), donde aprende inglés en la Church Mission Society. Ordenado sacerdote en 1843, regresa al país yoruba (Abeokuta) como misionero. Publica *A Vocabulary of the Yoruba Language* (1843), primera obra que ofrece un análisis del yoruba, y contribuye a la estandarización de diferentes variantes dialectales y al conocimiento de proverbios del sistema de adivinación de *Ifá*. Participa como misionero e intérprete en expediciones por el río Níger y estudia el temné, el igbo y el nupe. En 1864 obtiene su doctorado en teología en Oxford y se convierte en el primer obispo anglicano africano. Traduce la Biblia al yoruba (publicada en 1900). Denunciando el racismo en las colonias y dentro de la propia Iglesia, y abogando por el establecimiento de Estados cristianos africanos autogobernados, es obligado a renunciar en 1890. También es autor, entre otros, de *A Grammar and Vocabulary of the Nupe Language* (1864) y *A Charge Delivered on the Banks of the River Niger* (1866).

CUNARD, Nancy (1896-1965). Poeta, novelista, editora, traductora y activista. Nace en Inglaterra, en una familia rica de la alta sociedad. Desde joven, sin embargo, se desmarca de su entorno original y se acerca al movimiento modernista (próximo al surrealismo y el dadaísmo). En 1920 se

establece en París. Como traductora, desempeña el papel de intermediaria entre los intelectuales anglosajones y francófonos de vanguardia. Con Louis Aragon, comienza una colección de objetos de arte africano y oceánico, particularmente notable. Antifascista, no deja de denunciar la violencia colonial o la segregación racial. En 1934 publica su famosa *Negro Anthology*, en la cual se encuentran, junto a muchos otros activistas, científicos, artistas, Langston Hughes, Jacques Roumain, Nicolás Guillén o Zora Neale Hurston. En 1936, en plena Guerra Española, viaja al país y se compromete con los republicanos. Conoce a Pablo Neruda, con quien publica la revista *Los poetas del mundo defienden al pueblo español* (1937). Desarrolla una intensa actividad de resistencia durante la Segunda Guerra Mundial, que deteriora su salud.

DAMAS, Léon-Gontran (1912-1965). Poeta, escritor y político guayanés. Conoce a Aimé Césaire en el Liceo Schœlcher, donde ambos estudian. Luego concluye en París sus estudios de Derecho, toma cursos en la École des langues orientales y se inscribe, en 1932, en el Instituto de Etnología. En el salón literario de Paulette Nardal, encuentra a Léopold Sédar Senghor y participa en la distribución de la *Revue du monde noir*, creada en 1931 por el haitiano Léo Sajous. Es cercano a las revistas que impulsarán el movimiento de la negritud, *Légitime défense* y *L'Étudiant Noir*. En 1937 aparece su primer poemario, *Pigments*, que denuncia la asimilación a la cultura francesa. Ese año conoce a Roumain, presente en el Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura. Publica *Retour de Guyane* (ensayo, 1938), *Veillées noires* (1943), *Anthologie des poètes d'expression française* (1947), *Poèmes nègres sur des airs africains* (1948), *Nouvelle somme de poésie du Monde Noir* (1966). En 1948 es elegido diputado de la Guayana Francesa. En 1953 da varias conferencias en Puerto Príncipe, adonde regresa en 1964. Termina su vida como profesor en la Universidad Howard en Washington, D. C. (véase Palisse, 2020).

DAVENPORT, Charles Benedict (1866-1944). Biólogo norteamericano, especialista en herencia. Influenciado por el trabajo de Francis Galton, en 1904 crea la Station for the Experimental Study of Evolution, destinada a desarrollar investigaciones con el fin de perfeccionar la especie humana. Considerando el mestizaje como factor de degeneración, funda la Eugenics Record Office en 1910, dedicada a colectar información sobre la población y proponer medios para “mejorar la raza”. Esta institución inspirará las leyes de restricción migratoria e iniciará la esterilización forzosa de más de 60 000 individuos «no aptos» en los Estados Unidos. Fundador en 1923 de la American Eugenics Society, Davenport también tiene estrechos lazos con el movimiento de la homicultura en Cuba, así como con varias figuras e instituciones de la eugenesia nazi, incluso durante la Segunda Guerra Mundial.

DELAFOSSÉ, Maurice (1870-1926). Etnógrafo, lingüista y funcionario colonial francés. Estudiante de árabe en la Escuela de Lenguas Orientales –donde más tarde sería profesor–, participa en 1891 en la lucha contra la trata de esclavos en el Sahara. A partir de 1894 ocupa diversos puestos en Côte d'Ivoire, Liberia y otros países africanos. A su regreso a Francia participa, junto con Arnold Van Gennep, en la creación del Instituto Etnográfico Internacional de París (1910). Gracias a sus encuestas etnográficas, su estudio de las lenguas locales y sus lecturas de textos árabes sobre la Edad Media africana, desarrolla investigaciones esenciales sobre la historia de África occidental y participa en la rehabilitación del continente, cuya unidad cultural originaria –amenazada por las invasiones islámicas– intenta demostrar. Es autor de *Manuel dahoméen: grammaire, chrestomathie, dictionnaire français-dahoméen et dahoméen-français* (1894), *Haut Sénégal-Niger* (1912), *Traditions historiques et légendaires du Soudan occidental* (1913), *L'âme nègre* (1922), *Les noirs de l'Afrique* (1922), *Les civilisations disparues: Les civilisations négro-africaines* (1925).

DELORME, Demesvar Jean (1831-1901). Periodista, profesor y político haitiano. Es sucesivamente secretario de Estado de Relaciones Exteriores, Culto e Instrucción Pública, del Interior, de

Agricultura, diputado, ministro plenipotenciario en Francia, Inglaterra, la Santa Sede y Alemania. Amigo de Alphonse de Lamartine, Víctor Hugo, Jules Michelet y Alexandre Dumas padre, él mismo gran intelectual, es redactor del periódico *Moniteur* y colabora en la *Revue de la Société d'Histoire et de Géographie*. Es conocido por sus reflexiones sobre filosofía política, contenidas en particular en *Les Théoriciens au pouvoir* (1870) y *Réflexions diverses sur Haïti. La misère au sein des richesses* (1873). Presidente de honor del Comité Haitiano de la Alianza Científica Universal en 1886, corresponsal de la sección de estudios japoneses, chinos e indochinos de la Sociedad de Etnografía de París, miembro de la Sociedad berlinesa de Antropología, Etnología y Prehistoria. Muere en París.

DENIS, Lorimer (1904-1957). Abogado, etnólogo y ensayista haitiano. Estudia Derecho en Puerto Príncipe. Profesor de Historia, se define también como etnólogo, interesado en la etnología religiosa y el vodú, y asiste al Instituto y a la Oficina de Etnología –que dirige desde 1946 hasta su muerte–. Muy cercano a François Duvalier, ambos fundan, con Louis Diaquoi, el grupo Les Griots en 1932, y luego la revista *Les Griots* (1938-1939), con Carl Brouard y Clément Magloire hijo. Denis y Duvalier, dos de los principales teóricos del *noirisme*, escriben juntos muchos artículos y libros, entre ellos *Évolution stadiale du vodou* (1944) y *Problème des classes à travers l'histoire d'Haïti: sociologie politique* (1948). Denis es también autor de diversos ensayos sobre el Bureau d'Ethnologie, las ceremonias vodú o de carácter etnomusicológico, y contribuye a la promoción del folclore más allá de los círculos intelectuales.

DEPESTRE, René (1926-). Escritor, poeta y ensayista marxista haitiano. Publica un primer poemario, *Étincelles*, en 1945, y participa en la fundación del periódico *La Ruche*, que será fuerza motriz del movimiento que desencadena la Revolución de 1946. En el exilio en París, estrecha vínculos con Aimé Césaire y Alejo Carpentier –a los que conociera en Haití–, y se acerca al poeta comunista francés Louis Aragon. Anticolonialista, contribuye a la revista *Présence africaine*. Expulsado de Francia, tras un periplo que lo lleva a Checoslovaquia, Chile, Brasil y de vuelta a Francia, regresa a Haití en 1957. Opuesto a Duvalier y sus teorías *noiristes*, en 1959 parte a Cuba, donde vive durante casi veinte años, antes de trabajar en la Unesco en París, donde termina su carrera. Autor de numerosas novelas y poemarios (*Minerai noir*, 1956; *Un arc-en-ciel pour l'Occident chrétien*, 1967; *Poète à Cuba*, 1973; *Alléluia pour une femme-jardin*, 1980; *Hadriana dans tous mes rêves*, 1988), Depestre es conocido por su crítica de la negritud, sobre todo en *Bonjour et adieu à la négritude* (1980) y *Le métier à métisser* (1998).

DEREN, Eleanora, *Maya* (1917-1961). Realizadora norteamericana –premiada en el Festival de Cannes de 1947, por *Meshes in the afternoon*– y teórica del cine experimental, cercana a los círculos artísticos de vanguardia norteamericanos y europeos en los años 1940-1950. Entre 1940 y 1942 es asistente de Katherine Dunham, que entonces trabaja en sus materiales de Haití, y se interesa en la danza y la posesión. En 1946 obtiene una beca Guggenheim para visitar Haití por primera vez. Allí conoce a Odette Mennesson-Rigaud, trabaja con el practicante del vodú y bailarín Cicéron Saint-Aude, se inicia en el vodú y filma numerosas *rushes* o pruebas de rodaje que no podrá editar a su gusto (Peyrière, 2002), de manera artística y experimental, sin entrar en el documental o el cine etnográfico. En 1953 publica *Divine Horsemen. The living gods of Haïti*. Después de su prematura desaparición, su último esposo realizará un documental con sus materiales (*Divine Horsemen*, 1985).

DESSALINES, Jean-Jacques (1758-1806). Líder de la Revolución haitiana. Antiguo esclavo, participó en las insurrecciones de 1791 a las órdenes de Toussaint-Louverture, alcanzando el grado de general. Después de la captura de Louverture, en 1802, enfrenta a las fuerzas francesas, a las

que vence en la batalla de Vertieres en 1803, expulsándolas de la Isla. Proclamó la independencia del país, con el nombre de Haití, el 1 de enero de 1804 y fue su primer gobernante. En el propio año se proclama emperador con el nombre de Jacques I de Haití (1804-1806). Promulgó una ley de reforma agraria, prohibiendo a los blancos el acceso a la propiedad de la tierra. Es traicionado y asesinado en 1806.

DIAQUOI, Louis (1909-1932). Periodista haitiano. Colabora en la *Revue Indigène* y *La Trouée*. Líder de los «tres D», con Lorimer Denis y François Duvalier, con quienes funda en 1932 el grupo Les Griots, al cual se incorpora Carl Brouard. Conocido por sus numerosos artículos en varios periódicos, trabaja un tiempo con Jacques Roumain, en la edición del suplemento «La semaine littéraire», del periódico *Le Petit Impartial*, que dirige cuando arrestan a Roumain y a Georges Petit. Ferviente nacionalista, promueve el valor de «la auténtica cultura haitiana».

DÍAZ FABELO, Simeón Teodoro (1914-?). Pedagogo y etnólogo cubano. Nacido en la actual provincia de Sancti Spíritus (sus abuelos maternos eran africanos y su padre gallego), se establece en los años treinta en La Habana, donde estudia Pedagogía. Obtiene su doctorado en 1952 (Bolívar, 2002). Discípulo de Fernando Ortiz, realiza investigaciones sobre las prácticas religiosas afrocubanas (vocabulario, cosmología, ritual). Publica *Lengua de santero*. *Guine Gongorí* (1956) y *Olorun* (1960) –editado por el Departamento de Folklore del Teatro Nacional, al que se incorpora tras su creación en 1959–, y es también autor de decenas de obras inéditas, algunas de las cuales se encuentran en los fondos de la Biblioteca Nacional José Martí («Ebbó», 1966; «Análisis y evaluación cultural del diloggún», 1967). En los años setenta se establece en Venezuela, donde publica *Cincuenta y un pattakies afroamericanos* (1983). En Cuba, con el apoyo de la Oficina Regional de la Unesco, se publica *Diccionario de la lengua conga residual en Cuba* (1997).

DORSINVILLE, Roger Henne (1911-1992). Político, poeta, novelista, dramaturgo y ensayista haitiano. Hijo de Henne Dorsinville –político y fundador del periódico *L'Essor*–, es militar, evangelista, profesor, periodista, jefe de gabinete presidencial, así como cónsul, ministro y embajador en varios países de América del Sur y en Senegal. Pone fin a su carrera política en 1965, y vive en el exilio en Liberia y Senegal hasta 1986, cuando regresa a Haití. Cuestiona la sociedad haitiana desde el punto de vista del despojo, los prejuicios de color, la corrupción y el compromiso sociopolítico, en libros como *Barrières* (1946), *Pour célébrer la terre* (1955), *Toussaint Louverture, o La vocation de la liberté* (1965), *Mourir pour Haïti, o Les croisés d'Esther* (1980), *Jacques Roumain* (1981), *Marche arrière* (1986), *Ils ont tué le vieux blanc* (1988), *Les Vèvès du Créateur* (1989), *Marche arrière II* (1991).

DOUGLASS, Frederick (¿1818?-1895). Una de las voces abolicionistas más grandes de América. Exesclavo fugitivo, miembro de la Sociedad Antiesclavista de Massachusetts, publica en 1845 su autobiografía, *Narrative of the life of Frederick Douglass, written by himself* (revisada y ampliada en 1882), que lo hace famoso. Funda un periódico abolicionista, *The North Star*, y es asesor del presidente Abraham Lincoln durante la Guerra Civil (1861-1865). Promotor del acceso a los derechos civiles y a la educación de los negros, ocupa varios cargos administrativos y políticos al final de su vida. En particular, es encargado de negocios en República Dominicana en 1889 y ministro residente y cónsul general en Haití de 1889 a 1891. Gran orador, Douglass es célebre por sus discursos: «Discurso sobre Haití», pronunciado en 1893 con motivo de la inauguración del pabellón de Haití en la Exposición Universal de Chicago –en él destaca la importancia para la raza negra de la lucha de esa nación contra la esclavitud y por la independencia–, y «The Lessons of the Hour» (1894).

DU BOIS, William Edward Burghardt (1868-1963). Historiador, economista y sociólogo afroamericano, el primero en defender una tesis en Harvard (1895). Se involucra en la lucha por los derechos civiles, convencido de los orígenes sociológicos del «problema negro» (*The Philadelphia Negro*, 1899), y presenta parte de sus resultados de investigación en la Exposición Universal de París en 1900. En 1903 aparece su famoso *The Souls of Black Folk*, y en 1905 lanza el Niagara Movement, que en 1909 dará origen a la National Association for the Advancement of Colored People. Anticolonialista, denuncia desde 1915 (*The African Roots of the War*) el papel del reparto de África en el estallido de la Primera Guerra Mundial. Es también uno de los pioneros del panafricanismo. Interesado en iniciar investigaciones comparativas sobre la situación de los negros en el mundo, entra en contacto con Fernando Ortiz, Jean Price-Mars y otros afroamericanistas en los años treinta. Profesor de la Universidad de Atlanta, funda allí la revista *Phylon* (1940). Autor además de *Black Reconstruction in America* (1935), *Color and Democracy* (1945) o *The Autobiography* (1968). Viaja a Ghana para supervisar una *Encyclopedia Africana*, y muere en Accra.

DUNHAM, Katherine (1909-2006). Antropóloga, bailarina y coreógrafa estadounidense. Estudia en la Universidad de Chicago y luego en la Northwestern, con Melville Herskovits. En 1935 obtiene una beca para investigar los orígenes africanos de los bailes de Jamaica, Trinidad, Martinica, Haití (a donde viaja varias veces, se inicia en el vodú y reside durante unos años) y Cuba (donde Fernando Ortiz le presenta a algunos de sus informantes). Publica *Journey to Accompany* (1946) y *Las danzas de Haití* (1947), editado en francés en 1950 con prefacio de Claude Lévi-Strauss. Pero se dedica sobre todo a la práctica coreográfica, creando ballets inspirados en sus experiencias caribeñas: *Ag'ya* (1938), *Tropics and Le Jazz Hot. From Haiti to Harlem* (1939) o *Bal nègre* (1946). En 1945 funda la Katherine Dunham School of Dance and Theater, que incorpora elementos africanos y caribeños –dándoles cartas de nobleza– a la danza moderna. Obtiene gran reconocimiento internacional, mientras hace campaña por los derechos civiles en los Estados Unidos. Participa en el Festival Mundial de Artes Negras de Dakar (1966), y el presidente Léopold Sédar Senghor le pide ser consejera artística del Ballet Nacional de Senegal.

DUVALIER, François (1909-1971). Médico, ensayista y político haitiano. Médico de la misión sanitaria norteamericana, se da a conocer por su labor en los campos haitianos. Funda, con Louis Diaquoi y Lorimer Denis, el grupo Les Griots (1932). Con Denis escribe varios artículos y dos libros: *Évolution stadiale du vodou* (1944) y *Problème des classes à travers l'histoire d'Haiti* (1948). En 1946 es secretario general del Mouvement Ouvrier Paysan (MOP) y ministro de Salud Pública. En 1957, en un violento contexto político, es «elegido» presidente. Fundador de una «doctrina nacional y racial», «Papa Doc» reivindica su legitimidad a partir de una formulación radical de las tesis *noiristes*, e instituye una de las peores dictaduras haitianas del siglo xx, apoyándose en las milicias de los *tonton makout*. En 1964 se declara presidente vitalicio. Autoconsiderado etnólogo, es presidente honorario de la Oficina de Etnología desde 1946 hasta su muerte, y utilizará su conocimiento de la cultura popular y del vodú para mantenerse en el poder.

ELLIS, Alfred Burdon (1852-1894). Militar británico destinado a distintos puestos en África Occidental durante cerca de 20 años. Es autor de numerosos trabajos sobre la historia, la cultura y la geografía de la región (entre otros, *West African Sketches*, 1881; *The Land of Fetish*, 1883; *West African Islands*, 1885; *South African Sketches*, 1887; *A history of the Gold Coast of West Africa*, 1893) y de las etnografías *The Tshi-Speaking Peoples of the Gold Coast of West Africa: their religion, manners, customs, laws, language, etc.* (1887), *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa: their religion, manners, customs, laws, languages, etc.* (1890) y *The Yoruba-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa: their religion, manners, customs, laws, language, etc.; with an appendix containing a comparison of the Tshi, Ga, Ewe and Yoruba languages* (1894).

ENRÍQUEZ, Carlos (1900-1957). Pintor y escritor vanguardista cubano. Figura polémica, en 1927 dos de sus desnudos femeninos fueron retirados de la Exposición de Arte Nuevo por «realismo exagerado». Entre 1927 y 1930 residió en Nueva York y, tras un breve regreso a La Habana –donde es suspendida una muestra suya considerada «inmoral»–, viajó por Europa y visitó México y Haití, antes de establecerse definitivamente en Cuba en 1934. Además de la temática femenina y el erotismo, retrató el ambiente rural cubano (historia, leyendas y situación social). Entre sus obras sobresalen *Virgen del Cobre* –cuadro en el que destaca el sincretismo religioso afrocubano– (1932); *Manuel García, rey de los campos de Cuba* (1935); *Campesinos felices* (1938) y *El rapto de las mulatas* (1938). Es autor, además, del cuento de tema haitiano «El pacto de Ti-Mitán» (1950) y tres novelas. Se casó tres veces: con la norteamericana Alice Neel, la francesa Eva Fréjaville y la haitiana Germaine Lahens.

ESPINOSA, Aurelio Macedonio (1880-1958). Folclorista y lingüista norteamericano de ascendencia española. Después de estudiar en la Universidad de Colorado, trabaja como profesor en la Universidad de Stanford y comienza a investigar el folclore hispanoamericano, del cual se convierte en un reconocido especialista, colaborando en ese tema con los antropólogos norteamericanos Franz Boas y Elsie C. Parsons, el folclorista chileno Rodolfo Lenz y los cubanos José María Chacón y Calvo, Carolina Poncet o Fernando Ortiz (quien lo invita a dar conferencias en la Institución Hispanocubana de Cultura en 1929 y lo publica en *Archivos del Folklore Cubano*). Miembro de la American Folklore Society, es el compilador de *Cuentos populares españoles* (tres volúmenes, 1923-1926). Autor de *Los Comanches* (1907), *El romancero español* (1931), *Historia de la literatura española* (1939) y *Estudios sobre el español del Nuevo México* (dos volúmenes, 1930, 1946).

ESTENOZ y COROMINAS, Evaristo (1872-1912). Lugarteniente del Ejército Libertador, se opone a la ocupación norteamericana y dirige la huelga de los albañiles de 1899. Arrestado y luego liberado, milita en el Partido Liberal y se convierte en uno de los líderes de los veteranos de las guerras de independencia, que protestan contra su exclusión del nuevo poder republicano. Interesado en las luchas de los negros norteamericanos por la igualdad, viaja a los Estados Unidos en 1905, junto con Rafael Serra. En 1906 participa en la guerrita de agosto contra la reelección del presidente Tomás Estrada Palma, y vuelve a guardar prisión por seis meses. En 1908 funda, junto a Pedro Ivonnet, el Partido Independiente de Color, que es declarado ilegal por la Enmienda Morúa en 1910. El 20 de mayo de 1912 convoca a la insurrección. Muere asesinado durante la represión desatada contra ese movimiento. Para servir de ejemplo, su cuerpo es expuesto y las fotos de su autopsia reproducidas en la prensa.

FERRI, Enrico (1856-1929). Abogado, criminólogo, sociólogo y político italiano. Discípulo de Cesare Lombroso, se libera, sin embargo, del positivismo biológico de este para interesarse por las causas socioeconómicas de la criminalidad y su prevención. Fernando Ortiz es alumno de ambos en Génova entre 1903 y 1905. Socialista, gran orador, defensor de los acusados políticos, Ferri es diputado del Partido Radical Italiano (1886), y luego se une al Partido Socialista (1893), del cual sería secretario (1904-1906). Dirige las revistas *Il socialismo* de 1902 a 1905 y *Avanti!* entre 1903 y 1908, fecha en que renuncia, y parte durante algunos años a dar conferencias en América Latina. A su regreso a Italia apoya la invasión de Libia y se acerca al fascismo. Mussolini lo nombra senador poco antes de su muerte. Es autor, entre otros, de *Socialismo e criminalità* (1883), *Sociologia criminale* (1884) y *I socialisti nazionali e il governo fascista* (1923).

FIGNOLÉ, Daniel (1913-1986). Profesor y político haitiano. Líder carismático, militante del nacionalismo negro, funda en 1945 el Mouvement Ouvrier Paysan (MOP), principal partido de

trabajadores en la historia del país y el más popular. La revista *Chantiers* es su órgano. Durante el gobierno de Dumarsais Estimé (1946-1950), es ministro de Educación y Salud Pública. En 1957, en medio de una crisis política, el Consejo Ejecutivo del gobierno lo nombra presidente provisional de la República. Es rápidamente derrocado por el ejército y se exilia. Regresa a Haití en 1986, unos meses antes de morir.

FINLAY, Carlos Juan (1833-1915). Médico epidemiólogo cubano, fundador de la entomología médica. De padre inglés y madre francesa, estudia medicina en el Jefferson Medical College (Filadelfia), donde obtiene su doctorado en 1855, y luego continúa su formación en Francia. En 1868 pone de relieve el papel del agua en la propagación del cólera. En 1881 también demuestra el papel del mosquito *Aedes aegypti* en la transmisión de la fiebre amarilla y propone medidas profilácticas para controlarla. Sin embargo, sus teorías no son tomadas en serio. Es Walter Reed, director de una misión médica norteamericana durante la primera ocupación (1900-1902), quien contribuye a su implementación por primera vez, reclamando el descubrimiento internacionalmente. En 1902, Finlay es nombrado jefe de Sanidad y se encarga de estructurar el sistema de salud, participando en la erradicación de la última epidemia de fiebre amarilla en La Habana, en 1905, y en Cuba, en 1909 (García Blanco, 2016: 177-182).

FINOT [FINCKELHAUS], Jean (1858-1922). Periodista y sociólogo francés de origen judío-polaco. Firmemente opuesto a las teorías racialistas y al darwinismo social, las refuta en su célebre obra *Le préjugé des races* (1905) y contribuye a organizar en Londres, en 1911, el Primer Congreso Universal de las Razas, en el que también participan W. E. B. Du Bois, François-Denys Légitime, Franz Boas y Mohandas Gandhi. Finot, nombrado Caballero de la Legión de Honor en 1896, también se compromete en la lucha contra el alcoholismo, es un activista feminista y detractor del fanatismo religioso y el ocultismo. Organiza sus pensamientos en lo que llama «sistema de filosofía optimista». Autor, además, de *La science du bonheur* (1909), *L'union sacrée contre l'alcoolisme* (1910), *Lagonie et la mort des races* (1911), *Préjugé et problème des sexes* (1912), *Progrès et bonheur* (1914), y *Saints, initiés et possédés modernes* (1918), entre otras obras.

FOISSET, Joseph [padre Foisset] (1894-1969). Misionero francés. Después de la Primera Guerra Mundial y de formarse en la Congregación de los Hermanos del Espíritu Santo es ordenado sacerdote (1923). En 1924 es enviado a Haití, donde se involucra en numerosas polémicas, a través del diario católico *La Phalange* e intervenciones radiofónicas, atacando a Jacques Roumain, Jean Price-Mars, François Duvalier y otros (véase Denis *et al.*, 1949). Partidario radical de la tercera campaña antisupersticiosa, virulento oponente del Bureau d'Ethnologie por su papel de promotor del vodú y del «folklore», encarnando actitudes neocoloniales, es expulsado de Haití a inicios de los años cincuenta, justo antes de la reconfiguración de las relaciones entre el Estado (duvalierista) y la Iglesia (véanse Jacquot, 2010 y Weibert Arthus, 2014).

FORTUNE, Timothy Thomas (1856-1928). Orador, escritor, economista y periodista norteamericano. Nacido esclavo, después de la Guerra de Secesión estudia derecho y periodismo. En 1887 se convierte en editor jefe del periódico negro *The New York Age*. Es uno de los más influyentes activistas de la lucha por los derechos civiles de su tiempo. Autor de *Black and White: Land, Labor, and Politics in the South* (1884), *The Negro in Politics* (1885) y *The Kind of Education the Afro-American Most Needs* (1890). En 1890, funda la National Afro-American League, que promueve el desarrollo personal y la ayuda mutua entre los negros para combatir la segregación y la discriminación en los Estados Unidos. Convertida en 1898 en el National Afro-American Council, reúne, además, a otros líderes negros como Booker T. Washington, Ida B. Wells, William H. Steward o W. E. B. Du Bois.

FROBENIUS, Leo (1873-1938). Etnólogo y arqueólogo alemán. Hijo de un militar, viaja al Sudán egipcio a temprana edad. Trabaja en museos etnográficos organizando las colecciones y, en 1898, funda el Afrika-Archiv (Institut für Kulturmorphologie en 1925). Dirige doce expediciones a África, durante las cuales copia pinturas rupestres y recoge objetos, cuentos y mitos, cuyos vínculos intenta establecer. En particular en Ifé, Nigeria, realiza excavaciones en 1910, y descubre las primeras cabezas de bronce y la existencia de una antigua civilización yoruba, de la cual realiza una descripción entusiasta (imaginándola ligada a la Atlántida) y magníficamente ilustrada en *Und Africa sprach* (1912), contribuyendo a cuestionar la idea de un África salvaje y sin historia. Influenciado por Oswald Spengler, Frobenius concibe la cultura como un ser vivo cuya estructura psicológica y espiritual está organizada por «el alma» (o *paideuma*). Al observar similitudes entre las culturas oceánica y oeste-africana, formula la teoría de su difusión dentro de un mismo círculo cultural (*Kulturkreis*). En Fráncfort es profesor de la universidad (1932) y director del Museo Etnográfico (1934). Autor también, entre otras, de *Paideuma* (1921) y *Atlantis. Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas* (12 volúmenes, 1921-1928).

GALTON, Francis (1822-1911). Antropólogo, geógrafo, meteorólogo, estadista y genetista británico, considerado el fundador del movimiento de eugenesia. Primo de Charles Darwin, desarrolla investigaciones sobre el vínculo entre las leyes de la probabilidad y la teoría de la evolución y se interesa por los medios de producir, a través de la selección sistemática, la elite de la humanidad. En 1901 funda el periódico *Biometrika* con su discípulo Karl Pearson y también desarrolla la técnica de identificación de los individuos mediante las huellas dactilares. Su trabajo inspira el movimiento de la homicultura en Cuba.

GEORGES-JACOB, Kléber (1905-1956). Abogado y ensayista haitiano, uno de los teóricos del *noirisme*. Miembro del grupo Les Griots, publica artículos en la revista homónima en 1938-1939 y luego participa en la revista *Chantiers*. En su trabajo, insiste en particular en la existencia de una «psicología racial» basada en factores biológicos. Sus reflexiones siguen las de Lorimer Denis y François Duvalier, cuyas ideas comparte, y hace de Jean Price-Mars y Justin Chrysostome Dorsainvil dos de sus maestros de pensamiento. Georges-Jacob es autor de dos libros: *L'ethnie haïtienne* (1941) y *Contribution à l'étude de l'homme haïtien, au service de l'histoire ethno-sociale de l'ethnie haïtienne* (1946).

GÓMEZ FERRER, Juan Gualberto (1854-1933). Político y periodista cubano, nacido libre de padres esclavos que habían comprado su libertad. Estudia ingeniería en Francia, donde inicia su carrera periodística. En 1878 regresa a Cuba, y entabla amistad con José Martí. Funda en 1879 el periódico *La Fraternidad* («Periódico general para la defensa de la raza de color en Cuba»), al que le seguiría *La Igualdad* (1892-1895). En 1887 organiza el Directorio Central de las Sociedades de la Raza de Color. Junto con su compatriota y rival, Martín Morúa Delgado, será el primer miembro de color en la Sociedad Económica de Amigos del País, a principios de los años noventa. Como independentista, es deportado y encarcelado en España entre 1895 y 1898. Elegido diputado y luego senador de la República, lucha contra la Enmienda Platt y defiende las demandas de los veteranos y de las Sociedades de Color. Sin embargo, se opone a la creación en 1908 del Partido Independiente de Color, fiel a su idea de la «fraternidad de las razas» (Fernández Robaina, 2015: 31; 86). Detractor de Gerardo Machado, aislado del poder, muere pobre en La Habana.

GOURAIGE, Ghislain (1919-1978). Profesor y escritor haitiano. Formado en la Universidad Laval (Quebec, Canadá) y luego en la Sorbona, donde obtiene su doctorado, Gouraige es profesor de Literatura en el Liceo Pétion, en la Escuela Normal Superior y en el Instituto de Estudios Internacionales de Port-au-Prince. Luego enseña en los Estados Unidos. Es autor, en particular, de

Histoire de la littérature haïtienne, de l'indépendance à nos jours (1960) y de *La diaspora d'Haïti et l'Afrique* (1974).

GUERRA SÁNCHEZ, Ramiro (1880-1970). Historiador, economista y pedagogo cubano. Muy joven se une a la causa independentista, luego estudia Pedagogía, participa en la fundación de la revista *Cuba Pedagógica* (1911) y es director de la Escuela Normal (1915). A finales de los años veinte, profesor de Historia y Geografía en la Universidad de La Habana, comienza investigaciones que, por su enfoque socioeconómico, contribuyen a la renovación de los estudios históricos en Cuba. Dirige junto a Fernando Ortiz la *Revista Bimestre Cubana*. Brevemente secretario de la Presidencia del gobierno de Machado, se exilia en los Estados Unidos tras su caída, y regresa en 1939. Miembro de la Sociedad Económica de Amigos del País, la Institución Hispanocubana de Cultura, la Sociedad del Folklore Cubano y la Academia de la Historia de Cuba, es autor de *Azúcar y población en las Antillas* (1927), *La expansión territorial de los Estados Unidos a expensas de España y de los países hispanoamericanos* (1935), *Manual de Historia de Cuba* (1938), *Mudos testigos: crónica del ex-cafetal Jesús Nazareno* (1948), *Por las veredas del pasado, 1880-1902* (1957), y dirige la monumental *Historia de la Nación Cubana* en diez volúmenes (1952).

GUILLÉN, Nicolás (1902-1989). Escritor y periodista cubano, considerado Poeta Nacional. En su obra –de carácter social y representativa de la «poesía mulata»–, destaca el mestizaje o lo que llama «color cubano». Amigo de Langston Hugues y Federico García Lorca (tras su visita a Cuba en 1930, invitado por Fernando Ortiz), participa en las actividades de la Institución Hispanocubana de Cultura y la Sociedad de Estudios Afrocubanos. En 1937, junto a Juan Marinello y Alejo Carpentier, asiste al Segundo Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura, en España (donde conoce a Jacques Roumain). Militante del Partido Comunista, es parte de los intensos intercambios entre las figuras de la izquierda de su época, durante sus viajes por América Latina –incluido Haití–, Estados Unidos y Europa. Después de 1959, es presidente de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC). Autor, entre otros, de *Motivos de son* (1930), *Sóngoro co-songo. Poemas mulatos* (1931), *West Indies, Ltd.* (1934), *España: Poema en cuatro angustias y una esperanza* (1937), *Elegía a Jacques Roumain en el cielo de Haití* (1948), *La paloma de vuelo popular* (1958), *Tengo* (1964), *Prosa de prisa. 1929-1972* (1975-1976) y *Cronista en tres épocas* (1984).

GUIRAO HOLMES, Ramón (1908-1949). Poeta, escritor y periodista cubano. Es uno de los iniciadores del movimiento afrocubano, con su poema «Bailadora de rumba» (*Diario de la Marina*, 1928). Miembro fundador de la Sociedad de Estudios Afrocubanos, realiza encuestas sobre la tradición oral. Director editorial de la revista *Grafos* en 1937, colabora con muchos periódicos y revistas culturales de su época, como *Social*, *Revista de Avance*, *Revista Bimestre Cubana*, *Bohemia* u *Orígenes*. Es autor, entre otros, de *Bongó. Poemas negros* (1934), *Poetas negros y mestizos de la época esclavista* (1934), *Órbita de la poesía afrocubana (1928-1937)* (1938), *Cuentos y leyendas negras de Cuba* (1942) y *Presencia* (1947).

GUITERAS HOLMES, Calixta (1905-1988). Etnóloga cubana. Licenciada en Filosofía y Letras por la Universidad de La Habana, opuesta a la dictadura de Gerardo Machado, se une al Directorio Estudiantil Universitario en 1930. Tras el asesinato de su hermano Antonio (líder revolucionario y exministro del Gobierno de los Cien Días), en 1935, se exilia en México. Allí estudia con el antropólogo estadounidense Robert Redfield y el mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán. Profesora e investigadora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (1943-1961), la Universidad de Mérida (1955) y la Universidad Nacional Autónoma de México (1960). En 1961 regresa a Cuba, donde es miembro del consejo asesor del Instituto de Etnología y Folklore, creado por el Gobierno Revolucionario. Miembro de la Unión Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas,

es autora de *Sayula* (1952), *Los peligros del alma* (1961), *México indígena. Ensayos etnográficos* (compilación póstuma, 2010) y de una biografía de Antonio Guiteras.

HENRÍQUEZ Y CARVAJAL, Francisco Hilario (1859-1935). Médico, abogado, escritor, pedagogo y político dominicano. Estudia Derecho Constitucional con Eugenio María de Hostos. Entre 1887 y 1891 vive en París, donde obtiene su doctorado en Medicina. Regresa a República Dominicana, pero la dictadura de Ulises Heureaux le empuja a abandonar el país. Se establece en Cabo Haitiano, donde estrecha relaciones con el futuro presidente dominicano, Juan Isidro Jiménez (1846-1919), para el que llega a ser ministro de Relaciones Exteriores. Después de la caída de Jiménez, en 1902 se exilia en Cuba. En 1916, cuando Jiménez dimite de su segundo mandato ante el primer desembarco de tropas estadounidenses, Henríquez y Carvajal es elegido presidente y regresa al país. No obstante, a pesar de su fuerte resistencia, la República Dominicana es finalmente ocupada por los Estados Unidos en noviembre de 1916 (hasta 1924). Vuelve a Cuba, donde muere en 1935.

HERSKOVITS, Melville Jean (1895-1963). Antropólogo y africanista estadounidense, discípulo de Franz Boas. En los años veinte impulsa en su país los estudios africanos. Junto a su esposa Frances, realiza investigaciones en Dahomey, Surinam –punto de partida de su interés por las culturas «afroamericanas»–, Brasil, Haití y Trinidad. Publica *Life in a Haitian Valley* (1937); *Dahomey: an Ancient West African Kingdom* (1938); *Dahomean Narrative: A Cross-Cultural Analysis* (1958); *Continuity and Change in African Culture* (1959, con W. Bascom). Abogando por un enfoque de áreas culturales, forja la noción de *aculturación* –que cuestionaría Fernando Ortiz, proponiendo la de *transculturación* (1940)–, que desarrolla con sus investigaciones sobre los afroamericanos en los Estados Unidos (*The Myth of the Negro Past*, 1941), y en *A Study of Culture Contact* (1938), *Man and his Works* (1948), *Cultural Anthropology* (1955). En 1961 ocupa en la Northwestern University la primera cátedra estadounidense de estudios afroamericanos. También hizo importantes aportes en antropología económica: *Economic Life of Primitive People* (1940), *Economic Transition in Africa* (1964), *Economic Anthropology. A Study in Comparative Economics* (1952).

HOLLY, Arthur C. (?-?). Médico y ensayista haitiano. Hijo de James Theodore Holly, el primer obispo de la Iglesia episcopal anglicana en Haití, Holly es uno de los primeros en destacar la importancia de las «tradiciones africanas» en el pueblo haitiano. Se interesa muy pronto por el vodú, al que atribuye un papel destacado en la historia nacional. Definiéndose a sí mismo como esoterista, apoya la idea de que cada «raza» tiene una psicología específica y que a la «mentalidad africana» corresponde una mística particular, distinguiendo así a los africanos de los europeos. Es autor de *Les daïmons du culte voodoo* (1918-1919) y *Dra-po: Étude ésotérique de Égrégore africain, traditionnel, social et national de Haïti* (1928, bajo el seudónimo Her-Ra-Ma-El).

HOSTOS Y BONILLA, Eugenio María de (1839-1903). Abogado, filósofo, sociólogo y escritor puertorriqueño, conocido como el «Ciudadano de América». Artífice, junto a Betances, Martí, Luperón, Firmin y otras grandes personalidades de la región, de la organización de la lucha común por la independencia de las Antillas, que defiende desde sus exilios en Estados Unidos, Venezuela, Colombia, Panamá, Perú, Chile, Brasil y Argentina. Positivista, defensor del derecho a la educación y, en particular, de los derechos de la mujer, funda en 1880 la primera escuela normal no religiosa de Santo Domingo, basada en lo que definía como «moral social», destinada a formar «hombres completos» capaces de crear sociedades libres. En 1899 participa en la comisión que se reúne con el presidente norteamericano McKinley para defender los intereses de Puerto Rico (que acababa de ser anexionado) y crea la Liga de Patriotas, dirigida a enseñar a los puertorriqueños sus derechos en virtud de la Constitución Federal Norteamericana. Es autor, entre otros, de *El cholo* (1870), *La*

educación científica de la mujer (1873), *Moral social* (1888) y *Tratado de sociología* (1904). Muere en República Dominicana.

HUBERT, Henri (1872-1927). Historiador y sociólogo francés. Arqueólogo, apasionado por el arte, especialista en historia de las religiones, contribuye, con Marcel Mauss, en la *Revue de l'histoire des religions* y en la revista fundada por Émile Durkheim, *L'Année sociologique*. Es por su amistad y colaboración intelectual con Mauss, con el que ocupa un puesto en 1901 en la sección de Ciencias Religiosas de la *École pratique des hautes études*, que su nombre es famoso en antropología. Juntos escriben importantes textos teóricos y comparativos: *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899), *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1902-1903), *Mélanges d'histoire des religions* (1909, reeditado en 1929). En solitario, Hubert es también autor de centenares de reseñas críticas de obras escritas en inglés, alemán, italiano, etc., así como de obras póstumas, entre ellas *Les Celtes et l'expansion celtique jusqu'à l'époque de La Tène* (1932) o *Les Germains* (1952).

HUDICOURT, Max Lélio (1907-1947). Abogado, periodista y activista político haitiano, importante actor del indigenismo en los años veinte. Dirige *La Nouvelle Ronde* (1925) y administra *La Trouée*. Integra la Ligue de la jeunesse patriote con Jacques Roumain y luego funda la Réaction Démocratique (1932). En 1933, por su proximidad al Partido Comunista Norteamericano, es encarcelado, al igual que Roumain. En 1934, junto a Roumain y Étienne Charlier, se une al Partido Comunista Haitiano. En 1938 se ve obligado a exiliarse. En 1942 funda con Max D. Sam el periódico *La Nation* (1943), importante diario socialista que también informa sobre acontecimientos políticos en México, Argentina y Cuba. En 1944 es asesor de la delegación haitiana a la Conferencia Internacional de Organizaciones de Trabajadores en Filadelfia, antes de volver a exiliarse en Nueva York. Desde allí denuncia al gobierno haitiano y los abusos del ejército norteamericano (*Haiti Faces Tomorrow's Peace; The Triumph of Fascism: Or the Haitian-American Mutual Responsibilities in Haitian Affairs*, ambas de 1945). De vuelta en Haití tras la Revolución de 1946, funda el Partido Socialista Popular con Charlier y Sam, entre otros. Es encontrado muerto en 1947.

HUGUES, Langston (1902-1962). Poeta, dramaturgo y novelista estadounidense. Visita por primera vez Cuba en 1927 y Haití en 1931, conoce allí a Nicolás Guillén y Jacques Roumain, respectivamente. Los tres se reúnen de nuevo en París, en 1937, y luego en Nueva York, en 1939-1940. El texto «Gens sans souliers» (1932), que Hugues publica en la revista comunista *Mundo Obrero*, denuncia la condición del pueblo haitiano. Fuertemente involucrado en el Harlem Renaissance, Hugues es conocido por la militancia que alimenta su producción literaria. Es uno de los primeros negros norteamericanos que dedica grandes esfuerzos a dar a conocer las producciones culturales de la «comunidad negra» dondequiera que se encuentre (traduce al inglés los poemas de Roumain en 1934 y los de Guillén en 1948). Trabaja incansablemente contra la segregación y los prejuicios sociales y raciales. Es autor de *The Weary Blues* (1926); *Fine Clothes to the Jew* (1927); *Not without Laughter* (1930); *The Ways of White Folk* (1934); *The Big Sea* (1940); *I Wonder as I Wander* (1956).

HURSTON, Zora Neale (1891-1960). Escritora, antropóloga y folclorista estadounidense, una de las más importantes figuras del Renacimiento de Harlem, al cual aporta cierta «visión de género». Discípula de Alain Locke en la Universidad de Howard, emprende una carrera literaria. Sus relatos (el primero de los cuales, «John Redding goes to Sea», aparece en 1921) llaman la atención de Langston Hugues, con quien colaborará más adelante. Entre 1925 y 1928 estudia antropología en Columbia, con Franz Boas, y comienza sus indagaciones sobre el folclor de la Florida y el sur de los Estados Unidos. En 1936 obtiene una beca Guggenheim y viaja a Jamaica y Haití, donde estudia el folclore y la religiosidad, recogidos en su libro *Tell my Horse* (1938). Su obra, que mezcla antropología y ficción, crítica social, fotografía y lenguajes vernáculos no es comprendida –tampoco

sus posiciones relativamente conservadoras dentro del Harlem Renaissance–, y no fue apreciada en vida, muere en la pobreza. Es autora además, entre otros, de *Jonah's Gourd Vine* (1933), *Mules and Men* (1935), *Their Eyes were watching God* (1937), *Moses: Man of the Mountain* (1939) y *Dust Tracks on a Road* (1942).

INGENIEROS, José (nacido Giuseppe Ingegneri, 1877-1925). Psiquiatra, psicólogo, criminólogo y filósofo italo-argentino. Estudia Farmacia y Medicina en Francia y Suiza. Es jefe de la Clínica de Enfermedades Nerviosas y catedrático de Psicología Experimental de la Universidad de Buenos Aires; director del Servicio de Observación de Alienados de la Policía y del Instituto de Criminología de la Penitenciaría Nacional, fundado por él en 1907. Positivista, en su trabajo desarrolla una teoría jerárquica de los seres humanos. Fundador y director de varias revistas (como *Archivos de Psiquiatría y Criminología* y *Revista de Filosofía, Ciencia, Cultura y Educación*), es autor, entre otros, de *Simulación de la locura* (1903), *Histeria y sugestión* (1904), *Sociología argentina* (1908), *El hombre mediocre* (1913), *Evolución de las ideas argentinas* (dos volúmenes, 1918-1920) y *Las fuerzas morales* (1922). Muy conocido en América Latina, ejerce gran influencia entre los estudiantes protagonistas del movimiento de Reforma Universitaria de 1918.

INNOCENT, Antoine (1873-1960). Escritor y profesor haitiano. Realiza sus estudios en el Liceo Alexandre Pétiou en Puerto Príncipe, donde más tarde enseña Francés e Historia. Colabora también en la revista literaria *La Ronde* y es miembro de la asociación literaria y teatral *L'œuvre*, fundada por Massillon Coicou. Innocent también dirige el Théâtre Haïtien. Es senador de la República durante casi treinta años. Es más conocido por su famosa novela *Mimola, ou l'histoire d'une cassette. Petit tableau de mœurs locales*, publicada en 1906, que inaugura un lugar prominente para el vodú en la literatura.

IVONNET ECHEVARRÍA, Pedro (1860-1912). Militar y político cubano. Nacido en Santiago de Cuba, de padre francés y madre cubana, se une a la lucha por la independencia en 1895, dirige la columna de invasión de Las Villas y alcanza el grado de coronel del Ejército Libertador de Cuba. Al terminar la guerra, solo es reconocido como lugarteniente veterinario en la Guardia Rural, puesto al que renuncia para dedicarse por completo a la causa de las personas de color. En 1908 funda, con Evaristo Estenoz, el Partido Independiente de Color, declarado ilegal por la Enmienda Morúa en 1910, y dirige el levantamiento armado de 1912. Es hecho prisionero y asesinado el 18 de julio de 1912.

JOHNSTON, sir Harry Hamilton (1858-1927). Explorador británico, administrador colonial, naturalista y africanista, autor de unos cuarenta libros sobre África y conocedor de varias lenguas africanas. Colabora con la Royal Geographical Society y la British Association for the Advancement of Science. Comprometido firmemente con la conquista colonial del continente, incluso antes de la Conferencia de Berlín, sus expediciones son puestas al servicio del imperio, para el cual cumple diversas funciones administrativas y representativas –en Nigeria, Túnez, Uganda, etc.–, influyendo en gran medida en la política africana del Reino Unido. Autor, entre otros, de *The History of a Slave* (1889), *The Colonization of Africa* (1899), *The Negro in the New World* (1910), *A Comparative Study of the Bantu and Semi-bantu languages* (1919).

JOLIBOIS hijo, Joseph (1891-1936). Periodista y activista político haitiano, figura importante del nacionalismo durante la ocupación norteamericana. Escribe en *Le Matin* y *Le Nouvelliste*, luego colabora en *Haïti Intégrale* y *Le Courrier Haïtien*, que codirige. Es miembro de la Unión Patriótica, a la que representa en México, y líder de la Confédération Nationaliste des Ouvriers et Paysans d'Haïti, que funda en 1930. Mantiene relación con la Liga Antimperialista de México y de otros

países latinoamericanos, así como con diversas organizaciones internacionales de trabajadores. En Haití, a pesar de varios arrestos y encarcelamientos por delitos de prensa, moviliza a la opinión pública y es muy popular como nacionalista y como defensor de los intereses de los trabajadores. Es elegido diputado de Puerto Príncipe y preside la Cámara de Diputados en 1930. Muere en prisión –un calabozo que lleva su nombre seguirá siendo tristemente célebre–, en circunstancias aún inexplicadas.

LACHATAÑERÉ CROMBET, Rómulo (1909-1951). Farmacéutico y etnólogo cubano. Nacido en Santiago de Cuba, nieto del general independentista Flor Crombet, obtiene su doctorado en Farmacia en La Habana (1929), donde trabaja en el Instituto de Enfermedades Venéreas. Militante del Partido Comunista, amigo de Guillén, es encarcelado durante el gobierno de Machado. Tras publicar cuentos afrocubanos en revistas santiagueras, en 1936 se une a la Sociedad de Estudios Afrocubanos, en cuyo órgano aparecen sus principales textos. En 1939 se exilia en los Estados Unidos, donde Ruth Benedict, Melville Herskovits y William Bascom lo apoyan para una beca Guggenheim, y Herskovits lo anima a criticar el uso que Fernando Ortiz hace del término «brujería» (Lachatañeré, 1939a; véase también la correspondencia entre ambos intelectuales en Ortiz, 2016; así como Lescay, 2020). También hace trabajo de campo con migrantes puertorriqueños de Harlem y con obreros y campesinos negros de Puerto Rico. Es autor de *¡Oh, mío Yemaya!* (1938, prólogo de Ortiz) y *Manual de santería* (1942). Muere en un accidente aéreo. En 1992 sus textos fueron recogidos en *El sistema religioso de los afrocubanos*.

LALEAU, Léon (1892-1979). Poeta, dramaturgo, novelista, ensayista, periodista y político haitiano. Forma parte de *La Ligue de la jeunesse haïtienne* desde 1916. Es editor en jefe del periódico *Le Matin*, y dirige *Le Nouvelliste* y *Haïti-Journal*. Varias veces ministro de Relaciones Exteriores y Culto (en 1934 firma el protocolo para la desocupación del país por las fuerzas norteamericanas), de Obras Públicas, Educación Nacional y Agricultura, también se desempeña como jefe de las misiones diplomáticas en Roma, Londres, París, Santiago de Chile y Lima. Luego es embajador en República Dominicana, Panamá y Cuba. Representa a Haití en las Naciones Unidas y la Unesco, donde es el primer presidente de la Comisión Haitiana, de 1950 a 1960. Autor de numerosos escritos, entre los que destacan *La Flèche au cœur* (1926), *Le choc: chronique haïtienne des années 1915-1918* (1932), *Ondes courtes* (1933) o *Apothéoses* (1952). Su poema «Trahison» aparece en numerosas antologías.

LAM, Wifredo (1902-1982). Artista cubano de vanguardia, hijo de padre chino y madre mulata. Se establece en los años treinta en Europa, donde frecuenta a Pablo Picasso y André Breton (cuyo libro *Fata Morgana* ilustra en 1940). Miembro de las brigadas artísticas de propaganda antifascista, participa en la Guerra Civil Española (*La guerra civil*, 1937). Vuelve a La Habana a raíz del estallido de la Segunda Guerra Mundial, e integra en su pintura –*La silla* (1943), *La jungla* (1943, expuesta en Nueva York y considerada su obra principal), *Mujer* (1945), la serie de los *Altars*, entre otras– elementos de origen africano. Sus producciones de la época también reflejan su experiencia en Haití, donde expone sus pinturas en 1946, en Puerto Príncipe. Pasa un tiempo en México y los Estados Unidos, antes de regresar a París, desde donde apoya la Revolución cubana y el anticolonialismo (*El Tercer Mundo*, 1966). Los recuerdos de su participación en ceremonias religiosas en Cuba (donde es cercano a Lydia Cabrera y Alejo Carpentier) y en Haití se relatan en el libro de su exesposa Helena Benítez Holzer (1997). Considerado el más universal de los pintores cubanos, es uno de los principales exponentes de la cubanidad en el arte.

LAMARTINE, Alphonse de (1790-1869). Poeta, novelista, dramaturgo y político francés. Gran figura del romanticismo, fue uno de los poetas más admirados por los haitianos en el siglo XIX; sus obras *Les Méditations* (1820) y *Toussaint Louverture* (1850) tuvieron gran éxito en el país. Amigo

del haitiano Demesvar Delorme, es también conocido por sus posturas antiesclavistas: el 27 de abril de 1848 participa en la firma del decreto para la abolición de la esclavitud en las colonias y posesiones francesas en nombre del Gobierno provisional. En 1859 y 1860, los periódicos haitianos publican varias cartas del poeta a intelectuales haitianos (Hoffmann, 1985).

LEIRIS, Michel (1901-1990). Escritor y etnólogo francés. Estudia en el Instituto de Etnología (donde sigue los cursos de Mauss), trabaja en el Museo de Etnografía del Trocadero, y se une a la misión etnográfica «Dakar-Yibuti» (1931-1933). En 1934 publica su famoso diario *LAfrique fantôme* (1934). En 1943 se incorpora al Centre national de la recherche scientifique (CNRS). Continúa sus investigaciones de campo en África y visita el Caribe, en particular Haití (1948), donde encuentra a Alfred Métraux y a Odette Mennesson-Rigaud. En 1950 publica un importante texto («L'ethnologue devant le colonialisme»), y participa en el programa de la Unesco sobre la cuestión racial (*Race et civilisation*, 1951). Se interesa en particular en el trance de posesión, intentando abordarlo desde la comparación entre vodú haitiano y culto de los zar en Etiopía. En *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar* (1958), propone una distinción entre «posesión vivida»/«posesión representada», con el fin de ir más allá del debate sobre la autenticidad del fenómeno. Es también autor, entre otros, de *L'âge d'homme* (1939) y *Cinq études d'ethnologie* (1969). Se considera uno de los iniciadores, en la etnología francesa, de la interrogación reflexiva.

LÉGITIME, François-Denys (1841-1935). Ensayista, político y general haitiano, presidente de Haití de 1888 a 1889. Ocupa varios cargos (secretario de Estado de Agricultura, de Finanzas y Comercio, del Interior, de Instrucción Pública, de Culto, de Justicia, de Relaciones Exteriores) antes de convertirse en presidente y luego ser forzado al exilio de 1889 a 1918. Légitime es también un gran intelectual haitiano. Afiliado a la Sociedad de Etnografía de París, de la que es delegado general en Haití, bajo su impulso se crea en 1886 una asociación de etnógrafos (Clorméus, 2016: 25), conocida como Comité Haitiano de la Alianza Científica Universal. Es autor de *La République d'Haïti et les races africaines en général. Premier Congrès Universel des races tenu à Londres du 26 au 29 juillet 1911* (1911). Al regresar del exilio en 1918, es nombrado miembro del Consejo de Estado. En 1923 es miembro fundador de la Sociedad Haitiana de Historia y Geografía.

LÉVY-BRUHL, Lucien (1857-1939). Filósofo, sociólogo y antropólogo francés. Profesor de Historia de la Filosofía en la Sorbona, defensor de Dreyfus, socialista, colabora con Emile Durkheim y se dedica a sentar las bases de una sociología crítica de la moral. Se interesa luego por la antropología de las religiones y de la magia, desarrollando la teoría de una oposición entre una mentalidad «primitiva», prelógica y mística, y una mentalidad occidental lógica, que es muy debatida en su época (en particular por Marcel Mauss y Bronislaw Malinowski), porque cuestiona la idea de la unidad de la mente humana. Más adelante matizará esta dicotomía en sus obras. En 1925 funda, con Mauss y Paul Rivet, el Instituto de Etnología de la Universidad de París. Es autor, entre otros, de *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), *La mentalité primitive* (1922), *L'âme primitive* (1927), *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1932), *La mythologie primitive* (1935), y *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (1938).

LEZAMA LIMA, José (1910-1976). Escritor cubano, principal exponente del llamado neobarroco americano. Doctorado en Leyes en 1938, trabaja en un bufete y, desde 1945, en la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación. Importante promotor cultural, en particular a través de las revistas *Verbum* (1937), *Espuela de Plata* (1939-1941), *Nadie Parecía* (1942-1944) y *Orígenes* (1944-1956), que nucleó al grupo homónimo. Tras el triunfo de la Revolución es director del Departamento de Literatura y Publicaciones del Consejo Nacional de Cultura, vicepresidente

de la Unión de Escritores, investigador y asesor del Instituto de Literatura y Lingüística y, posteriormente, de Casa de las Américas. Compiló una *Antología de la poesía cubana* (1965, tres tomos). Autor de varios poemarios, de las novelas *Paradiso* (1966, traducida a numerosas lenguas) y *Oppiano Licario* (inacabada, se publicó póstumamente, en 1977) y de ensayos como *Analecta del reloj* (1953), *La expresión americana* (1957), *Tratados en La Habana* (1958) y *La cantidad hechizada* (1970).

LHÉRISSON, Camille (1901-1965). Médico, filósofo y político haitiano. Es profesor de Biología en la Escuela de Medicina de Puerto Príncipe y presidente de la Sociedad de Medicina. En 1937, funda la Sociedad Haitiana de Estudios Científicos; durante su presidencia esta sociedad logra que Haití sea la sede del primer Congreso Interamericano de Filosofía. Celebrado entre el 24 y el 30 de septiembre de 1944, en Puerto Príncipe, en él participan Roger Bastide, Jacques Maritain, Aimé Césaire y Charles de Koninck, por solo citar algunos. Entre 1950 y 1951, durante la presidencia de Paul Magloire, Lhérisson se convierte en ministro de Educación Nacional y de Salud Pública. Luego marcha a los Estados Unidos, donde muere, en Nueva York.

LHÉRISSON, Justin (1873-1907). Periodista, poeta y escritor haitiano. Publica los poemarios *Myrtha* (1892), *Les chants de l'aurore* (1893) y *Passe-Temps* (1893). En el diario *Le Soir*, que funda en 1899, se hace notar por su pluma afilada al servicio de la crítica política. Miembro de la «generación de *La Ronde*», ocupa un lugar especial en la literatura haitiana: como precursor, restituye mediante la palabra escrita la singular oralidad popular llamada *la lodyans* («la audiencia»). Sus dos libros, *La Famille des Pitite-Caille* (1905) y *Zoune chez sa ninnaine* (1906) —en los que retrata con sátira e ironía las costumbres políticas y domésticas del Haití de principios del siglo—, ilustran esa escritura que el propio autor define como un nuevo género narrativo. Lhérisson, junto a Fernand Hibbert, Antoine Innocent y Georges Sylvain, abre nuevos caminos a la literatura haitiana. Es también el autor de la letra de *La Dessalinienne* (1903), que se convertiría en el himno nacional de Haití.

LOCKE, Alain LeRoy (1885-1954). Filósofo y sociólogo estadounidense, considerado el principal ideólogo del Harlem Renaissance. Estudia en Harvard y Oxford, en Berlín (1910) y el Collège de France (1911). Publica en 1916 *Race Contacts and Interracial Relations*. Profesor en la Universidad Howard, propone el estudio comparativo de las relaciones raciales a escala mundial, una enciclopedia «negro-americana» y la creación de un departamento de estudios africanos, proyectos que le es negado realizar (Mangeon, 2010). Doctorado en Filosofía en Harvard (1918), escribe en 1925 el famoso artículo «Harlem, Mecca of the New Negro», así como *The New Negro. An Interpretation*, una compilación con valor de manifiesto. Juega un papel poco conocido pero esencial en el desarrollo de los estudios afroamericanos: dirige los libros *The Negro in America* (1933), *When Peoples Meet: A Study of Race and Culture Contacts* (1942), *World View on Race and Democracy* (1943), y participa en la encuesta de la Carnegie Corporation sobre la cuestión negra en los Estados Unidos (1938). Miembro de la Sociedad de Estudios Afrocubanos y del Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos, permanece en contacto con Fernando Ortiz y Jean Price-Mars desde la década de los cuarenta. En 1943 imparte seis conferencias en Puerto Príncipe, que serán publicadas (*Le rôle du nègre dans la culture des Amériques*).

LOMBROSO, Cesare (1835-1909). Médico, antropólogo y criminólogo italiano de origen judío. Director de un asilo para alienados en un centro penitenciario de Turín, interesado en las teorías del darwinismo social y la frenología, intenta demostrar en sus primeros trabajos que la propensión al crimen está vinculada con características físicas innatas, ligadas a un «atavismo primitivo» (Mucchielli, 2000). También defiende la idea de una jerarquía evolutiva de las «razas».

En 1876 funda un museo de antropología criminal –que hoy lleva su nombre– y obtiene la cátedra de medicina forense de la Universidad de Turín. Sus obras, traducidas a varios idiomas, a pesar de ser controvertidas y criticadas –en particular, por Enrico Ferri y Emile Durkheim (Blanckaert, 1994)– por su negativa a tener en cuenta la influencia del entorno en el desarrollo de la desviación, tuvieron gran influencia hasta principios del siglo xx. Al final de su vida, refutará la noción de «raza» y denunciará el antisemitismo. Autor, entre otros, de *Genio e follia* (1864), *L'uomo bianco e l'uomo di colore* (1871), *L'uomo delinquente* (1876), *La donna delinquente: la prostituta e la donna normale* (1893), *L'antisemitismo e le scienze moderne* (1894), y *Le crime; causes et remèdes* (1899).

LUPERÓN, Gregorio (1839-1897). Militar y político dominicano mestizo. Abolicionista y antirracista, participa en las luchas independentistas, en las cuales alcanza el rango de general. Obligado a exiliarse en más de una ocasión (en particular, por oponerse a las pretensiones anexionistas del presidente Buenaventura Báez), viaja por los Estados Unidos, América Latina y el Caribe, recabando solidaridad con su causa, e iniciando la idea de una confederación antillana, a la que pronto se une Ramón Emeterio Betances. Juntos crean la Liga de las Antillas en París (1874). También fraterniza con Antonio Maceo, José Martí o Eugenio María de Hostos. De regreso a República Dominicana, en 1876 se convierte en ministro de Guerra y Marina, y luego en presidente provisional (1879-1880). En 1880 es diplomático en Europa. En París, reencuentra a Betances, que más tarde lo apoyará en su oposición a la dictadura de Ulises Heureaux. Después de un intento fallido de obtener el apoyo de Haití en 1887, se exilia en la isla de Santo Tomás, de donde regresa a su país poco antes de morir.

MABILLE, Pierre (1904-1952). Médico y antropólogo francés. Cercano a André Breton, en 1934 se une al grupo surrealista y la redacción de su revista, *Minotaure*. Huyendo de la Francia ocupada, después de una estancia en Guadalupe, se establece en Haití, donde es médico del presidente Élie Lescot, imparte conferencias en el Instituto de Etnología y se interesa por el vodú, su cultura visual y material y la cuestión del sincretismo. En 1945, nombrado encargado de misión cultural por el gobierno provisional de Francia, funda el Instituto Francés (y su revista, *Conjonction*), contrapunto del Instituto Haitiano-Americano (creado en 1942). Para su inauguración invita a André Breton y lo lleva, junto con Wifredo Lam, a ceremonias vodú. Tras la Revolución de 1946, inspirada en parte por los discursos de Breton, es obligado a regresar a Francia, donde realiza investigaciones en psicología y morfofisiología humana, y enseña en la Escuela de Antropología de París a partir de 1949. Publica *Souvenirs d'Haiti* (1951) poco antes de su repentina muerte. Autor también, entre otros, de *Egrégores ou la Vie des civilisations* (1938), *Le miroir du merveilleux* (1940, ilustrado en parte por Lam) e *Initiation à la connaissance de l'homme* (1949).

MACEO Y GRAJALES, José Antonio de la Caridad (1845-1896). Mulato libre de origen campesino, se une en 1868 al Ejército Libertador, del cual llega a ser lugarteniente general, apodado Titán de Bronce por su coraje y el color de su piel. En 1878 encabeza la Protesta de Baraguá, negándose a firmar el Pacto del Zanjón, que puso fin a la Guerra de los Diez Años sin independencia ni abolición de la esclavitud. Tras el fracaso en las nuevas hostilidades, parte a Haití, Jamaica, Honduras y Costa Rica, en busca de apoyo, en particular entre los partidarios de una solidaridad panantillana. Junto al mayor general Máximo Gómez, planea la reanudación de la lucha, sin éxito. A partir de 1893 colabora con José Martí en los preparativos de la guerra de 1895-1898. En octubre de 1895 dirige junto a Máximo Gómez la invasión a occidente, llevando sus tropas al extremo occidental de la Isla. Cae en combate el 7 de diciembre de 1896. Hombre de acción, Maceo desarrolla también un pensamiento político, ético y social de gran profundidad, revelado en 1950, cuando la Sociedad Cubana de Estudios Históricos e Internacionales publica su correspondencia y sus archivos.

MACEO Y GRAJALES, José Marcelino (1849-1896). Mayor general del Ejército Libertador. Lucha en la Guerra de los Diez Años (1868-1878), la Guerra Chiquita (1879-1880) y la Guerra del 95 (1895-1898). Con reputación de indomable, se le reconoce como el León de Oriente. Junto con su hermano Antonio participa en la Protesta de Baraguá en 1878. Tras el fracaso de la Guerra Chiquita, en 1880, cuando intentaba llegar a Jamaica, es capturado y enviado a la cárcel en las Islas Chafarinas. Después de un intento de fuga, en 1882, es trasladado a Ceuta. Desde Marruecos, obtiene permiso para ir a los Estados Unidos, es capturado de nuevo y vuelve a escapar, en 1884, a Argelia. Pasando por Francia, Estados Unidos y luego Jamaica, se une a su hermano Antonio en Centroamérica. Incorporado a las tropas independentistas en 1895, muere en combate el 5 de julio de 1896.

MADIU, Thomas Ange-Bernard (1814-1884). Político e historiador haitiano. Después de pasar parte de su juventud en Francia, regresa a Haití, donde dirige el Liceo Alexandre Pétion y el periódico *Moniteur*. Ministro de Instrucción Pública y Culto, y más tarde ministro de Asuntos Exteriores. Es el autor de la famosa *Histoire d'Haïti*, en tres volúmenes –ocho tomos adicionales vendrán después–, publicada en Puerto Príncipe en 1847-1848, considerada como uno de los documentos más importantes de la literatura haitiana del siglo XIX. Madiou, alejado en este aspecto del historiador Beaubrun Ardouin, rinde homenaje a los líderes de las sublevaciones de esclavos y a los jefes de la Revolución haitiana; su *Histoire* destaca la singularidad de las luchas y de sus héroes, Toussaint Louverture en particular.

MAGLOIRE hijo, Clément, conocido como Magloire Saint-Aude (1912-1971). Poeta, ensayista y periodista haitiano. Hijo del fundador del periódico *Le Matin*, publica poemas desde muy joven y participa en el movimiento indigenista. Luego se une al grupo Les Griots, con François Duvalier, Lorimer Denis y Carl Brouard, y se convierte en secretario general de la revista homónima. En 1941, se publican dos de sus textos más conocidos, *Dialogue de mes lampes* y *Tabou*. A partir de esa fecha, pasa a llamarse Magloire Saint-Aude, añadiendo el apellido de su madre al de su padre. Gran autor de la literatura haitiana, está muy influenciado por el surrealismo y por Breton, a quien conoce durante su visita a Puerto Príncipe en diciembre de 1945. Magloire Saint-Aude publica un considerable número de escritos en periódicos y revistas. Su escritura, a veces mordaz, está marcada por la vida bohemia que elige, fuera del mundo privilegiado en el que creció.

MALINOWSKI, Bronislaw (1884-1942). Antropólogo de origen polaco, figura fundadora de la antropología social británica y teórico del funcionalismo. Trabajando en las Islas Trobriand (Nueva Guinea), es el primero en formalizar las reglas del método etnográfico y la «observación participante», en *Argonauts of the Western Pacific* (1922). También realiza investigaciones en América (indios Pueblo en 1926, México en 1940-1941) y África (1934), donde se interesa por el cambio cultural. Profesor de antropología en la London School of Economics, en 1938 se establece en los Estados Unidos, donde enseña en la Universidad de Yale. En 1939 visita Cuba, y establece vínculos con Fernando Ortiz, cuya obra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940) prologa, reconociendo el concepto de *transculturación*. Malinowski es también autor de *Crime and Costume in Savage Society* (1926), *Sex and Repression in Savage Society* (1927), *Coral Gardens and Their Magic* (1935), *The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa* (1945), *Magic, Science and Religion and other Essays* (1948, póstumo).

MAÑACH ROBATO, Jorge (1898-1962). Ensayista y crítico cubano. Estudia en Estados Unidos, Francia y La Habana. Participa en la Protesta de los Trece (1923) e integra el Grupo Minorista. Es uno de los creadores de la *Revista de Avance* y el fundador del programa radial *Universidad del Aire* (1932). Participa en las luchas antimachadistas, es delegado a la Asamblea Constituyente en 1940,

secretario de Instrucción Pública en 1934, ministro de Estado en 1944. Miembro de la Sociedad Económica de Amigos del País, la Institución Hispanocubana de Cultura, la Academia Cubana de la Lengua, la de la Historia de Cuba y la de Artes y Letras, es autor de artículos costumbristas –*Glosario* (1924) y *Estampas de San Cristóbal* (1926)–, de *La crisis de la alta cultura en Cuba* (1925), *Indagación del choteo* (1928), *Martí, el apóstol* (1933), *Historia y estilo* (1944), entre otros. Exiliado en España durante la dictadura de Batista, regresa a Cuba en 1959, pero sale del país nuevamente y se establece en Puerto Rico, donde es profesor de la Universidad de Río Piedras hasta su muerte.

MARINELLO VIDAURRETA, Juan (1898-1977). Abogado, ensayista y político cubano. Después de estudiar en La Habana y Madrid, participa en la Protesta de los Trece (1923) e integra el Grupo Minorista, así como el Movimiento de Veteranos y Patriotas y la Liga Antimperialista. En estrecha colaboración con Ortiz (al cual calificará de tercer descubridor de la Isla), es miembro de la Sociedad Económica de Amigos del País, la Institución Hispanocubana de Cultura, la Sociedad del Folklore Cubano y la Sociedad de Estudios Afrocubanos. Lucha contra la dictadura de Machado, guarda prisión y se exilia en México (1936-1937). Preside el Partido Socialista Popular (comunista), es delegado a la Asamblea Constituyente de 1940, representante, senador y candidato presidencial en 1948. Después de 1959 es rector de la Universidad de La Habana, embajador ante la Unesco, presidente del Movimiento Cubano por la Paz y vicepresidente de la Asamblea Nacional del Poder Popular. Autor, entre otros, de *Americanismo y cubanismo literario* (1932), *Poética. Ensayos en entusiasmo* –donde se incluye «Poesía negra. Apuntes desde Guillén y Ballagas»– (1933), *José Martí, escritor americano* (1958).

MARS, Louis (1906-2000). Etnólogo, psiquiatra y diplomático haitiano. Hijo de Jean Price-Mars, estudia medicina en Haití y París. En 1937 –siendo profesor en la Facultad de Medicina de la Universidad Estatal de Haití, de la cual llegará a ser rector– participa en la creación de la Liga Nacional de Higiene Mental. En los Estados Unidos, donde trabaja en distintas instituciones médicas, asiste a seminarios de Bronislaw Malinowski en Yale y completa su formación en los institutos psiquiátricos de Nueva York e Illinois. En 1956 es director del Instituto de Etnología de Haití. Es ministro de Asuntos Exteriores (1958), embajador en París (1960, 1967) y en los Estados Unidos (1961-1964). Miembro de la Sociedad Médico-Psicológica de París, dirige el primer instituto haitiano de psiquiatría (Centre de neurologie et de psychiatrie Mars et Kline), con el psiquiatra estadounidense Nathan S. Kline. Autor de *La crise de possession dans le vodou* (1946), entre otras publicaciones, Mars es el creador del término etnopsiquiatría, difundido más tarde por Georges Devereux.

MARTÍN CORONA, Juan Luis (1898-1973). Periodista y etnólogo cubano, miembro del Grupo Minorista. Colabora en diversos periódicos y revistas, como la *Revista de Avance*, *Carteles* y *Bohemia*, donde también publica cuentos. Políglota, capaz de traducir el chino y varios idiomas bantúes, se interesa en la presencia africana, china y judía en Cuba. También se acerca a la arqueología indocubana («Sobre el dialecto cubano y el origen de las razas primitivas de América», *Revista Bimestre Cubana*, 1927). Es profesor en varias escuelas militares (1935-1958) y de la Escuela de Periodismo Manuel Márquez Sterling (1944-1959), y redactor del *Boletín del Ejército* (1949-1958). Autor, entre otros, de *Ecué, Changó y Yemayá* (1930), *De dónde vinieron los negros de Cuba* (1939), *De dónde vinieron los chinos de Cuba* (1939), *La formación de la conciencia cubana. Imperialismo y antimperialismo* (1943), *Perfil del lenguaje ñáñigo. Origen de las sociedades secretas afrocubanas* (1944) y *Vocabularios de ñáñigo y lucumí* (1946).

MARTÍNEZ VILLENA, Rubén (1899-1934). Poeta, escritor, abogado y revolucionario cubano. Doctor en Derecho, compila y prologa *En la tribuna. Discursos cubanos* (1923), de Fernando

Ortiz, en cuyo bufete trabaja como secretario (cargo que más tarde asumirá Pablo de la Torriente Brau, con quien entabla una estrecha amistad). Miembro de la Sociedad del Folklore Cubano, en 1923 es uno de los protagonistas de la Protesta de los Trece e integra el Grupo Minorista. Director del Movimiento de Veteranos y Patriotas, participa también, junto a Julio Antonio Mella y Juan Marinello, en la fundación de la Universidad Popular José Martí (1923) y de la Liga Antimperialista, antes de ingresar en el Partido Comunista. Encarcelado varias veces, es el principal organizador de la huelga general contra Machado en 1930 y de la que precipita el derrocamiento del dictador en 1933. Muere de una enfermedad pulmonar. En 1936 se publica una compilación de sus poemas, *La pupila insomne* y, en 1964, una colección de sus principales textos, *Órbita de Rubén Martínez Villena*.

MASSAGUER, Conrado W. (1889-1965). Caricaturista, publicista y periodista cubano, vinculado a las vanguardias intelectuales y artísticas de los años veinte y treinta y pionero del grafismo moderno en Cuba. Fundador y director de importantes revistas: *Gráfico* (1913), *Social* (1916) –que serviría más tarde como plataforma del Grupo Minorista– y *Carteles* (1919). Promotor de diferentes espacios artísticos, es uno de los miembros fundadores de la Asociación de Pintores y Escultores Cubanos. Amigo de Fernando Ortiz, es también miembro de la Institución Hispanocubana de Cultura y de la Sociedad de Folklore Cubano. Utiliza su talento como humorista contra el dictador Gerardo Machado, lo que lo obliga a exiliarse en los Estados Unidos entre 1931 y 1937. En 1957 publica su autobiografía: *Massaquer: Su vida y su obra. Autobiografía. Historia gráfica. Anecdotario. Cincuentenario massagueriano*. Después de la Revolución de 1959 trabaja en el Archivo Nacional de Cuba (véase Bermúdez, 2011).

MAUSS, Marcel (1872-1950). Filósofo, erudito políglota (sánscrito, latín, griego, inglés, etc.), figura fundadora de la sociología y la antropología francesas, de gran influencia internacional. Sobrino de Émile Durkheim, cofunda (con Lucien Lévy-Bruhl y Paul Rivet) el Instituto de Etnología de París (1925). En su ambiciosa teoría del don (*Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, 1923-1924), expone la noción de «hecho social total», un intento inédito de pensar lo social como sistema real. Comprometido políticamente (cofunda el periódico *L'Humanité*), entra en el Collège de France y ocupa la cátedra de Sociología en 1931, después de haber enseñado en la École pratique des hautes études. A la muerte de Durkheim, relanza la revista *L'Année sociologique*. Además de los textos que escribe junto con Henri Hubert, es autor, entre otros, de *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie* (1924), *Les techniques du corps* (1935), *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle du moi* (1938) y, póstumamente, *Manuel d'ethnographie* (1992), que reúne sus cursos metodológicos en el instituto.

MELLA, Julio Antonio (1903-1929). Revolucionario cubano. De madre inglesa y padre cubano de origen dominicano, después de una turbulenta adolescencia (cuando huye a los Estados Unidos y luego a México), estudia Derecho, Filosofía y Letras en la Universidad de La Habana. Líder estudiantil del movimiento por la Reforma Universitaria, en 1923 funda la Federación de Estudiantes Universitarios, la Universidad Popular José Martí (con otros intelectuales) y la Falange de Acción Cubana. Cofundador, en 1925, del Partido Comunista de Cuba y de la Liga Antimperialista, es expulsado de la universidad y encarcelado. Amenazado por el dictador Gerardo Machado, se exilia en México, donde se une al Partido Comunista Mexicano y se vincula con el movimiento revolucionario continental y mundial. Crea allí la Asociación de Nuevos Emigrados Revolucionarios Cubanos (1927). En México es asesinado. Sus cenizas son trasladadas a La Habana en 1933, tras la caída de Machado. Mella es autor de trabajos periodísticos y ensayos publicados en *Alma Máter*, *Juventud* y otras publicaciones periódicas.

MESTRE HEVIA, Arístides Estéfano (1865-1952). Médico, naturalista y antropólogo cubano. Hijo del médico y naturalista (formado en Francia) Antonio Mestre, se especializa en neurología en París, con discípulos de Jean-Martin Charcot. Miembro de la Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana, de la Sociedad de Historia Natural y de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba, de la que es presidente de 1879 a 1884. En 1920 reemplaza a Luis Montané en la cátedra de Antropología de la Universidad de La Habana. Es autor, entre otros, de «La antropología en Cuba» (1894), *Antropología jurídica* (1921), *La antropología en Cuba y el conocimiento de nuestros indios (1894-1925)* (1925) y *Curso de antropología general* (1929).

MÉTRAUX, Alfred (1902-1963). Etnólogo de origen suizo, naturalizado estadounidense en 1941. Formado en el Instituto de Etnología de París, realiza expediciones al Chaco (1928-1934) y la Isla de Pascua (1934-1935). Contribuye a la fundación, en Argentina, del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán. En los Estados Unidos es profesor desde 1938, y es uno de los artífices del *Handbook of South American Indian* (1940-1947). A partir de 1941 trabaja para las Naciones Unidas y luego para la Unesco, en cuyo marco lucha contra el racismo y a favor de una antropología aplicada, y dirige la encuesta etnográfica del valle de Marbial en Haití (1948). Permanece allí durante dos años, apoya la fundación de la Oficina de Etnología e investiga sobre el vodú (Odette Dennesson es una de sus interlocutoras en el tema). Redacta prefacios para etnólogos haitianos (Lorimer Denis, Milo Marcelin). En 1956, con Pierre Verger, visita Cuba, donde es recibido por Lydia Cabrera. En 1959 se convierte en director de estudios de la *École pratique des hautes études* de París, hasta que se suicida en 1963. Autor, entre otros, de *Ethnologie de l'Île de Pâques* (1935), *Le vaudou haïtien* (1958), *Les Incas* (1962), *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud* (1967).

MICHELET, Jules (1798-1874). Historiador francés, considerado por algunos el primer representante del historicismo en Francia. Entre sus obras más famosas están *Histoire de France e Histoire de la Révolution*. En 1849 se casa con la hija del antiguo preceptor de los hijos de Toussaint Louverture, Athénaïs Mialaret. Michelet rechaza la noción de «raza» como un hecho negativo pero, como actor de la historia, la retoma para leer el futuro de la humanidad. Amigo de Demesvar Delorme, también mantiene correspondencia con los historiadores haitianos Thomas Madiou y Beaubrun Ardouin, a quienes leyó. Las cartas de Michelet, como las de Lamartine, son difundidas por los periódicos haitianos.

MONCADA, José Guillermo, *Guillermón* (1841-1895). Mayor general del Ejército Libertador, combatiente de las tres guerras de independencia cubanas. De familia pobre, carpintero cuando se une a la lucha independentista, se convierte en uno de los líderes militares negros más populares y prestigiosos. En 1878 participa en la Protesta de Baraguá, encabezada por el general Antonio Maceo. En 1879, durante la Guerra Chiquita, es nombrado jefe de la parte centro-sur de la provincia de Oriente. Es encarcelado en 1880 por los españoles, hasta 1886, y otra vez entre 1893 y 1894, por sus actividades subversivas. Durante los preparativos de la Guerra del 95, José Martí lo nombra jefe de la Provincia de Oriente. Muere de tuberculosis el 5 de mayo de 1895.

MONTANDON, George-Alexis (1879-1944). Médico y etnólogo suizo-francés. Inicialmente interesado en el comunismo y el socialismo (viaja a la Unión Soviética), deriva luego hacia el antisemitismo, escribiendo artículos racistas («L'origine des types juifs», *L'Humanité*, 1926). En 1931, entra en la Escuela de Antropología, y ocupa la cátedra de Etnología en 1933. En 1935 publica *La race, les races. Mise au point d'ethnologie somatique*. Dirige la «commission ethnique» del Partido Popular francés (1936) y la revista *L'Ethnie française*, donde publica sobre la «etnia judía». Fervente defensor de las clasificaciones raciales, es considerado uno de los más virulentos teóricos del etnoracialismo (*Comment reconnaître le juif*, 1940). Bajo el gobierno de colaboración de Vichy,

en calidad de etnólogo que sustenta «científicamente» el racismo y el antisemitismo, trabaja en el «Commissariat général aux questions juives», encargado de los certificados de pertenencia o no a la «raza judía». En 1943 es nombrado director del nuevo Institut d'études des questions juives et ethnoraciales, donde imparte un curso de «Etnoraciología judía». Tras la Liberación, es ejecutado por las tropas de la resistencia.

MONTANÉ DARDÉ, Juan Luis Epifanio (1849-1936). Médico y antropólogo cubano nacido en Francia, donde pasa su infancia y estudia medicina. Miembro de la Sociedad de Antropología de París, discípulo de Broca y Quatrefages, desarrolla la antropología física en Cuba. Aquí ingresa en la Real Academia de Ciencias de La Habana en 1874 y, en 1877, es miembro fundador de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba, que preside entre 1888 y 1889. Ocupa la cátedra de Antropología y Ejercicios Antropométricos de la Universidad de La Habana, creada en 1899 por el gobierno de la ocupación norteamericana, y funda en 1900 el Laboratorio y Museo de Antropología de la propia universidad (llamado Montané). Imparte cursos de antropología física y estudio de las razas, craneometría y antropología criminal. Termina su vida en Francia, donde es condecorado como Caballero de la Legión de Honor y será presidente de la Sociedad de Antropología de París en 1922.

MORÚA DELGADO, Martín (1857-1910). Escritor y político cubano, de padre vasco y madre gan-gá. Autodidacta, funda en 1879 el semanario *El Pueblo*, donde exige la libertad y el derecho a la educación de la gente «de color» y de las mujeres (Cabrera Peña, 2016: 22; Fernández Robaina, 2015: 52-53). Encarcelado por independentista, se exilia en los Estados Unidos, donde traduce la biografía de Toussaint Louverture y dirige el periódico *El Cubano Libre*. De regreso en Cuba, se opone en los años noventa al proyecto de Juan Gualberto Gómez de federar a las personas de color, considerando que negros y mulatos no debían incluirse en la misma categoría, porque los segundos pertenecían a una «nueva raza», además de que aceptar ser catalogado «de color» implicaba un reconocimiento implícito de una condición inferior impuesta por el contexto esclavista (Helg, 2000: 55). Se une al Ejército Libertador en 1898 y, tras la independencia, es elegido senador. Poco antes de su muerte, escribe la Enmienda Morúa, que prohibía los partidos políticos basados en la raza o la clase social, con la intención de ilegalizar el Partido Independiente de Color. Es autor de las novelas *Sofía* (1891) y *La familia Unzúazu* (1901).

NELSON, Lowry (1893-1986). Agrónomo y sociólogo rural estadounidense. Realiza investigaciones de campo en Cuba en los años cuarenta, que publica en *Rural Cuba* (1950, reeditado en 1970). Al abordar historia, demografía, hábitat, cultura, el texto es considerado durante mucho tiempo una referencia indispensable sobre los campos cubanos. Sobre la base de encuestas cuantitativas y cualitativas, documenta la (pobre) realidad campesina cubana (en contraste con la riqueza de la tierra). Analiza este contraste como una consecuencia de la colonia más que de la explotación económica y la injerencia estadounidense (Monbeig, 1953). En 1966, retoma el estudio de la vida cotidiana de los cubanos, que describe de manera muy crítica en *Cuba: The Measure of a Revolution* (1972). Nelson también es autor de *The Mormon Village: A Pattern and Technique of Land Settlement* (1952) y *American Farm Life* (1954).

NINA RODRIGUES, Raimundo (1862-1906). Médico, sociólogo y antropólogo brasileño, fundador de la antropología criminal y de los estudios afrobrasileños. Médico de los pobres, frecuenta los *terreiros* de candomblé en Salvador de Bahía, y se interesa por los orígenes étnicos de la población brasileña y las influencias de las condiciones sociales y psicológicas en el comportamiento. Fundador y presidente de la Sociedad de Medicina Legal de Bahía, miembro de la Sociedad Médico-Psicológica de París, está convencido de que el mestizaje es factor de degeneración y de

que negros y mestizos son por su inferioridad y sus creencias más propensos a la delincuencia, por lo que propugna la redacción de un código penal separado para ellos (*As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, 1894). Considerado un clásico de los estudios afrobrasileños, también publica «O animismo fetichista dos negros baianos» (*Revista Brasileira*, 1896-1897) y *Mestiçagem, degenerescência e crime* (1899). En 1932 aparece una compilación de sus textos: *Os Africanos no Brasil*.

NOVÁS CALVO, Lino (1903-1983). Escritor y periodista cubano de origen gallego. Llegado a Cuba a los siete años, trabaja en pequeños oficios (cortador de caña, boxeador...) antes de dedicarse al periodismo y la literatura. Miembro de la Institución Hispanocubana de Cultura, colabora en su revista, *Ultra*. Cuando estalla la Guerra Civil en España, se une a las tropas republicanas. Autor de la muy bien documentada novela histórica *El negrero. Vida novelada de Pedro Blanco Fernández de Trava* (1933), en la que, a pesar de sus posiciones hostiles a la integración racial, denuncia los horrores de la trata de esclavos. Miembro del Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos, colabora en su revista, *Afroamérica* (1945-1946). También publica, entre otros, *Un experimento en el Barrio Chino* (1936), *En los traspatios* (1946), las colecciones *La luna nona y otros cuentos* (1942) –que incluye el famoso relato «La noche de Ramón Yendía»– y *Cayo Canas* (1946). En 1960 se exilia en los Estados Unidos, donde es profesor de Literatura Hispanoamericana.

PAUL, Edmond (1837-1893). Economista y político haitiano. Después de estudiar Economía en París, regresa a Haití y publica su primer libro: *Questions politico-sociales* (1861). Como diputado de Puerto Príncipe en 1870, cofundador del Partido Liberal con Jean-Pierre Boyer Bazelais, Paul inicia una reforma contra la devaluación de la moneda y los impuestos que pesan sobre los campesinos. Brillante intelectual, discurre en sus escritos sobre la inteligibilidad de su sociedad y defiende la idea de su desarrollo. La instrucción, especialmente la educación de las masas, y el interés por el bien público están en el centro de su programa político. Es autor de *Patriotisme et consciences* (1877) y *Les causes de nos malheurs* (1882). Sus *Œuvres posthumes* (1896) se consideran un tratado de literatura política haitiana. Anténor Firmin (1885) escribe sobre su admiración por Edmond Paul, en quien ve la más alta encarnación de la conciencia nacional.

PAUL, Antoine Emmanuel Casséus (1914-1963). Etnólogo haitiano. Tras publicar tempranamente en el *Bulletin du Bureau d'Ethnologie*, se gradúa en 1946 del Instituto de Etnología de Puerto Príncipe, incorporándose a su claustro como profesor, y a la Oficina de Etnología como asistente de investigación. Durante este período publica, entre otros, *Notes sur le folklore d'Haïti* (1946), *Essai d'organographie haïtienne* (con Lorimer Denis, 1948), *L'ethnographie en Haïti: ses initiateurs, son état actuel, ses tâches et son avenir* (1949). Paul, que se afirma en tanto que «etnólogo negro» (1949), y para quien «la etnología resultó ser una ciencia de combate» (1959: 240), aboga por una disciplina que se ponga al servicio de la nación; con una labor tanto científica como cívica, y pide su descolonización («L'ethnologie et les cultures noires», presentación en el Congreso de Escritores y Artistas Negros en París, *Présence Africaine*, 1956). Desde 1957 hasta su muerte, dirige la Oficina de Etnología. En 1962 publica su famoso *Panorama du folklore haïtien: présence africaine en Haïti*.

PAULÉUS-SANNON, Horace (1870-1938). Abogado, profesor, periodista y político haitiano. Desde 1886, escribe sobre la etnografía de Haití en el *Bulletin de la Société d'Ethnographie*. Después de estudiar en Francia, en 1889 regresa a Haití, donde ocupa diversos puestos: secretario de Estado de Relaciones Exteriores y Culto (1906 y, otra vez, en 1930), ministro en Washington (1909), secretario de Relaciones Exteriores e Instrucción Pública (1915). Renuncia a este último puesto para no firmar el convenio que ratifica la ocupación estadounidense del país. Miembro de la Unión

Patriótica, es senador en 1917 y luego candidato a la presidencia. Célebre intelectual, Sannon es cofundador y primer presidente de la Sociedad de Historia y Geografía de Haití (1923), afiliado a la Sociedad de Etnografía de París, y escribe sobre historia: *Haïti et le régime parlementaire* (1898), *Boisrond-Tonnerre et son temps* (1904), *Essai historique sur la Révolution de 1843* (1905), *La Guerre de l'Indépendance* (1925), *Histoire de Toussaint Louverture* (1920-1933).

PÉTION, Anne Alexandre Sabès, llamado (1770-1818). Militar y político haitiano. «Mulato», hijo de un colono francés, es enviado a estudiar a París, donde lo sorprende la Revolución francesa, cuyos principios exige aplicar en la colonia. Regresa y se une a las tropas de Toussaint Louverture. Luego toma partido por los antiguos «libres de color» en el sur, contra Louverture, y tras la derrota de los sureños, en 1800, se exilia en Francia. Allí se enlista en la expedición francesa de 1802, pero, tras la captura de Louverture, retorna al bando insurrecto y apoya a Dessalines. Signatario de la independencia en 1804, tras la proclamación de Dessalines como emperador, Pétion se encuentra entre los que proponen su asesinato en 1806 y, seguidamente, se vuelve contra Henri Christophe, elegido presidente. Haití se divide en dos Estados: el Estado de Haití al norte (1806-1811, Reino de Haití entre 1811 y 1820, tras la autoproclamación de Christophe como rey Henri I) y la República de Haití al sur, presidida por Pétion entre 1806 y 1818, cuando muere de fiebre amarilla. Es particularmente reconocido por su apoyo a las luchas por la independencia americana, en especial a Simón Bolívar. Fundó el Liceo Nacional (Liceo Alexandre Pétion) en Puerto Príncipe, en 1816.

PETIT, Georges (1899-1975). Periodista y ensayista haitiano. Miembro de la oposición nacionalista en los años veinte y figura importante de la izquierda haitiana en la década de 1940. En 1927 funda el periódico *Le Petit Impartial*, que dirige junto a Jacques Roumain. Juntos, denuncian la ocupación del país por los Estados Unidos, crean la Ligue de la jeunesse patriote haïtienne y publican numerosos artículos. En 1928, Petit (junto con Jacques Roumain, Max Hudicourt y Joseph Jolibois hijo) es arrestado y encarcelado. Lo será varias veces durante la presidencia de Sténio Vincent. Después de los acontecimientos de 1946, dirige *L'Action*, que es entonces, con el diario *La Nation*, del Partido Socialista Popular, un importante periódico de oposición.

PIQUION, René (1906-2001). Médico, ensayista y político haitiano. Periodista en *L'Action Nationale*, *L'Assaut*, *Le Nouvelliste*, *Haïti-Journal*, *Le Réveil* o *Le Nouveau Monde*, es autor de numerosos textos, entre ellos *Essais sur la culture*, escrito con Jules Blanchet (1938), *Manuel de négritude* (1966) y *Masques et portraits. Réponse à une lettre du Dr Jean Price-Mars sur la «question sociale et politique en Haïti»* (1967). Este último es parte de una famosa controversia en torno al prejuicio del color en la «cuestión social». Para Piquion, antimarxista y anticomunista, la «cuestión del color» que opone a «negros» y «mulatos», y encuentra su expresión política en la oposición entre «liberales» y «nacionales», es la base de la «cuestión social». Cercano al grupo Les Griots, a François Duvalier y Lorimer Denis, es uno de los exponentes del *noirisme* y su aplicación a nivel político, como lo seguirá Duvalier a partir de 1957. De 1961 a 1968 Piquion dirige la Escuela Normal Superior de Puerto Príncipe.

POEY ALOY, Felipe (1799-1891). Naturalista cubano. Discípulo de Félix Varela, es también geógrafo, geólogo y jurista, graduado de abogado en Madrid (1821). En 1826 viaja a Francia, donde se especializa en ictiología y cofunda la Sociedad de Entomología de París (1832). Miembro de la Real Sociedad Económica de Amigos del País, en 1842 crea el Museo de Historia Natural de la Universidad de La Habana, que hoy lleva su nombre. Funda la cátedra de Anatomía Comparada y es decano de la Facultad de Ciencias. En 1861 contribuye a la creación de la Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana, y luego se convierte en el primer presidente

de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba, creada en 1877. Poey también se distingue como promotor de la ciencia y la cultura, y por su quehacer lingüístico, histórico y literario, este último recogido en el tomo *Obras literarias*, publicado en 1888.

PONCET DE CÁRDENAS, CAROLINA (1879-1969). Pedagoga y folclorista cubana, fundadora y profesora emérita de la Escuela Normal de La Habana. Doctora en Pedagogía y Filosofía y Letras, en 1903 es seleccionada mejor profesora de Cuba, lo que le permite tomar cursos en la Universidad de Harvard y otras instituciones de los Estados Unidos y Europa. Su obra *Lecciones de lenguaje*, que propone un nuevo modelo pedagógico, es premiada en la exposición de San Luis en 1904, y se convierte en texto oficial de las escuelas públicas cubanas. Interesada por el folclore de origen español, en 1914 publica *El romance en Cuba*, premio de la Academia Nacional de Artes y Letras, de la cual es miembro. Cofunda la Sociedad del Folklore Cubano (1923), integra su junta directiva y el consejo editorial de su revista, *Archivos del Folklore Cubano*. También colabora en las actividades de la Institución Hispanocubana de Cultura. Encarcelada brevemente durante la presidencia de Machado, dedica el resto de su vida a la enseñanza, y no se retira hasta 1960.

PORTUONDO VALDOR, José Antonio (1911-1996). Profesor, ensayista e historiador literario cubano. En 1932 publica poesía negrista en la prensa de su ciudad natal, Santiago de Cuba. Obtiene una beca del Colegio de México, donde estudia teoría literaria (1944-1946). Miembro del Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos, contribuye activamente en su revista, *Afroamérica*. Profesor invitado en universidades de los Estados Unidos, a su regreso a Cuba después de la Revolución de 1959 es rector de la Universidad de Oriente y, más tarde, de la Universidad de La Habana. En 1965 es nombrado director del Instituto de Literatura y Lingüística, que hoy lleva su nombre. Entre 1975 y 1982 es embajador de Cuba ante el Vaticano. Autor, entre otros, de *Proceso de la cultura cubana. Esquema para un ensayo de interpretación* (1938), *El contenido social de la literatura cubana* (1944), «Períodos» y «generaciones» en la *historiografía literaria hispanoamericana* (1945), *La historia y las generaciones* (1958), *Bosquejo histórico de las letras cubanas* (1962).

PRESSOIR, Catts (1892-1954). Geólogo, historiador y médico haitiano. Es secretario de la Sociedad de Historia y Geografía de Haití, junto con Justin Chrysostome Dorsainvil, cuando el primer comité de la sociedad está presidido por Horace Pauléus-Sannon y Abel Nicolas Léger (vicepresidente). Pressoir es autor de *La Médecine en Haïti* [precedido por: *À propos de l'Histoire de la médecine haïtienne, par le Dr Catts Pressoir, du Dr Normil Georges Sylvain*] (1927), *L'enseignement de l'histoire en Haïti* (1950), *Historiographie d'Haïti*, con Ernst Trouillot y Hénock Trouillot (1953). Enseña Historia de las religiones en el Instituto de Etnología desde sus inicios y es uno de los primeros en publicar sobre el protestantismo en Haití: *Le protestantisme haïtien* (1945).

PRICE, Hannibal (1842-1893). Comerciante, industrial, ensayista y político haitiano. Miembro del Partido Liberal, ocupa sucesivamente cargos políticos (diputado de Jacmel, secretario de Estado, ministro plenipotenciario), mientras experimenta varios exilios. Price es el autor de la importante obra *De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti* (1900), que responde a la publicación de Spenser Saint-John, *Hayti, or The Black Republic* (1884). Es consagrado póstumamente como «benefactor de la humanidad y la raza negra» por el Congreso de Kingston contra el Apartheid en 1979. En su memoria, Jean Mars decide renombrarse como Jean Price-Mars.

PUYMAIGRE, Theodore-Joseph Boudet, conde de (1816-1901). Historiador y folclorista francés. Inicialmente hispanista (autor de *Les vieux auteurs castillans*, 1862-1863; *La cour littéraire de Juan II roi de Castille*, 1873; *Petit romancero, choix de vieux chants espagnols*, 1878), se especializa también en literatura y folclore lorenés (*Chants populaires recueillis dans le Pays messin*, 1864

y 1881) y se convierte en decano de la Société des traditions populaires en 1882. También es el autor de *Le Folk-lore* (1885), una colección de elementos de las culturas populares y del folclore regional.

QUATREFAGES, Jean Louis Armand de (1810-1892). Biólogo y antropólogo francés. Con una brillante carrera como zoólogo, en 1855 ocupa la cátedra de Antropología en el Museo Nacional de Historia Natural de París. Monogenista, publica *Unité de l'espèce humaine* en 1861. En 1875, participa en la fundación de la Escuela de Antropología. En oposición a las tesis de Darwin, considera que el ser humano pertenece a un reino propio, separado del reino animal (teoría desarrollada en *L'espèce humaine*, 1877). En 1887, en *Introduction à l'étude des races humaines*, expone sus teorías sobre el papel del clima en la evolución desigual de las «razas» humanas, entendidas como sinónimo de pueblos, a veces resultantes de movimientos de población o mestizaje.

RAMOS, José Antonio (1885-1946). Escritor, dramaturgo, crítico y periodista cubano, uno de los más importantes dramaturgos de principios del siglo xx. Funda en 1910 la Sociedad de Fomento del Teatro y, en 1914, la Asociación Cívica Cubana. Colabora con la Institución Hispanocubana de Cultura y la Sociedad de Estudios Afrocubanos. A partir de 1936 trabaja en la Secretaría de Estado y luego en la Biblioteca Nacional (1938-1946). Autor de diversos artículos, ensayos –como *Entre actos* (1913) y *Manual del perfecto fulanista; apuntes para el estudio de nuestra dinámica político-social* (1916), *Panorama de la literatura norteamericana, 1600-1935* (1935)–, obras teatrales y novelas de carácter social, como *Tembladera* (1916), *Coaybay* (1926) y *Caniquí* (1936).

RATZEL, Friedrich (1844-1904). Biólogo, zoólogo y geógrafo alemán, fundador de la antropogeografía, que vincula las ciencias de la tierra y las ciencias humanas. Conocido por sus relatos de viaje (en Europa, Cuba, México, los Estados Unidos), ocupa la cátedra de Geografía de la Universidad de Leipzig. Teórico del evolucionismo social, su visión geopolítica del mundo compara los Estados con los organismos biológicos, los más fuertes y más evolucionados dominan a los más débiles y primitivos. En consecuencia, es un ferviente defensor del colonialismo alemán en África. También propone el concepto de *espacio vital*, que sería uno de los sustentos de la política expansionista de la Alemania nazi. Es autor de *Anthropogeographie [Las razas humanas]* (1891) y *Politische Geographie* (1897), entre otros libros. Muy leído en el mundo hispanófono y en particular en México (Gómez Rey, 2006), es criticado por el geógrafo francés Paul Vidal de la Blache, fundador de la revista *Annales de géographie* (1891).

RAYNAL, Guillaume-Thomas [abad] (1713-1796). Escritor y sacerdote francés. Director de la famosa editorial Mercure de France, miembro de la Real Academia de Ciencias y Letras de Berlín, es el autor de *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (que incluye textos de Diderot), publicada por primera vez anónimamente en 1770. La obra, verdadera enciclopedia contra el colonialismo y la esclavitud –conocida comúnmente como *Histoire des deux Indes*–, sería publicada en numerosas ocasiones, a pesar de la condena de su autor. El abad Raynal se verá obligado a abandonar Francia durante algunos años, pero su popularidad y su prestigio le permitirán escapar de la guillotina durante la Revolución, de la cual algunos lo consideran un inspirador. El cuadro más conocido de Jean-Baptiste Belley, uno de los dos primeros diputados de color de Saint Domingue en la Convención y en las asambleas del Directorio, lo representa apoyado en el busto del abad Raynal, que ha conservado la imagen de ferviente antiesclavista y defensor de la libertad.

RENAN, Joseph Ernest (1823-1892). Escritor, filólogo, filósofo e historiador francés. Inicialmente destinado a ser sacerdote, se aleja de la Iglesia y estudia los orígenes del cristianismo desde un

punto de vista científico. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* (1883) relata ese recorrido. Profesor de filosofía en 1848, en 1862 entra en el Collège de France, donde ocupa la cátedra de hebreo. En 1863, su docencia y la publicación, ese mismo año, de *La Vie de Jésus*, le valen la condena del clero y la suspensión de su curso en la famosa institución. *La Vie de Jésus* es el primer volumen de una serie de siete de la controvertida *Histoire des origines du christianisme* (1863-1883). En 1876 publica *Dialogues philosophiques*. En 1882, examinará nuevamente las ideas que había desarrollado en este libro sobre la desigualdad de los hombres y la disimilitud entre las «razas», durante su famosa conferencia *Qu'est-ce qu'une nation?*, en la que hace hincapié en la dimensión contractual, que considera esencial en la formación de una nación, más allá de los criterios basados en el idioma, la religión, el territorio y la raza. Renan será también administrador del Collège de France, miembro de la Académie des Inscriptions et Belles Lettres, de la Academia Francesa y Gran Oficial de la Legión de Honor.

RIGAUD, Emile, Milo (1904-1981). Escritor, pintor, etnógrafo y ocultista haitiano. Miembro de la elite «mulata», se casa con la francesa Odette Mennesson, con quien realiza trabajos de campo, y cuyas notas etnográficas y fotografías enriquecerán algunas de sus obras. Publica sobre el vodú (*Jésus ou Legba? ou les Dieux se battent, école du symbolisme afro-haïtien*, 1933, con connotaciones esotéricas), y también, en 1939, un poema en *créole* en la revista *Les Griots*. Durante el gobierno de Sténio Vincent (1930-1941), es encarcelado por cuatro años. Un largo juicio, ampliamente difundido por la prensa y sus propios escritos lo enfrentan al expresidente. En los años cincuenta publica otras obras sobre el vodú (*La tradition voodoo et le voodoo haïtien: son temple, ses mystères, sa magie*, 1953), concede entrevistas sobre el tema en los Estados Unidos y aboga por el reconocimiento de ese culto, en el que se inicia. En 1974 publica *Ve-ve, diagrammes rituels du voodoo*. Algunas de sus notas se conservan en el Fondo Milo Rigaud / Odette Mennesson-Rigaud.

RIVET, Paul (1876-1958). Médico y etnólogo francés. Partidario de Dreyfus, antirracista y socialista, articula compromiso político y científico, abogando por una «etnografía de rescate» (el inventario, en particular, de las sociedades amerindias) y el «internacionalismo científico» (Laurière, 2008, 2010). Después de una misión en Ecuador (1901), entra en 1906 en el Museo de Historia Natural, donde obtiene la cátedra de Antropología en 1928, año en el cual es nombrado director del Museo de Etnografía del Trocadero (luego Museo del Hombre). Se distancia de la Sociedad de Antropología y cofunda en 1926 el Instituto de Etnología de París. Fue concejal municipal bajo el Frente Popular en 1936, y miembro de la red de resistencia del Museo del Hombre durante la Segunda Guerra Mundial. En 1941 se refugia en Colombia, donde contribuye a fundar el Instituto Etnológico Nacional. Regresa a la Francia liberada después de una estancia en México. Figura clave en la institucionalización y profesionalización de la etnología y el americanismo franceses, actor ineludible de la Sociedad de Americanistas, escribe, entre otros: *Ethnographie ancienne de l'Equateur* (con R. Verneau, 1912, 1922), *Les origines de l'homme américain* (1943), *Bibliographie des langues aymara et kicua* (cuatro volúmenes, 1951-1956).

RIVIÈRE, Georges Henri (1897-1985). Museólogo francés cercano al mundo de la etnología. Después de trabajar en el Museo de Etnografía del Trocadero (1928-1937), se convierte en director del Museo Nacional de Artes y Tradiciones Populares, que funda en 1937 y que exhibirá, durante décadas, las colecciones relativas a Francia, en particular la Francia rural. Museógrafo talentoso especializado en colecciones etnográficas, Rivière es una figura importante en la historia de la museología (es solicitado como experto en el mundo entero), pero también en la institucionalización de la etnología francesa a través de sus vínculos con las instituciones museísticas (Segalen, 2015). Cercano a Paul Rivet y Alfred Métraux, con quien comparte un temprano interés por el arte

precolombino (organizan una notable exposición sobre el tema en París), Rivière colabora en Haití en la creación del Museo del Pueblo Haitiano en 1949.

ROA GARCÍA, Raúl (1907-1982). Político, diplomático y ensayista cubano. Participa en el movimiento estudiantil de los años veinte y en la lucha contra Machado. Miembro de la Liga Antimperialista, fundador del Directorio Estudiantil Universitario (1930) y del Ala Izquierda Estudiantil (1931), es encarcelado en 1931 y 1933. En 1935 se exilia en los Estados Unidos y funda, con Pablo de la Torriente Brau, la Organización Revolucionaria Cubana Antimperialista (ORCA). Al regreso a Cuba es profesor en la Facultad de Ciencias Sociales y Derecho Público (de la que será vicedecano y decano) de la Universidad de La Habana. Obtiene una beca Guggenheim para estudiar el New Deal (1945-1946). En 1948 es director de Cultura del Ministerio de Educación. Tras el golpe de Estado de Batista (1952) se exilia en México. Después de 1959 es embajador ante la OEA y la ONU y ministro de Relaciones Exteriores. Autor, entre otros, de *Buía subversiva* (1935), *Historia de las doctrinas sociales* (1949), *Retorno a la alborada* (1964) y *La Revolución del 30 se fue a bolina* (1969).

RODMAN, Selden (1909-2002). Escritor, poeta, crítico y coleccionista estadounidense. Colaborador de la revista de izquierda radical *Common Sense* (1932-1943), es un actor y promotor importante del «Renacimiento haitiano», movimiento surgido en torno a los pintores «naïfs», como Hector Hyppolite, Philomé Obin, Rigaud Benoit, etc. (Sullivan, 2015). En Haití, trabaja con DeWitt Peters y el Centre d'Art desde 1945, siendo el impulsor de los murales «naïves» realizados en 1950 en la catedral de la Trinité (Port-au-Prince). Entusiasta del arte popular (había editado en los Estados Unidos una antología de canciones afroamericanas), viaja a numerosos países, entre ellos México y Brasil, además de continuar frecuentando Haití, país al que dedica varias de sus obras: *Renaissance in Haïti* (1948), *Haiti: The Black Republic* (1954, incluye fotografías de Odette Mennesson-Rigaud), *The Miracle of Haitian Art* (1974), *Where Art is Joy, Haitian Art: The First 40 Years* (1988), *Spirits of the Night: Vaudoun Gods of Haïti* (1992). En los años ochenta, legó su colección de arte a la Galerie Rodman de Ramapo College, New Jersey.

ROIG DE LEUCHSENDRING, Emilio (1889-1964). Abogado, historiador y folclorista cubano. Participa en la Protesta de los Trece (1923), el Grupo Minorista y la Liga Antimperialista. Redactor de *Gráfico*, *Social*, *Cuba Contemporánea* y subdirector de la revista *Carteles*. Secretario de la Sociedad de Folklore Cubano (1923), es también miembro fundador de la Sociedad de Estudios Afrocubanos (1936) y director de su revista, *Estudios Afrocubanos*. En 1935 es nombrado Historiador de la Ciudad de La Habana y crea la Oficina del Historiador de la Ciudad. Funda y preside la Sociedad Cubana de Estudios Históricos e Internacionales (1940) y es miembro de la Junta Nacional de Arqueología y Etnología. Autor, entre otros, de *La ingerencia norteamericana en los asuntos internos de Cuba: 1913-1921* (1922), *Historia de la Enmienda Platt* (1935), *Cuba no debe su independencia a los Estados Unidos* (1950), y *Martí antimperialista* (1953). Publica artículos costumbristas, como *El caballero que ha perdido su señora* (1923) y *Costumbres habaneras de antaño* (1928).

ROUMER, Émile (1903-1988). Poeta haitiano. Nieto de un cubano que huye de la Isla después de haber luchado junto a José Martí, se educa en prestigiosas instituciones haitianas: Les Frères de l'Instruction Chrétienne, en Jérémie, y Saint-Louis-de-Gonzague, en Puerto Príncipe. Luego estudia Filosofía en París, en el Liceo Michelet, y Comercio en Londres. Sus primeros poemas se publican en París, en la revista *Les Annales*, y en 1925, su primer poemario: *Poèmes d'Haïti et de France*. De vuelta en Haití, participa en la creación de *La Revue Indigène*, que dirige. La poesía de Roumer se caracteriza por un estilo particular en el que se combinan el *créole* y el francés; en ese

sentido, escribe alegatos a favor de la lengua *créole* y el advenimiento de una literatura haitiana en *créole*. Su poema *Marabout de mon coeur*, junto con *Choucouné*, de Oswald Durand, es uno de los más conocidos en Haití. Roumer muere en Fráncfort y será enterrado en Jérémie.

SACO Y LÓPEZ-CISNEROS, José Antonio (1797-1879). Historiador, economista y sociólogo cubano, considerado junto a Félix Varela precursor de la construcción nacional que, sin embargo, circunscribe a los «blancos». Reformista, se opone a la trata de esclavos y a la anexión a los Estados Unidos. En este último país funda con Varela *El Mensajero Semanal* (1828-1831). Miembro emérito de la Sociedad Económica (director de su *Revista Bimestre Cubana*) y de la Academia de Ciencias, defiende la creación de una Academia Cubana de Literatura, y por ello es deportado en 1834. Viaja a Europa donde, a excepción de una corta estancia en Cuba (1860-1861), reside hasta su muerte (ocurrida en Barcelona). Sus restos son repatriados en 1880. Autor de *Memoria sobre la vagancia en la Isla de Cuba* (1831), *Ideas sobre la incorporación de Cuba en los Estados Unidos* (1848) y de obras monumentales sobre la historia de la esclavitud, como *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países americano-hispanos* (1879-1893).

SAINT-RÉMY, Joseph, llamado Saint-Rémy des Cayes (1815-1858). Abogado e historiador haitiano. Nacido en Guadalupe, llega a temprana edad a Haití donde su familia, que aprovecha la posibilidad de naturalización otorgada a los afrodescendientes, se establece en Les Cayes, en el sur del país. Se gradúa de Derecho en París. Cercano al Partido Liberal en la época de los acontecimientos de 1843, desempeña un papel importante con sus escritos sobre figuras relevantes de la historia nacional (*Vie de Toussaint Louverture*, 1850; *Pétion et Haïti, étude monographique et historique*, 1854-1857). Se le considera uno de los principales historiadores de Haití junto a Beaubrun Ardouin y Thomas Madiou. Más cercano al primero que al segundo, Saint-Rémy subraya el papel desempeñado durante la revolución por algunos «mulatos», apoyando así a la clase dirigente de los «antiguos libres» frente a los «nuevos libres», en particular Toussaint Louverture, Dessalines y Christophe.

SCHËLCHER, Victor (1804-1893). Político francés, presidente de la Comisión para la Abolición de la Esclavitud e iniciador del decreto del 27 de abril de 1848 que estipula abolir definitivamente la esclavitud en Francia. Es autor de varios textos sobre las colonias extranjeras y francesas. Representante electo del pueblo en Martinica (1848) y Guadalupe (1849-1850), Schœlcher se dedica a la lucha contra la esclavitud y por la reforma del régimen colonial.

SÉBILLOT, Paul (1843-1918). Escritor, poeta, dramaturgo, pintor, folclorista y etnógrafo francés, especialista en tradiciones populares bretonas. Él mismo bretón, desde muy joven recopila historias de su región natal. Miembro de la Sociedad de Antropología de París, trabaja para la Exposición Universal, en un mapa lingüístico sobre los límites del bretón y el galo. Estudia derecho en París, pero no lo termina, y se convierte en periodista después de dedicar un tiempo a la pintura. Muy involucrado en la izquierda republicana, hace campaña por Jules Ferry en 1869. En 1889 es jefe de gabinete del ministro de Obras Públicas, su amigo y cuñado Yves Guyot, un partidario de Dreyfus y republicano como él. Desarrolla varias propuestas metodológicas para el estudio del folclore e introduce el término «literatura oral». Es fundador de la colección *Les Littératures Populaires de Toutes les Nations*.

SENGHOR, Léopold Sédar (1906-2001). Escritor y político senegalés. Obtiene una beca de la administración colonial en Francia (1928) y es el primer africano en obtener el título de profesor de Gramática. Luego estudia lingüística negroafricana y etnología. Junto a Aimé Césaire y Léon-Gontran Damas funda la revista *L'Étudiant noir* y forja el concepto de negritud. Prisionero

durante la Segunda Guerra Mundial, combatiente de la resistencia, emprende una carrera política: diputado –y luego senador– por la circunscripción de Senegal y Mauritania (1945), funda el Bloque Democrático Senegalés (1948). Con la independencia (1960), es el primer presidente de Senegal, estableciendo un régimen autoritario hasta su dimisión en 1980. Autor de los poemarios *Chants d'ombre* (1945), *Éthiopiennes* (1956), *Nocturnes* (1961), de *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* (con el célebre prefacio de Jean-Paul Sartre, «Orphée noir», 1948) y, con el también escritor y profesor senegalés Abdoulaye Sadi, del libro de texto para la enseñanza primaria *La belle histoire de Leuk-le-Lièvre* (1953).

SYLVAIN, Bénito (1868-1915). Abogado, periodista y diplomático haitiano. Después de estudiar Derecho en París, es secretario de la legación de Haití en Londres (1889-1890). En 1890, en París, funda el periódico *La Fraternité. Organe des intérêts d'Haïti et de la race noire*. En 1893 se une a la Sociedad de Etnografía de París y, al año siguiente, crea un Comité Oriental y Africano para denunciar la esclavitud y la colonización. En 1897 se va a Etiopía (tres estancias de 1897 a 1906), donde se acerca al Negus Nagast Menelik II. En 1901 defiende una tesis titulada *Du sort des indigènes dans les colonies d'exploitation*, parte de la cual será publicada el mismo año. Su compromiso con las poblaciones colonizadas, contra el prejuicio del color y por el futuro de las repúblicas negras de Haití y Liberia contribuirá a que más tarde se le considere uno de los fundadores del panafricanismo.

SYLVAIN, Georges (1866-1925). Abogado, político, diplomático, escritor y poeta haitiano, hermano de Bénito Sylvain. Ministro plenipotenciario de Haití en Francia (1909-1911). Miembro de la «generación de *La Ronde*», activamente comprometido contra la ocupación estadounidense de Haití (1915-1934), es el fundador de los importantes periódicos *La Patrie* y *Union Patriotique*. Autor de poemas (*Confidences et mélancolies*, 1901), también se debe a él la adaptación de las fábulas de La Fontaine al *créole* haitiano (*Cric? Crac! Fables de La Fontaine racontées par un montagnard haïtien et transcrites en vers créoles*, 1901), precedidas por un alegato pionero a favor del desarrollo de una literatura en lengua *créole*. Entre sus siete hijos (por ejemplo, la mayor, la etnóloga Suzanne Comhaire-Sylvain, y el escritor Normil Sylvain), varios se distinguirán durante el siglo xx (poesía, medicina, botánica, luchas feministas, etnología, etc.).

TALBOT, Percy Amaury (1877-1945). Antropólogo británico. Después de estudiar en Oxford, trabaja como administrador colonial en varios distritos del sur de Nigeria. Comisionado adjunto de la Comisión de Fronteras Anglo-Liberiana (1902-1903), también participa en la expedición de Alexander Gosling al lago Chad en 1904-1905. En el desempeño de sus funciones, él y su esposa Dorothy se interesan por el idioma, las creencias, el uso de las plantas y la historia de las poblaciones con las que se encuentran, y dedica a ellas varios volúmenes: *Catalogue of the plants collected by Mr. and Mrs. P. A. Talbot in the Oban district, South Nigeria* (1913), *Life in Southern Nigeria. The Magic Beliefs and Customs of the Ibibio Tribe* (1923) y *The Peoples of Southern Nigeria. A Sketch of Their History, Ethnology and Languages* (1926). En 1924, es el primero en recibir la medalla de plata de la Royal African Society.

THOMS, William John (1803-1885). Anticuario y escritor británico, miembro fundador de la Folklore Society (1878). Es considerado el creador del término *folk-lore*, cuya paternidad reivindica en una carta abierta publicada en 1846, bajo el seudónimo de Ambrose Merton, en la revista londinense *The Athenaeum*, donde propone que el término sustituya las expresiones *popular antiquities* y *popular literature*. El término, en efecto, reemplazó a otros utilizados hasta entonces en el mundo anglosajón: los *demologists*, *mythographers*, *demopsychologists*, se convierten en *folklorists*. Al igual que los hermanos Grimm en Alemania –cuya labor menciona en su carta–, Thoms apela a que los hombres

de letras no busquen inspiración en la Antigüedad grecorromana o en la Edad Media, sino entre los campesinos de su época. Él mismo escribe sobre los cuentos británicos: *Early English prose romances* (1827-1828), *Lays and Legends* (1834), *Gammer Gurton's Famous Histories* (1846), *Gammer Gurton's Pleasant Stories* (1848).

TOPINARD, Paul (1830-1911). Médico y antropólogo francés, discípulo de Paul Broca, quien le nombra conservador de las colecciones de la Sociedad de Antropología de París y director adjunto del laboratorio de Antropología de la *École pratique des hautes études* en 1868. En 1876, cuando publica *L'anthropologie*, un balance de los logros de la joven disciplina, ocupa una cátedra en la Escuela de Antropología y, tras la muerte de Broca, en 1880, es secretario general de la sociedad. Publica, entre otros, *Eléments d'anthropologie générale* (1885) y *Science et foi. L'anthropologie et la science sociale* (1900). Se pronuncia contra la «raciología» (Mucchielli, 1997) y cuestiona la noción de «raza» como abstracción que impide la descripción rigurosa de las complejas aglomeraciones de las poblaciones contemporáneas. También critica tempranamente las primeras teorías de Cesare Lombroso sobre el atavismo entre los criminales.

TORRE HUERTA, Carlos de la (1858-1950). Antropólogo, zoólogo y malacólogo cubano, discípulo del naturalista Felipe Poey. Conservador del Museo de Historia Natural en 1880, fundador y profesor de la Escuela de Artes y Oficios (1882), en 1883 obtiene su doctorado en Ciencias Naturales en España. Realiza importantes descubrimientos paleontológicos y arqueológicos en Cuba. Cuando estalla la Guerra del 95 se va a Inglaterra. A su regreso funda, junto con Máximo Gómez, el Partido Nacional Cubano e inicia una carrera política, es concejal municipal y, más tarde, alcalde de La Habana y representante a la Cámara. Profesor de Geología, Paleontología y Antropología a partir de 1900, en 1920 es decano de la Facultad de Letras y Ciencias y, en 1921, rector de la universidad habanera. En 1930 huye de la represión machadista y se exilia en los Estados Unidos. En 1934 regresa a Cuba y ocupa el cargo de presidente del Consejo de Estado del gobierno de Carlos Mendieta (1934-1935), puesto al que finalmente renuncia, decepcionado por la evolución política del país, para reanudar su carrera académica.

TORRES CAICEDO, José María (1830-1889). Periodista, escritor y diplomático colombiano. Ministro plenipotenciario de Colombia (y también de Venezuela y el Salvador) en Francia, Inglaterra, y Bruselas. En Europa redacta *El Correo de Ultramar*, en el cual promueve el concepto de América latina, en oposición a la América anglo-sajona (1857). En 1875 preside el Congreso Internacional de Americanistas en Nancy. Miembro correspondiente de la Real Academia Española y de la Academia de Ciencias Morales y Políticas del Instituto de Francia. También es miembro de la Sociedad Económica de París, la Sociedad Geográfica de París y la Sociedad del Pueblo de Francia. Autor de numerosas obras, entre ellas: *Ensayos biográficos y de crítica literaria sobre los principales poetas y literatos hispanoamericanos* (1863); *Unión latino-americana, pensamiento de Bolívar para formar una liga americana* (1865); *Les principes de 1789 en Amérique* (1865), *Estudios sobre el gobierno inglés y sobre la influencia anglo-sajona* (1868).

TORRIENTE, Loló de la (1902-1985). Escritora, abogada y feminista cubana, prima de Pablo de la Torriente Brau. Estudiante de Derecho, se distingue por sus discursos en el Primer Congreso Nacional de Mujeres en 1923. Ingresó en el Partido Comunista de Cuba en 1931 y participa activamente en las luchas contra Machado. Exiliada en México en 1935, continúa allí sus actividades periodísticas, y se casa con el antropólogo y geógrafo cubano Jorge A. Vivó, con quien tiene dos hijas. En 1945, publica reseñas de las obras de Nicolás Guillén, Langston Hughes, Lino Novás Calvo y Richard Wright en la revista *Afroamérica*. Regresa a Cuba después de la Revolución de 1959. Es autora de ensayos como *La Habana de Cecilia Valdés* (1946), *Estudio de las artes plásticas en*

Cuba (1954) y *Memoria y razón de Diego Rivera* (1959); así como de autobiografías y testimonios como *Mi casa en la tierra* (1956), *Torriente Brau: Retrato de un hombre* (1968) y *Testimonio desde dentro* (1985).

TOUSSAINT LOUVERTURE, François Dominique (1743-1803). Político y militar, uno de los más importantes dirigentes de la Revolución haitiana. Hijo de esclavos, se incorpora a la rebelión en 1791. Participa en la expulsión de los españoles al servicio de la República francesa, alcanzando el rango de general de brigada. En 1796 es nombrado Teniente General de la colonia y ascendido a general de división. Encabeza el rechazo de la invasión británica (1798). En 1799, secundado por Jean-Jacques Dessalines y Henri Christophe, asume el mando único de la revolución y, en 1801, se hace del control de la Isla, confirma la emancipación de los esclavos y proclama una constitución autonomista. En 1802, capturado por el general napoleónico Charles Leclerc, es enviado a Francia. Encarcelado en el Fort de Joux, muere allí el 7 de abril de 1803. Ese mismo año los haitianos, bajo el mando del general Dessalines, vencen a los franceses en la batalla de Vertières y, en 1804, se proclama la independencia del país.

TROUILLOT, Duverneau (1831-1893). Abogado, ensayista y político haitiano. Es uno de los precursores de los estudios sobre el vodú, con la publicación en 1885 de *Esquisse ethnographique. Le vaudoun. Aperçu historique et évolutions*. Aunque predice, en una visión evolucionista, la inminente desaparición de sus prácticas, desarrolla la idea de que esta religión es una creación cultural cuyas fuentes son africanas y europeas. Duverneau Trouillot es considerado por algunos autores, sobre todo Jean Price-Mars, Jacques Oriol, Michel Aubourg o Emmanuel C. Paul (Ramsey, 2011; Clorméus, 2016), como el primer etnógrafo haitiano. Fue secretario de Estado de Justicia y Culto de 1889 a 1896.

URRUTIA Y QUIROS, Gustavo Eleodoro (1881-1958). Periodista y ensayista cubano. Nacido en una familia de negros libres, ejerce como arquitecto. En 1928 crea la sección «Ideales de una raza» en el periódico conservador *Diario de la Marina*. Durante tres años, intenta sensibilizar a los lectores blancos sobre la cuestión de la discriminación racial. Cercano a Nicolás Guillén, pero crítico de la espectacularización de las artes afrocubanas e incluso del afrocubanismo –por el riesgo de «exotización» de la población de color–, ironiza en el programa radial *Hora Afrocubana* acerca de los europeos «necesitados de una muy fuerte inyección de salvajismo cultivado» (Urrutia, 1935). Es autor de los ensayos *Cuatro charlas radiofónicas* (1935), *El problema negro en Cuba* (1936), *Puntos de vista del nuevo negro* (1937). En 1939 es el tesorero de la Asociación Nacional contra las Discriminaciones Racistas.

VACHER DE LAPOUGE, Georges (1854-1936). Magistrado y antropólogo. Después de una primera carrera como fiscal de la República, toma cursos en la Escuela de Antropología de 1883 a 1886. En 1890 funda la sección de Montpellier del Partido Obrero Francés. Influenciado por Francis Galton, partidario del darwinismo social, escribe artículos sobre la herencia y la selección social en la *Revue d'anthropologie*. Promotor de un socialismo seleccionista y ario, sus ideas racistas y antisemitas (muy criticadas por la escuela de Durkheim) inspirarán el nazismo. Publica en la *Revue internationale de sociologie* y en *L'Aryen, son rôle social* (1899) y, a partir de 1902, descalificando en Francia, en revistas extranjeras. Sus textos están recogidos en *Race et milieu social. Essais d'anthroposociologie* (1909). Más tarde sigue una carrera en la eugenesia alemana y anglosajona.

VARELA Y MORALES, Félix (1787-1853). Sacerdote, filósofo, pedagogo y político cubano, precursor de la lucha por la independencia. Profesor en el Seminario de San Carlos y San Ambrosio, introduce las ciencias experimentales en la educación. Miembro emérito de la Real Sociedad

Económica de La Habana, se convierte en diputado a las Cortes de Cádiz en 1822. Allí defiende el derecho a la autonomía de los territorios americanos, propone la abolición de la esclavitud –con la posibilidad de ciudadanía, bajo condiciones de mérito y moralidad, para los «libres de color»– y la modernización de la enseñanza. Se radicaliza al constatar que es imposible lograr el desarrollo de Cuba en condiciones coloniales. Tras el restablecimiento de la monarquía absoluta en España, es condenado a muerte en 1823, lo que le obliga a exiliarse en los Estados Unidos, donde vive hasta su muerte. Allí funda el periódico *El Habanero* (1824-1826) y, junto a José Antonio Saco, *El Mensajero Semanal* (1828-1830). Autor de *Lecciones de filosofía* (1818-1820), *Miscelánea filosófica* (1819) y *Cartas a Elpidio* (1835). Sus restos son repatriados a Cuba en 1911.

VARONA, Enrique José (1849-1933). Filósofo y pedagogo cubano. En 1885, funda y dirige la *Revista Cubana*. Tras la muerte de José Martí, dirige el periódico *Patria*. Profesor en la Universidad de La Habana, es ministro de Instrucción Pública en 1899, emprendiendo la reorganización del sistema de enseñanza («Plan Varona»). Miembro de la Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana, de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba (que preside de 1879 a 1884), de la Academia Nacional de Artes y Letras, de la Academia de la Historia y de la Sociedad del Folklore Cubano, es conocido por sus reflexiones sobre los fundamentos sociológicos de la moral y por su compromiso antimperialista a principios del siglo xx. Además de innumerables artículos, es autor, entre otros, de *La evolución psicológica* (1879), *Estudios literarios y filosóficos* (1883), *Las reformas en la enseñanza superior* (1900) y *El imperialismo a la luz de la sociología* (1905, 1933).

VASTEY, Jean-Louis, barón de (1781-1820). Escritor y político haitiano, uno de los primeros historiadores de Haití. Testigo de la Revolución, defiende la independencia del nuevo Estado, denuncia la esclavitud y el sistema colonial. Al servicio de Dessalines en 1804, trabaja luego junto a Henri Christophe quien, al proclamarse rey y establecer el Reino de Haití en el norte del país (1811-1820), lo convierte en su secretario privado y preceptor, y lo eleva al rango de barón. En esos años escribe *Notes à M le baron de V. P. Malouet* (1814), *Le système colonial dévoilé* (1814), *Réflexions sur une lettre de Mazères* y *Réflexions politiques sur quelques ouvrages et journaux français concernant Haïti* (1817), *Essai sur les causes de la révolution et des guerres civiles en Haïti* (1819). Monarquista, se opone a la República del sur de Haití, presidida por el general Alexandre Pétion, en *Le Cri de la conscience* (1815) y *Le Cri de la patrie* (1815). En 1819 es nombrado caballero de la Orden Real y Militar de Saint-Henri, mariscal de campo y canciller. En 1820, después de la insurrección contra Christophe y el suicidio de este, Vastey es arrestado y luego ejecutado. Sus tesis políticas tienen gran influencia en el pensamiento haitiano del siglo xix.

VERGER, Pierre (1902-1996). Fotógrafo y etnólogo francés. Viaja por Asia, África y América, hasta llegar a Brasil en 1946. Cercano a Roger Bastide, comienza allí a etnografiar las religiones afroamericanas, y estudia la historia de la trata y de los esclavos «retornados» a África. Viaja a Haití (1949) y a Cuba, con Métraux, por invitación de Lydia Cabrera, con quien entabla una profunda amistad. Iniciado en el sacerdocio de Ifá (1952), con el nombre de *Fatumbi* («el que renace por la gracia de Ifá»), es uno de los primeros «etnólogos iniciados» en ese campo. Trae a Brasil secuencias y objetos rituales fon y yoruba «faltantes», siendo uno de los protagonistas del proceso de «reafri-canización» del candomblé (Capone, 1999). En 1966 obtiene su doctorado en Ciencias Africanas en la Sorbona. Muere en el barrio obrero de Salvador de Bahía, donde vivía desde 1980. Autor de *Dieux d'Afrique* (1954), *Notes sur le culte des orishas et vodouns à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique et à Bahia, la Baie de tous les Saints au Brésil* (1954), *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du dix-septième au dix-neuvième siècle* (1968), *Orishas, les Dieux Yorouba en Afrique et au Nouveau Monde* (1980).

VIEUX, Antonio (1904-1964). Abogado, poeta, escritor, profesor de literatura y político haitiano. Es uno de los fundadores de *La Revue Indigène*. Roumain le dedica su poema *Le Chant de l'Homme* en 1928, cuando defiende a los periodistas del *Petit Impartial* acusados por el gobierno de delitos de prensa. Ocupa cargos administrativos y políticos; a partir de 1944, es sucesivamente subsecretario de Estado de Justicia, director del Liceo Toussaint Louverture, y secretario de Estado de Educación Nacional. Muere después de ser arrestado y encarcelado por orden de François Duvalier.

VIVÓ ESCOTO, Jorge Abilio (1906-1979). Geógrafo y antropólogo cubano-mexicano. Secretario de la Universidad Popular José Martí y redactor de la revista antimperialista *América Libre*, activo oponente de la dictadura de Machado, es encarcelado y se exilia en México. Su exilio también está vinculado con conflictos con el Partido Comunista de Cuba, del cual es expulsado en 1936. En México reanuda estudios de economía, antropología y geografía (obtiene su doctorado en 1956) y es profesor en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Cofundador de la Sociedad Mexicana de Antropología (1937), miembro del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, director editorial de los *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, del *Boletín Bibliográfico de Antropología Mexicana* y de la *Revista Geográfica*. Cofundador del Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos, es el principal impulsor de su revista, *Afroamérica*. Autor, entre otros, de *Razas y lenguas indígenas de México* (1941), *México prehispánico* (1946) y *Geografía humana y económica* (1967).

WASHINGTON, Booker Taliaferro (1856-1915). Orador y pedagogo norteamericano. Nacido esclavo, tras la abolición estudia en el Hampton Institute y, en 1881, se convierte en director del recién creado Tuskegee Institute, institución destinada a formar profesores negros, apoyada por filántropos blancos. Convencido de que la lucha contra la segregación y la discriminación debe librarse a través de la educación, crea miles de escuelas públicas para niños negros. Considerado un modelo en su época por la mayoría de los intelectuales negros de América, sus posiciones a favor de la solidaridad interracial (expresadas en particular en su famoso discurso de 1895, «Atlanta Compromise») y contra la confrontación política directa le atraerían, al final de su vida, las críticas de sus antiguos compañeros de lucha, como W. E. B. Du Bois. Autor, entre otros, de *The Future of the American Negro* (1899), *Up from Slavery: an Autobiography* (1901) y *Story of the Negro: The Rise of the Race from Slavery* (1909), y editor de la compilación *The Negro Problem* (1903), a la que contribuyeron W. E. B. Du Bois, T. Thomas Fortune y otros ensayistas afronorteamericanos.

WERNER, Alice (1859-1935). Poeta, filóloga y folclorista de origen alemán. Después de una infancia cosmopolita (Alemania, Inglaterra, Italia, México, Nueva Zelanda, Estados Unidos), viaja a Nyasaland y Natal y se interesa en el estudio de la tradición oral, para acercarse al estudio de los idiomas. En 1917 ingresa en la School of Oriental Studies (Londres), donde enseña suajili y otras lenguas bantúes, y obtiene su doctorado en Literatura (1919). Es coautora, junto a Walter Jekyll, C. S. Myers y Lucy E. Broadwood de *Jamaican Song and Story: Annancy Stories, Digging Songs, Ring Tunes, and Dancing Tunes* (1907) y autora de *The Language Families of Africa* (1915), *Introductory Sketch of the Bantu Languages* (1919), la sección «African Mythology» (1925), de *The Mythology of All Races* (13 volúmenes, editados por John A. MacCulloch y Georges F. Moore, 1916-1932), *The Swahili Saga of Liongo Fumo* (1926), *Structure and Relationship of African Languages* (1930) y *Myths and Legends of the Bantu* (1933).

WILLIAM, Henri Sylvester (1869-1911). Abogado y escritor trinitense. Tras estudiar en los Estados Unidos, Canadá e Inglaterra, funda en esta última la African Association (1897), para trabajar en la defensa de los derechos de los africanos y sus descendientes en África y América,

estableciendo entre ellos lazos de solidaridad. Asesor jurídico de los negros de Gran Bretaña, es también miembro de la Church of England Temperance Society, donde da conferencias. Principal organizador de la Conferencia Panafricana celebrada en Londres en 1900, firma con W. E. B. Du Bois, Bénito Sylvain y demás participantes el manifiesto «Address to the Nations of the World», cuyo mensaje promueve visitando las Antillas anglófonas y los Estados Unidos. Luego trabaja en Sudáfrica, donde es el primer abogado negro admitido en el Colegio de Abogados de Ciudad del Cabo. Después de varios intentos fallidos de participar en la vida política británica, termina su vida en Trinidad.

WITHERS, Carl Loraine (1900-1970). Antropólogo norteamericano que trabajó en Columbia bajo la dirección de Ralph Linton. Gracias al Viking Fund y a la American Philosophical Society, realiza estudios de campo en Cuba en 1947, 1949 y 1950, en Mayajigua, en la entonces provincia de Las Villas. No los publica, pero deja un importante fondo de fotografías y notas etnográficas que revelan el ambiente social característico de Cuba en esa época, en particular la «mezcla de colores y nacionalidades» (española, jamaicana, haitiana, china), los prejuicios mutuos asociados a ello, las opiniones políticas vigentes (sobre Batista, por ejemplo) o incluso los estereotipos relativos a la brujería y, más en general, la rutina diaria de la vida rural (Brown y Giovanetti, 2009). Withers también es famoso por su trabajo sobre el folclore infantil de los Estados Unidos, del que se deriva su clásico *A Rocket in my Pocket* (1948).

CRONOLOGÍA

CUBA	HAÍTÍ	RESTO DEL MUNDO
<p>1793: Real Sociedad Económica de Amigos del País (SEAP)</p> <p>1795: Pedro Espínola y José María Peñalver: primeros documentos sobre el español hablado en Cuba</p> <p>1812: Conspiración de Aponte</p> <p>1817: Tratado hispano-británico de supresión de la trata (entra en vigor en 1820)</p> <p>1822: Félix Varela: «Memoria que demuestra la necesidad de extinguir la esclavitud de los negros en la Isla de Cuba, atendiendo a los intereses de sus propietarios»</p> <p>1826: Alejandro de Humboldt: <i>Ensayo político de la Isla de Cuba</i></p> <p>1831-1834: <i>Revista Bimestre Cubana</i>, dirigida por José Antonio Saco</p> <p>1835: Nuevo tratado hispano-británico de supresión de la trata</p> <p>1836: Esteban Pichardo: <i>Diccionario provincial casi razonado de voces cubanas</i></p> <p>1844: Represión de la Conspiración de la Escalera; eliminación de las milicias de pardos y morenos</p> <p>1845: Ley de represión del tráfico negro</p> <p>1847: Introducción de «contratados» chinos</p>	<p>1791-1804: Revolución haitiana</p> <p>1797: Élie Moreau de Saint-Méry: <i>Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle Saint-Domingue</i></p> <p>1804: Declaración de independencia de Haití</p> <p>1805: Constitución de Jean-Jacques Dessalines</p> <p>1814: Barón de Vastey: <i>Le système colonial dévoilé</i></p> <p>1816: Fundación del Liceo Nacional por el presidente Alexandre Pétion</p> <p>1825: Ordenanza de Carlos X obliga al país a «indemnizar a los colonos». Haití contrae una gran deuda (150 millones de francos)</p> <p>1843: Derrocamiento de Jean-Pierre Boyer</p> <p>1844: Se separa la parte española de la isla. Levantamientos populares de los llamados «piquets» dirigidos por J. J. Acaau en el sur del país</p> <p>1846: Nueva revuelta de los «piquets»</p> <p>1847: Thomas Madiou: <i>Histoire d'Haïti</i></p> <p>1847-1859: Presidencia y reino de Faustin Soulouque</p>	<p>1776: Independencia de los Estados Unidos</p> <p>1787: Ottobah Cugoano: <i>Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species</i>.</p> <p>1789: Revolución francesa</p> <p>1815: Congreso de Viena; abolición de la trata negra por las potencias europeas</p> <p>1821-1824: Independencia de las colonias españolas en América (con excepción de Cuba y Puerto Rico)</p> <p>1833: Abolición de la esclavitud en las colonias inglesas</p> <p>1838: Sociedad de Etnología de París</p> <p>1842: American Ethnological Society</p> <p>1843: Ethnological Society (Londres)</p> <p>1848: Abolición de la esclavitud en Francia y en las colonias francesas</p> <p>1851-1854: Auguste Comte: <i>Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité</i></p> <p>1852: Samuel Ajayi Crowther: <i>A Vocabulary of the Yoruba Language</i></p> <p>1852: Harriet Beecher Stowe: <i>Uncle Tom's Cabin</i></p>
<p>Antes de 1876</p>		

CUBA	HAITÍ	RESTO DEL MUNDO
<p>1848: José Antonio Saco: «Ideas sobre la incorporación de Cuba en los Estados Unidos»</p> <p>1859-1861: Antonio Bachiller y Morales: <i>Apuntes para la historia de las letras y de la instrucción pública en la Isla de Cuba</i></p> <p>Físicas y Naturales de La Habana (<i>Anales</i>: 1864-1958)</p> <p>1861: Disertación de Felipe Poey: «Unidad de la especie humana»</p> <p>1868-1878: Guerra de los Diez Años, primera guerra de independencia cubana</p> <p>1870: Carlos Manuel de Céspedes, presidente de la República de Cuba en Armas, declara la abolición de la esclavitud</p> <p>1870: Ley de «vientes libres» (Ley Moret)</p> <p>1874-1876: Publicación en los Estados Unidos de los artículos de Antonio Bachiller y Morales sobre «los negros», en <i>El Mundo Nuevo - América Ilustrada</i></p>	<p>1853: Joseph Saint-Rémy: <i>Mémoires du général Toussaint Louverture</i>.</p> <p>1853-1860: Alexis Beaubrun Ardouin: <i>Étude sur l'histoire d'Haïti</i>.</p> <p>1857: Anexión de la isla de Navaza por los Estados Unidos</p> <p>1859: Campaña del presidente Geffrard para la inmigración de hombres «de color» provenientes de Estados Unidos</p> <p>1860: Concordato con el Vaticano, adopción del catolicismo como religión del Estado</p> <p>1861: Discurso de Wendell Phillips: «Tous-saint L'Ouverture»</p> <p>1862: Reconocimiento de la República de Haití por los Estados Unidos</p> <p>1863: Caso Claireine (Bizoton), juicio y condena a muerte de los «acusados» al año siguiente</p> <p>1864: Fin del proyecto de reasentamiento de los negros norteamericanos en Ile-à-Vaches</p> <p>1870: Demesvar Delorme: <i>Les théoriciens au pouvoir</i></p> <p>1875: Tratado de amistad con la República Dominicana</p>	<p>1853: Arthur de Gobineau: <i>De l'inégalité des races humaines</i></p> <p>1857: José María Torres Caicedo: «Las dos Américas»</p> <p>Creación en Nueva York de la Sociedad Republicana de Cuba y Puerto Rico</p> <p>1859: Charles Darwin: <i>El origen de las especies</i></p> <p>Sociedad de Antropología de París; Sociedad de Etnografía de París</p> <p>1863: Anthropological Society of Great Britain and Ireland (Londres)</p> <p>1863-1865: Abolición de la esclavitud en los Estados Unidos</p> <p>1865: Sociedad Antropológica Española</p> <p>1868: Grito de Lares; levantamiento independentista en Puerto Rico bajo el impulso de Ramón Emeterio Betances</p> <p>1869: Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte</p> <p>1871: Lewis H. Morgan: <i>Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family</i></p> <p>Edward B. Tylor: <i>Primitive Culture</i></p> <p>1871-1878: Paul Broca: <i>Mémoires d'anthropologie</i></p> <p>1875: Primer Congreso Internacional de Americanistas (Nancy). Creación en París de la Escuela de Antropología y de la Institución Etnográfica</p>
<p>Antes de 1876</p>		

CUBA		HAÍTÍ		RESTO DEL MUNDO	
1876	<p>Henri Dumont: «Anthropologie et pathologie comparée des hommes de couleur africains qui vivent dans l'île de Cuba»</p> <p>Miguel Rodríguez Ferrer: <i>Naturaleza y civilización de la grandiosa Isla de Cuba</i> (primeras exploraciones arqueológicas, realizadas en 1847-1849)</p>			<p>Ernest Renan: <i>Dialogues philosophiques</i></p> <p>Cesare Lombroso: <i>L'uomo delinquente</i></p> <p>Paul Topinard: <i>L'anthropologie</i></p>	
1877	<p>Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba (<i>Boletín</i>: 1879-1887)</p> <p><i>Revista de Cuba</i> (1877-1884)</p>			<p>Armand de Quatrefages: <i>L'espèce humaine</i></p> <p>Lewis H. Morgan: <i>Ancient Society</i></p>	
1878	<p>Pacto del Zanjón (fin de la Guerra de los Diez Años, paz sin independencia, libertad para los esclavos y los chinos que combatieron en uno u otro ejército)</p> <p>Protesta de Baraguá (el general Antonio Maceo llama a retomar el combate)</p> <p>Fundación del Partido Liberal (Liberal Autonomista entre 1881 y 1898) y del Partido Unión Constitucional</p>	<p>Periódico <i>Messageur du Nord</i> (Anténor Firmin redactor jefe)</p>	<p><i>Le Jeune France</i> (1878-1888)</p> <p>Ernest Renan: <i>Caliban</i></p> <p>Apertura del Museo de Etnografía de Trocadero en París</p> <p>Fundación de la Folk-lore Society en Londres</p>		
1879	<p>Luis Montané Dardé: «La antropología en Cuba. Consideraciones generales sobre el estado e importancia de la antropología en la Isla de Cuba»</p> <p>1879-1880: Guerra Chiquita</p> <p>José Antonio Saco: <i>Historia de la esclavitud</i></p> <p>Fundación en Matanzas (por Rafael Serra y Martín Morúa Delgado) de la Sociedad de Instrucción y Recreo La Armonía</p> <p>Juan Gualberto Gómez funda el periódico <i>La Fraternidad</i></p>	<p>Presidencia de Lysius Salomon (1879-1888)</p> <p>Primera estancia de Antonio Maceo en Haití</p>	<p>Henry M. Stanley: <i>A travers le continent mystérieux</i></p>		

CUBA		HAITÍ		RESTO DEL MUNDO	
1880	Ley de supresión progresiva de la esclavitud («ley del patronato») Fundación en Nueva York (por Rafael Serra y otros, bajo la égida de José Martí) de la Sociedad Protectora de la Instrucción La Liga				
1881	<i>Tipos y costumbres de la Isla de Cuba</i> (ilustraciones de Víctor Patrió de Landaluze)	Edgar La Selve: <i>Le pays des nègres. Voyage à Haïti, ancienne partie française de Saint-Domingue</i>		Fundación del Tuskegee Institute en Alabama Frederick Douglass: «The Color Line» Joel Chandler Harris: <i>Uncle Remus, his Songs and his Sayings: the Folk-Lore of the Old Plantation</i> Edward B. Tylor: <i>Anthropology. An introduction to the study of man and civilization</i>	
1882	Trujillo y Monagas: <i>Los criminales de Cuba</i> Cirilo Villaverde: <i>Cecilia Valdés</i>	Louis-Joseph Janvier, Justin Dévost, Arthur Bowler, Jules Auguste y Clément Denis: <i>Les détracteurs de la race noire et de la République d'Haïti</i> Louis-Joseph Janvier redacta la Ley del 26 de febrero a favor de la pequeña propiedad rural		Conferencia de Ernest Renan: <i>Qu'est-ce qu'une nation?</i> , Sorbona, 11 de marzo Jean-Martin Charcot: <i>Sur les divers états nerveux déterminés par l'hypnotisation chez les hystériques</i>	
1883	Antonio Bachiller y Morales: «Desfiguración a que está expuesto el idioma castellano al contacto y mezcla de las razas»	Louis-Joseph Janvier: «M. Renan et l'Égalité des races: Bretons et Nègres» Louis-Joseph Janvier: <i>La République d'Haïti et ses visiteurs (1840-1882)</i> Enfrentamientos entre el Partido Nacional y el Partido Liberal. Insurrecciones de Miragâne; aplastamiento de los liberales Ley de febrero («privilegio de naturalidad» a extranjeros; oficialización de la pequeña propiedad) Primer exilio de Anténor Firmin		Joaquim Nabuco: <i>O abolitionismo</i>	

CUBA		HAÏTÍ		RESTO DEL MUNDO	
1884	Prohibición a los cabildos de salir el día de Reyes (inicio de un periodo de persecuciones)	Louis-Joseph Janvier: <i>L'égalité des races. Bretons et nègres</i>	Louis-Joseph Janvier: <i>Les affaires d'Haïti</i> 1883-1884 Anténor Firmin: <i>De l'égalité des races haïtaines (Anthropologie positive)</i> Duverneau Trouillot: <i>Esquisse ethnographique. Le vaudoun. Aperçu historique et évolutions</i>	Spenser St-John: <i>Hayti, or The Black Republic</i> Enrico Ferri: <i>Sociologia criminale</i> Conferencia de Berlín sobre la expansión y división colonial de África (1884-1885)	La Institución Etnográfica (París) se convierte en la Alianza Científica Universal Théodore-Joseph Boudet de Puymaigre: <i>Folk-lore</i> Friedrich Ratzel: <i>Völkerkunde</i>
1885	<i>Revista Cubana</i> (1885-1895) Antonio Bachiller y Morales: «De la antropología en la Isla de Cuba. Sus antecedentes y precursores»	Louis-Joseph Janvier: <i>Les constitutions d'Haïti</i> (1801-1885) Creación del Comité Haitiano de la Alianza Científica Universal por François-Denys Légitime Insurrección del Norte e intervención de la marina estadounidense Regreso de Anténor Firmin a Haïti	Édouard Drumont: <i>La France juive</i> Sociedad Francesa de Folklore		
1886	Abolición definitiva de la esclavitud (8 de octubre) Fundación, por Miguel Gualba, de la revista <i>Minerva</i> , destinada a las mujeres de color (1886-1889)	Presidencia de François-Denys Légitime (1888-1889)			
1887	Directorio Central de las Sociedades de la Raza de Color Antonio Bachiller y Morales: <i>Los negros</i>				Cesare Lombroso, publicación en francés de <i>L'homme criminel. Atlas</i>
1888					Eugenio María de Hostos: <i>Moral social</i> American Folklore Society Abolición de la esclavitud en Brasil

CUBA		HAÏTÍ		RESTO DEL MUNDO	
1889		Presidencia de Florvil Hyppolite (1889-1896) Nueva Constitución Antenor Firmin secretario de Estado de Finanzas, Agricultura y Cultos Segunda estancia de Antonio Maceo en Haití		I Conferencia Panamericana, Washington (1889-1890)	
1890	Artículo 7 del Código penal prohíbe y condena la práctica del espiritismo, la magia, la brujería y el ejercicio de la función de «curandero»	Periodo de estabilización de la economía del país		James G. Frazer: <i>The Golden Bough</i> Henry M. Stanley: <i>Dans les ténèbres de l'Afrique</i>	
1891	José Martí: «Nuestra América» y «Con todos y para el bien de todos»	Anténor Firmin: <i>Hàïti au point de vue politique, administratif et économique</i> Anténor Firmin informa a los Estados Unidos que Haití se niega a ceder el Môle Saint-Nicolas; obligado a renunciar a su cargo en el gobierno, reside en París		Anténor Firmin y Ramón Emeterio Betances se reúnen en París Robert H. Codrington: <i>The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-lore</i> Hippolyte Bernheim: <i>Hypnotisme, suggestion, psychothérapie. Études nouvelles</i>	
1892	Fundación del periódico <i>Patria</i> y del Partido Revolucionario Cubano			Jules A. de Gaultier: <i>Le hovorisme. La psychologie dans l'oeuvre de Flaubert</i> Jean-Martin Charcot: <i>The Faith Healing</i>	
1893	José Martí: «Mi raza» Creación del Partido Reformista	Encuentro de José Martí y Anténor Firmin en Cabo Haitiano Frederick Douglass: «Discours sur Haïti» (Exposición Universal de Chicago)		<i>Revue internationale de sociologie</i> (1893-1938) Instituto Internacional de Sociología	

CUBA		HAÏTÍ		RESTO DEL MUNDO	
1894	Aristides Mestre: «La antropología en Cuba»	Creación de la revista <i>La Ronde</i> (1895-1902) Paul Vibert: <i>La république d'Haïti: son présent, son avenir économique</i>	Inicio del caso Dreyfus en Francia Héli Chatelain: <i>Folk Tales of Angola. Fifty Tales, with Ki-imbundu text</i> Frederick Douglass: «The Lessons of the Hour» R. O. C. Benjamin: <i>Benjamin's pocket history of the American Negro: a story of thirty-one years, from 1863 to 1894</i> Alfred B. Ellis: <i>Yoruba-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa: Their Religion, Manners, Customs, Laus, Language, etc.</i>	Sociedad de Sociología de París Booker T. Washington: «Atlanta Compromise» Gustave Le Bon: <i>Psychologie des foules</i> Sigmund Freud: <i>Études sur l'hystérie</i> Émile Durkheim: <i>Les règles de la méthode sociologique</i>	Booker T. Washington: <i>The Awakening of the Negro</i> Raimundo Nima Rodrigues: <i>O animismo fetichista dos negros baianos</i> El abogado anarquista (amigo de Betances) Paul Argyriadès defiende la causa independentista cubana (junto con las de Macedonia y Creta) durante el Congreso de la Segunda Internacional en Londres
1895	24 de febrero: inicio de la última guerra de independencia (1895-1898) 19 de mayo: caída de José Martí en combate, en Dos Ríos	Presidencia de Tiresias Simon Sam (1896-1902) Firmin ministro de Relaciones Exteriores; obligado a renunciar de nuevo, regresa a París Comité de la Liga contra el Vodú (bajo la presidencia del obispo de Cabo Haitiano, François-Marie Kersuzan) Primera campaña antisupersticiosa (1896-1900)			
1896	Política de «reconcentración» del general Valeriano Weyler para vencer por hambre a las tropas independentistas (causa la muerte de unas 300 000 personas entre 1896 y 1898) 7 de diciembre: muerte en combate de Antonio Maceo Rafael Serra: <i>Ensayos políticos</i> Rafael Serra funda <i>La doctrina de Martí</i> (Nueva York, 1896-1898; La Habana, 1899-1901)				

CUBA		HAÍTÍ		RESTO DEL MUNDO	
1897		Caso Lüders entre el Estado haitiano y Alemania Jean-François Thalès Manigat: <i>Conférence sur le vaudoux</i>		El haitiano Bénito Sylvain permanece en Etiopía, donde se convierte en edecán del emperador Menelik II	
1898	15 de febrero: explosión en La Habana del acorazado norteamericano Maine 25 de abril: Estados Unidos declara la guerra a España 20 de junio: inicio de la ocupación de la isla; migración de colonos estadounidenses a Cuba 21 de diciembre: disolución del Partido Revolucionario Cubano por Tomás Estrada Palma	Anténor Firmin: <i>Diplomate et diplomatie: lettre ouverte à M. Solon Ménos</i> Creación del policlínico Péan por Léon Audain; Jean-Price Mars funda allí <i>Le journal des étudiants</i>	Émile Zola: «J'accuse» (en defensa de Alfred Dreyfus) Émile Durkheim funda <i>L'Année sociologique</i> Muerte de Ramón Emeterio Betances 10 de diciembre: Tratado de París: pone fin a la guerra hispano-cubano-norteamericana; cede a los Estados Unidos los territorios de Puerto Rico, la isla de Guam y Filipinas y reconoce la independencia de Cuba		
1899	1º de enero: ocupación militar de Cuba por los Estados Unidos; desarme del Ejército Libertador; medidas restrictivas contra la inmigración de «no-blancos» Montalvo, José Ramón et al.: <i>El cráneo de Antonio Maceo. Estudio antropológico</i> Rafael Serra: <i>Ensayos políticos, sociales y económicos</i>	<i>Le journal des étudiants</i> (1898) pasa a llamarse <i>La lanterne médicale</i> Elie Lhérisson: «Du vaudou: étude de quelques manifestations psychiques et somatiques observées chez les danseuses» (<i>La lanterne médicale</i>)	Edward B Tylor: <i>On a Method of Investigating the Development of Institutions Applied to Laws of Marriage and Descent</i> Joseph Conrad: <i>Heart of Darkness</i> Segunda guerra de los boers (Sudáfrica, 1899-1902)		
1900	Creación de la cátedra de Antropología y Ejercicios Antropométricos en la Universidad de La Habana 5 de noviembre: establecimiento de la Asamblea Constituyente	Firmin es nombrado ministro plenipotenciario en París Hannibal Price: <i>De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti</i> Hesketh Prichard: <i>Where Black Rules White: A Journey Across and About Hayti</i>	Promulgación de la ley Foraker en Puerto Rico Exposición Universal de París (exposición <i>American Negroes</i> , organizada por W. E. B. Du Bois y Thomas J. Calloway) Primera Conferencia Panafricana de Londres; fundación de la Pan-African Association; manifiesto «Address to the Nations of the World» José Enrique Rodó: <i>Ariel</i>		

CUBA		HAÏTÍ		RESTO DEL MUNDO	
1901	Aprobación de la primera Constitución de la República de Cuba, incluye la Enmienda Platt, que concede el derecho de injerencia a los Estados Unidos Decreto municipal de La Habana prohíbe los tambores «al uso africano»	Elie Lhérisson: «Des dénomomanes Vin-Bindingue» (<i>La lanterne médicale</i>) Bénito Sylvain: <i>Du sort des indigènes dans les colonies d'exploitation</i> Georges Sylvain: <i>Cric? Cra!</i> <i>Fables de La Fontaine racontées par un montagnard haïtien et transcrites en vers créoles</i>	Booker T. Washington: <i>Up to Slavery</i> II Conferencia Panamericana, México (1901-1902)	Gobierno provisional de Pierre Théoma Boisrond-Canal Explosión del navío de guerra haitiano La Crête-à-Pierrot en Gonaïves Elegido diputado de Gonaïves, Firmin se presenta a las elecciones presidenciales; un conflicto armado lo opone al general Nord Alexis; se exilia definitivamente en Santo Tomás Presidencia de Nord Alexis (1902-1908)	Euclides da Cunha: <i>Os sertões</i> J. N. B. Hewitt: «Orenda and a Definition of Religion», <i>American Anthropologist</i> Henri Hubert y Marcel Mauss: <i>Esquisse d'une théorie générale de la magie</i> (1902-1903)
1902	Instauración de la República de Cuba y elección de Tomás Estrada Palma como presidente Fundación del Partido Liberal Nacional Tratado de Reciprocidad Comercial con los Estados Unidos Ley de inmigración subvencionada de trabajadores agrícolas europeos y canarios			W. E. B. Du Bois: <i>The Souls of Black Folk</i> Tratado Hay-Bunau Varilla: cede a los Estados Unidos el canal de Panamá; inicio de la inmigración antillana masiva (obras de construcción del canal) Intervención de Estados Unidos en Honduras	
1903	Arrendamiento a los Estados Unidos de la base naval de Guantánamo				
1904	Rafael Serra funda <i>El Nuevo Criollo</i> (1904-1906) «Crimen de la pequeña Zolla»	Centenario de la Independencia Caso Mercedes Fortuné en Bel Air Jean Price-Mars, nombrado para encabezar la misión diplomática en los Estados Unidos, visita la Exposición Universal de San Luis y se encuentra con Booker T. Washington	Eugenio María de Hostos: <i>Tratado de sociología</i> Leo Frobenius: <i>Das Zeitalter des Sonnen-gottes</i> Corolario Roosevelt a la Doctrina Monroe Exposición Universal de San Luis (EE.UU)		

		CUBA	HAÏTÍ	RESTO DEL MUNDO
1905	Enrique José Varona: <i>El imperialismo a la luz de la sociología</i>	Intento de reelección fraudulenta de Tomás Estrada Palma; Guerra de agosto y asesinato de Quintín Banderas; segunda ocupación militar de los Estados Unidos (1906-1909) Fernando Ortiz: <i>Hampa afrocubana. Los negros brujos</i>	Fundación del Cercle Bellevue Anténor Firmin: <i>M. Roosevelt, président des Etats-Unis et la République d'Haïti</i> Louis-Joseph Janvier: <i>Du gouvernement civil en Haïti</i> Justin Lhérisson: <i>La Famille des Pitite-Caille</i> Antoine Innocent: <i>Mimola ou l'histoire d'une cassette</i> Justin Lhérisson: <i>Zoune chez ninnaine</i>	Jean Finot: <i>Le préjugé des races</i> Creación por W. E. B. Du Bois del Niagara Movement Los objetos africanos traídos por los exploradores comienzan a suscitar interés en los pintores y coleccionistas parisinos; inicio de la moda del «Arte Negro» III Conferencia Panamericana (Río de Janeiro) Joseph F. F. Babinski: <i>Ma conception de l'hystérie et de l'hypnotisme (pithiatisme)</i>
1906	Fundación del Partido Conservador Rafael Serra y Montalvo: <i>Para blancos y negros. Ensayos políticos, sociales y económicos</i>	El presidente Nord Alexis se proclama rey Creación del periódico <i>Le Matin</i>	Insurrección en Gonâves de los partidarios de Firmin, recrudescimiento del régimen de Nord Alexis Ejecución de Massillon Coicou y sus hermanos Horace y Pierre-Louis Coicou (marzo) Insurrección encabezada por François C. Antoine Simon. Exilio de Nord Alexis en Jamaica; presidencia de Antoine Simon (1908-1911) Léon Audain: <i>Le mal d'Haïti, ses causes et son traitement</i>	José Ingenieros funda el Instituto de Criminología de la Penitenciaría Nacional en Buenos Aires Louis Vervaeck crea el Servicio de Antropología Penitenciaria de Forest, Bélgica
1907	Evaristo Estenoz y Pedro Ivonne fundan la Agrupación de los Independientes de Color (se convierte en partido en 1910) Rafael Roche Monteagudo: <i>La policía y sus misterios en Cuba</i> Creación de la revista <i>Bohemia</i> Jesús Castellanos: <i>La conjura</i>			
1908				

CUBA		HAÏTÍ		RESTO DEL MUNDO	
1909	<p>Presidencia de José Miguel Gómez (1909-1913)</p> <p>Rafael Serra: <i>La república posible</i> (póstumo)</p> <p><i>Boletín de la Secretaría de Sanidad y Beneficencia</i> y su revista, <i>Vida Nueva</i></p>	<p>Anténor Firmin es nombrado embajador de Haïtí en Cuba, se encuentra con Evaristo Estenoz</p> <p>Justin Chrysostome Dorsainvil: <i>Militarisme et hygiène sociale</i></p> <p>Fundación por el Dr. Paul Salomon de la revista <i>Haïti médicale</i></p>	<p>Arnold Van Gennep: <i>Les rites de passage</i></p> <p>Fructuoso Carpena: <i>Antropología criminal</i></p> <p>National Association for the Advancement of Colored People (NAACP)</p> <p>W. E. B. Du Bois: <i>Efforts for Social Betterment among Negro Americans</i></p> <p>Sociedad de Folklore Chileno</p>		
1910	<p>Academia de la Historia de Cuba (1919: <i>Anales</i>)</p> <p>Academia Nacional de Artes y Letras</p> <p><i>Revista Bimestre Cubana</i> (2ª época, -1959), Fernando Ortiz: <i>Las rebeliones de los afro-cubanos</i></p> <p>Emilio Bacardí: <i>Via Crucis</i> (I)</p> <p>Enmienda Morúa; el Partido Independiente de Color se convierte en ilegal</p>	<p>El Dr. Paul Salomon instituye el servicio de consultas gratuitas en el hospital militar de Puerto Príncipe</p> <p>Construcción del ferrocarril; «Contratos MacDonald» y expropiaciones brutales</p> <p>Anténor Firmin: <i>Lettres de Saint Thomas. Études sociologiques, historiques et littéraires</i></p> <p>Eugène Aubin: <i>En Haïti: planteurs d'autrefois, nègres d'aujourd'hui</i></p>	<p>Revolución mexicana (-1920)</p> <p>IV Conferencia Panamericana (Buenos Aires); creación de la Unión Panamericana (OEA en 1948)</p> <p>Lucien Lévy-Bruhl: <i>Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures</i></p>		
1911	<p>Álvaro de la Iglesia: <i>Tradiciones cubanas</i> (1911-1917)</p> <p>Asociación de Fomento de la Inmigración para la importación de trabajadores agrícolas haitianos y jamaicanos</p>	<p>Presidencia de Cincinnatus Leconte (1911-1912)</p> <p>Anténor Firmin: <i>L'effort dans le mal</i></p> <p>Segunda campaña antisuicida (1911-1912)</p>	<p>Henry H. Johnston: <i>The opening up of Africa</i></p> <p>Auguste Le Hérisse: <i>L'Ancien Royaume du Dahomey. Mœurs, Religion, Histoire</i></p> <p>Gustave Le Bon: <i>Les opinions et les croyances</i></p> <p>Franz Boas: <i>Mind of primitive man</i></p> <p>Primer Congreso de Razas Universales (Londres)</p>		

CUBA		HAITÍ		RESTO DEL MUNDO	
1912	<p>Levantamiento y masacre de los Independientes de Color</p> <p>Rafael Conte y José María Capmany: <i>Guerra de razas (negros contra blancos en Cuba)</i></p>	<p>El presidente Cincinnatus Leconte muere en la explosión del Palacio Nacional.</p> <p>Presidencia de Tancrede Auguste (1912-1913)</p> <p>Fundación de la HASCO</p> <p>Justin Chrysostome Dorsainvil publica varios artículos sobre el vodú en <i>Haiti médiévale</i> (1912-1913)</p>	<p>Émile Durkheim: <i>Les formes élémentaires de la vie religieuse</i></p> <p>Leo Frobenius: <i>Und Africa sprach</i></p> <p>Maurice Delafosse: <i>De quelques persistances d'ordre ethnographique chez les descendants des nègres transportés aux Antilles et à la Guyane</i></p> <p>Percy Amaury Talbot: <i>In the Shadow of the Bush</i></p> <p>Ocupación estadounidense de Nicaragua (1912-1933)</p>		
1913	<p>Presidencia de Mario García Menocal (1913-1921)</p> <p>Decreto no. 23 legaliza la importación de trabajadores agrícolas antillanos</p> <p>Fernando Ortiz: <i>Entre cubanos... Psicología tropical</i> y <i>La identificación dactiloscópica, estudio de psicología y de derecho público</i></p> <p>Prohibición de las comparsas de carnaval</p> <p>Liga Nacional Cubana de Homicultura</p>	<p>Presidencia de Michel Oreste (1913-1914)</p>	<p>Paul Sébillot: <i>Le Folk-lore. Littérature orale et ethnographique traditionnelle</i></p> <p>José Ingenieros: <i>El hombre mediocre</i></p> <p>Miguel de Unamuno: <i>Del sentimiento trágico de la vida</i></p> <p>Igor Stravinski: <i>La consagración de la primavera</i> (coreografía de Nijinski, decorado de Picasso)</p>		
1914	<p>Israel Castellanos: <i>A través de la criminología. Atlas</i>; «El tipo brujo (acotación de etnología criminal cubana)»</p> <p>Carolina Poncet: <i>El romance en Cuba</i></p> <p>Emilio Bacardi: <i>Via Crucis</i> (II)</p>	<p>Presidencia de Oreste Zamor (febrero-octubre)</p> <p>Presidencia de Joseph Davilmar Theodore (noviembre de 1914-febrero de 1915)</p>	<p>Inicio de la Primera Guerra Mundial en Europa (1914-1918)</p> <p>Ocupación estadounidense de Veracruz (México)</p> <p>José Ortega y Gasset: <i>Meditaciones del Quijote</i></p>		

CUBA		HAÍTÍ		RESTO DEL MUNDO	
	<p>«Danza de los millones»: especulación y aumento de la producción azucarera</p> <p>Fernando Ortiz: <i>La filosofía penal de los espiritistas. Estudio de filosofía jurídica</i></p>	<p>Presidencia de Vilbrun Guillaume Sam (febrero-julio)</p> <p>Misión Fuller</p> <p>Desembarco de los <i>marines</i> norteamericanos el 28 de julio, firma en agosto del convenio entre Philippe Sudre Dartiguenave y Washington: inicio de la ocupación del país (hasta 1934).</p> <p>Establecimiento de la Standard Fruit Company</p> <p>Creación de la Unión Patriótica</p> <p>Justin Chrysostome Dorsainvil: <i>L'échec d'hier et l'effort pour l'avenir</i></p>	<p>W. E. B. Du Bois: <i>The negro</i></p> <p>Alza mundial de los precios del azúcar</p>	1915	
	<p>Fernando Ortiz: <i>Hampa afro-cubana. Los negros esclavos</i></p> <p>Israel Castellanos: <i>La brujería y el ñañiguismo en Cuba desde el punto de vista médico-legal</i></p> <p>Revista <i>Social</i> (1916-1933 y 1935-1938)</p> <p>José A. Ramos: <i>Manual del perfecto fulanista</i></p>	<p><i>Revue de la Ligue de la jeunesse haïtienne</i></p> <p>Nueva imposición de la <i>corvée</i> (faena o trabajo pesado); revueltas campesinas</p>	<p>Ocupación estadounidense de República Dominicana (1916-1924)</p> <p>Manuel Gamio: <i>Forjando patria</i></p> <p>Mariano Azuela: <i>Los de abajo</i></p> <p>Alfonso Reyes: <i>Visión de Anáhuac</i></p>	1916	
	<p>Levantamiento de «la Chambelona» contra la reelección fraudulenta de Menocal</p> <p>Desembarco de infantes de marina y amenaza de intervención militar de Estados Unidos</p> <p>Miguel de Carrión: <i>Las honradas</i></p>		<p>Revolución de Octubre en Rusia</p> <p>Ley Jones-Shafroth que estatuye la ciudadanía estadounidense para los puertorriqueños</p>	1917	

CUBA		HAITÍ		RESTO DEL MUNDO			
1918	Raimundo Cabrera: <i>Ideales</i>	Fundación del Cercle Port-au-Princien Revueltas de los cacos (hasta 1919) La United West Indies Corporation adquiere numerosos terrenos Arthur Holly: <i>Les démons du culte voodoo</i>	11 de noviembre: firma del armisticio entre los aliados y Alemania; fin de la Primera Guerra Mundial (oficial en junio de 1919) Movimiento de la Reforma Universitaria (Córdoba, Argentina) <i>The Hispanic American Historical Review</i> Harlem Renaissance (1918-1937) Moda del jazz y de los «espectáculos y revistas negros» en Europa	1919	Miguel de Carrión: <i>Las impuras</i> Carlos Loveira: <i>Los inmORALES</i> Enrique José Varona: <i>De la colonia a la República</i>	Jean Price-Mars: <i>La vocation de l'élite</i> Asesinato de los líderes de los cacos Charlemagne Peralte y Benoît Batraville	Conferencia de Paz en París (nuevas fronteras europeas y nueva repartición de las colonias) Primer Congreso Panafricano (París) Fundación en Moscú de la Internacional Comunista (o Tercera Internacional)
1920	Fernando Ortiz: <i>La antigua fiesta afrocubana del Día de Reyes</i> Crisis económica, «vacas flacas» (1920-1921) Alfredo Zayas funda el Partido Popular Cubano Carlos Loveira: <i>Generales y doctores</i> Cuba es centro del tráfico de alcohol organizado por la mafia de los Estados Unidos	Visita de James Weldon Johnson Unión Patriótica (reconstitución) Horace Pauléus-Sannon: <i>Histoire de Toussaint Louverture</i>	Caída de los precios del azúcar Ley Seca en los Estados Unidos (1920-1933) Fin de la Revolución mexicana Primer Congreso de los Pueblos de Oriente en Bakú (Azerbaián); condena del imperialismo y apoyo a los pueblos colonizados				

CUBA		HAÍTÍ		RESTO DEL MUNDO	
1921	<p>Presidencia de Alfredo Zayas (1921-1925)</p> <p>Fernando Ortiz: <i>Los cabildos afrocubanos</i></p> <p>Aristides Mestre: <i>Antropología jurídica</i></p> <p>Israel Castellanos: <i>Instrucciones técnicas a los funcionarios judiciales y de policía</i></p>			<p>G. T. Basden: <i>Among the Ibos of Nigeria</i></p> <p>Leo Frobenius: <i>Paideuma: Umrisse Einer Kultur-und Seelenlehre</i></p> <p>René Maran: <i>Batouala</i> (Premio Goncourt)</p> <p>Blaise Cendrars: <i>Anthologie nègre</i></p> <p>José Ortega y Gasset: <i>España invertibrada</i></p> <p>Miguel de Unamuno: <i>La tía Tula</i></p>	
1922	<p>Movimiento de la Reforma Universitaria</p> <p>Federación de Estudiantes Universitarios (FEU)</p> <p>Emilio Roig de Leuchsenring: <i>La colonia superviva. Cuba en los 22 años de República; La injerencia norteamericana en los asuntos internos de Cuba: 1913-1921</i></p> <p>Luis Montané Dardé es elegido presidente de la Sociedad de Antropología de París (1922-1936)</p>	<p>Justin Chrysostome Dorsainvil: <i>Problèmes de l'enseignement primaire</i></p> <p>Presidencia de Louis Borno (1922-1930)</p> <p>Préstamo de 1922</p>	<p>Mussolini se convierte en primer ministro en Italia</p> <p>Maurice Delafosse: <i>L'âme nègre</i></p> <p>José Ingenieros: <i>Las fuerzas morales</i></p> <p>Bronislaw Malinowski: <i>Argonauts of the Western Pacific</i></p> <p>Lucien Lévy-Bruhl: <i>La mentalité primitive</i></p>		
1923	<p>Protesta de los Trece</p> <p>Grupo Minorista</p> <p>Fernando Ortiz se une a la campaña de la Junta Cubana de Renovación Cívica</p> <p>Fernando Ortiz: <i>Un catauro de cubanismos</i></p> <p>Sociedad del Folklore Cubano</p> <p>Universidad Popular José Martí (1923-1927)</p> <p>Luis Felipe Rodríguez: <i>La conjura de la ciénaga</i></p>	<p>Sociedad de Historia y Geografía de Haití</p> <p>La Haitian Pineapple Company obtiene una concesión de cincuenta años</p>	<p>Marcel Mauss: <i>Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques</i> (1923-1924)</p> <p>Percy Amaury Talbot: <i>Live in Southern Nigeria</i></p> <p>José Ortega y Gasset funda la <i>Revista de Occidente</i> (1923-1936)</p> <p>V Conferencia Panamericana (Santiago de Chile)</p> <p>Marcus Garvey: <i>Philosophy and Opinions</i> (1923-1925)</p>		

CUBA		HAITÍ	RESTO DEL MUNDO
1924	Ramiro Guerra: <i>Un cuarto de siglo de evolución cubana</i> Fernando Ortiz: <i>Glosario de afronegrismos</i> Creación de la revista <i>Archivos del Folklore Cubano</i> (1924-1931)	Justin Chrysostome Dorsainvil: <i>Une explication philologique du vaudou y Manuel d'histoire d'Haïti</i> Dantés Bellegarde: <i>Haïti et les États-Unis devant la justice internationale</i>	Aurelio M. Espinosa: <i>Cuentos populares españoles</i> José Eustasio Rivera: <i>La vorágine</i>
1925	Liga Antimperialista Partido Comunista de Cuba Presidencia de Gerardo Machado (-1933) Aristides Mestre: <i>La antropología en Cuba y el conocimiento de nuestros indios. 1894-1925</i> Jorge Mañach: <i>La crisis de la alta cultura en Cuba</i> Amadeo Roldán: <i>Obertura sobre temas cubanos</i>	Fundación de la revista <i>La Nouvelle Ronde</i>	Alice Werner: «African Mythology» (<i>The Mythology of all Races</i> , vol. VII) José Vasconcelos: <i>La raza cósmica</i> Federico Henríquez y Carvajal: <i>Nacionalismo</i> Alain Locke: <i>The New Negro</i> Creación por Marcel Mauss y Lucien Lévy-Bruhl (secretario: Paul Rivet) del Instituto de Etmología de la Universidad de París
1926	Institución Hispanocubana de Cultura (1926-1932, 1936-1947) Agustín Acosta: <i>La zafra</i>		Fundación en Londres del International Institute of African Languages and Cultures (más tarde International African Institute) Langston Huges: <i>The Weary Blues</i> Ildelfonso Pereda Valdés: <i>La guitarra de los negros</i>

CUBA		HAÏTÍ		RESTO DEL MUNDO	
1927	<p>Gustavo E. Urrutia: «Ideales de una raza» (1927-1931)</p> <p>Ramiro Guerra: <i>Azúcar y población en las Antillas</i></p> <p><i>Revista de Avance</i> (1927-1930)</p> <p>Langston Hughes visita La Habana</p> <p>Primera Exposición de Arte Nuevo</p> <p>Carlos Loveira: <i>Juan Criollo</i></p>	<p>Creación de la revista <i>La Trouée</i></p> <p>Creación de <i>La Revue Indigène</i> (1927-1928)</p> <p>Dantés Bellegarde: <i>Pour une Haïti heureuse</i> (I)</p>	<p>Lucien Lévy-Bruhl: <i>L'âme primitive</i></p> <p>Maurice Delafosse: <i>Les nègres</i></p> <p>Sigmund Freud: <i>L'avenir d'une illusion</i></p>		
1928	<p>Pablo de la Torriente Brau: «El héroe»</p> <p>Israel Castellanos: <i>La delincuencia femenina en Cuba</i></p> <p>Jorge Mañach: <i>Indagación del choteo</i></p> <p>Ramón Guirao: «Bailadora de rumba»</p> <p>José Zacarías Tallet: «La rumba»</p> <p>Manuel Navarro Luna: <i>Surco</i></p>	<p>Ligue de la jeunesse patriote haïtienne</p> <p>Jean Price-Mars: <i>Así habló el tío</i></p>	<p>VI Conferencia Panamericana (La Habana)</p> <p>José Carlos Mariátegui: <i>Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana</i></p> <p>Pedro Henríquez Ureña: <i>Seis ensayos en busca de nuestra expresión</i></p> <p>Instituto Panamericano de Geografía e Historia</p> <p>Leland Jenks: <i>Our Cuban Colony</i></p> <p>Melville Herskovits: <i>The American Negro</i></p>		
1929	<p>Fernando Ortiz: <i>José Antonio Saco y sus ideas cubanas</i></p> <p>Alejandro García Caturla: <i>Bembé</i> (estreno en París)</p> <p>Asesinato de Julio Antonio Mella</p>	<p>Tratado de Delimitación Fronteriza entre Haïtí y la República Dominicana</p> <p>Masacre de campesinos de Marchaterre por infantes de marina</p> <p>Jean Price-Mars: <i>Une étape de l'évolution haïtienne</i></p> <p>Liga Nacional de Acción Constitucional</p> <p>Dantés Bellegarde: <i>L'occupation américaine d'Haïti y Pour une Haïti heureuse</i> (II)</p> <p>Huelga de los estudiantes de la Escuela Central de Agricultura de Damien, que se generaliza</p>	<p>Crack de Wall Street / Crisis económica mundial</p> <p>William Seabrook: <i>The Magic Island</i></p> <p>Rómulo Gallegos: <i>Doña Bárbara</i></p>		

CUBA		HAITÍ		RESTO DEL MUNDO	
1930	<p>Huelga general del 20 de marzo; manifestación estudiantil del 30 de septiembre</p> <p>Nicolás Guillén: <i>Motivos de son</i></p> <p>Amadeo Roldán: <i>Rítmicas</i></p> <p>Estancia de Federico García Lorca</p> <p>Pablo de la Torre Brau y Gonzalo Maza: <i>Batey, cuentos cubanos</i>.</p> <p>Carolina Poncet: <i>Romances de pasión</i></p> <p>Juan Luis Martín: <i>Ecué, Changó y Yemayá</i></p>	<p>Presidencia de Sténio Vincent (1930-1941)</p> <p>Justin Chrysostome Dorsainvil: <i>Lectures historiques</i></p> <p>Jacques Roumain: <i>La proie et l'ombre</i></p> <p>Justin Chrysostome Dorsainvil funda el Partido Laborista</p> <p>Comité fédératif des groupements patriotiques</p> <p>Comisión Forbes, traerá como resultado la retirada progresiva de los infantes de marina y el fin de la ocupación (en 1934)</p>	<p>Dictadura de Rafael Leónidas Trujillo en República Dominicana (1930-1961)</p> <p>W. E. B. Du Bois: <i>Africa: Its Place in Modern History</i></p>		
1931	<p>Levantamientos armados de agosto</p> <p>Pablo de la Torre Brau: «105 días preso»</p> <p>Exilio de Fernando Ortiz en los Estados Unidos (hasta 1933)</p> <p>Nicolás Guillén: <i>Sóngoro cosongo</i></p>	<p>Jacques Roumain: <i>Les fûtoches y La montagne ensorcelée</i></p> <p>Léon Laleau: <i>Musique nègre</i></p> <p>La Réaction Démocratique</p> <p>Justin Chrysostome Dorsainvil: <i>Vodou et névrose</i></p> <p>Estancia de Langston Hughes</p>	<p>Jorge Amado: <i>O país do Carnaval</i></p> <p>Exposición Colonial Internacional de París</p> <p>Paulette y Jane Nardal crean <i>La revue du monde noir</i></p>		
1932	<p>Luis Felipe Rodríguez: <i>Marcos Antilla. Relatos de cañaveral</i></p> <p>Manuel Navarro Luna: <i>Pulso y onda</i></p> <p><i>Universidad del Aire</i> (1932-1933, 1949-1952)</p>	<p>Unión Sindical Haitiana</p> <p>Grupo Les Griots</p> <p>Léon Laleau: <i>Le choc</i></p> <p>Philippe Thoby-Marcelin: <i>La négresse adolescente</i></p>	<p>Raimundo Nina Rodrigues: <i>Os Africanos no Brasil</i> (póstumo)</p> <p>Arthur Ramos: <i>Os horizontes místicos do negro da Bahia</i></p>		

CUBA		HAÏTÍ		RESTO DEL MUNDO	
1933	<p>Guerrita del 33; huelga general de agosto, caída de la dictadura de Machado; gobierno de Carlos Manuel de Céspedes, golpe de Estado del 4 de septiembre. «Pentarquía». Gobierno de los 100 días: ley de nacionalización del trabajo, jornada laboral de 8 horas, baja del precio de la electricidad, autonomía universitaria</p> <p>Alejo Carpentier: <i>¡Écue-Yamba-Ó!</i></p> <p>Lino Novás Calvo: <i>El negrero</i></p>	<p>Duraciné Vaval: <i>Histoire de la littérature haïtienne, ou «l'âme noire»</i></p>	<p>VII Conferencia Panamericana (Montevideo).</p> <p>Presidencia de Franklin D. Roosevelt en los Estados Unidos (1933-1945); inicio de la «política de buen vecino»; fin de la Ley Seca</p> <p>Gilberto Freyre: <i>Casa grande e senzala</i></p> <p>Jorge Amado: <i>Cacau</i></p> <p>Carleton Beals: <i>The Crime of Cuba</i></p> <p>Adolf Hitler es canciller de Alemania</p>		
1934	<p>Tratado de Relaciones Cuba-Estados Unidos: abrogación de la Enmienda Platt y nuevo Tratado de Reciprocidad Comercial</p> <p>Pablo de la Torriente Brau: «La isla de los 500 asesinatos»; «Realengo 18» («Tierra o sangre»)</p> <p>Nicolás Guillén: <i>West Indies Ltd.</i></p>	<p>Justin Chrysostome Dorsainvil imparte conferencias en los Estados Unidos; publica <i>Quelques vues politiques et morales</i></p> <p>Jacques Roumain: <i>Analyse schématique 1932-1934</i></p> <p>Dantés Bellegarde: <i>Un Haïtien parle</i></p> <p>Melville J. y Frances Herskovits hacen trabajo de campo en Mirebalais</p> <p>Partido Comunista Haitiano</p> <p>Liga Antimperialista</p> <p>Fin de la ocupación de Estados Unidos</p>	<p>Arthur Ramos: <i>O negro brasileiro</i></p> <p>I Congreso afrobrasileño en Recife</p> <p>Aimé Césaire, Léon Damas, Léopold Sédar Senghor y Birago Diop fundan <i>L'étudiant noir</i></p> <p>Ruth F. Benedict: <i>Patterns of Culture</i></p> <p>Presidencia de Lázaro Cárdenas en México (1934-1940)</p>		

CUBA		HAITÍ		RESTO DEL MUNDO			
1935	<p>Exilio de Torriente Brau en Nueva York</p> <p>Huelga general de marzo y asesinato de Antonio Guiteras en mayo: fin del ciclo revolucionario</p> <p>Emilio Roig de Leuchsenring: <i>Historia de la Enmienda Platt</i></p> <p>Ramiro Guerra: <i>La expansión territorial de los Estados Unidos</i></p> <p>Fernando Ortiz: <i>Historia de la arqueología indocubana</i> y <i>La clave xilofónica de la música afrocubana</i>: primera aparición del término <i>transculturación</i></p>	<p>Nueva disposición para intensificar la penalización de las «prácticas supersticiosas» en Haití (Código penal, artículo 405)</p> <p>Maurice Casséus: <i>Viejo</i></p>	<p>Masacre de Río Piedras (Puerto Rico)</p> <p>Comisión de Estudios Cubanos, Foreign Policy Association: <i>Problemas de la nueva Cuba</i> (Nueva York)</p> <p>Arthur Ramos: <i>O folk-lore negro do Brasil</i></p> <p>Otto Klineberg: <i>Race differences y Negro Intelligence and Selective Migration</i></p> <p>Zora Neale Hurston: <i>Mules and men</i></p> <p>Invasión de Etiopía por las tropas de Mussolini</p>	1936	<p>Creación de la revista <i>Ultra</i> (1936-1947).</p> <p>Sociedad de Estudios Afrocubanos (1936) y revista <i>Estudios Afrocubanos</i> (1937-1946)</p> <p>Fernando Ortiz organiza por primera vez conferencias-espectáculos en el teatro Campoamor con la orquesta afrocubana de Gilberto Valdés y músicos rituales (1936 y 1937)</p> <p>Lydia Cabrera: <i>Contes nègres de Cuba</i> (Gallimard, París)</p> <p>Reedición de los textos de Israel Castellanos</p> <p>Rubén Martínez Villena: <i>La pupila insomne</i> (póstumo)</p> <p>Muerte en combate de Pablo de la Torriente Brau, en Majadahonda, el 19 de diciembre</p>	<p>Suzanne Comhaire-Sylvain: <i>Le créole haitien. Morphologie et syntaxe</i></p> <p>Jacques Roumain abandona Haití después de haber estado encarcelado desde diciembre de 1934 hasta junio de 1936</p> <p>Primera estancia de Katherine Dunham, en ese entonces estudiante de antropología</p> <p>Decreto-ley anticomunista aprobado por el gobierno de Sténio Vincent</p> <p>Estancia de Alan Lomax</p>	<p>Golpe de Estado de Franco y guerra civil en España (1936-1939)</p> <p>Frente Popular en Francia</p> <p>Leo Frobenius: <i>Histoire de la civilisation africaine</i></p> <p><i>Handbook of Latin-American Studies</i></p> <p>Robert Redfield, Ralph Linton y Melville Herskovits: <i>Memorandum for the Study of Acculturation</i></p> <p>II Congreso afrobrasileño en Salvador de Bahía</p> <p>W. E. B. Du Bois contacta a Fernando Ortiz, Arthur Ramos, Jean Price-Mars y Fernando Romero con vistas a elaborar una «Encyclopedia of the Negro»</p> <p>Charlie Chaplin: <i>Tiempos modernos</i></p>

CUBA		HAÏTÍ		RESTO DEL MUNDO	
1937	<p>Asociación Nacional contra las Discriminaciones Racistas</p> <p>Comisión Nacional de Arqueología (luego Junta Nacional de Arqueología)</p> <p>Israel Castellanos: <i>Medicina legal y criminología afrocubanas</i></p> <p>Gustavo E. Urrutia: <i>Puntos de vista del nuevo negro</i></p> <p>Nicolás Guillén: <i>Cantos para soldados y sones para turistas</i></p>	<p>Regreso al país de miles de trabajadores agrícolas expulsados de Cuba y República Dominicana</p> <p>Masacre del Perejil, matanza de varios miles de haitianos en República Dominicana</p> <p>Jacques Roumain: «La tragédie haitienne»</p> <p>Suzanne Comhaire-Sylvain: <i>Les contes haïtiens</i></p> <p>Justin Chrysostome Dorsainvil: <i>Psychologie haïtienne, Vodou et magie</i></p> <p>Misión de Zora Neale Hurston</p> <p>Dantés Bellegarde: <i>La résistance haïtienne</i></p>	<p>Exposición Universal de París; el Museo de Etnografía de Trocadero se convierte en Museo del Hombre, bajo la dirección de Paul Rivet</p> <p>II Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura; Jacques Roumain, Langston Hughes, Nicolás Guillén y Alejo Carpentier se encuentran en París</p> <p>Zora Neale Hurston: <i>Their Eyes Were Watching God</i></p> <p>Léon Damas: <i>Pigments</i></p> <p>Melville Herskovits: <i>Life in a Haitian Valley</i></p>	1938	<p>VIII Conferencia Panamericana (Lima)</p> <p>Conferencia de Múnich</p> <p>Exposición Internacional del Surrealismo en París</p> <p>C. R. L. James: <i>The Blacks Jacobs. Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution.</i></p> <p>Richard Nathaniel Wright: <i>Uncle Tom's Children</i></p> <p>Melville Herskovits: <i>Acculturation. The Study of Culture Contact; Dahomey: an Ancient West African Kingdom</i></p> <p>Zora Neale Hurston: <i>Tell My Horse: Voodoo and Life in Haiti and Jamaica</i></p> <p>Inicio de la gran encuesta sobre las relaciones raciales en los Estados Unidos, solicitada por la Carnegie Corporation, bajo la dirección del antropólogo sueco Gunnar Myrdal</p>
	<p>Pablo de la Torriente Brau: <i>Peleando con los milicianos</i> (póstumo)</p> <p>Rómulo Lachatañeré: <i>¡Oh, mío Yemayá!</i></p> <p>Ramiro Guerra: <i>Manual de historia de Cuba (económica, social y política)</i></p> <p>Ramón Guirao: <i>Órbita de la poesía afrocubana, 1928-1937</i></p>	<p>Suzanne Comhaire-Sylvain: <i>A propos du vocabulaire des croyances paysannes</i></p> <p>Creación de la revista <i>Les Griots</i> (1938-1940)</p> <p>Préstamo J. G. White</p>			

CUBA		HAITÍ		RESTO DEL MUNDO	
1939	<p>Central de Trabajadores de Cuba (CTC)</p> <p>Alberto Arredondo: <i>El negro en Cuba</i></p> <p>Estancia de B. Malinowski</p>	<p>Jacques Roumain: <i>Griefs de l'homme noir</i></p> <p>Jean Price-Mars: <i>Formation ethnique, folklore et culture du peuple haïtien</i></p> <p>Suzanne Comhaire-Sylvain: <i>Études haïtiennes</i></p> <p>Fundación del Partido Democrático y Popular</p>	<p>Invasión alemana a Polonia; Inglaterra y Francia declaran la guerra a Alemania; inicio de la Segunda Guerra Mundial</p> <p>Primera Conferencia Americana de Comisiones Nacionales (Santiago de Chile)</p> <p>W. E. B. Du Bois: <i>Black, Then and Now</i></p> <p>Harold Courlander: <i>Haiti singing</i></p> <p>Primera versión del <i>Cahier d'un retour au pays natal</i> de Aimé Césaire (<i>Volontés</i>, no. 20)</p>		
1940	<p>Nueva constitución de la República de Cuba</p> <p>Presidencia de Fulgencio Batista (1940-1944)</p> <p>Lydia Cabrera: <i>Cuentos negros de Cuba</i> (traducción de la obra publicada en 1936)</p> <p>Fernando Ortiz: <i>Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar</i> (prefacio de B. Malinowski); «Los factores humanos de la cubanidad»</p> <p>Pablo de la Torriente Brau: <i>Aventuras del soldado desconocido</i> (póstumo)</p> <p>José Juan Arrom: <i>La poesía afrocubana</i></p> <p>Sociedad Cubana de Estudios Históricos e Internacionales</p> <p>Estancia de Jacques Roumain (entre diciembre de 1940 y mayo de 1941)</p>	<p>Suzanne Comhaire-Sylvain: <i>Le roman de Bouqui</i></p>	<p>Instauración del régimen de Vichy en Francia; ocupación alemana; desde Londres, el general de Gaulle llama a continuar la lucha; formación de la red de resistencia del Museo del Hombre</p> <p>Arthur Ramos: <i>O negro brasileiro</i></p> <p>Walter Adolphe Roberts: <i>The Caribbean: The Story of our Sea of Destiny</i></p> <p>Franz Boas: <i>Race, Language and Culture</i></p> <p>Richard Nathaniel Wright: <i>Native Son</i></p> <p>Creación en los Estados Unidos del Committee on Negro Studies (American Council of Learned Studies)</p>		

CUBA	HAÍTÍ	RESTO DEL MUNDO
<p>Creación del Frente Nacional Antifascista Estancias (junio y noviembre) de W. E. B. Du Bois</p> <p>Primera estancia de Harold Courlander</p> <p>Segunda Conferencia Americana de Comisiones de Cooperación Intelectual; Manifestos y Declaración para la erradicación de los prejuicios raciales, religiosos, sociales y políticos y por la paz en el mundo</p> <p>Rómulo Lachataneré: «Las creencias religiosas de los afrocaribanos y la falsa aplicación del término brujería»; Fernando Ortiz: «Brujos o santeros» (ambos fechados en 1939)</p> <p>Salvador Massip: «Factores geográficos de la cubanidad» (fechado en 1939)</p> <p>Nicolás Guillén: «Haítí: la isla encadenada»; «Ejemplo haitiano»</p> <p>Cuba entra en la guerra junto a los Estados Unidos</p>	<p>Presidencia de Élie Lescot (1941-1946)</p> <p>Creación de la Oficina de Etnología bajo la dirección de Jacques Roumain</p> <p>Creación del Instituto de Etnología bajo la dirección de Jean Price-Mars</p> <p>Kleber Georges-Jacob: <i>L'ethnie haïtienne</i></p> <p>Creación de la Sociedad Haitiano-Americana de Desarrollo Agrícola (SHADA); Préstamo SHADA</p> <p>Creación del periódico <i>La Nation</i> (Étienne Charlier, Max Hudicourt)</p> <p>Tercera Campaña antisupersticiosa</p> <p>Polémica entre el padre J. Foisset y Jacques Roumain (1941-1942)</p> <p>Breves estancias de Claude Lévi-Strauss, Michel Leiris y Alfred Métraux</p> <p>Haítí entra en la guerra para apoyar los esfuerzos estadounidenses</p>	<p>22 de junio: Alemania ataca a la URSS; entrada de ese país en la guerra</p> <p>Paul Rivet se refugia en Colombia; fundación del Instituto Etnológico Nacional de Bogotá</p> <p>James G. Leyburn: <i>The Haitian People</i></p> <p>León Damas: <i>Poèmes nègres</i></p> <p>Richard Nathaniel Wright: <i>12 Million Black Voices: A Folk History of the Negro in the United States</i></p> <p>Melville Herskovits: <i>The Myth of the Negro Past</i></p> <p>Rayford W. Logan: <i>The diplomatic relations of the United States with Haiti 1776-1891</i></p> <p>7 de diciembre: Japón bombardea Pearl Harbour; los Estados Unidos entran en la guerra</p>
<p>I Congreso Nacional de Historia</p> <p>Fernando Ortiz: <i>Martí y las razas</i></p> <p>Rómulo Lachataneré: <i>Manual de santería. El sistema de cultos lucumís</i></p> <p>Ramón Guirao: <i>Cuentos y leyendas negras de Cuba</i></p> <p>Nicolás Guillén: «Haítí»; «Haítí y Hitler»</p> <p>Curso de verano de Etnografía de Fernando Ortiz en la Universidad de La Habana</p>	<p>Jacques Roumain: «Sur les superstitions»; «À propos de la campagne "anti-superstitieuse"»</p> <p>Luego de una breve estancia en La Habana (entrevista en <i>Hoy</i>), Roumain es encargado de negocios de Haítí en México</p> <p>Justin Chryssostome Dorsainvil: <i>Histoire d'Haïti</i></p> <p>Creación del grupo popular Jazz des Jeunes</p> <p>Creación del Instituto Haitiano-Americano</p> <p>Estancia de Nicolás Guillén; creación de la Sociedad Haitiano-Cubana de Relaciones Culturales</p>	<p>Tomás Blanco: <i>El prejuicio racial en Puerto Rico</i></p> <p>Eric Williams: <i>The Negro in the Caribbean</i></p> <p>Arthur Ramos: <i>A aculturação negra no Brasil</i></p> <p>Gunnar Myrdal (dir.): <i>An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy</i></p>
1942		

CUBA	HAITÍ	RESTO DEL MUNDO
<p>Bias Roca: <i>Fundamentos del socialismo en Cuba</i></p> <p>Fernando Ortiz: <i>Las cuatro culturas indias de Cuba</i></p> <p>José Antonio Fernández de Castro: <i>Tema negro en las letras de Cuba</i></p> <p>Nicolás Guillén: «Un triunfo americano en Haití»; «Roussan Camille en La Habana»</p> <p>Lydia Cabrera traduce <i>Retorno a un país natal</i> de Aimé Césaire. Esta edición cubana es la primera como libro; ilustrado por Wifredo Lam</p> <p>Wifredo Lam: <i>La jungla</i> y <i>La silla</i></p>	<p>Jacques Roumain: <i>Le sacrifice du tambour assotior</i></p> <p>Visita de Alan Locke</p> <p>Alejo Carpentier visita Haití y presenta allí por primera vez su concepto de lo «real maravilloso»</p> <p>Creación del grupo folclórico Mater dolorosa (le seguirán una decena de otros grupos)</p>	<p>2 de febrero: capitulación del ejército alemán en Stalingrado</p> <p>I Congreso Interamericano de Demografía (México); fundación del Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos (revista <i>Afroamérica</i>: 1945-1946)</p> <p>Gilberto Freyre: <i>Problemas brasileiros de antropología</i></p> <p>Paul Rivet: <i>Les origines de l'homme américain</i></p> <p>Léon Damas: <i>Veillées noires</i></p> <p>Jorge Amado: <i>Terras do sem-fim</i></p>
<p>Presidencia de Ramón Grau San Martín (1944-1948)</p> <p>José Antonio Portuondo: <i>El contenido social de la literatura cubana</i></p> <p>Alejo Carpentier: <i>Jacques Roumain</i></p> <p>Nacimiento del grupo Orígenes (José Lezama Lima, José Rodríguez Feo, Cintio Vitier, Fina García Marruz, Eliseo Diego, Virgilio Piñera); revista <i>Orígenes</i> (1944-1956)</p> <p>Cuba provee el 19 % de la producción mundial de azúcar</p>	<p>Muerte de Jacques Roumain (agosto); <i>Gobernadores del rocío</i> (diciembre)</p> <p>Philippe Thoby-Marcelin y Pierre Marcelin: <i>Canapé-Vert</i></p> <p>Visitas de Léon Damas, Aimé Césaire, Roger Bastide, W. E. B. Du Bois y Maya Deren</p> <p>Congreso Interamericano de Filosofía, presidido por Jacques Maritain</p> <p>DeWits Peters, junto con varios intelectuales y artistas haitianos, crea el Centro de Arte de Puerto Príncipe</p> <p>Nueva polémica, entre el padre Foisset y Price-Mars (1944-1945)</p> <p>Exposición cubana en el Centro de Arte</p> <p>Estancia de José Gómez Sicre</p> <p>Segunda estancia de Alfred Métraux en Haití</p> <p>Creación de <i>L'Amicale</i> (por Emile Saint-Lôt) y del <i>Cénacle d'études</i> (por René Salmom)</p>	<p>30 de enero-8 de febrero: Conferencia de Brazzaville</p> <p>6 de junio: desembarco de las fuerzas aliadas en Normandía (Francia)</p> <p>Creación del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional</p> <p>Arthur Ramos: <i>Las poblaciones del Brasil</i></p> <p>Néstor R. Ortiz Oderigo: <i>Panorama de la música afroamericana</i></p> <p>E. Franklin Frazier y Eric Williams (eds.): <i>The Economic Future of the Caribbean</i></p> <p>Eric Williams: <i>Capitalism and Slavery</i></p> <p>Rayford W. Logan: <i>What the Negro wants</i></p> <p>Ruth F. Benedict: <i>The Races of Mankind</i></p>
<p>1943</p>		
<p>1944</p>		

CUBA		HAÍTÍ		RESTO DEL MUNDO	
Julio Le Riverend: <i>Los orígenes de la ecología cubana (1510-1600)</i>	Louis Maximilien: <i>Le vodou haïtien, rite radas-canzo</i>	Creación del periódico <i>La Ruche</i> (prohibido en diciembre)	4-11 de febrero: Conferencia de Yalta (Churchill, Roosevelt, Stalin)	Conferencia Interamericana de Chapultepec	
Onelio Jorge Cardoso: <i>Taita, diga usted cómo</i>	Fundación del Partido Democrático Unificado	Frente Democrático	Gilberto Freyre: <i>Sociología</i>		
Carlos Enríquez: <i>Escena ritual haitiana</i>	René Depestre: <i>Étincelles</i>	Jacques Roumain: <i>Bois-d'Ebène</i> (póstumo).	Germán Arciniegas: <i>Biografía del Caribe</i>		
	Firma del acuerdo cultural franco-haitiano; Creación del Institut Français d'Haïti	Principios de diciembre: llegada de André Breton; arribo de Wifredo Lam y su esposa Helena Holzer (se van en abril de 1946)	W. E. B. Du Bois y Guy B. Johnson: <i>Encyclopedia of the Negro</i>		
			Rayford W. Logan: <i>The Negro and the Post-War World</i>		
			Otto Klineberg (comp.): <i>Characteristics of the American Negro</i>		
			Richard Nathaniel Wright: <i>Black Boy</i>		
			7-8 de mayo: capitulación de Alemania; 6 y 9 de agosto: lanzamiento de las bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki; 2 de septiembre: capitulación de Japón; fin de la Segunda Guerra Mundial		
			2 de septiembre: Hô Chi Minh proclama la República Democrática de Vietnam		
			15-20 de octubre: Congreso Panafricano de Manchester		
			24 de octubre: Conferencia de San Francisco; nacimiento de la ONU; creación de la Unesco		

1945

CUBA	HAITI	RESTO DEL MUNDO
<p>La Junta Nacional de Arqueología se convierte en Junta Nacional de Arqueología y Etnología (su revista cambia su nombre por el de <i>Revista de Arqueología y Etnología</i>)</p> <p>Fernando Ortíz: <i>El engaño de las razas</i>.</p> <p>Juan Luis Martín: <i>Vocabulario de ñáñigo y lucumi</i></p> <p>Alejo Carpentier: <i>La música en Cuba</i></p> <p>Emilio Ballagas: <i>Mapa de la poesía negra americana</i></p>	<p>1º de enero: <i>La Ruche</i> publica el discurso de André Breton pronunciado en el Club Savoy y un editorial de René Depestre que causa un escándalo; saqueo y cierre de la revista</p> <p>2 de enero: arresto de René Depestre y Théodore Baker; constitución de un Comité de huelga</p> <p>7-11 de enero («5 gloriosas»): crisis política («Revolución del 46»); creación del Comité de Salvación Pública (Jacques Stephen Alexis secretario general) y destitución de Élie Lescot; golpe de Estado del ejército y formación de un Consejo Ejecutivo Militar bajo la dirección de Paul Magloire</p> <p>Creación del Frente Democrático Unificado</p> <p>Frente Revolucionario Haitiano (FRH) / Formación de los «auténticos»</p> <p>Partido Socialista Popular (PSP)</p> <p>Fundación del Mouvement Ouvrier Paysan (MOP) por Daniel Fignolé (revista <i>Chantiers</i>) / Desarrollo del movimiento sindical</p> <p>Presidencia de Dumarsais Estimé (1946-1950)</p> <p>René Depestre: <i>Gerbe de sang</i></p> <p>Creación de <i>Conjonction</i>, <i>Bulletin de l'Institut Français</i></p> <p>Rémy Bastien: <i>Anthologie du folklore haïtien</i></p> <p>Roger Dorsinville: <i>Lettre aux hommes clairs</i></p> <p>Exposición del Centro de Arte dedicada a Wilfredo Lam (abril)</p> <p>Visita de Maya Deren</p> <p>Refundación de la revista <i>Les Griots</i></p> <p>Milo Rigaud: <i>Contre Vincent</i></p>	<p>Gonzalo Aguirre Beltrán: <i>La población negra de México</i></p> <p>Juan Comas: <i>Las razas humanas</i></p> <p>Conferencias de París (I: 25 de abril-12 de julio, con la participación de Estados Unidos, la URSS, Reino Unido y Francia; II: 29 de julio-15 de octubre, con la participación de 21 naciones)</p> <p>18 de noviembre-28 de diciembre: Exposición Internacional de Arte Moderno en la Unesco; importante participación haitiana</p>
1946		

CUBA		HAÏTÍ		RESTO DEL MUNDO	
1947	<p>Fernando Ortiz: <i>El huracán: su mitología y sus símbolos</i></p> <p>Eliás Entralgo: <i>Pérfoca sociográfica de la cubanidad</i></p> <p>Nicolás Guillén: <i>El son entero</i></p> <p>Creación del Partido del Pueblo Cubano (Ortodoxo) por Eduardo Chibás</p> <p>Acuerdo económico exclusivo con Estados Unidos (sustituye el Tratado de Reciprocidad Comercial)</p> <p>Universidad de Oriente</p> <p>Jean F. Brierre: <i>Black soul</i> (publicado en La Habana)</p>	<p>Roger Mortel: <i>La mythomanie sociale en Haïti</i></p> <p>Creación de la Escuela Normal Superior</p> <p>La Guardia de Haïtí se convierte en Ejército de Haïtí</p> <p>Ley anticomunista</p>	<p>Katherine Dunham: <i>Dances of Haïti</i></p> <p>Gilberto Freyre: <i>Interpretação do Brasil</i></p> <p>Fundación de la revista <i>Présence Africaine</i></p> <p>Marcel Mauss: <i>Manuel d'ethnographie</i></p> <p>12 de marzo: Doctrina Truman para impedir la «expansión» del comunismo; inicio oficial de la Guerra Fría</p> <p>15 de agosto: Independencia de la India y Pakistán</p> <p>2 de septiembre: Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (Tratado de Río)</p> <p>20 de septiembre: lanzamiento del Plan Marshall</p>		
1948	<p>Presidencia de Carlos Prío Socarras (1948-1952)</p> <p>Asesinato de los líderes obreros Jesús Menéndez y Aracelio Iglesias y del líder campesino Sabino Pupo</p> <p>Manuel Moreno Fraginals: <i>Nación o planificación</i></p> <p>Enrique Gay Calbo: <i>Formación de la sociedad cubana. Notas sobre la influencia de la economía y la composición étnica</i></p> <p>Trabajos de campo del etnomusicólogo Richard Waterman y del africanista William Bascom</p> <p>Nicolás Guillén: <i>Elegía a Jacques Roumain en el cielo de Haïti</i></p> <p>Raúl Cepero Bonilla: <i>Azúcar y abolición</i></p> <p>Universidad Central Marta Abreu de Las Villas</p>	<p>Nueva estancia de Pierre Verger</p> <p>Inicio del proyecto del valle de Marbial (Unesco) con Alfred Métraux (participación de Rémy Bastien, Michelson Hyppolite, Gérard Mortel, Lamartinière Honorat, Jeanne Sylvain, Suzanne Comhaire-Sylvain, Jean Comhaire)</p> <p>Estancia de Michel Leiris</p> <p>Félix Morisseau-Leroy: <i>Natif-Natal</i></p> <p>Lorimer Denis y François Duvalier: <i>Le problème des classes à travers l'histoire d'Haïti</i></p> <p>Lorimer Denis y Emmanuel C. Paul: <i>Essai d'organographie haïtienne</i></p> <p>Nuevos ataques del padre Foisset contra miembros de la Oficina de Etnología (1948-1949)</p>	<p>International Union of Anthropological and Ethnological Sciences</p> <p>Miguel Acosta Saignes: <i>Raíces y signos de la transculturación</i></p> <p>L. S. Senghor (dir.): <i>Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française</i></p> <p>Aimé Césaire: <i>Esclavage et colonisation</i></p> <p>Rayford W. Logan: <i>The African Mandates in World Politics</i></p> <p>Selden Rodman: <i>Renaissance in Haïti: Popular painters in the Black Republic</i></p> <p>IX Conferencia Panamericana (Bogotá); creación de la OEA</p> <p>Golpe de Estado en Venezuela y destitución de Rómulo Gallegos</p>		

CUBA		HAITÍ		RESTO DEL MUNDO	
	Alejo Carpentier: <i>El reino de este mundo</i> Creación del Partido Acción Unitaria por Fulgencio Batista	1949-1950: Exposición Internacional de Puerto Príncipe Clément Magloire St-Aude: <i>Parias</i> Emmanuel C. Paul: <i>L'ethnographie en Haïti. Ses initiateurs, son état actuel, ses tâches et son avenir</i> Inauguración del Museo del Pueblo Haitiano Creación de la Troupe Folklorique Nationale; Inauguración del Théâtre de verdure Massillon Coïcou; Jazz des Jeunes y su vedette Lunamare Casimir participan en una «gala folclórica» de la Oficina de Et-nología Émile (Milo) Marcelin: <i>Mythologie vodou</i> François Duvalier, Lorimer Denis, Michel Aubourg y Léonce Viaud editan el fascículo <i>L'avenir du pays et l'action néfaste de M. Foisset</i>	Creación de la OTAN Congreso Mundial de Partidarios de la Paz (París / Praga); nacimiento del Consejo Mundial de la Paz Proclamación de la República Popular China Presentación de la exposición itinerante «19 pintores de Haïti» en el Stedelijk Museum, Ámsterdam (en 1950; en el Museo Nacional de Arte Moderno de París y en 1951; en el Kunsthauus de Berna) Félix Coluccio: <i>Antología iberoamericana del folklore</i> Claude Lévi-Strauss: <i>Les structures élémentaires de la parenté</i> Miguel Ángel Asturias: <i>Hombres de maíz</i>		
1949					
	Creación de la representación de la Unesco para América Latina en La Habana Fernando Ortiz: <i>La africanía de la música folklórica de Cuba</i> Serafín Portuondo Linares: <i>Los independientes de color. Historia del Partido Independiente de Color</i> Emilio Roig de Leuchsenring: <i>Cuba no debe su independencia a los Estados Unidos</i> José Juan Arrom: <i>Estudios de literatura hispanoamericana</i>	Bicentenario de Puerto Príncipe Golpe de Estado militar en Haïti; derrocamiento del presidente Dumarsais Estimé y constitución de la Junta Militar de Gobierno Presidencia de Paul Eugène Magloire (1950-1956) Michelson-Paul Hyppolite: <i>Littérature populaire haïtienne</i>	Inicio de la guerra de Corea Aimé Césaire: <i>Discours sur le colonialisme; Discours sur la négritude</i> Pablo Neruda: <i>Canito general</i>		
1950					

CUBA		HAÏTÍ		RESTO DEL MUNDO							
1951	<p>Suicidio público de Eduardo Chibás</p> <p>Sociedad Cultural Nuestro Tiempo; revista homónima (1954-1959)</p> <p>Inauguración de los frescos de las oficinas de Eso en el Vedado (realizados por Carlos Enríquez, Wifredo Lam, Amelia Peláez, René Portocarrero, Jorge Rigol, Carmelo González, Enrique Moret)</p> <p>Fernando Ortiz: <i>Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba</i></p> <p>Alejo Carpentier: «Miramos hacia Haití»</p>	<p>Rémy Bastien: <i>La familia rural haitiana. Valle de Marbial</i> (publicado en México)</p> <p>Inauguración de los frescos de la Catedral Episcopal Santísima Trinidad (realizados por pintores de la «escuela haitiana»)</p> <p>Emmanuel C. Paul: <i>Nos chansons folkloriques et la possibilité de leur exploitation pédagogique</i></p>	<p>Otto Klineberg: <i>Race et psychologie</i></p> <p>Alfred Métraux, Jean Comhaire, Edouard Berrouet, Suzanne Comhaire-Sylvain: <i>L'homme et la terre dans la vallée de Marbial</i></p>	1952	<p>10 de marzo: golpe de Estado de Fulgencio Batista</p> <p>La FEU emprende una huelga ilimitada; marcha de protesta y entierro simbólico de la Constitución de 1940</p> <p>Fernando Ortiz: <i>Los instrumentos de la música afrocubana</i> (5 tomos, 1952-1955).</p>	<p>Tratado de libre comercio con los Estados Unidos</p> <p>Jacques Oriol, Léonce Viaud, Michel Aubourg: <i>Le mouvement folklorique en Haïti</i></p> <p>Antoine Bervin: <i>Mission à La Havane. Notes et souvenirs, 1942-1945</i></p> <p>Philippe Thoby-Marcelin, Pierre Marcelin: <i>Le crayon de Dieu</i></p> <p>Edris Saint-Amand: <i>Bon Dieu rit</i></p>	<p>Juan Comas: <i>Los mitos raciales</i></p> <p>Frantz Fanon: <i>Peau noire, masques blancs</i></p> <p>Melville Herskovits: <i>Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology</i></p> <p>Claude Lévi-Strauss: <i>Race et histoire</i></p> <p>Léon Damas: <i>Griffiti</i></p> <p>Investigación de la Unesco sobre las relaciones raciales en Brasil</p>	1953	<p>Directorio Estudiantil Revolucionario</p> <p>Centenario del nacimiento de José Martí</p> <p>26 de julio: ataque a los cuarteles Carlos Manuel de Céspedes (Bayamo) y Moncada (Santiago de Cuba). Fracaso, represión y encarcelamiento de Fidel Castro y sus compañeros</p> <p>Fidel Castro: <i>La historia me absolverá</i></p> <p>Eliás Entralgo: <i>La liberación étnica cubana</i></p> <p>Alejo Carpentier: <i>Los pasos perdidos</i></p>	<p>Jean Price-Mars: <i>La République d'Haïti et La République dominicaine</i></p> <p>Milo Rigaud: <i>La tradition voodoo et le voodoo haïtien (1492-1952)</i></p> <p>Jean Fouchard: <i>Les marrons du syllabaire</i></p>	<p>Congreso Continental de Cultura (Santiago de Chile) organizado por Pablo Neruda en respuesta al Congreso por la Libertad de la Cultura celebrado al mismo tiempo en esa ciudad</p> <p>Ildelfonso Pereda Valdés: <i>Antología de la poesía negra americana</i></p> <p>Léopold Sédar Senghor y Abdoulaye Sadi: <i>La belle histoire de Leut-le-Lièvre</i></p> <p>Pierre Verger (dir.): <i>Les Afro-Américains</i></p>

CUBA		HAITÍ		RESTO DEL MUNDO			
1954	<p>Lydia Cabrera: <i>El monte</i></p> <p>Alejo Carpentier: «Poemas haitianos»; «Philippe Thoby-Marcelin en Caracas»</p> <p>(Re)construcción del Museo de Bellas Artes (integración de salas etnográficas «afrocubanas»)</p>	<p>Etienne Charlier: <i>Aperçu sur la formation historique de la nation haïtienne</i></p> <p>Michelson-Paul Hyppolite: <i>Une étude sur le folklore haïtien</i></p> <p>Partido Popular de Liberación Nacional</p>	<p>Félix Coluccio: <i>Fiestas y costumbres de América y Diccionario folklórico americano</i> (3 tomos, 1954-1958)</p> <p>Rayford W. Logan: <i>The Negro in American Life and Thought: The Nadir, 1877-1901</i></p> <p>Cheikh Anta Diop: <i>Nations nègres et culture: de l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui</i></p> <p>Richard Nathaniel Wright: <i>Black Power</i></p> <p>Selden Rodman: <i>Haiti. The Black Republic</i></p> <p>I Congreso Internacional de Folklore (Sao Paulo)</p> <p>X Conferencia Panamericana (Caracas); Pacto de Caracas contra el comunismo internacional</p>	1955	<p>Fidel Castro funda el Movimiento 26 de julio (MR-26-7) y parte hacia México</p> <p>Directorio Revolucionario (<i>Manifiesto Programa</i> en 1956)</p> <p>Lydia Cabrera: <i>Refranes de negros viejos</i></p> <p><i>Miscelánea de estudios dedicados a Fernando Ortiz</i> (3 tomos, 1955-1957)</p>	<p>Michel Lamartinière Honorat: <i>Les danses folkloriques d'Haïti</i></p> <p>Jacques Stephen Alexis: <i>Compère général Soleil</i></p>	<p>Conferencia de Bandung</p> <p>Independencia de Marruecos y Túnez</p> <p>Andrés Iduarte: <i>Sarmiento, Martí y Rodó</i></p> <p>Langston Hughes: <i>The First Book of the West Indies</i>.</p> <p>Claude Lévi-Strauss: <i>Tristes tropiques</i></p>

CUBA		HAÍTÍ		RESTO DEL MUNDO	
1956	<p>Alzamiento del 30 de noviembre (en apoyo al desembarco del yate Granma, en varias ciudades del oriente cubano)</p> <p>2 de diciembre: desembarco del yate Granma y constitución del foco guerrillero en la Sierra Maestra</p> <p>Alejo Carpentier: <i>El acoso</i></p> <p>Enrique Serpa: <i>La trampa</i></p>	<p>Jean Price-Mars es nombrado rector de la Universidad de Haití</p> <p>Intento de golpe de Estado contra el régimen de Paul Magloire. Huelga general. Magloire abandona el poder.</p> <p>Presidencias provisionales de Joseph Nemours Pierre-Louis (diciembre de 1956-febrero de 1957). Franck Sylvain (febrero-abril), Daniel Fignolé (mayo-junio)</p> <p>Celebración de los 80 años de Jean Price-Mars, quien preside en París el I Congreso de Escritores y Artistas Negros.</p> <p>René Depestre: <i>Minerai noir</i></p>	<p>Nacionalización del Canal de Suez por el Egipto de Nasser</p> <p>Ahmed Sékou Touré funda la Confederación General de Trabajadores de África (CGTA)</p> <p>Congreso de Escritores y Artistas Negros (Sorbona)</p> <p>Aimé Césaire: «Lettre à Maurice Thorez»</p> <p>Léon Damas: <i>Black Label</i></p>		
1957	<p>13 de marzo: Ataque al Palacio Presidencial y a la emisora Radio Reloj</p> <p>Manifiesto de la Sierra Maestra (julio)</p> <p>Levantamiento del 5 de septiembre en Cienfuegos</p> <p>Visita de Pierre Verger y Alfred Métraux; permanecen junto a Lydia Cabrera</p> <p>Lydia Cabrera: <i>Anagó. Vocabulario lucumí</i></p> <p>Alejo Carpentier: «Panorama del arte haitiano» y «Nuevas luces sobre el vodú»</p>	<p>Academia de Bellas Artes (1957-1959)</p> <p>Jacques Stephen Alexis: <i>Les arbres musiciens</i></p> <p>Primeras elecciones por sufragio universal</p> <p>François Duvalier llega fraudulentamente al poder en septiembre</p>	<p>Gilberto Freyre: <i>Ordem e progresso</i></p> <p>Gonzalo Aguirre Beltrán: <i>El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México</i></p> <p>Rayford W. Logan: <i>The Negro in the United States, a Brief History</i></p> <p>Georges Balandier: <i>Afrique ambiguë</i></p> <p>Creación de la Unión General de Trabajadores del África Negra (UGTAN)</p> <p>Independencia de la Ghana de Kwame Nkrumah</p>		

CUBA		HAITÍ		RESTO DEL MUNDO	
	<p>Huelga del 9 de abril</p> <p>Pacto de Caracas (MR-26-7, DR, FEU, Movimiento de Resistencia Cívica, Partido Auténtico, luego PSP)</p> <p>Ofensiva final del Ejército Rebelde</p> <p>Pacto del Pedrero (Frente del Escambray, diciembre)</p> <p>Lydia Cabrera: <i>La sociedad secreta abakuá narrada por viejos adeptos</i></p> <p>Pierre Verger y Lydia Cabrera: <i>Cuba</i> (fotografías de Verger, textos de Cabrera)</p> <p>Juan Marinello: <i>José Martí, escritor americano</i></p>	<p>Ley marcial</p> <p>Creación de los Voluntarios de la Seguridad Nacional (VSN) más conocidos como <i>monton mackout</i></p> <p>Misión militar norteamericana para profesionalizar el ejército haitiano</p> <p>Jean Price-Mars es elegido presidente de la Sociedad Africana de Cultura</p> <p>Alfred Métraux: <i>Le vaudou haitien</i></p>	<p>Independencia de la Guinea de Sékou Touré</p> <p>Conferencia de los Estados Independientes de África (Accra); Conferencia de los Pueblos Africanos (Accra)</p> <p>Gonzalo Aguirre Beltrán: <i>Cuijla, esbozo etnográfico de un pueblo negro</i></p> <p>Roger Bastide: <i>Le candomblé de Bahía (rite nagô)</i></p> <p>Claude Lévi-Strauss: <i>Anthropologie structurale</i></p> <p>Michel Leiris: <i>La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar</i></p>	1958	
	<p>1º de enero: triunfo de la Revolución cubana</p> <p>Fernando Ortiz: <i>Historia de una pelea cubana contra los demonios</i></p> <p>José Juan Arrom: <i>Certidumbre de América: estudios de letras, folklore y cultura</i></p> <p>Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana: <i>Rafael Serra, patriota y revolucionario, fraternal amigo de Martí</i></p> <p>Creación del Departamento de Folklore del Teatro Nacional de Cuba</p>	<p>Jean Price-Mars: <i>De Saint-Domingue à Haïti</i></p> <p>Jean-Baptiste Romain: <i>Quelques mœurs et coutumes des paysans haïtiens</i></p> <p>Jacques Stephen Alexis: <i>L'espace d'un cillement</i></p> <p>Desembarco, desde Cuba, de combatientes haitianos que pretenden derrocar a François Duvalier</p> <p>Fundación del Partido Alianza Popular (Jacques Stephen Alexis)</p>	<p>Cheikh Anta Diop: <i>L'unité culturelle de l'Afrique noire</i></p> <p>Gonzalo Aguirre Beltrán: <i>Influencias africanas en el desarrollo de las culturas regionales del Nuevo Mundo</i></p>	1959	

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abraham, Roy C. (1958): *Dictionary of Modern Yoruba*. University of London Press, London.
- Alexis, Jacques Stephen ([1945] 2003): «Gouverneurs de la rosée», Roumain, J.: *Œuvres complètes*, pp. 1474-1479, ALLCA / Éditions de l'Unesco, Paris / Madrid.
- _____ (1956): «Contribution à la table ronde sur le folklore et le nationalisme», *Optique*, juin, pp. 25-34.
- Amador, José (2016): «Caught between Crime and Disease. Chinese Exclusion and Immigration Restrictions in Early Twentieth-Century Cuba», Rivas, Z. R. y D. Lee-DiStefano (dir.): *Imagining Asia in the Americas*, pp. 85-103, Rutgers University Press, New Brunswick / London.
- Anglade, Georges (2008): *Chronique d'une espérance*. L'Imprimeur II, Port-au-Prince.
- Anignikin, Sylvain (2001): «Histoire des populations mahi. À propos de la controverse sur l'ethnonyme et le toponyme 'Mahi'», *Cahiers d'études Africaines* 41 (162), pp. 243-266.
- Ans, André-Marcel d' (1987): *Haïti. Paysage et société*. Karthala, Paris.
- _____ (2003): «Jacques Roumain et la fascination de l'ethnologie», Roumain, J.: *Œuvres complètes*, pp. 1378-1428, ALLCA / Éditions de l'Unesco, Paris / Madrid.
- Antoine, Jacques Carmeleau (1981): *Jean Price-Mars and Haiti*. Three Continents Press, Washington D. C.
- Apter, Andrew (2002): «On African Origins: Creolization and Connaissance in Haitian Vodou», *American Ethnologist* 29 (2), pp. 233-260.
- Arazandi, Isabela de (2012): «El legado cubano en África. Nánigos deportados a Fernando Poo. Memoria viva y archivo escrito», *Afro-Hispanic Review* 31 (1), pp. 29-60.
- _____ (2015): «Los tambores nánigos en el Museo Nacional de Antropología (Madrid). La sociedad cubana secreta abakuá y las trayectorias en el Atlántico negro», *Anales del Museo Nacional de Antropología* XVII, pp. 160-187.
- Archivos del Folklore Cubano* (1924): «Esta revista cubana», I (1), pp. 5-8.
- Argyriadis, Kali (2000): «Des noirs sorciers aux babalaos: analyse du paradoxe du rapport à l'Afrique à La Havane», *Cahiers d'études Africaines* 160, XL (4), pp. 649-674.
- _____ ([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
- _____ (2020): «René Depestre: un cubano más entre los antropólogos», Núñez, N. (comp.): *Antropología sociocultural en Cuba. Revisiones históricas e historiográficas*, tomo II, pp. 57-89, ICIC Juan Marinello, La Habana.
- _____, Emma Gobin y Niurka Núñez (2015): «Hacia una historia comparada de antropologías nacionales: miradas desde el Caribe y Mesoamérica», *Perfiles de la Cultura Cubana* 18, http://www.perfiles.cult.cu/article_c.php?numero=18&article_id=395

- Armas Fonticoba, Tania de (2011): «Fernando Ortiz e Israel Castellanos en la genealogía de la criminología en Cuba», *Derecho y cambio social* 25, VIII, http://www.derechocambiosocial.com/revista025/criminologia_en_cuba.pdf
- Arnoux, Charles (1964): «Index bibliographique des bulletins et publications du Bureau d'Ethnologie», *Bulletin du Bureau d'Ethnologie* IV (30), pp. 47-56.
- Arqué, Paul (1954): «*Les Afro-Américains*. Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, n° 27», *Les Cahiers d'Outre-Mer* 7 (28), pp. 411.
- Arrom, José Juan ([1940] 2005): «La poesía afrocubana», *De donde crecen las palmas*, pp. 193-222, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana (CIDCC) Juan Marinello, La Habana.
- _____ ([1971] 2005): «La Virgen del Cobre: historia, leyenda y símbolo sincrético», *De donde crecen las palmas*, pp. 71-99, CIDCC Juan Marinello, La Habana.
- Aschenbrenner, Joyce (2002): *Katherine Dunham: Dancing a Life*. University of Illinois Press, Chicago.
- Aubin, Eugène (1910): *En Haïti. Planteurs d'autrefois, nègres d'aujourd'hui*. Armand Colin, Paris.
- Aubourg, Michel y Léonce Viaud (1948): *Folklore. Ceremony of Petro rite (Voodoo cult)*. Imprimerie du commerce, Port-au-Prince.
- Audain, Léon (1908): *Le mal d'Haïti. Ses causes et son traitement*. Imprimerie J. Verrollot, Port-au-Prince.
- Audain, Louis (1903): *Quelques fragments inédits de notre histoire contemporaine et des aperçus sur l'éducation du peuple d'Haïti*. Imprimerie de Mme F. Smith, Port-au-Prince.
- Auguste, Jules, Arthur Bowler, Clément Denis, Justin Dévost y Louis-Joseph Janvier (1882): *Les détracteurs de la race noire et de la république d'Haïti. Réponses à M. Léo Quesnel*. Marpon et Flammarion, Paris.
- Avezac, Armand d' (1845): *Notice sur le pays et le peuple des Yebous en Afrique*. Ve Dondey-Dupré.
- Babadzan, Alain (2001): «Les usages sociaux du patrimoine», *Ethnologies comparées* 2, <https://lersem.www.univ-montp3.fr/fr/revue-numero-2/les-usages-sociaux-du-patrimoine-alain-babadzan>
- Bachiller y Morales, Antonio ([1856] 1882): *Prontuario de agricultura general para el uso de los labradores y hacendados de la Isla de Cuba*. Editor M. de Villa, La Habana.
- _____ (1857): *Elementos de la Filosofía del Derecho o curso de Derecho Natural*. Imp. del Tiempo, La Habana.
- _____ (1859-1861): *Apuntes para la historia de las letras y de la instrucción pública en la Isla de Cuba*, 3 tomos. Imp. de P. Massana e Imp. del Tiempo, La Habana.
- _____ (1860a): *Historia de las medidas adoptadas por la Administración Municipal para el entretenimiento y conservación de las calles de La Habana*. Imp. La Antilla, La Habana.
- _____ (1860b): «Opinión de la Real Universidad», en *Proyecto de inmigración africana para las islas de Cuba y Puerto Rico y el Imperio del Brasil. Presentado por los sres. Argudín, Cunha Reis y Perdones*, pp. 99-129, Imprenta La Habana, La Habana.
- _____ (1878-1879): «Cuba primitiva. Origen, lenguas, tradiciones e historia de los indios de las Antillas Mayores y las Lucayas», *Revista de Cuba* III, IV, V, VI.
- _____ (1881a): «Del origen de los americanos», *Revista de Cuba* X, pp. 33-36.
- _____ (1881b): «Notas sobre educación», *Revista de Cuba* IX, pp. 275-278.

- _____ (1881c): «Ogaño y antaño», *Tipos y costumbres de la Isla de Cuba por los mejores autores de este género. Obra ilustrada por D. Víctor Patricio Landaluze y con prólogo de Antonio Bachiller y Morales*, pp. 29-32, Imp. El Avisador Comercial, La Habana.
- _____ (1882): «Estadística de Cuba: Estudios sobre la población», *Revista de Cuba* XI, pp. 66-74.
- _____ ([1883a, 2º ed.] 1962): *Cuba: monografía histórica que comprende desde la pérdida de La Habana hasta la restauración española*. Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana, La Habana.
- _____ (1883b): «Desfiguración a que está expuesto el idioma castellano al contacto y mezcla de las razas», *Revista de Cuba* XIV, pp. 97-104.
- _____ (1884): «El hombre americano», *Revista de Cuba* XV, pp. 209-223.
- _____ (1885): «De la antropología en la Isla de Cuba. Sus antecedentes y precursores», *Boletín de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba* 1 (7), pp. 150-164.
- _____ (1887): *Los negros. Gorgas y compañía / Biblioteca de la Ilustración Cubana*, Barcelona / La Habana.
- Bancel, Nicolas, Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch, Eric Deroo y Sandrine Lemaire (2004): *Zoos humains. Au temps des exhibitions humaines*. La Découverte, Paris.
- Barcia Zequeira, María del Carmen (1998): «Mujeres en torno a *Minerva*», *Rábida* 17, pp. 113-120.
- _____, Andrés Rodríguez Reyes y Milagros Niebla Delgado (2012): *Del cabildo de nación a la casa de santo*. Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- Barthélémy, Gérard (1989): *Le Pays en dehors. Essai sur l'univers rural haïtien*. Henri Deschamps, Port-au-Prince.
- Bascom, William, R. (1950): «The focus of Cuban *Santería*», *Southwestern Journal of Anthropology* 6, pp. 64-68.
- _____ (1952): «Two forms of Afro-Cuban divination», Tax, S. (dir.): *Acculturation in the Americas*, pp. 169-179, University of Chicago Press, Chicago.
- _____ (1953): «Yoruba acculturation in Cuba», Verger, P. (dir.): *Les Afro-Américains*, pp. 163-167, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire 27, Dakar.
- Basterra, Pierre (2003): «Raimundo Cabrera (1852-1923): un itinéraire libéral à Cuba de la Colonie à la République», Thèse de doctorat, Université Paris 8.
- Bastide, Roger (1960): *Les religions africaines au Brésil: Contributions à une sociologie des interpénétrations de civilisations*. P.U.F, Paris.
- _____ (1967): *Les Amériques noires*. L'Harmattan, Paris.
- _____ (1968a): «Acculturation», *Encyclopedia Universalis*, vol. 1, pp. 102-107.
- _____ (1968b): «Fernando Ortiz, Jean Price-Mars», *Journal de la Société des Américanistes* 57, pp. 73-75.
- Beauvoir-Dominique, Rachel (2002): «Métraux et Haïti: 1941-1950», trabajo presentado en la conferencia anual de la American Anthropological Association (AAA), Nueva Orleans [cortesía de la autora].
- _____ (2005a): *Fonds documentaire Odette Mennesson-Rigaud. Rapport d'inventaire*. Bureau Caraïbe - AUF / Bibliothèque Haïtienne des Pères du Saint-Esprit, Port-au-Prince.
- _____ (2005b): «Libérer le double, la beauté sera convulsive... À propos d'une collection d'art vodou», *Gradhiva* 1, pp. 57-69.

- _____ (2014): «Une pionnière: Odette Mennesson-Rigaud», Conferencia inaugural en la exposición «Odette Mennesson-Rigaud. Une expérience vodou», Bureau d'Ethnologie, Port-au-Prince, 11 de noviembre.
- _____ y Didier Dominique (2003): *Savalou e*. Éditions du Cidihca, Montréal.
- Béchacq, Dimitri (2007): «La construction d'un vodou haïtien savant: courants de pensée, réseaux d'acteurs et productions littéraires», *Tabou* 5, pp. 27-69.
- _____ (2014): «L'ethnologie et les troupes folkloriques haïtiennes. Politique culturelle, tourisme et émigration (1941-1986)», Byron, J. P. (dir.): *Production du savoir et construction sociale. L'ethnologie en Haïti*, pp. 123-152, Éditions de l'Université d'État d'Haïti / Presses de l'Université Laval, Port-au-Prince / Québec.
- Beldarraín, Enrique (2006): *Los médicos y los inicios de la antropología en Cuba*. Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- Bellegarde, Dantès (1937): *La résistance haïtienne (L'occupation américaine en Haïti). Récit d'histoire contemporaine*. Beauchemin, Montréal.
- _____ (1944): «Un savant haïtien: Léon Audain», *Cahiers d'Haïti*, août, pp. 16-18.
- Benedicty, Alessandra, Jhon Picard Byron, Glover Kaiama y Mark Schuller, dir. (2016): *The Haiti Exception: Anthropology and the Predicament of Narrative*. Liverpool University Press, Liverpool.
- Benitez Holzer, Helena (1999): *Wifredo and Helena. My life with Wifredo Lam, 1939-1950*. Lausanne Acatos Publisher.
- Benoist, Jean (2010): «Rencontre avec Milo Rigaud», *Études créoles* 1 (2), numéro spécial: *Société, langues, école en Haïti. En hommage aux victimes universitaires du séisme du 12 janvier*.
- Bénot, Yves y Marcel Dorigny, dir. (2003): *Rétablissement de l'esclavage dans les colonies françaises 1802. Aux origines d'Haïti*. Maisonneuve et Larose, Paris.
- Bermúdez, Jorge (2011): *Massaquer. República y vanguardia*. Ediciones La Memoria, Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau, La Habana.
- Bernheim, Hippolyte (1891): *Hypnotisme, suggestion, psychothérapie. Études nouvelles*. Octave Douin Éditeur, Paris.
- Berrou, Raphaël et Pradel Pompilus (1975): *Histoire de la littérature haïtienne illustrée par des textes*, tome I. Éditions Caraïbes, Port-au-Prince / Paris.
- Berthier, Nancy (2005): *Tomás Gutiérrez Alea et la révolution cubaine*. Éditions du Cerf, Paris.
- Blanchard, Marcel (1954): «Les Afro-Américains. Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, n° 27», *Outre-Mers. Revue d'histoire* 143, pp. 264-265.
- Blanckaert, Claude (1994): «Des sauvages en pays civilisés. L'anthropologie des criminels (1850-1900)», Mucchielli, L. (ed.): *Histoire de la criminologie française*, pp. 55-88, L'Harmattan, Paris.
- _____ (2009): *De la race à l'évolution. Paul Broca et l'anthropologie française (1850-1900)*. L'Harmattan, Paris.
- Bloncourt, Gérald y Michael Löwy (2007): *Messagers de la tempête: André Breton et la révolution de janvier 1946 en Haïti*. Le Temps des Cerises, Pantin.
- Bolívar, Natalia (2002): «Hermano sabio, el más sabio entre todos», *Cuba Encuentro*, <http://arch.cubaencuentro.com/cultura/2002/11/14/10484.html>
- _____ y Natalia del Río (2000): *Lydia Cabrera y su laguna sagrada*. Editorial Oriente, Santiago de Cuba.

- Bonniol, Jean-Luc (2013): «Au prisme de la créolisation. Tentative d'épuisement d'un concept», *L'Homme* 207-208, pp. 237-288.
- Bonte, Pierre y Michel Izard (1991): *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. PUF, Paris
- Bosc, Olivier (1997): «Le signe et la preuve. Deux lettres retrouvées de Bernard Lazare à Cesare Lombroso au moment de l'Affaire Dreyfus», *Mil neuf cent* 15, pp. 215-220.
- Bourdieu, Pierre (1984): *Homo academicus*. Ed. de Minuit, Paris.
- Bourgeois, Frank (2010): «Ottobah Cugoano, premier auteur antiesclavagiste noir», *Études théologiques et religieuses* 1 (85), pp. 1-22.
- Bourhis-Mariotti, Claire (2015): «Vers l'établissement d'une "nationalité noire". Le rêve haïtien de James Theodore Holly», *IdeAs* 6, <http://ideas.revues.org/1126>
- _____ (2016): *L'union fait la force. Les Noirs américains et Haïti, 1804-1893*. Presses Universitaires de Rennes, Rennes.
- Brash, Walter M. (2000): *Brer Rabbit, Uncle Remus, and the «Cornfield Journalist»: The Tale of Joel Chandler Harris*. Mercer University Press, Macon.
- Brito Alvarado, Xavier (2015): «Enemigos íntimos o vecinos distantes. La antropología y los estudios culturales en el Ecuador», *Revista de Antropología Experimental* 15, pp. 341-355.
- Brown, Emily L. y Jorge L. Giovanetti (2009): «A Hidden Window into Cuban History: the Carl Withers Manuscript Collection at New York University», *Caribbean Studies* 37 (2), pp. 169-192.
- Brouard, Carl (1938): «Doctrine de la nouvelle école», *Les Griots* 1 (1), pp. 2.
- _____, Lorimer Denis, François Duvalier, Clément Magloire hijo (1938): «Déclaration», *Les Griots* 1 (1), p. 1.
- _____ *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris* (1883), serie III, tomo 6, G. Masson éditeur, Paris.
- _____ (1892), serie IV, tomo 3, G. Masson éditeur, Paris.
- Buscarón, Odalys y Niurka Núñez (2011): «Apéndice. Breve recuento historiográfico», Núñez, N. y otros: *Las relaciones raciales en Cuba. Estudios contemporáneos*, pp. 295-314, Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- Byron, Jhon Picard (2012): «L'engagement ethnologique de Jean Price-Mars et son engagement politique», Thèse de doctorat, Université de Laval.
- _____ (2014): «La pensée de Jean Price-Mars. Entre construction politique de la nation et affirmation de l'identité culturelle haïtienne», Byron, J. P. (dir.): *Production du savoir et construction sociale. L'ethnologie en Haïti*, pp. 47-80, Éditions de l'Université d'État d'Haïti / Presses de l'Université Laval, Port-au-Prince / Québec.
- _____ y Maud Laëthier (2015): «La etnología en Haïti. Emergencia, desarrollo y desafíos de una disciplina», *Perfiles de la Cultura Cubana* 18, <http://www.perfiles.cult.cu/index.php?r=site/articulo&id=398>
- Cabrera, Lydia (1936): *Contes nègres de Cuba*. Gallimard, Paris.
- _____ (1940): *Cuentos negros de Cuba*. Imprenta La Verónica, La Habana.
- _____ (1942): «Un gran pintor: Wifredo Lam», *Diario de la Marina*, 17 de mayo.
- _____ (1944a): «Conte Nègre-cubain: Bregantino, Bregantín», *Tropiques* 10.
- _____ (1944b): «Wifredo Lam: los perros ladran, la caravana pasa», *Diario de la Marina*, 30 de enero.
- _____ (1947): «Egguë o Vichichifinda Nfinda», *Revista Bimestre Cubana* 60, pp. 47-120.

- _____ (1948): *Por qué... Cuentos negros de Cuba*. Ediciones C.R., La Habana.
- _____ (1950): «La ceiba y la sociedad secreta abakuá», *Orígenes* 7 (25), pp. 16-47.
- _____ ([1954] 1993): *El monte*. Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- _____ ([1954] 1994): «El sincretismo religioso de Cuba. Santos, orishas, ngangas, Lucumís y Congos», Castellanos, I. (dir.): *Páginas sueltas*, pp. 363-383, Ediciones Universal, Miami.
- _____ (1955): *Refranes de negros viejos*. Ediciones C.R., La Habana.
- _____ (1957): *Anagó. Vocabulario lucumí*. Ediciones C.R., La Habana.
- _____ (1958): *La sociedad secreta abakuá narrada por viejos adeptos*. Ediciones C.R., La Habana.
- _____ ([1973] 1993): *La laguna sagrada de San Joaquín*. Ediciones Universal, Miami.
- _____ (1974): *Yemaya y Ochún. Kariocha, Iyalorichas y Olorichas*. El Chicherekú en el Exilio, Madrid.
- _____ (1975a): *Anaforuana. Ritual y símbolos de iniciación en la sociedad secreta abakuá*. Editorial R., Madrid.
- _____ (1975b): «Notas sobre África, la negritud y la actual poesía yoruba», *Revista de la Universidad Complutense* 24 (95), pp. 9-59.
- _____ ([1977] 1986): *La Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje*. Universal, Miami.
- _____ (1980): *Koeko Iyawó: Aprende novicia, Pequeño tratado de regla lucumí*. Ediciones C.R., La Habana.
- Cabrera Infante, Guillermo (1996): «Lydia Cabrera, antropeeta [prólogo]», Cabrera, L.: *Cuentos negros de Cuba*, Círculo de lectores, Barcelona.
- Cabrera Peña, Miguel (2008): «Alma fundadora. Rafael Serra y Montalvo», *Islas. Órgano Oficial de la Afro-Cuban Alliance* 9 (3), pp. 21-33.
- Cairo, Ana (1978): *El Grupo Minorista y su tiempo*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ (1996): «José Martí y el proyecto republicano de Fernando Ortiz», Barreal, I. y N. Suárez (comp.): *Fernando Ortiz: Martí humanista*, pp. VII-XVI, Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- _____ (1997): «El pueblo cubano y los orígenes del político Fernando Ortiz», Ortiz, F.: *El pueblo cubano*, pp. VII-XX, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ (2001): «Un réquiem marxista para la revolución del 30», Torriente Brau, P. de la: *Álgebra y política y otros textos de Nueva York*, pp. VII-LXXX, Ediciones la Memoria, La Habana.
- _____ (2002): «Lydia Cabrera: praxis vanguardista y justicia cultural», *Caminos* 24 (25), pp. 73-83
- _____ (2006): «Pablo, Álgebra y política», Rodríguez Hernández, E. (dir.): *Para ver las cosas extraordinarias. Coloquio Internacional Cien Años de Pablo*, pp. 209-214, Ediciones La Memoria, La Habana.
- Calzada, Anderson (2020): «La antropología sociocultural dentro de la Junta Nacional de Arqueología y Etnología (1937-1963) y su revista (1938-1961)», Núñez, N. (comp.): *Antropología sociocultural en Cuba. Revisiones históricas e historiográficas*, tomo I, pp. 179-199, ICIC Juan Marinello, La Habana.

- Camille, Roussan (1942): «Jacques Roumain», *Le Nouvelliste*, 27 de octubre.
- Cantón, Diana (2012): «La présence de Cuba en Firmin», *Rencontre* 26-27, pp. 79-88.
- _____ (2013): *Haiti y Cuba: la historia de dos pueblos*. Cidihca, Montréal.
- _____ (2016): *Joseph Auguste Anténor Firmin: lazos con Cuba*. Cidihca, Montréal.
- Cañete Ochoa, Jesús (2011): *Cartas de Yemayá a Changó. Epistolario inédito de Lydia Cabrera y Pierre Verger*, CEDCS, www.archivodelafrontera.com
- Capone, Stefania (1999): *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. Karthala, Paris.
- _____ (2000): «Entre Yoruba et Bantou: l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines», *Cahiers d'études Africaines* 157, XL (1), pp. 55-77.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1998): *El trabajo del antropólogo*. Editora Unesp / Paralelo 15, Brasilia.
- Carpentier, Alejo ([1933] 2012): *Écue-Yamba-Ó*. Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- _____ ([1946] 1988): *La música en Cuba*. Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- _____ ([1949] 1987): *El reino de este mundo*. Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- Carrazana, Lázara y Niurka Núñez (2020): «El Instituto de Etnología y Folklor a través de su correspondencia», Núñez, N. (comp.): *Antropología sociocultural en Cuba. Revisiones históricas e historiográficas*, tomo I, pp. 230-262, ICIC Juan Marinello, La Habana.
- Casas, Bartolomé de las ([1552] 1999): *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Editorial Castalia S.A., Madrid.
- _____ ([1559] 1995): *Historia de las Indias*. Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ ([1562?] 1967): *Apologética historia sumaria*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Casimir, Jean (2018): *Une lecture décoloniale de l'histoire des Haïtiens. Du traité de Ryswick à l'occupation américaine (1697-1915)*. Bibliothèque Nationale d'Haïti, Port-au-Prince.
- Castellanos, Isabel, dir. (1994): *Páginas sueltas*. Ediciones Universal, Miami.
- _____ (1996): «Lydia Cabrera: A pioneer», *Review: Literature and Arts of the Americas*, 29 (52), p. 5.
- Castellanos, Jorge (2003): *Pioneros de la etnografía afrocubana*. Ediciones Universal, Miami.
- Castellanos, Israel (1914a): «Anomalías dentarias en el loco, en el criminal y en el normal», *Gaceta Médica del Sur* XXXII, pp. 289-292.
- _____ (1914b): «La briba hampona», *Revista Bimestre Cubana* IX, pp. 94-104, 183-198, 253-259.
- _____ (1914c): «El tipo brujo (acotación de etnología criminal cubana)», *Revista Bimestre Cubana* IX, pp. 328-344.
- _____ (1914d): *A través de la criminología. Atlas*. Ed. Salas, La Habana.
- _____ (1916a): *La brujería y el ñañiquismo en Cuba desde el punto de vista médico-legal*. Imprenta de Lloredo y Cía, La Habana.
- _____ (1916b): «La pena de muerte bajo el punto de vista médico legal», *Vida Nueva* 8 (1), pp. 8-9.
- _____ (1916c): «Psicología de las multitudes», *Vida Nueva* 7 (11), pp. 246-251.
- _____ (1917a): «Confidencias», *Higia* II, pp. 307-316.

- _____ (1917b): «Pina, el negrito asesino», *Vida Nueva* IX (11), pp. 264-268.
- _____ (1929): *La delincuencia femenina en Cuba*. Imprenta Ojeda, La Habana.
- _____ (1936): «La brujería y el ñañiguismo desde el punto de vista médico-legal», *Revista de técnica policial y penitenciaria* IV (2-3), pp. 83-186.
- _____ (1937): *Medicina legal y criminología afro-cubanas*. Molina y Cía, La Habana.
- Castor, Suzy (1971): *La ocupación norteamericana de Haití y sus consecuencias*. Siglo Veintiuno Editores, México.
- _____ (1988): *L'occupation américaine d'Haïti*. Société Haïtienne d'Histoire, Port-au-Prince.
- _____ (2012): «Les racines séculaires d'une difficile construction nationale», Rainhorn, J.-D. (dir.): *Haïti, réinventer l'avenir*, pp. 35-43, Éditions de la Maison des sciences de l'homme / Éditions de l'Université d'État d'Haïti, Paris / Port-au-Prince.
- Castro, Alicia (2007): *Queens of Havana. The Amazing Adventures of Anacaona, Cuban Legendary All-Girl Dance Band*. Grove Press, New York.
- Castro, Silvio (2008): *La masacre de los Independientes de Color en 1912*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Castro y Bachiller, Raimundo de (1939): *Don Antonio Bachiller y Morales (Aspecto de su vida familiar)*. Editorial Guerrero, La Habana.
- Catauro. *Revista Cubana de Antropología* (2000): «Lydia Cabrera: en su centenario» (dosier), 1.
- Célius, Carlo A. (1998): «Le modèle social haïtien. Hypothèses, arguments et méthodes», *Pouvoirs dans la Caraïbe*, revue du CRPLC, Université Antilles-Guyane, série Université de Juillet, «Sciences Sociales et Caraïbe. Session 1997», pp. 110-143.
- _____ (2004): «D'un nationalisme héroïque», *ReviKiltirKreol* (Nelson Mandela Centre for African Culture, Mauricio) 4, pp. 38-48.
- _____ (2005a): «Cheminement anthropologique en Haïti», *Gradhiva* 1, pp. 47-55.
- _____ (2005b): «La création plastique et le tournant ethnologique en Haïti», *Gradhiva* 1, pp. 71-94.
- _____ (2007): *Langage plastique et énonciation identitaire. L'invention de l'art haïtien*. Presses Universitaires Laval, Québec.
- _____ (2009): «Art et ethnologie en Haïti», Price-Mars, J.: *Ainsi parla l'oncle (suivi de Revisiter l'oncle)*, pp. 429-440, Mémoires d'Encrier, Montréal.
- _____ (2014): «Postface. Un vaste chantier», Byron, J. P.: *Production du savoir et construction sociale. L'ethnologie en Haïti*, pp. 285-306, Éditions de l'Université d'État d'Haïti / Presses de l'Université Laval, Port-au-Prince / Québec.
- _____ (2015): «Introduction (numéro spécial: Création plastique d'Haïti)», *Gradhiva* 21, pp. 4-21.
- _____ (2018): «Histoire et ethnologie en Haïti», *Cahiers critiques de philosophie* 20, pp. 65-92.
- Charcot, Jean-Martin (1882): «Sur les divers états nerveux déterminés par l'hypnotisation chez les hystériques», *Comptes Rendus Hebdomadaires des séances de l'Académie des Sciences* 94 (7), pp. 361-472.
- Charlier-Doucet, Rachelle (2005): «Anthropologie, politique et engagement social. L'expérience du Bureau d'Ethnologie d'Haïti», *Gradhiva* 1, pp. 109-125.

- Chávez, Ernesto (1991): *El crimen de la niña Cecilia*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Chevalier, Louis (1958): *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIX^e siècle*. Plon, Paris.
- Clavería, Zailén y Eric Carballoso (2006): «Oriente en Pablo», Rodríguez Hernández, E. (dir.): *Para ver las cosas extraordinarias. Coloquio Internacional Cien Años de Pablo*, pp. 23-28, Ediciones La Memoria, La Habana.
- Clorméus, Lewis Ampidu (2012a): «À propos de la seconde campagne antisuperstitieuse en Haïti (1911-1912). Contribution à une historiographie», *Histoire, monde et cultures religieuses* 24 (4), pp. 105-130.
- _____ (2012b): «La démonstration durkheimienne de Jean Price-Mars: faire du vodou haïtien une religion», *Archives de sciences sociales des religions* 159, pp. 153-170.
- _____ (2013): «Haïti et le conflit des deux "France"», *Chrétiens et sociétés* 20, pp. 63-84.
- _____ (2015): *Le vodou haïtien entre mythes et constructions savantes*. Riveneuve Éditions, Paris.
- _____ (2016): *Duverneau Trouillot et le vodou. Réflexions d'un intellectuel haïtien du XIX^e siècle*. Les Éditions du Cidihca, Montréal.
- Cobas, Roberto (2008): «Du commentaire social à l'art engagé», Bondil, N. (dir.): *Cuba. Art et histoire de 1968 à nos jours*, pp. 124-126, Musée des beaux-arts de Montréal / Éditions Hazan, Montréal.
- Codrington, Robert H. (1891): *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folk-lore*. Oxford University Press, Clarendon.
- Colectivo de autores (1976): *United Fruit Company: Un caso del dominio imperialista en Cuba*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Collectif d'auteurs (1993): *Paysans, systèmes et crise: Travaux sur l'agriculture haïtien, tomo 2: Stratégies et logiques sociales*. S.A.C.A.D / F.A.M.V., Pointe-à-Pitre / Port-au-Prince.
- Comhaire-Sylvain, Suzanne (1937): *Les contes haïtiens, origine immédiate et extension en Amérique*. Caravelle, Port-au-Prince.
- _____ ([1940] 1973): *Le roman de Bouqui*. Leméac, Montréal.
- Conklin, Alice L. (2015): *Exposer l'humanité. Race, ethnologie et empire en France (1850-1950)*. Publication Scientifique du Muséum National d'Histoire Naturelle, Paris.
- Conte, Rafael y José M. Capmany (1912): *Guerra de razas (negros contra blancos en Cuba)*. Imprenta Militar de Antonio Pérez, La Habana.
- Corvington, Georges (1984): *Port-au-Prince au cours des ans*. Volume 5: *La capitale d'Haïti sous l'Occupation (1915-1922)*. Imprimerie Henri Deschamps, Port-au-Prince.
- _____ (1987): *Port-au-Prince au cours des ans*. Volume 6: *La Capitale d'Haïti sous l'Occupation (1922-1934)*. Imprimerie Henri Deschamps, Port-au-Prince.
- Costantini, Alessandro (2003): «La langue polyphonique de Jacques Roumain», Roumain, J.: *Œuvres complètes*, pp. 1429-1467, ALLCA / Éditions de l'Unesco, Paris / Madrid.
- Courlander, Harold (1944): «Abakuá Meeting in Guanabacoa», *Journal of Negro History* XXIX, pp. 461-470.
- _____ (1960): *The Drum and the Hoe. Life and Lore of the Haitian People*. University of California Press, Berkeley / Los Angeles / London.

- Cuadrado, Alina (2004): «¿Brujería? Una visión desde el archivo de Fernando Ortiz. Compilación bibliográfica de los artículos de publicaciones periódicas de la materia BRUJERIA del archivo», *Antropología* 2004, Centro de Antropología, La Habana, <https://docplayer.es/25530597-Brujeria-una-vision-desde-el-archivo-de-fernando-ortiz.html>
- Cuéllar Vizcaíno, Manuel (1957): *Doce muertes famosas*. Ed. Sánchez, La Habana.
- Cunin, Elisabeth (2013): «L'anthropologie française au miroir de l'américanisme: politiques, savoirs, altérités», *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* 100, pp. 17-38.
- Dash, Michael (2011a): «Haïti première république noire des lettres», *Les actes de colloques du musée du Quai Branly Jacques Chirac* 3, <http://actesbranly.revues.org/480>
- _____ (2011b): «Ni français, ni sénégalais: identité haïtienne et bovarysme», *Fabula-LhT* 9, <http://www.fabula.org/lht/9/dash.html>
- Davies, Catherine (1997): «Lydia Cabrera 1900-1991: Cuban writer and ethnographer», Smith, V. (dir.): *Encyclopedia of Latin American Literature*, pp. 153-155, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago.
- Delafosse, Maurice (1912): «De quelques persistances d'ordre ethnographique chez les descendants des nègres transportés aux Antilles et à la Guyane», *Revue d'ethnographie et de sociologie* 3, pp. 234-237.
- _____ (1922): *L'âme nègre*. Payot & Cie, Paris.
- Delgado, Gregorio (2002): «La medicina china y su presencia en Cuba», *II Jornada de Medicina Tradicional China*, Casa de la Cultura Tradicional China, La Habana, 17 de octubre, <http://bvs.sld.cu/revistas/his/his%2095/hist0595.htm>
- Denis, Lorimer (1953): *Le musée du Bureau d'Ethnologie en Haïti*. Publication du Bureau d'Ethnologie de la République d'Haïti (série II-10), Port-au-Prince.
- _____ y François Duvalier (1944): *Évolution stadiale du vodou: introduction à l'étude comparée des données historico-culturelles de la culture populaire et des origines ethniques du peuple haïtien*. Publications du Bureau d'Ethnologie de la République d'Haïti, Imprimerie de l'État, Port-au-Prince.
- _____ y Odette Mennesson-Rigaud (1947a): «Cérémonie en l'honneur de Marinette», *Bulletin du Bureau d'Ethnologie* 3, pp. 13-21.
- _____ y Odette Mennesson-Rigaud (1947b): «Quelques notes sur la vie mystique de Marie-Noël», *Bulletin du Bureau d'Ethnologie* 2, pp. 30-34
- _____ y Emmanuel C. Paul (1948): *Essai d'organographie haïtienne*. Publication du Bureau d'Ethnologie de la République d'Haïti, Port-au-Prince.
- _____, François Duvalier, Michel Aubourg, Léonce Viaud (1949): *L'avenir du pays et l'action néfaste de M. Foisset* (fascicule). Imprimerie de l'État, collection Les Griots, Port-au-Prince.
- Denis, Watson R. (2010): «La nation comme projet d'intégration socio-économique. La vision politique de Louis-Joseph Janvier relative à une nation haïtienne intégrée, moderne et souveraine», *Revue de la Société Haïtienne d'Histoire, de Géographie et de Géologie* 240, pp. 39-76.
- Depestre, René ([1976] 1988): «La Révolution de 1946 est pour demain... », Voltaire, F. (dir.): *Pouvoir noir en Haïti. L'explosion de 1946*, pp. 57-94, Cidihca, Montréal.
- _____ (1980): «Les aventures du négritisme en Amérique Latine», *Bonjour et adieu à la négritude*, pp. 19-42, Robert Laffont, Paris.

- _____ (2003): «Parler de Jacques Roumain. 1907-1944», Roumain, J.: *Œuvres complètes*, pp. XXI- XXX, ALLCA / Éditions de l'Unesco, Paris / Madrid.
- _____, Vanessa Paul, Guy Maximilien y Paul-Elie Lévy (2005): «Interview de René Depestre», *Conjonction* 212, pp. 23-38.
- Depestre Catony, Leonardo, dir. (2016): *Pablo en Ahora*, 2 tomos. Ediciones La Memoria, La Habana.
- Deren, Maya (1953): *Divine Horsemen. The Voodoo Gods of Haiti*. Thames and Hudson, New York.
- _____ (1985): *Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti* (documental de 55 min).
- Deschamps Chapeaux, Pedro (1963): *El negro en el periodismo cubano en el siglo XIX*. Instituto Cubano del Libro, La Habana.
- _____ (1971): *El negro en la economía habanera del siglo XIX*. UNEAC, La Habana.
- _____ (1975): *Rafael Serra y Montalvo, obrero incansable de nuestra independencia*. UNEAC, La Habana.
- Despeignes, Guy (2001): *Politique de santé, médicalisation de la société et émergence de la médecine clinique moderne en Haïti (1804-1915)*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, Institut d'histoire et de sociopolitique des sciences.
- Devauges, Roland (1954): «L'enseignement des sciences sociales en Haïti. Conférence 1 sur Haïti» [manuscrito, Fondo Devauges].
- _____ (1956): «Le Docteur Price-Mars, "Oncle" d'une nation» [manuscrito, Fondo Devauges].
- El Día* (1918): «Como considera el problema de la brujería un brujo civilizado», 2601, 7 de septiembre, pp. 1-2.
- Dianteuil, 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. Initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*. Éditions de l'EHESS, Paris.
- _____ (2003): «La selve littéraire de Lydia Cabrera», Cabrera, L.: *La forêt et les dieux: religions afro-cubaines et médecine sacrée à Cuba*, pp. 7-16, Jean-Michel Place, Paris.
- _____ y Martha Swearingen (2003): «From Hierography to Ethnography and Back: Lydia Cabrera's Texts and the Written Tradition in Afro-Cuban Religions», *The Journal of American Folklore* 116 (461), pp. 273-292.
- Dias, Nélia (1994): «Photographier et mesurer. Les portraits anthropologiques», *Romantisme* 84, pp. 37-49.
- 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.
- Díaz Fabelo, Teodoro (1956a): «Ebbó», original inédito, La Habana.
- _____ (1956b): *Lengua de santero: Guine Gongoro*. Editorial Adelante, La Habana.
- _____ (1960): *Olorun*. Departamento de Folklore del Teatro Nacional de Cuba, La Habana.

- Djebbari, Elina (2020): «Bailes populares, cuerpos y memoria en Cuba: ¿hacia unos *archivos en ciernes?*», Núñez, N. (comp.): *Antropología sociocultural en Cuba. Revisiones históricas e historiográficas*, tomo II, pp. 296-315, ICIC Juan Marinello, La Habana.
- Dominique, Max (1988): *L'arme de la critique littéraire. Littérature et idéologie en Haïti*. Cidihca, Montréal.
- Dorsainvil, Justin Chrysostome (1909): *Militarisme et hygiène sociale*. Imprimerie C. Magloire, Port-au-Prince.
- _____ (1915): *L'échec d'hier et l'effort pour l'avenir*. Imprimerie H. Amblard, Haïti.
- _____ (1922): *Problèmes de l'enseignement primaire*. Imprimerie Centrale, Haïti.
- _____ ([1924a] 1931): «Une explication philologique du vodou», *Vodou et névrose*, pp. 144-176, Les Éditions Fardin, Port-au-Prince.
- _____ (1924b): *Manuel d'histoire d'Haïti*. Procure des Frères de l'Instruction Chrétienne, Port-au-Prince.
- _____ ([1931] 2012): *Vodou et névrose*. Les Éditions Fardin, Port-au-Prince.
- _____ (1934): *Quelques vues politiques et morales (Questions haïtiennes)*. Imprimerie Modèle, Port-au-Prince.
- _____ (1937): *Psychologie haïtienne. Vodou et magie*. Imprimerie N. Telhomme, Port-au-Prince.
- _____ (1938a): «La naissance des idées sociales», *Les Griots. La revue scientifique et littéraire d'Haïti* 1 (1), pp. 14-16.
- _____ (1938b): «Réponse à une enquête», *Les Griots. La revue scientifique et littéraire d'Haïti* 2, pp. 160-164.
- _____ (1939): «Y-a-il une culture haïtienne», *Les Griots. La revue scientifique et littéraire d'Haïti* 3, pp. 367-380.
- Dorsinville, Roger ([1972] 1988): «1946 ou le délire opportuniste», Voltaire, F. (dir.): *Pouvoir noir en Haïti. L'explosion de 1946*, pp. 35-56, Cidihca, Montréal.
- _____ (1981): *Jacques Roumain*. Présence Africaine, Paris.
- Douailler, Stéphane (2018): «Le cerveau nègre de Joseph-Anténor Firmin. Subjectivation politique et violence épistémique», *Implications philosophiques. Espace de recherche et de diffusion*, <http://www.implications-philosophiques.org/non-classe/le-cerveau-negre-de-joseph-antenor-firmin-subjectivation-politique-et-violence-epistemique/>
- Douglass, Frederick (1881): «The Color Line», *The North-American Review* 295 (132), pp. 567-577.
- Du Bois, W. E. B. ([1903] 2001): *Las almas del pueblo negro*. Fundación Fernando Ortiz / Foundation W. E. B. Du Bois, La Habana.
- Dumont, Henri ([1876] 1915-1916): «Antropología y patología comparadas de los negros esclavos», *Revista Bimestre Cubana* X, pp. 161-171, 263-274, 344-353, 407-420; XI, pp. 15-30, 78-90.
- Dunham, Katherine (1947): *Las danzas de Haïti*. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Durkheim, Émile (1912): *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Alcan, Paris.
- Duvivier, Max U. ([1987-1988] 2015): *Trois études sur l'occupation américaine d'Haïti (1915-1934)*, edición revisada y ampliada por Michèle Duvivier Pierre-Louis. Mémoire d'Encrier, Montréal.

- Emrich, Duncan (1946): «Folk-Lore: William John Thoms», *California Folklore Quarterly* 5 (4), pp. 355-374.
- Estévez Rivero, Sandra, Pedro Castro Monterrey, Olga Portundo Zúñiga, dir. (2011): *Por la identidad del negro cubano*. Ediciones Caserón, Santiago de Cuba.
- Estrade, Paul (1971): «L'émigration cubaine de Paris (1895-1898). Premières observations sur sa participation à la "Guerre de Marti"», *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et lusobrasílien* 16, pp. 33-53.
- _____ (1982): «Remarques sur le caractère tardif, et avancé, de la prise de conscience nationale dans les Antilles espagnoles», *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et lusobrasílien* 38, pp. 89-117.
- _____ ([1984] 2017): *José Martí, les fondements de la démocratie en Amérique latine*. Les Indes Savantes, Paris.
- _____ (2006): «La Révolution cubaine (1959-1992): une histoire sommaire de ses origines, son déroulement, ses accomplissements», *Les langues néo-latines* 339, pp. 59-103.
- _____ (2016): *En torno a Betances: hechos e ideas*. Callejón, San Juan de Puerto Rico.
- Fajardo, Yuleisy (2020): «La revista *Bohemia* en la década de los treinta. Sus aportes para una historia de la antropología sociocultural en Cuba», Núñez, N. (comp.): *Antropología sociocultural en Cuba. Revisiones históricas e historiográficas*, tomo I, pp. 133-156, ICIC Juan Marinello, La Habana.
- Fernández López, Marietta (2013): «La revista *Afroamérica* y la pertinencia de una red de intercambio intelectual en América y el Caribe», *Cuadernos del Caribe* 16 (1), pp. 128-132.
- Fernández Robaina, Tomás (1971): *Índice de las revistas folklórica cubanas*. Biblioteca Nacional José Martí, La Habana.
- _____ (1986): *Bibliografía de temas afrocubanos*. MINCULT, La Habana.
- _____ (1990): *El negro en Cuba (1902-1958)*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ (2015): *Antología cubana del pensamiento antirracista*. Editorial Ácana, Camagüey.
- _____ (2020): «La revista *Estudios Afrocubanos*: su importancia ayer y hoy», Núñez, N. (comp.): *Antropología sociocultural en Cuba. Revisiones históricas e historiográficas*, tomo I, pp. 157-164, ICIC Juan Marinello, La Habana.
- Ferrer, Ada (2003): «La société esclavagiste cubaine et la révolution haïtienne», *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 58 (2), pp. 333-356.
- _____ (2009): «Cuba insurgente. Raza, nación y revolución, 1968-1898», Pérez, Esther y Marcel Lueiro (comp.): *Raza y racismo*, pp. 229-260, Editorial Caminos, La Habana.
- _____ (2011): *Cuba insurgente. Raza, nación y revolución, 1868-1898*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Ferri, Enrico (1884): *Sociología criminal*. Catania, Napoli.
- Finot, Jean (1905): *Le préjugé des races*. Félix Alcan Éditeur, Paris.
- Firmin, Anténor ([1885] 2013): *Igualdad de las razas humanas. Antropología positiva*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

- _____ (1891): *Haïti au point de vue politique, administratif et économique: conférence faite au Grand cercle de Paris, le 8 décembre 1891*. F. Pichon, Paris.
- _____ (1898): *Diplomate et diplomatie: lettre ouverte à M. Solon Ménos*. Imprimerie du Progrès, Cap-Haïtien.
- _____ (1905): *M. Roosevelt, président des États-Unis et la République d'Haïti*. Hamilton Bank Note Engraving and Printing Company / F. Pichon et Durand-Auzias, New York / Paris.
- _____ (1910): *Lettres de Saint Thomas. Études sociologiques, historiques et littéraires*. V. Giard & E. Brière, Paris.
- _____ (1911): *L'effort dans le mal*. Imprimerie H. Chauvet, Port-au-Prince.
- Fleischmann, Ulrich (2003): «Jacques Roumain dans la littérature d'Haïti», Roumain, J.: *Œuvres complètes*, pp. 1229-1265, ALLCA / Éditions de l'Unesco, Paris / Madrid.
- Fluehr-Lobban, Carolyn (2000): «Anténor Firmin: Haitian Pioneer of Anthropology», *American Anthropologist* 102 (3), pp. 449-466.
- _____ (2005): «Anténor Firmin and Haiti's contribution to anthropology», *Gradhiva* 1, pp. 95-108.
- Fogel, Frédérique e Isabelle Rivoal (2009): «La relation ethnographique: terrains et textes. Introduction», *Ateliers du LESC* 33, <http://journals.openedition.org/ateliers/8192>
- Foucault, Michel (1975): *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard, Paris.
- Fouchard, Jean (1956): «L'école nationaliste [de] Price-Mars», Fouchard, J. y E. C. Paul (dir.): *Témoignages sur la vie et l'œuvre du Dr. Jean Price-Mars*, pp. 177-181, Imprimerie de l'Etat, Port-au-Prince.
- _____ y Emmanuel C. Paul, dir. (1956): *Témoignages sur la vie et l'œuvre du Dr. Jean Price-Mars*. Imprimerie de l'État, Port-au-Prince.
- Fowler, Carolyn (1980): *Aknot in the Thread: The life and Works of Jacques Roumain*. Howard University Press, Washington D. C.
- Franco, José Luciano (1963): *La conspiración de Aponte*. Consejo Nacional de Cultura, La Habana.
- _____ (1973): *Antonio Maceo. Apuntes para una historia de su vida*, tomo III. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ (1974): «Introducción al proceso de La Escalera», *Boletín del Archivo Nacional* 67, pp. 54-63.
- _____ (1976): «Antecedentes de las relaciones entre los pueblos de Guinea y Cuba», *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí* 67 (2), pp. 5-10.
- Fuente, Alejandro de la (2001): «Antídotos de Wall Street. Raza y racismo en las relaciones entre Cuba y los Estados Unidos», Hernández, R. y J. H. Coatsworth (coord.): *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*, pp. 243-261, CIDCC Juan Marinello / University of Havana, La Habana.
- _____ (2014): *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba. 1900-2000*. Imagen Contemporánea, La Habana.
- Gaillard, Roger (1965): *L'univers romanesque de Jacques Roumain*. Éditions Henri Deschamps, Port-au-Prince.
- _____ (1966): *La destinée de Carl Brouard, essai accompagné de documents photographiques*. Imprimerie Henri Deschamps, Port-au-Prince.

- _____ (1982): *Les Blancs débarquent. Tomo VI: 1918-1919. Charlemagne Péralte, le caco*. Port-au-Prince.
- _____ ([1984] 1995): *La république exterminatrice. Première partie: une modernisation manquée (1880-1896)*. Imprimerie Le Natal, Port-au-Prince.
- _____ (1993a): «L'indigénisme haïtien et ses avatars», *Conjonction* 197, pp. 9-26.
- _____ (1993b): *La république exterminatrice. Quatrième partie: la guerre civile, une option dramatique (15 juillet-31 décembre 1902)*. Imprimerie Le Natal, Port-au-Prince.
- Galera, Andrés (1988): «El resurgir de una nueva escuela: Israel Castellanos y el atavismo del delito», *Asclepio* XL (2), pp. 81-97.
- García, David F. (2013): «Contesting Anthropology's Will to Power in the Field: William R. Bascom's and Richard A. Waterman's Fieldwork in Cuba, 1948», *MUSICultures* 40 (2), pp. 1-33.
- García Blanco, Rolando (2016): *Cien figuras de la ciencia en Cuba*. Editorial Científico-Técnica, La Habana.
- García González, Armando y Consuelo Naranjo Orovio (1998): «Antropología, "raza" y población en Cuba en el último cuarto del siglo XIX», *Estudios Americanos* LV (1), pp. 267-289.
- García Pascual, Luis (2003): *Entorno martiano*. Editorial Abril, La Habana.
- Gaultier de Laguionie, Jules de (1892). *Le bovarysme. La psychologie dans l'œuvre de Flaubert*. Librairie Léopold Cerf, Paris.
- Géloin, Ghislaine (2001): «Introduction», Firmin, A.: *De l'égalité des races humaines*, pp. XI-XXVII, L'Harmattan, Paris.
- Georges-Jacob, Kléber (1941): *L'ethnie haïtienne*. Imprimerie de l'État, Port-au-Prince.
- _____ (1946): *Contribution à l'étude de l'homme haïtien: au service de l'histoire ethno-sociale de l'ethnie haïtienne*. Imprimerie de l'État, Port-au-Prince.
- Gerholm, Tomas y Ulf Hannerz (1982): «Introduction: The Shaping of National Anthropology», *Ethnos* 47 (1), pp. 1-35.
- Gobin, Emma (2003): «Les religions d'origine africaine à La Havane. Ethnologie d'une harmonie rêvée», Mémoire de maîtrise, Université Paris 10 Nanterre.
- _____ (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.
- _____ (2016): «Le doute à l'oeuvre: rituel, réflexivité critique et conflit dans le culte d'Ifá (Cuba)», *Ethnographiques.org* 33, <https://www.ethnographiques.org/2016/Gobin>
- _____ (2019): «"On ne comprendra pas notre peuple sans connaître le Noir": de la race à la culture (Cuba / Haïti, années 1940-1950)», Journée d'Étude «L'anti-racisme entre science et politique: de l'Amérique latine à l'Unesco (1920-1960)», Urmis / Université de Côte d'Azur / MSHS, Nice.
- _____ y Géraldine Morel (2013): «L'ethnographie et l'anthropologie religieuses de Cuba: repères historiques et bibliographiques», *Ateliers d'Anthropologie* 38, <http://ateliers.revues.org/9447>
- _____ y Maud Laëthier (2018): «Etnologías nacionales fuera de Estado. Mediaciones intelectuales, políticas y artísticas en Haïti y Cuba (1930s-1950s)», Coloquio del LMI MESO «México y Centroamérica entre nuevas y antiguas fronteras.

- Innovaciones y controversias territoriales, culturales y políticas», 6-9 de noviembre, San José (Costa Rica).
- _____ y Géraldine Morel (2020): «Religiones (afro)cubanas y antropología: un balance», Núñez, N. (comp.): *Antropología sociocultural en Cuba. Revisiones históricas e historiográficas*, tomo II, pp. 209-236, ICIC Juan Marinello, La Habana.
- Gobineau, Joseph-Arthur ([1853-1855] 1967): *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 4 tomos. Éditions Pierre Belfond, Paris.
- Gómez, Alejandro E. (2013): *Le spectre de la révolution noire. L'impact de la révolution haïtienne dans le monde atlantique, 1790-1886*. Presses Universitaires de Rennes, Rennes.
- Gómez Rey, Patricia (2006): «La asimilación de las ideas de Ratzel y la nueva visión del territorio mexicano», *Scripta Nova* X, 218 (25), <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-25.htm>
- González Hugué, Lydia (1968): «La casa-templo en la Regla de Ocha», *Etnología y Folklore* 5, pp. 33-57.
- Grimson, Alejandro y Pablo Semán (2006): «Introducción. Antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano», *Journal of the World Anthropology Network* 2, pp. 155-165.
- Guanche, Julio C. (2004): «La Constituyente de 1940 es una lección de madurez nacional. El periodo de 1935-1940 en la historia de Cuba. Entrevista con Berta Álvarez Martens», *La imaginación contra la norma. Ocho enfoques sobre la República de 1902*, pp. 17-35, Ediciones La Memoria, La Habana.
- Guanche, Jesús (1983): «Los estudios etnológicos», *Procesos etnoculturales de Cuba*, pp. 454-478, Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- _____ y Gertrudis Campos (1986): *La ciencia etnográfica en Cuba durante el siglo xx*. Ministerio de Cultura, La Habana.
- Guerra, Lillian (2003): «From Revolution to Involution in the Early Cuban Republic: Conflicts over Race, Class, and Nation, 1902-1906», Appelbaum, N. P., Anne S. Macpherson y Karin Alejandra Rosemblatt: *Race and Nation in Modern Latin America*, pp. 132-162, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Guerra, Ramiro ([1927] 1961): *Azúcar y población en las Antillas*. Imprenta Nacional de Cuba, La Habana.
- _____ ([1935] 1974): *La expansión territorial de los Estados Unidos*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Guillén, Nicolás (1930): *Motivos de son*. Imp. Rambla Bouza, La Habana.
- _____ (1931): *Sónoro cosongo. Poemas mulatos*. Úcar García, La Habana.
- _____ (1934): *West Indies Ltd*. Úcar García, La Habana.
- _____ (1941a): «Haití: la isla encadenada», *Magazine de Hoy*, 19 de enero.
- _____ (1941b): «Ejemplo haitiano», *Hoy*, 29 de noviembre, p. 2.
- _____ (1961): «Prólogo», Roumain, J.: *Gobernadores del rocío*. Imprenta Nacional de Cuba, La Habana.
- Guridy, Frank Andre (2010): *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow*. University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Guzmán Moré, Jorgelina (2010-2011): «El Instituto Nacional de Cultura, organismo estatal para la cultura cubana (1955-1959)», *Caliban, Revista cubana de pensamiento e historia*, http://www.revistacaliban.cu/articulo.php?numero=9&article_id=100

- Gyssels, Kathleen (2005): «Trésors de veillées»: les contes haïtiens recueillis par Suzanne Comhaire-Sylvain», *Gradhiva* 1, pp. 243-248.
- Halloy, Arnaud (2015): *Divinités incarnées. L'apprentissage de la possession dans un culte afro-brésilien*. Éditions Pétra, Paris.
- Hector, Michel (2017): *Une tranche de la lutte contre l'occupation américaine. Les origines du mouvement communiste en Haïti (1927-1936)*. Imprimeur S. A., Port-au-Prince.
- Hector, Michel y Jean Casimir (2004): «Le long XIX^{ème} siècle haïtien», *Revue de la Société Haïtienne d'Histoire et de Géographie* 216, pp. 35-64.
- Helg, Aline (2000): *Lo que nos corresponde. La lucha de los negros y mulatos por la igualdad en Cuba*. Imagen Contemporánea, La Habana.
- Hernández, Eusebio (1910): «Homicultura», *Boletín de la Secretaría de Sanidad y Beneficiencia* 4 (1-6), pp. 7-12.
- Hernández Acosta, Anabel (2020): «La Revista de Cuba y la Revista Cubana: escarceos de la antropología sociocultural en Cuba de 1877 a 1895», Núñez, N. (comp.): *Antropología sociocultural en Cuba. Revisiónes históricas e historiográficas*, tomo I, pp. 70-103, ICIC Juan Marinello, La Habana.
- Hernández Otero, Ricardo L. (2001): «Un prólogo en cuatro puntos», Torriente Brau, P. de la: *Testimonios y reportajes*, pp. IX-LIV, Ediciones La Memoria, La Habana.
- Herskovits, Melville J. (1937): *Life in a Haitian Valley*. Alfred A. Knopf, New York / London.
- _____ (1938a): *Acculturation. The Study of Culture Contact*. J.-J. Augustin Publisher, New York.
- _____ (1938b): *Dahomey: an Ancient West African Kingdom*, 2 volumes. J.-J. Augustin Publisher, New York.
- Heusch, Luc de (1989): «Kongo in Haiti: A New Approach to Religious Syncretism», *Man* 24 (2), pp. 290-303.
- Hewitt, J. N. B. (1902): «Orenda and a Definition of Religion», *American Anthropologist* 4 (1), pp. 33-46.
- Hiriart, Rosario (1978): *Conversaciones. Lydia Cabrera. Vida hecha arte*. Eliseo Torres & Sons, Madrid / New York.
- Hobsbawm, Eric (1992): *Nations et nationalisme depuis 1780*. Gallimard, Paris.
- Hoffmann, Léon-François (1985): «Lamartine, Michelet et les Haïtiens», *Revue d'histoire littéraire de la France*, 85^{ème} année, pp. 669-675.
- _____ (1990): «Histoire, mythe et idéologie: la cérémonie du Bois Caïman», *Études créoles*, XIII (1), pp. 9-34.
- _____ (1995): *Littérature d'Haïti*. EDICEF/AUPELP, Collection Universités francophones, Vanves.
- _____, dir. (2003): *Jacques Roumain. Œuvres complètes*. ALLCA / Éditions de l'Unesco, Paris / Madrid.
- _____ [y Jacques Roumain] (2014): «Jacques Roumain et Nancy Cunard. Poème de Jacques Roumain dédié à Nancy Cunard et lettre de Jacques Roumain à Nancy Cunard, commentés par Léon-François Hoffmann», *Gradhiva* 19 (1), pp. 174-191.
- Holly, Arthur (1918): *Les daïmons du culte voodoo*. Imprimerie Edmond Chenet, Port-au-Prince.
- _____ (1921): *Rapport entre l'instruction, la psychologie et l'état social*. Imp. Edmond Chenet, Port-au-Prince.

- Hubert, Henri y Marcel Mauss (1902-1903): «Esquisse d'une théorie générale de la magie», *L'Année sociologique* 7, pp. 1-146.
- Humboldt, Alexander von (1807-1834): *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent*, 30 tomos. N. Mazé Libraire, Paris.
- Humboldt, Alejandro de ([1826] 1930): *Ensayo político sobre la Isla de Cuba*, 2 tomos. Colección de Libros Cubanos XVI-XVII, Cultural S.A., La Habana.
- Hurbon, Laënnec (1988): *Le barbare imaginaire*. Éditions du Cerf, Paris.
- _____ (2005): «Le statut du vodou et l'histoire de l'anthropologie», *Gradhiva* 1, pp. 153-163.
- Hurston, Zora Neale ([1938] 1990): *Tell my Horse. Voodoo and Life in Haiti and Jamaica*. Haper and Row, New York.
- Ibarra Cuesta, Jorge (2009): *Patria, etnia y nación*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Innocent, Antoine (1906): *Mimola ou l'histoire d'une cassette. Petit tableau de mœurs locales*. Imprimerie E. Malval, Port-au-Prince.
- Instituto de Historia de Cuba (2002): *Historia de Cuba. La Colonia*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Instituto de Literatura y Lingüística (1980): *Diccionario de la literatura cubana*, 2 tomos. Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- Instituto de Literatura y Lingüística (2003): *Historia de la literatura cubana*, tomo II. Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- Iznaga, Diana (1989): *Transculturación en Fernando Ortiz*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Jacquot, Émile (2010): *Les spiritains en Haïti: 1843-2003*. Karthala, Paris.
- James, Joel (1972): *Cuba 1900-1928: La República dividida contra sí misma*. Universidad de Oriente, Santiago de Cuba.
- _____ (2001): «Cuba en sí y contra sí», *Alcance de la cubanía*, pp. 117-139, Editorial Oriente, Santiago de Cuba.
- _____, José Millet y Alexis Alarcón (1998): *El vodú en Cuba*. Editorial Oriente, Santiago de Cuba.
- Jamin, Jean (1988): «L'histoire de l'anthropologie est-elle une histoire comme les autres?», *Revue de synthèse* 3-4, pp. 469-483.
- _____ (2005): «Rendez-vous manqué avec le vodou», *Gradhiva* 1, pp. 225-231.
- Janvier, Louis-Joseph (1881): *Phtisie pulmonaire; causes, traitement préventif*. A. Parent, Paris.
- _____ (1883): *La République d'Haïti et ses visiteurs (1840-1882); réponse à M. Victor Cochinat (de La Petite presse) et à quelques autres écrivains*. C. Marpon / E. Flammarion, Paris.
- _____ (1884a): *Haïti aux Haïtiens*. A. Parent, A. Davy, Paris.
- _____ (1884b): *L'égalité des races*. G. Rougier, Paris.
- _____ (1884c): *Le vieux piquet; scène de la vie haïtienne*. A. Parent, Paris.
- _____ (1884d): *Les antinationaux, actes et principes*. G. Rougier, Paris.
- _____ (1885): *Les affaires d'Haïti (1883-1884)*. C. Marpon / E. Flammarion, Paris.
- _____ (1886): *Les constitutions d'Haïti, 1801-1885*. C. Marpon / E. Flammarion, Paris.

- _____ (1905): *Du gouvernement civil en Haïti*. Le Bigot frères, Imprimeurs-Éditeurs.
- Jenks, Leland H. ([1928] 1966): *Nuestra colonia de Cuba*. Edición Revolucionaria, La Habana.
- Jiménez Soler, Guillermo (2006): *Los propietarios de Cuba, 1958*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Jimeno, Miriam (2007): «Naciocentrismo: tensiones y configuración de estilos en la antropología sociocultural colombiana», *Revista Colombiana de Antropología* 43, pp. 9-32.
- Joseph, Délide (2017): *L'État haïtien et ses intellectuels: socio-histoire d'un engagement politique (1801-1860)*. Imprimerie Le Natal, Port-au-Prince.
- Juárez, Nahayeilli (2012): «Lo "afro" en las industrias de la música y el cine: el caso afrocubano en México», Avila, F. et al.: *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*, pp. 165-188, CIESAS / IRD / ANR / Universidad de Cartagena / El Colegio de Michoacán, México D. F.
- Krotz, Esteban (1993): «La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes», *Alteridades* 3 (6), pp. 5-11.
- _____ (1997): «Anthropology of the South: their rise, their silencing, their characteristics», *Critique of anthropology* 17 (2), pp. 237-251.
- _____ (2009): «La antropología mexicana y su búsqueda permanente de identidad», Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar (coord.): *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, pp. 125-149, The Wenner-Gren International / CIESAS / Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Iberoamericana / Enviación, México.
- _____ (2011): «La enseñanza de la antropología "propia" en los programas de estudio en el Sur. Una problemática ideológica y teórica», *Alteridades* 21 (41), pp. 9-19.
- L'Estoile, Benoit de, Federico Neiburg y Lygia Sigaud (2002): «Antropología, impérios e estados nacionais: uma abordagem comparativa», L'Estoile, B. de, F. Neiburg y L. Sigaud (coord.): *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*, pp. 9-38, Relume Dumará / FAPERJ, Río de Janeiro.
- La Rosa, Gabino (2003): «Henri Dumont y la imagen antropológica del esclavo africano en Cuba», *Historia y memoria: sociedad, cultura y vida cotidiana en Cuba 1878-1917*, pp. 175-182, CIDCC Juan Marinello / Universidad de Michigan, La Habana.
- Labelle, Micheline ([1978] 1987): *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*. Presses de l'Université de Montréal, Montréal.
- _____ ([1988] 2015): «La force opérante de l'idéologie de couleur en 1946», Voltaire, F. (dir.): *Pouvoir noir en Haïti. L'explosion de 1946*, pp. 133-154, Cidihca, Montréal.
- Lachat, Thibault (2008): «Auguste Viatte & Haïti (1939-1946)», *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde* 40/41, <http://journals.openedition.org/dhfiles/469>.
- Lachatañeré, Rómulo (1938): *¡Oh, mío Yemayá! Cuentos y cantos negros*. Editorial El Arte, Manzanillo.
- _____ (1939a): «Las creencias religiosas de los afrocubanos y la falsa aplicación del término brujería», *Estudios Afrocubanos* III (1-4), pp. 75-84.
- _____ (1939b): «El sistema religioso de los lucumí y otras influencias africanas en Cuba», *Estudios Afrocubanos* III (1-4), pp. 29-74.
- _____ (1942): *Manual de santería*. Editorial Caribe, La Habana.

- _____ (1943): «La santería», *Bulletin du Bureau d'Ethnologie*, Port-au-Prince.
- _____ ([1939-1946] 2001): *El sistema religioso de los afrochabanos*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ (1953): «Rasgos bantú en la santería», Verger, P. (dir.): *Les Afro-Américains*, pp. 181-184, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire 27, Dakar.
- Laëthier, Maud (2011): *Être Haïtien et migrant en Guyane*. Comité des Travaux Historiques et Scientifiques (CTHS), Paris.
- _____ (2014): «Vwayaj à partir de *Gouverneurs de la rosée*. Remarques sur la migration dans l'histoire de l'ethnologie haïtienne», Journées d'Étude «Ethnologie haïtienne et ethnologie d'Haïti: histoire et mémoires d'une discipline», 19-21 de novembre de 2014, Faculté d'Ethnologie, Université d'État d'Haïti, Port-au-Prince.
- _____ (2016): «Aux origines d'une ethnographie haïtienne» (postface), Clorméus, L. A.: *Duverneau Trouillot et le vodou. Réflexions d'un intellectuel haïtien du XIX^{ème} siècle*, pp. 311-317, Les Éditions du CIDHICA, Montréal.
- _____ (2019): «Patrimoine ethnologique et idéologie politique dans l'Haïti des années 1940: collision ou collusion?», Coloquio «Antropología en Cuba. (Re)escribiendo su historia en diálogo con otras antropologías nacionales», 28-30 de octubre, ICIC Juan Marinello / ICAN / IRD, La Habana.
- Laferté, Gilles (2009): «L'appropriation différenciée des études folkloriques par les sociétés savantes: la science républicaine rétive au folklore», *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 20, pp. 129-162.
- Laforge, Pierre (2012): «Le Cahier d'un retour au pays natal de 1939 à 1947 (de l'édition Volontés à l'édition Bordas): étude de génétique césairienne», *Études françaises* 48 (1), pp. 131-179.
- Laguerre, Michel S. (1980): «Bizango: A voodoo secret society in Haiti», Tefft, S. K. (dir.): *Secrecy*, pp. 147-159, Human Sciences Press, New York.
- Lahaye Guerra, Rosa María de (2020): «El Teatro Nacional de Cuba, fortín de estudios socioculturales. Entrevista a Isabel Monal», Núñez, N. (comp.): *Antropología sociocultural en Cuba. Revisiones históricas e historiográficas*, tomo II, pp. 90-109, ICIC Juan Marinello, La Habana.
- Lamartinière Honorat, Michel (1955): *Les danses folkloriques haïtiennes*. Publication du Bureau d'Ethnologie de la République d'Haïti, Imprimerie de l'État, Port-au-Prince.
- Lamore, Jean (1986): *José Martí et l'Amérique*. Tomo 1: *Pour une Amérique unie et métisse*. L'Harmattan, Paris.
- Langle, Lester D. (1988): *The Banana Wars: United States Intervention in the Caribbean, 1898-1934*. Dorsey Press, Chicago.
- Lara, Oruno D. (2000): *La naissance du panafricanisme. Les racines caraïbes, américaines et africaines du mouvement au XIX^e siècle*. Maisonneuve et Larose, Paris.
- Largey, Michael D. (2006): *Vodou Nation: Haitian Art Music and Cultural Nationalism*. University of Chicago Press, Chicago.
- Laroche, Maximilien (1981): *La littérature haïtienne. Identité, langue, réalité*. Edition Leméac, Ottawa.
- Laurière, Christine (2005a): «D'une île à l'autre. Alfred Métraux en Haïti», *Gradiva* 1, pp. 181-207.
- _____ (2005b): «Jacques Roumain, ethnologue haïtien», *L'Homme* 173, pp. 187-197.

- _____ (2008): *Paul Rivet, le savant et le politique*. Publication Scientifique du Muséum National d'Histoire Naturelle, Paris.
- _____ (2010): «La discipline s'acquiert en s'internationalisant. L'exemple des congrès internationaux des américanistes (1875-1947)», *Revue germanique internationale* 12, pp. 69-90.
- _____ (2015): «1913. La recomposition de la science de l'Homme», *Les Carnets de Bérose. Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie* (collection électronique) 7, pp. 13-38.
- Le Riverend, Julio (1971): *La república. Dependencia y revolución*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____, comp. (1973): *Órbita de Fernando Ortiz*. UNEAC, La Habana.
- _____ (1973): «Fernando Ortiz y su obra cubana», *Órbita de Fernando Ortiz*, pp. 7-51, UNEAC, La Habana.
- _____ (1982): «Don Fernando Ortiz en la historiografía cubana», *Anales del Caribe* 2, pp. 45-60.
- Leary, James P. (1998): *Wisconsin Folklore*. The University of Wisconsin Press, Madison.
- Leclercq, Sophie (2008): «Le colonialisme mis à nu. Quand les surréalistes démythifiaient la France coloniale (1919-1962)», *Revue Historique* 310-2 (646), pp. 315-336.
- Lemaire, Marianne (2011): «La chambre à soi de l'ethnologue. Une écriture féminine en anthropologie dans l'Entre-deux-guerres», *L'Homme* 200, pp. 83-112.
- Lescay González, Ada (2020): «El lugar de Rómulo Lachatañeré en la historia de la antropología cubana», Núñez, N. (comp.): *Antropología sociocultural en Cuba. Revisiones históricas e historiográficas*, tomo II, pp. 43-56, ICIC Juan Marinello, La Habana.
- Lévy-Bruhl, Lucien (1910): *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Félix Alcan Éditeur, Paris.
- Lewis, David L. (2003): *A Small Nation of People. W. E. B. Du Bois and African American Portraits of Progress*. Library of Congress, New York.
- Lezama Lima, José (1958): «El nombre de Lydia Cabrera», *Tratados en La Habana*, pp. 144-148, Universidad Central de Las Villas, Santa Clara.
- Lhérisson, Élie (1899): «Du vaudou: étude de quelques manifestations psychiques et somatiques observées chez les danseuses», *La lanterne médicale* 2-3, 20 de marzo.
- Linares, María Teresa (1979): *La música y el pueblo*. Editorial Pueblo y Educación, La Habana.
- Lincoln, Abraham (1989): «Speech at Columbus, Ohio (September 16, 1859)», *Speeches and Writings, 1859-1865*, Library of America, New York.
- Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar, coord. (2009): *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, The Wenner-Gren International / CIESAS / Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Iberoamericana / Enviñón, México.
- Locke, Alain (1925): *The New Negro. An Interpretation*. Albert and Charles Boni, New York.
- Lombroso, Cesare (1876): *L'uomo delinquente. Studiato in rapporto alla antropologia, alla medicina legale ed alle discipline carcerarie*. Ulrico Hoepli, Milano.
- _____ (1892): *L'uomo bianco e l'uomo di colore: letture su l'origine e la varietà delle razze umane*. Fratelli Bocca, Torino.
- _____ (1902): *El delito. Sus causas y remedios* (traducción de Bernaldo Quirós). Ed. Victoriano Suárez, Madrid.

- López Caballero, Paula (2011): «Altérités intimes, altérités éloignées: la greffe du multiculturalisme en Amérique latine», *Critique internationale* 51 (2), pp. 129-149.
- _____ (2017): «Dire l'altérité autochtone. Débats anthropologiques et indigénistes sur le sujet indien au Mexique (1940-1948)», *Mots. Les langages du politique* 115 (3), pp. 145-164.
- López Valdés, Rafael L. (1985): *Componentes africanos en el etnos cubano*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Lucien, Georges E. (2015): «Vies mondaines et sociabilité en période d'occupation», *dEmanbrE*, numéro spécial, pp. 64-73.
- Mabille, Pierre ([1945] 1985): «Préface», Maximilien, L.: *Le vodou haïtien. Rite radas-canço*, pp. IX-XXII, Imprimerie Henri Deschamps, Port-au-Prince.
- _____ (1953): «Pierres tonnerre. Pierres à feu», Verger, P. (dir.): *Les Afro-Américains*, pp. 209-212, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire 27, Dakar.
- Magloire, Gérarde (1997): «Haitian-ness, Frenchness and History. Historicizing the French Component of Haitian National Identity», *Pouvoirs dans la Caraïbe*, <http://journals.openedition.org/plc/686>
- _____ y Kevin Yelvington (2005): «Haiti and the anthropological imagination», *Gradhiva*, 1, pp. 127-152.
- Malinowski, Bronislaw ([1940] 1987): «Introducción», Ortiz, F.: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, pp. 3-10, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- _____ (1945): *The Dynamics of Cultural Change. An Inquiry into Race Relations in Africa*. Yale University Press, New Haven.
- Mancini, Silvia (1999): «Les civilisations comme "absolu esthétique". L'approche morphologique de la Mittel-Europa», *Diogène* 186, pp. 83-109.
- _____ (2000): «Magnétisme animal et sciences psychiques (1784-1935). La redécouverte d'un continent perdu», *Diogène* 190, pp. 138-147.
- Mangeon, Anthony (2010): «Une "voie ignorée" des études africaines d'Alain Locke à Melville Herskovits et Ralph Bunche», *Cahiers d'études Africaines* 198-199-200 (2), pp. 619-656.
- Manigat, Jean-François Thalès (1897): *Conférence sur le vaudoux. Faite le dimanche 20 décembre 1896, à l'Hospice Justinien, sous la présidence de Monseigneur l'Evêque du Cap-Haïtien*. Imprimerie-Librairie La Conscience, Cap-Haïtien.
- Manigat, Leslie (1969): «Les États-Unis et le secteur Caraïbe de l'Amérique Latine. Essai d'analyse et d'interprétation d'une spécificité subrégionale dans le cadre des rapports Nord-Sud au Nouveau-Monde», *Revue française de science politique* 19 (3), pp. 645-683.
- _____ (1995): *La crise haïtienne contemporaine*. Éditions des Antilles, Port-au-Prince.
- _____ (2010): *Anténor Firmin. Les moments marquants d'une vie, les temps forts d'une doctrine et d'une pratique politiques (1850-1911)*. Bibliothèque Nationale d'Haïti, Port-au-Prince.
- Manzano, Gerardo (1918): «Todo ciudadano que se ame a sí mismo, y especialmente los negros cubanos, deben convertirse en agentes contra los brujos para evitar confusiones», *El Día* 2604, 10 de septiembre, pp. 1, 10.
- Marin, Richard (1997): «Criminologie, racisme et ethnologie dans le Brésil de la Belle Époque. Un itinéraire de médecin: le cas Nina Rodrigues», *Bulletin du Centre d'Étude d'Histoire de la Médecine* 21, pp. 35-40.

- Marqués de Armas, Pedro (2014): *Ciencia y poder en Cuba. Racismo, homofobia, nación (1790-1970)*. Editorial Verbum, Madrid.
- Mars, Louis (1946): *La crise de possession dans le vodou*. Imprimerie de l'État, Port-au-Prince.
- _____ (1948): «La psychopathologie du vodou», *Psyché. Revue internationale de psychanalyse et des sciences de l'Homme* 23 (24), pp. 1064-1088.
- _____ (1953): «Nouvelle contribution à l'étude de la crise de possession», Verger, P. (dir.): *Les Afro-Américains*, pp. 213-233, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire 27, Dakar.
- Martí, José ([1879] 1991): «Brindis en el banquete celebrado en honor de Adolfo Márquez Sterling, 21 de abril», *Obras completas*, tomo 4, pp. 177-179, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ ([1890] 1991): «Escenas norteamericanas, 4 de marzo», *Obras completas*, tomo 12, pp. 413-420, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ ([1891a] 1991): «Con todos y para el bien de todos, 26 de noviembre», *Obras completas*, tomo 4, pp. 269-279, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ ([1891b] 1991): «Nuestra América», *Obras completas*, tomo 6, pp. 15-23, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ ([1893a] 1991): «Carta a Sotero Figueroa, 9 de junio», *Obras completas*, tomo 2, pp. 353-354, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ ([1893b] 1991): «Mi raza», *Obras completas*, tomo 2, pp. 298-300, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ ([1895a] 1991): «Carta a Manuel Mercado, 18 de mayo», *Obras completas*, tomo 20, pp. 161-164, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ ([1895b] 1991): «La revista literaria dominicense», *Obras completas*, tomo 5, pp. 468-469, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Martín, Juan Luis (1930): *Ecué, Changó y Yemayá: ensayos sobre la sub-religión de los afrocubanos*. Cultural S.A., La Habana.
- _____ (1944): *Perfil del lenguaje ñáñigo. Origen de las sociedades secretas afrocubanas. Los dioses africanos*. Editorial Atalaya, La Habana
- _____ (1946): *Vocabularios de ñáñigo y lucumí*. Editorial Atalaya, La Habana.
- Martínez, Antonio (2011): «Panorama histórico de la enseñanza de la antropología biológica en la Universidad de La Habana», *Catauro. Revista Cubana de Antropología* 23, pp. 90-107.
- Martínez Heredia, Fernando (2007): *La revolución cubana del 30*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Martínez Velazco, Juan A. (1918): «El misterio es propicio a las bárbaras ceremonias de los hechiceros cubanos», *El Día*, 2602, 8 de septiembre, pp. 1-2.
- Marturano, Jorge (2017): *Narrativas de encierro en la República cubana*. Editorial Verbum, Madrid.
- Matos, José Antonio (1999): *La historia en Fernando Ortiz*. Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- _____ (2015): «Prólogo», Ortiz, F.: *Epifanía de la mulatez. Historia y poesía*, pp. 9-27, Fundación Fernando Ortiz La Habana.
- Maupoil, Bernard ([1942] 1981): *La géomancie à l'ancienne côte des esclaves*. Institut d'Ethnologie, Paris.

- Mauss, Marcel ([1923-1924] 1950): «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Maximilien, Louis (1943): «Quelques apports indiens à la vie haïtienne», *Les Cahiers d'Haïti* 5, pp. 42-47.
- _____ ([1945] 1985): *Le vodou haïtien. Rite radas-canço*. Imprimerie Henri Deschamps, Port-au-Prince.
- Medina, Andrés (1996): *Recuentos y figuraciones: Ensayos de antropología mexicana*. Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F.
- Méheust, Bertrand (1999): *Somnambulisme et médiumnité*. Institut Synthélabo, Le Plessis-Robinson.
- Menéndez, Lázara, ed. (1990): *Estudios afrocubanos. Selección de lecturas*, 5 tomos. Universidad de La Habana, La Habana.
- Menesson-Rigaud, Odette (1938): «Lettre à Katherine Dunham» (14 de abril), *Katherine Mary Dunham Papers, Special Collections / Morris Library*, Southern Illinois University, Carbondale (20-7-F1, 1/6).
- _____ (1946): «The Feasting of the Gods in Haitian Vodou», *Primitive Man. Bulletin of the Catholic Anthropological Conference* XIX (1-2), pp. 1-59.
- _____ (1951): «Noël vodou en Haïti», *Présence Africaine* 12, pp. 37-59.
- _____ (1952): «Étude sur le culte des marassas en Haïti», *Zaire. Revue congolaise* 6, pp. 597-621.
- _____ (1953a): «Les effets pratiques de la magie voodoo comme médecine rituelle – Documentation», Rigaud, M.: *La tradition voodoo et le voodoo haïtien*, pp. 197-205, Niclaus, Paris.
- _____ (1953b): «Notes on two marriages with voodoo loa», Deren, M.: *Divine Horsemen*, pp. 263-270, Thames and Hudson, New York.
- _____ (1953c): «Service pour Simbi (sur rite Pétró) – Documentation», Rigaud, M.: *La tradition voodoo et le voodoo haïtien*, pp. 207-218, Niclaus, Paris.
- _____ (1953d): «Une cérémonie voodoo sur rite rada: le boulé-zain – Documentation» Rigaud, M.: *La tradition voodoo et le voodoo haïtien*, pp. 179-196, Niclaus, Paris.
- _____ (1953e): «Une vieille coutume haïtienne», *Conjonction* 48, pp. 46-49.
- _____ (1953f): «Vodou haïtien. Quelques notes sur les réminiscences africaines», Verger, P. (dir.): *Les Afro-Américains*, pp. 233-238, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire 27, Dakar.
- _____ (1958a): «Le rôle du vaudou dans l'indépendance d'Haïti», *Présence Africaine* 18-19, pp. 43-67.
- _____ (1958b): «À propos du vodou», *Bulletin du Bureau d'Ethnologie* 3 (16).
- _____ (2003): *Souvenance, Soukri, Badjo. Un patrimoine à préserver*, CROM. Agence Universitaire pour la Francophonie (AUF, Bureau Caraïbes) / Bibliothèque Haïtienne des Pères du Saint-Esprit, Port-au-Prince.
- Ménos, Solon (1898): *L'affaire Lüders*. Imprimerie J. Verrollot, Port-au-Prince.
- Mestre, Aristides ([1894] 1999): «La antropología en Cuba», *Catauro* (0), pp. 149-156.
- _____ ([1923] 1936): «Brujería y criminalidad en Cuba», *Revista de técnica policial y penitenciaria* IV (2-3), pp. 279-295.

- Métraux, Alfred (1946a): «Introduction to “The Feasting of the Gods”, *Primitive Man, Bulletin of the Catholic Anthropological Conference* XIX (1-2), pp. 1-7
- _____ (1946b): «The Concept of Soul in Haitian Vodou», *Southwestern Journal of Anthropology* 2 (1), pp. 84-92.
- _____ (1947): «Introduction par Alfred Métraux», Marcelin, E.: «Les grands dieux du vodou haïtien», *Journal de la Société des Américanistes* 36, pp. 51-57.
- _____ ([1958] 2007): *Le vaudou haïtien*. Gallimard, Paris.
- _____ (1978): *Itinéraires I. Carnets de notes et journaux de voyage*. Payot, Paris.
- _____ y Pierre Verger (1994): *Le pied à l'étrier: correspondance [12 mars 1946-5 avril 1963]*. Jean-Michel Place, Paris.
- Midy, Franklin (2006): «Les Congos à Saint-Domingue: de l'imaginaire au réel», *Ethnologies* 28 (1), pp. 173-201.
- Miller, Scott y Sarah A. Ogilvie (2006): *Refuge Denied: the St. Louis Passengers and the Holocaust*. University of Wisconsin Press, Madison.
- Mintz, Sydney (1959): «The Plantation as a Socio-Cultural Type», Rubin, Vera (ed.): *Plantation Systems of the New World*, pp. 42-53, Pan-American Union, Washington D. C.
- Mirabal, Nancy R. (2017): *Suspect Freedoms. The Racial and Sexual Politics of Cubanidad in New York, 1823-1957*. New York University Press, New York.
- Monbeig, Pierre (1953): «Lowry Nelson, *Rural Cuba*», *Annales* 8 (3), pp. 427-428.
- Monod, Théodore (1953): «Préface», Verger, P. (dir.): *Les Afro-Américains*, pp. 7-8, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire 27, Dakar.
- Montalvo, José Ramón, Carlos de la Torre, Luis Montané (1899): *El cráneo de Antonio Maceo. Estudio antropológico*. Imprenta Militar, La Habana.
- Montejo Arrechea, Carmen (2004): *Sociedades negras en Cuba. 1878-1960*. CIDCC Juan Marinello, La Habana.
- Montero, Oscar (2014): «La raza y el racismo en la república imposible de Rafael Serra», *América sin nombre* 19, pp. 43-52.
- Moore, Robin D. (1997): *Nationalizing Blackness: Afro-Cubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1870-1940*. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- Moreau de Saint-Méry, Élie ([1797] 1958): *Description topographique, physique, politique et historique de la partie française de l'île de Saint-Domingue*. Larose, Paris.
- Moreno Fragnals, Manuel (1960): *José Antonio Saco. Estudio y bibliografía*. Universidad Central de Las Villas, Santa Clara.
- _____ (1964): *El ingenio. Complejo económico-social cubano del azúcar*, tomo I. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana,
- _____ (1978): *El ingenio. Complejo económico-social cubano del azúcar*, 3 tomos. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Morice, Alain (2006): «Travail, roman de Zola, ou la “race” ouvrière entre malédiction et messianisme rédempteur», *Tumultes* 26, pp. 75-97.
- Mucchielli, Laurent (1997): «Sociologie versus anthropologie raciale. L'engagement décisif des durkheimiens dans le contexte “fin de siècle” (1885-1914)», *Gradhiva* 21, pp. 77-95.
- _____ (2000): «Criminologie, hygiénisme et eugénisme en France (1870-1914): débats médicaux sur l'élimination des criminels réputés “incorrigibles”», *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 3 (2), pp. 57-88.

- Müller, Bertrand y Florence Weber (2003): «Réseaux de correspondants et missions folkloriques. Le travail d'enquête en France vers 1930», *Gradhiva* 33, pp. 43-55.
- Muñoz, Benjamín (1918): «El estigma es para todos», *El Día* 2609, 15 de septiembre, pp. 1 y 11.
- Naranjo Orovio, Consuelo (2006): «De la esclavitud a la criminalización de un grupo: la población de color en Cuba», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, <http://journals.openedition.org/nuevomundo/2019>
- _____ y Miguel Ángel Puig Samper (1998): «Delincuencia y racismo en Cuba: Israel Castellanos versus Fernando Ortiz», Ortiz, C. y R. Huertas (eds.): *Ciencia y fascismo*, pp. 11-21, Ediciones Doce Calles, Madrid-Aranjuez.
- Nicholls, David (1971): «Biology and Politics in Haiti», *Race* XII (2), pp. 203-214.
- _____ (1975): «Idéologie et mouvements politiques en Haïti, 1915-1946», *Annales. Economies, sociétés, civilisations* 30 (4), pp. 654-679.
- _____ (1978): «Race, couleur et indépendance en Haïti (1804-1825)», *Revue d'Histoire Moderne & Contemporaine* 25 (2), pp. 177-212.
- _____ ([1979] 1996): *From Dessalines to Duvalier: Race, Colour and National Independence*. Rutgers University Press, New Brunswick / New Jersey.
- Nina Rodrigues, Raimundo (1900): *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia*. Reis & Co., Salvador.
- _____ (1903): «La paranoïa chez les nègres. Étude clinique et médico-légale», *Archives d'Anthropologie Criminelle, de Criminologie et de Psychologie Normale et Pathologique* 118, pp. 609-651; 119, pp. 689-714.
- Le Nouvelliste* (1942): «Interview de Nicolas Guillén (1). Le grand poète cubain fait un récit enthousiaste de son récent séjour en Haïti», 14 de diciembre de 1942.
- _____ (1942): «La séance inaugurale de la "Société Cubano-Haïtienne de Relations Culturelles". Le discours de Nicolas Guillén», 30 de octubre de 1942.
- Nuiry, Nuria (2006): «La universidad de Pablo», Rodríguez Hernández, E. (dir.): *Para ver las cosas extraordinarias. Coloquio Internacional Cien Años de Pablo*, pp. 29-45, Ediciones La Memoria, La Habana.
- Núñez, Niurka (2015): «La antropología sociocultural en Cuba. Apuntes para una historia necesaria», *Perfiles de la Cultura Cubana* 18, www.icic.cult.cu/index.php?r=site/lineasint&id=23
- _____, comp. (2020): *Antropología sociocultural en Cuba. Revisiones históricas e historiográficas*, 2 tomos. ICIC Juan Marinello, La Habana
- _____, coord. (en proceso editorial): *Antropología sociocultural en Cuba. Siglos XVI-XVIII: Los precursores*. ICIC Juan Marinello, La Habana.
- _____ y otros (2011): *Las relaciones raciales en Cuba. Estudios contemporáneos*, Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- Oficina del Historiador de la Ciudad (1959): *Rafael Serra, patriota y revolucionario, fraternal amigo de Martí*. Oficina del Historiador de la Ciudad, La Habana.
- Ojeda Reyes, Félix y Paul Estrade, eds. (2017-2018): *Ramón Emeterio Betances. Obras completas*, 15 vols. ZOOMideal, San Juan.
- Oriol, Jacques, Léonce Viaud y Michel Aubourg (1952): *Le mouvement folklorique en Haïti* (introduction de MM. Lorimer Denis et Dr. François Duvalier). Publication du Bureau d'Ethnologie de la République d'Haïti, Imprimerie de l'État, Port-au-Prince.
- Ortiz, Fernando (1895): *Principi y prostes. Folleto de artículos de costumbres en dialecto menorquín*. Imprenta Fábregas, Ciudadela, Menorca.

- _____ ([1906] 1995): *Los negros brujos*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ (1910): *Las rebeliones de los afrocubanos*. Sociedad Económica de Amigos del País, La Habana.
- _____ (1913): *La identificación dactiloscópica. Estudio de policilogía y de derecho público*. Imprenta La Universal, La Habana.
- _____ (1915): *La filosofía penal de los espiritistas. Estudio de filosofía jurídica*. Imprenta La Universal, La Habana.
- _____ (1916): «Origen de los afrocubanos», *Cuba Contemporánea* XI (3), pp. 213-239.
- _____ ([1916] 1975): *Los negros esclavos. Estudio sociológico y de derecho público*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ ([1919] 1973): «La crisis política cubana, sus causas y remedios», Le Riverend, J. (comp.): *Órbita de Fernando Ortiz*, pp. 99-119, UNEAC, La Habana.
- _____ ([1920] 1960): *La antigua fiesta afrocubana del Día de Reyes*. Ministerio de Relaciones Exteriores, La Habana.
- _____ (1921): «Los cabildos afrocubanos», *Revista Bimestre Cubana* 16, pp. 5-39.
- _____ (1922): «Los afronegrismos de nuestro lenguaje», *Revista Bimestre Cubana*, 17, pp. 321-336.
- _____ ([1922] 1935): *Historia de la arqueología indocubana*. Colección de Libros Cubanos, Cultural S.A., La Habana.
- _____ [Juan del Morro] (1923): «La Sociedad del Folklore Cubano», *Revista Bimestre Cubana* 18, pp. 47-52.
- _____ (1923-1925): «La cocina afrocubana», *Revista Bimestre Cubana* 18, pp. 401-423; 19, pp. 329-336; 20, pp. 94-112.
- _____ ([1924] 1973): «La decadencia cubana», Le Riverend, J. (comp.): *Órbita de Fernando Ortiz*, pp. 69-80, UNEAC, La Habana.
- _____ ([1924] 1991): *Glosario de afronegrismos*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ (1926): *Proyecto de código criminal cubano*. Librería Cervantes, La Habana.
- _____ (1926-1928): «Los negros curros», *Archivos del Folklore Cubano* II (3), pp. 209-222; (4), pp. 285-325; III (1), pp. 27-50; (2), pp. 160-175; (3), pp. 250-256; (4), pp. 51-53.
- _____ (1929): «Cuentos afrocubanos», *Archivos del Folklore Cubano* IV (2), pp. 97-112
- _____ (1930): «Motivos de son, por Nicolás Guillén. Con glosas por Fernando Ortiz», *Archivos del Folklore Cubano* V (3), pp. 222-238.
- _____ ([1930] 1973): «Bases para una efectiva solución cubana», Le Riverend, J. (comp.): *Órbita de Fernando Ortiz*, pp. 135-142, UNEAC, La Habana.
- _____ ([1932] 1973): «Las responsabilidades de Estados Unidos en los males de Cuba», Le Riverend, J. (comp.): *Órbita de Fernando Ortiz*, pp. 143-148, UNEAC, La Habana.
- _____ (1934a): *De la música afrocubana. Un estímulo para su estudio*. Cultural, La Habana.

- _____ (1934b): «La poesía mulata», *Revista Bimestre Cubana* 23, pp. 205-213.
- _____ ([1935a] 1984): *La clave xilofónica de la música cubana. Ensayo etnográfico*. Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- _____ (1935b): «Los últimos versos mulatos», *Revista Bimestre Cubana* 35, pp. 321-336.
- _____ (1936): «Más acerca de la poesía mulata. Escorzos para su estudio», *Revista Bimestre Cubana* 37, pp. 23-29, 218-227, 439-443.
- _____ ([1937] 1995): *Los tambores batá*. Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- _____ (1939): «Brujos o santeros», *Estudios Afrocubanos* III (1-4), pp. 85-90.
- _____ ([1940a] 1987): *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- _____ ([1940b] 1973): «Los factores humanos de la cubanidad», Le Riverend, J. (comp.): *Órbita de Fernando Ortiz*, pp. 149-157, UNEAC, La Habana.
- _____ (1941): *Por la Escuela Cubana en Cuba Libre*. Editoriales Cárdenas y Cía, Habana.
- _____ (1942): *Martí y las razas*. Ediciones Molina y Cía, Habana.
- _____ (1943): *Las cuatro culturas indias de Cuba*. Arellano y Cía, Habana.
- _____ ([1943] 1973): «Por la integración cubana de blancos y negros», Le Riverend, J. (comp.): *Órbita de Fernando Ortiz*, pp. 181-191, UNEAC, La Habana.
- _____ (1945): «"Raza", voz de mala cuna y de mala vida», *Cuadernos Americanos* IV (5), pp. 77-107.
- _____ ([1946] 1975): *El engaño de las razas*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ (1947): *El huracán: su mitología y sus símbolos*. Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (1949): «Prólogo», Hanke, L.: *Bartolomé de las Casas: pensador político, historiador, antropólogo*, pp. IX-XL, Sociedad Económica de Amigos del País, La Habana.
- _____ ([1950a] 1993): *La africanía de la música folklórica de Cuba*. Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- _____ (1950b): «La sinrazón de los racismos», *Contra la discriminación racial*, pp. 8-29, Editorial del Club Atenas, La Habana.
- _____ (1950c): «Las visiones del cubano Lam», *Revista Bimestre Cubana* 46, pp. 254-276.
- _____ (1950d): *Wifredo Lam y su obra vista a través de significados críticos*. Ministerio de Educación, Dirección de Cultura, La Habana.
- _____ ([1951] 1981): *Los bailes y el teatro de los negros de Cuba en el folklore de Cuba*. Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- _____ (1952-1955): *Los instrumentos de la música afrocubana* (5 tomos). Ministerio de Educación, Dirección de Cultura / Editoriales Cárdenas y Cía, La Habana.
- _____ (1956): «El birimbao», Fouchard, J. y E. C. Paul (dir.): *Témoignages sur la vie et l'œuvre du Dr. Jean Price-Mars 1876-1956*, pp. 311-326, Imprimerie de l'Etat, Port-au-Prince.
- _____ (1959): *Historia de una pelea cubana contra los demonios*. Universidad Central de Las Villas, Santa Clara.

- _____ (1997): *El pueblo cubano*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ (2014a): *Correspondencia, 1920-1929. Bregar por Cuba* (compilación y notas de Trinidad Pérez Valdés). Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- _____ (2014b): *Correspondencia, 1930-1939. Salir al limpio* (compilación y notas de Trinidad Pérez Valdés). Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- _____ (2015): *Epifanía de la mulatez. Historia y poesía* (compilación y prólogo de José A. Matos). Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- _____ (2016): *Correspondencia, 1940-1949. Iluminar la fronda* (compilación y notas de Trinidad Pérez Valdés). Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- _____ (2018): *Correspondencia, 1950-1959. Ciencia, conciencia y paciencia* (compilación y notas de Trinidad Pérez Valdés). Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- Ortúzar Young, Ada (1990): «Lydia Cabrera (b. 1900), Cuba», Martin, D. E. (dir.): *Spanish American Women Writers: A Bio-bibliographical Source Book*, pp. 105-116, Greenwood Press, New York / WestPort / London.
- Owens, Imani D. (2015): «Beyond Authenticity: The US Occupation of Haiti and the Politics of Folk Culture», *Journal of Haitian Studies* 21 (2), pp. 350-370.
- Ozouf, Mona (1981): «L'invention de l'ethnographie française: le questionnaire de l'Académie celtique», *Annales* 36 (2), pp. 210-230.
- Palisse, Marianne (2014): «La Faculté d'Ethnologie de l'Université d'État d'Haïti: des projets de Price-Mars et de Roumain à la réalité des années 2000», Byron, J. P. (dir.): *Production du savoir et construction sociale. L'ethnologie en Haïti*, pp. 83-98, Éditions de l'Université d'État d'Haïti / Presses de l'Université Laval, Port-au-Prince / Québec.
- _____ (2020): «Jacques Roumain, Léon-Gontran Damas, et les filiations de l'anthropologie haïtienne des années 1930-1940: vers la constitution d'espaces intellectuels transcoloniaux?», *Bérose. Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*.
- Palmié, Stephan (2002): *Wizards and Scientists. Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*. Duke University Press, Durham and London.
- _____ (2013): *The Cooking of History: How not to Study Afro-Cuban Religion*. University of Chicago Press, Chicago.
- Parsons, Elsie Clews (1929): «El culto de los espíritus en Haití», *Archivos del Folklore Cubano* IV (3), pp. 193-205; IV (4), pp. 334-355.
- Pascal-Trouillot, Ertha y Ernst Trouillot (2001): «Dorsainvil, docteur Justin Christostome», *Encyclopédie biographique d'Haïti*, tomo 1, pp. 324-325, Ed. Semis, Montréal.
- Paul, Emmanuel C. (1949): *L'ethnographie en Haïti: ses initiateurs, son état actuel, ses tâches et son avenir*. Imprimerie de l'État, Port-au-Prince.
- _____ (1959): «Tâches et responsabilités de l'ethnologie», *Présence Africaine* 4 (XXVII-XXVIII), pp. 237-243.
- Pávez, Jorge (2009): «El retrato de los "negros brujos". Los archivos visuales de la antropología afrocubana (1900-1920)», *Aisthesis* 46, pp. 83-110.
- Peña, Guillermo de la y Luis Vázquez, coords. (2002): *La antropología sociocultural en el México del milenio: búsquedas y transiciones*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Peraza Sarausa, Fermín (1937): «Antonio Bachiller y Morales, el padre de la bibliografía cubana. Conferencia leída el 13 de enero de 1937, en el Palacio Municipal», *Cuadernos de Historia Habanera* 11, Imp. Molina, La Habana.

- Peraza Sarausa, Norma (1980): «Esclavos gallegos en Cuba», *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí* 71 (3), pp. 111-132.
- Pérez de la Riva, Juan (1961): «Síntesis cronológica alrededor de la esclavitud en Cuba», *Actas del Folklore*, separata, Centro de Estudios del Folklore del Teatro Nacional de Cuba.
- _____ ([1967] 2000): *Los culíes chinos en Cuba, 1847-1880: contribución al estudio de la inmigración contratada en el Caribe*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ (1975): «La situación legal del culí en Cuba», *El barracón y otros ensayos*, pp. 209-241, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ ([1979] 2013): *Cuba y la migración antillana (1900-1931)*. Editorial de Ciencias Sociales / Editora Historia, La Habana.
- Pérez Sánchez, Yusleidy (2013): «Mañach, el ABC y el proceso revolucionario del 30 en Cuba», *Perfiles de la Cultura Cubana* 10, http://www.perfiles.cult.cu/article_p.php?numero=10&article_id=290
- Petrucelli, José Luis (1993): «Influences françaises sur la pensée brésilienne: races, peuple et population (1890-1930)», *Annales de démographie historique*, pp. 251-262.
- Peyrière, Monique (2002): «Maya Deren et les sciences sociales: quand le cinéma expérimental prend l'avantage sur le documentaire pour affronter la réalité du monde», *Sociétés* 2, pp. 41-50.
- Pichardo, Esteban ([1836] 1976): *Diccionario provincial casi razonado de voces y frases cubanas*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Pierre-Charles, Gérard (1967): *L'économie haïtienne et sa voie de développement*. Maisonneuve et Larose, Paris.
- Piquion, René (1966): *Manuel de la négritude*. Imprimerie Henri Deschamps, Port-au-Prince.
- _____ (1967): *Masques et portraits. Réponse à une lettre du Dr Jean Price-Mars sur la «question sociale et politique en Haïti»*. Presses Nationales d'Haïti, Port-au-Prince.
- Plummer, Brenda G. (1990): *The Golden Age of Haitian Tourism*. Columbia University-New York University Consortium.
- Poey Aloy, Felipe ([1861] 1999): «Unidad de la especie humana, disertación presentada en el Liceo de Guanabacoa», *Obras*, pp. 503-519, Imagen Contemporánea, La Habana.
- Portuondo, José A. (1945): «Martí y las razas, por Fernando Ortiz», *Afroamérica* I (1), p. 115.
- _____ (1969): «El negro, héroe, bufón y persona en la literatura cubana colonial (1608-1896)», *Etnología y Folklore* 7, pp. 63-67.
- Pressoir, Catts (1945): *Le protestantisme haïtien*. Imprimerie de la Société biblique et des livres religieux d'Haïti, Port-au-Prince.
- Price, Hannibal (1900): *Réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti*. Imprimerie J. Verrollot, Port-au-Prince.
- Price-Mars, Jean (1912): «La réforme de l'enseignement primaire», *Haïti Littéraire et Scientifique*, julio y septiembre
- _____ (1919): *La vocation de l'élite*. Imprimerie Edmond Chenet, Port-au-Prince.
- _____ (1925): «Le sentiment et le phénomène religieux chez les nègres de St. Domingue», *Bulletin de la Société d'Histoire et de Géographie d'Haïti* 1 (1), pp. 35-55.
- _____ (1928): *Ainsi parla l'oncle. Essai d'ethnographie*. Imprimerie de Compiègne, Paris
- _____ ([1928] 1968): *Así habló el tío*. Casa de las Américas, La Habana.

- _____ (1929): *Une étape de l'évolution haïtienne. Études de psycho-sociologie*. Imprimerie de la Presse, Port-au-Prince.
- _____ (1932a): «À propos de la "Renaissance Nègre" aux États-Unis. Partie 1», *La Relève* 1 (1), pp. 14-20.
- _____ (1932b): «À propos de la "Renaissance Nègre" aux États-Unis. Partie 2», *La Relève* 1 (2), pp. 9-15.
- _____ (1932c): «À propos de la "Renaissance Nègre" aux États-Unis. Partie 3», *La Relève* 1 (3), pp. 8-14.
- _____ (1933): «Le professeur Melville S. Herskovits et son œuvre», *La Relève* 7, pp. 11-15.
- _____ (1937): «M. J. Herskovits, 1937, *Life in a Haitian Valley* / La vie dans une vallée haïtienne. La dualité de deux cultures», *La Relève* 5, pp. 14-20.
- _____ (1939a): *Formation ethnique, folklore et culture du peuple haïtien*. Éd. Virgile Valcin, Port-au-Prince.
- _____ (1939b): «Pour servir à l'histoire de l'évolution de la pensée haïtienne une mise au point», *Les Griots* 3 (3), pp. 441-442.
- _____ (1942): *Contribution haïtienne à la lutte des Amériques pour les libertés humaines*. Imprimerie de l'État, Port-au-Prince.
- _____ (1945): «Culte des Marassas», *Afroamérica* I (1), pp. 41-50.
- _____ (1948): *Jean-Pierre Boyer Bazalais et le drame de Miragoâne. À propos d'un lot d'autographes (1883-1884)*. Imprimerie de l'État, Port-au-Prince.
- _____ (1952): «Folklore et patriotisme. Conférence prononcée au nom de l'Alliance française le 24 novembre 1951», *Revue de la Société Haïtienne d'Histoire, de Géographie et de Géologie* 23 (84), pp. 1-16.
- _____ (1953a): «Antoine Innocent ethnographe», *Conjonction* 48, pp. 37-45.
- _____ (1953b): *La République d'Haïti et la République Dominicaine. Les aspects divers d'un problème d'histoire, de géographie et d'ethnologie. Depuis les origines du peuplement de l'île antiléenne en 1492, jusqu'à l'évolution des deux Etats qui en partagent la souveraineté en 1953*, 2 tomos. Collection du Tricinquenaire de l'Indépendance d'Haïti, Port-au-Prince.
- _____ (1953c): «Les survivances africaines dans la communauté haïtienne», Verger, P. (dir.): *Les Afro-Américains*, pp. 249-255, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire 27, Dakar.
- _____ (1954): *Le bilan des études ethnologiques en Haïti et le cycle du nègre*. Imprimerie de l'État, Port-au-Prince.
- _____ (1956): «Hommage à Fernando Ortiz», *Miscelánea de estudios dedicados a Fernando Ortiz por sus discípulos, colegas y amigos*, vol. II, pp. 1249-1252, Sociedad Económica de Amigos del País, La Habana.
- _____ (1958): «Aspectos generales del sistema de explotación rural en el Nuevo Mundo», *Revista Bimestre Cubana* LXXV, pp. 153-178.
- _____ (1959): *De Saint-Domingue à Haïti. Essai sur la culture, les arts et la littérature*. Présence Africaine, Paris.
- _____ (1967): *Lettre ouverte au Dr. René Piquion, directeur de l'École normale supérieure, sur son «Manuel de la négritude»: Le préjugé de couleur est-il la question sociale?* Éditions des Antilles, Port-au-Prince.

- _____ ([1964] 1978): *Joseph Anténor Firmin*. Imprimerie du Séminaire Adventiste, Port-au-Prince.
- Prichard, Hesketh (1900): *Where Black Rules White: A Journey Across and About Hayti*. Charles Scribner's Sons, New York.
- Prieto Samsónov, Dmitri (2020): «Contribuciones analítico-conceptuales a la antropología histórica desde Cuba: itinerarios vernáculos de algunas nociones cimarronas», Núñez, N. (comp.): *Antropología sociocultural en Cuba. Revisiones históricas e historiográficas*, tomo II, pp. 274-295, ICIC Juan Marinello, La Habana.
- Quatrefages, Armand de (1887): *Histoire générale des races humaines: Introduction à l'étude des races humaines*, vol. 2. A. Hennuyer, Paris.
- Rafuls, Daniel (2010a): «El pensamiento marxista cubano de la década del 30 del siglo xx: creatividad, irreverencia y actualidad (Primera parte. La originalidad de Mella y Villena dentro del partido)», *Cuba siglo XXI*, https://www.nodo50.org/cubasigloXXI/politica/rafuls1_290208.pdf
- _____ (2010b): «El pensamiento marxista cubano de la década del 30 del siglo xx: creatividad, irreverencia y actualidad (Segunda parte. Los aportes de Guiteras y Pablo fuera de las filas del partido comunista)», *Cuba siglo XXI*, https://www.nodo50.org/cubasigloXXI/politica/rafuls2_290208.pdf
- Rama, Carlos (1975): «Prólogo», Betances, R. E.: *Las Antillas para los antillanos*. Instituto de Cultura Puertorriqueña, San Juan de Puerto Rico.
- Ramírez, Elier y Carlos J. Rosario (2008): *El autonomismo en las horas cruciales de la nación cubana*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Ramos, Domingo (1910): «La homicultura en Cuba», *Boletín de la Secretaría de Sanidad y Beneficiencia* 4 (1-6), pp. 13-43.
- Ramsey, Kate (2005): «Prohibition, Persecution, Performance. Anthropology and the Penalization of Vodou in mid-20th-century», *Gradhiva* 1, pp. 165-179.
- _____ (2011): *The Spirits and the Law. Vodou and Power in Haiti*. The University of Chicago Press, Chicago / London.
- Rangel, Armando (2012): *Antropología en Cuba. Orígenes y desarrollo*. Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- Redfield, Robert (1930): *Tepoztlán: A Mexican Village*. University of Chicago Press, Chicago.
- _____ y Alfonso Villa (1934): *Chan Kom, a Mayan village*. Carnegie Institution of Washington Publication, Washington.
- _____, Ralph Linton, Melville J. Herskovits (1936): «Memorandum for the Study of Acculturation», *American Anthropologist* 38, pp. 149-152.
- Renan, Ernest (1871): *Dialogues philosophiques*. Calmann-Lévy, Paris
- Renault, Matthieu (2018): «Les frontières de la conscience noire. W. E. B. Du Bois et le voile de couleur», conferencia pronunciada el 6 de abril en el seminario de URMIS «Frontières et altérité», Niza.
- Requena, Manuel (2004): «Compromiso político de la cultura cubana con el gobierno de la República española durante la Guerra Civil», Barchino M. y M. Rubio (dir.): *Nicolás Guillén. Hispanidad, vanguardia y compromiso social*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca.
- Restrepo, Eduardo (2006): «Diferencia, hegemonía y disciplinación en antropología», *Universitas humanística* 62, pp. 43-70.

- _____ y Arturo Escobar (2004): «Antropologías en el mundo», *Jangwa Pana* 3, pp. 110-131.
- Revolución y Cultura (2000): «Lydia Cabrera: otra descubridora de Cuba», transcripción de la mesa redonda del Coloquio «Mujeres latinoamericanas y caribeñas: cultura popular y cultura de masa», Casa de las Américas, febrero de 2000 (con las intervenciones de Ana Cairo, María Teresa Linares, Margarita Mateo y Lázara Menéndez), 3, pp. 18-27.
- Reynaud, Claudine (2013): «Modernism, Anthropology, Africanism and the Self: Hurston and Herskovits on/in Haiti», Sweeney, F. y K. Marsh: *Afro Modernisms: Paris, Harlem and the Avant-garde*, pp. 103-125, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Richman, Karen E. (2007): «Peasant, Migrants and the Rediscovery of African Traditions: Ritual and Social Change in Lowland Haiti», *Journal of Religion in Africa* 37, pp. 371-397.
- Rigaud, Milo (1933): *Jésus ou Legba? ou les Dieux se battent, école du symbolisme afro-haïtien*. Amis de la poésie, Poitiers.
- _____ (1946a): *Contre Vincent*. Société d'édition et de librairie, Port-au-Prince.
- _____ (1946b): *Réponse aux esclaves volontaires*, Port-au-Prince.
- _____ (1953): *La tradition voodoo et le voodoo haïtien: son temple, ses mystères, sa magie*. Editions Niclaus, Paris.
- _____ (1957): *Sténio Vincent révélé par la justice et par l'opinion publique*. Henri Deschamps, Port-au-Prince.
- _____ (1974): *Ve-ve. Diagrammes rituels du voodoo*. French and European Publications Inc., New York / Barcelona,
- Ripe, María del Carmen (2010): «Historia del Museo Nacional de Bellas Artes», *La Jiribilla*, https://web.archive.org/web/20101205030504/http://www.lajiribilla.cubaweb.cu/2001/n12_julio/344_12.html.
- Rivera, Zoia, Ivett Roig Albet y Osmay Kim Men Fong (2007): «La lectura en las tabaquerías en Cuba», *Acimed* 15 (6), http://bvs.sld.cu/revistas/aci/vol15_6_07/aci04607.htm.
- Rivero de la Calle, Manuel, comp. (1966): *Actas. Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba*. Unesco, La Habana.
- Roa García, Raúl (1969): *La revolución del 30 se fue a bolina*. Instituto del Libro, La Habana.
- Robichaux, David (2015): «Nación, “desindianización” y la búsqueda de nuevos paradigmas. Un breve recorrido por la historia de la antropología mexicana», *Perfiles de la Cultura Cubana* 18, <http://www.perfiles.cult.cu/index.php?r=site/articulo&id=396>.
- Roche Monteagudo, Rafael (1908): *La policía y sus misterios en Cuba*. Imprenta La Prueba, La Habana.
- Rodman, Selden (1948): *Renaissance in Haïti: Popular Painters in the Black Republic*. Pellegrini & Cudahy, New York.
- _____ (1954): *Haïti. The Black Republic*. Devin Adair, New York.
- Rodríguez, Emilio Jorge (2017): *Una suave, tierna línea de montañas azules. Nicolás Guillén y Haïtí*. Casa de las Américas, La Habana
- Rodríguez, Rolando (2010): *La Conspiración de los Iguales. La protesta de los Independientes de Color en 1912*. Imagen Contemporánea, La Habana.
- _____ (2013a): *La revolución que no se fue a bolina*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ (2013b): *Rebelión en la república. Auge y caída de Gerardo Machado*, 3 tomos. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

- Rodríguez Beltrán, Rafael (2012): «Introducción del coordinador», Carpentier, A.: *Écúe-Yamba-Ó*, pp. XIX-XXXV, Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- Rodríguez Betancourt, Miriam y Jesús Arencibia Lorenzo, dir. (2014): *Pablo de la Torriente. Pasión de contar*. Pablo de la Torriente Editorial, La Habana.
- Rodríguez Feo, José (1992): «Las revistas *Orígenes* y *Ciclón*», *América. Cahiers du CRICCAL* 9 (10), pp. 41-45.
- Rodríguez Hernández, Elizabeth, dir. (2006): *Para ver las cosas extraordinarias. Coloquio Internacional Cien Años de Pablo*. Ediciones La Memoria, La Habana.
- Roig de Leuchsenring, Emilio (1922): «La injerencia norteamericana en los asuntos internos de Cuba: 1913-1921», *Cuba Contemporánea* XXX (117), pp. 36-61.
- Roth, Salomé (2020): «La primera vida del Teatro Nacional de Cuba o el esplendor de una utopía que se concretiza», Núñez, N. (comp.): *Antropología sociocultural en Cuba. Revisiones históricas e historiográficas*, tomo I, pp. 200-229, ICIC Juan Marinello, La Habana.
- Roumain, Jacques (1930): *La proie et l'ombre*. Éditions La Presse, Port-au-Prince.
- _____ (1931a): *La montagne ensorcelée*. Imprimerie E. Chassaing, Port-au-Prince.
- _____ (1931b): *Les fantoches*. Imprimerie de l'État, Port-au-Prince.
- _____ (1934): *Analyse schématique 1932-1934*. Publication du Comité Central du Parti Communiste Haïtien, V. Valcin, Port-au-Prince.
- _____ (1937): «La tragédie haïtienne», *Regards* 201, 18 de noviembre.
- _____ (1938): «Gouverneurs de la rosée (récit haïtien)», *Regards* 241, 25 de agosto.
- _____ (1941): «Une lettre de notre ami Jacques Roumain à notre collaborateur Kléber Jacob», *Le Matin*, 23 de octubre.
- _____ (1942): «Contribution à l'étude de l'ethnobotanique précolombienne des Grandes Antilles», *Bulletin du Bureau d'Ethnologie* 1, pp. 13-72.
- _____ (1943a): «Le musée du Bureau d'Ethnologie», *Bulletin du Bureau d'Ethnologie* 2, pp. 34-35.
- _____ (1943b): «L'outillage lithique des Ciboney d'Haïti», *Bulletin du Bureau d'Ethnologie* 2, pp. 22-27.
- _____ (1943c): *Le sacrifice du tambour-assoto(r)*. Imprimerie de l'État, Port-au-Prince.
- _____ (2003): *Œuvres complètes* (édition critique coordonnée par L.-F. Hoffmann). ALLCA / Éditions de l'Unesco, Paris / Madrid.
- _____ (2004): *Gobernadores del rocío y otros textos* (selección, traducción, prólogo, notas, cronología y bibliografía de Michaelle Ascencio). Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- Sachnine, Michka (1997): *Dictionnaire usuel yorùbá-français*. Karthala-IFRA, Paris.
- Saco, José Antonio ([1848] 1971): «Ideas sobre la incorporación de Cuba en los Estados Unidos», Pichardo, H.: *Documentos para la historia de Cuba*, tomo I, pp. 333-349, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ ([1879] 1938): *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo*, Colección de Libros Cubanos, Cultural S.A., La Habana.
- Saint-John, Spenser (1884): *Hayti, or The Black Republic*. Smith, Elder & Company, London.

- Salermo, Judith (2004): *Fernando Ortiz. Notas acerca de su imaginación sociológica*. CIDCC Juan Marinello, La Habana.
- Sanchez, Pascal (2007): *La rationalité des croyances magiques*. Librairie Droz, Paris.
- Sansone, Livio (2002): «Da África ao Afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século xx», *Afro-Ásia* 27, pp. 249-269.
- Santí, Enrico Mario, ed. (2002): *Fernando Ortiz: contrapunteo y transculturación*. Editorial Colibrí, Madrid.
- Sarracino, Rodolfo (2015): *José Martí, Nuestra América y el equilibrio internacional*. Centro de Estudios Martianos, La Habana.
- Scherer, Marie-Catherine (2013): «L'individu et le Nous dans le cinéma cubain (ICAIC 1960-2002): mise en dialogue des discours fictionnels, personnels et officiels», Thèse de doctorat, EHESS, Paris.
- Segalen, Martine (2015): «La antropología en Francia: del vínculo con los museos hacia una antropología del mundo mundializado», *Perfiles de la Cultura Cubana* 18, <http://www.perfiles.cult.cu/index.php?r=site/articulo&id=399>
- Senghor, Léopold Sédar (1956): «Hommage à l'Oncle», Fouchard, J. y E. C. Paul (dir.): *Témoignages sur la vie et l'œuvre du Dr. Jean Price-Mars, 1876-1956*, p. 3, Imprimerie de l'État, Port-au-Prince.
- _____ y Abdoulaye Sadjí (1953): *La belle histoire de Leuk-le-Lièvre*. Hachette, Paris.
- Serra y Montalvo, Rafael (1885): *Ecos del alma. Ensayo literario*. DeSouza, Kingston.
- _____ (1886): *Ideas y pensamientos. Álbum poético, político y literario*. Kingston.
- _____ ([1892] 1982): «Martí es la Democracia», *Anuario del Centro de Estudios Martianos* 5, pp. 273-274.
- _____ (1896): *Ensayos políticos*. Imprenta de P. J. Díaz, New York.
- _____ (1899): *Ensayos políticos, sociales y económicos*. Imprenta de A. W. Howes, New York.
- _____ (1907): *Para blancos y negros. Ensayos políticos, sociales y económicos*. Imprenta El Score, La Habana.
- _____ (1909): *La república posible*. Imprenta de Rambla y Bouza, La Habana.
- Shannon, Magdaline W. (1989): «Dr Jean Price-Mars and the Haitian Elite, 1876-1935», Tesis de doctorado, University of Iowa.
- Sibeud, Emmanuelle (2002): *Une science impériale pour l'Afrique? La construction des savoirs africanistes en France, 1878-1930*. Éditions de l'EHESS, Paris.
- Smith, Matthew J. (2009): *Red and Black in Haiti: Radicalism, Conflict, and Political Change, 1934-1957*. University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Sociedad Económica de Amigos del País (1955-1957): *Miscelánea de estudios dedicados a Fernando Ortiz por sus discípulos, colegas y amigos*, 3 tomos. SEAP, La Habana.
- Sogbossi, Brice Hippolyte (1998): *La tradición ewé-fon en Cuba. Contribución al estudio de la tradición ewé-fon (arará) en los pueblos de Jovellanos, Perico y Agramonte, Cuba*. Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- Souffrant, Claude (1977): «Idéologies afro-américaines du développement: Langston Hugues et le cas d'Haïti», *Présence Africaine* 3 (103), pp. 129-144.
- _____ (1978): *Une négritude socialiste. Religion et développement chez J. Roumain, J. S. Alexis, L. Hughes*. L'Harmattan, Paris.

- Souty, Jérôme (2007): *Pierre Fatumbi Verger: du regard détaché à la connaissance initiatique*. Maisonneuve et Larose, Paris.
- Stocking, Georges W. (1982): «Afterworld: A View from the Center», *Ethnos* 1-2 (47), pp. 172-186.
- Striffler, Steve y Mark Moberg, eds. (2003): *Banana Wars. Power, Production and History in the Americas*. Duke University Press, Durham / London.
- Suárez, Ana (2008): *Escapé de Cuba. El exilio neoyorquino de Pablo de la Torriente Brau (marzo 1935-agosto 1936)*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____, dir. (2011): *Retrospectiva crítica de la Asamblea Constituyente de 1940*. Editorial de Ciencias Sociales / ICIC Juan Marinello, La Habana.
- Sullivan, Edward J. (2015): «La magie de l'authenticité»: deux décennies d'exposition et d'étude de l'art haïtien aux États-Unis et en Grande-Bretagne», *Gradhiva* (nouvelle série) 21, pp. 206-221.
- Supplice, Daniel (2014): *Dictionnaire biographique des personnalités politiques de la République d'Haïti 1804-2014*. C3 Éditions, Port-au-Prince.
- Sylvain, Bénito (1901): *Du sort des indigènes dans les colonies d'exploitation*. L. Boyer, Paris.
- Tax, Sol, dir. (1952): *Acculturation in the Americas: Proceedings and selected papers of the XXIXth International Congress of Americanists*. University of Chicago Press, Chicago.
- Thoms, William J. [Ambrose Merton, seud.] (1846): «Folk-Lore», *The Athenaeum* 982 (22 de agosto), 862c-63a.
- Toledo Sande, Luis (2011): «Doce notas a la memoria de Anténor Firmin», *Rebelión*, <https://www.rebelion.org/noticia.php?id=136630>.
- Torres Caicedo, José María (1857): «Las dos Américas», *Correo de Ultramar* 16 (15 de febrero), <http://www.filosofia.org/hem/185/18570215.htm>
- _____. (1865a): *Unión latino-americana, pensamiento de Bolívar para formar una liga americana*. Rosa y Bouret, Paris.
- _____. (1865b): *Les principes de 1789 en Amérique*. E. Dentu Librairie-Éditeur, Paris.
- Torres-Cuevas, Eduardo (2016): «Apuntes necesarios para un estudio del racismo en Cuba», *En busca de la cubanidad. Religión, raza y pensamiento*, tomo III, pp.159-180, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____. y Oscar Loyola (2001): *Historia de Cuba. 1492-1898. Formación y liberación de la nación*. Editorial Pueblo y Educación, La Habana.
- Torriente, Loló de la (2003): «A Crucial Decade», Chomsky, A., B. Carr y P. M. Smorlakoff (eds.): *The Cuba Reader. History, Culture, Politics*, pp. 189-192, Duke University Press, Durham / London.
- Torriente Brau, Pablo de la ([1928] 1949): «El héroe», *Pluma en ristre*, pp. 317-319, Ministerio de Educación, Dirección de Cultura, La Habana.
- _____. (1930): «Los "gritos" de la Segunda Olimpiada Centroamericana», *Archivos del Folklore Cubano* V (2), pp. 110-118.
- _____. ([1931] 1949): «105 días preso», *Pluma en ristre*, pp. 3-80, Ministerio de Educación, Dirección de Cultura, La Habana.
- _____. ([1934] 1949): «Realengo 18», *Pluma en ristre*, pp. 147-186, Ministerio de Educación, Dirección de Cultura, La Habana.
- _____. ([1934] 1949): «La isla de los 500 asesinatos», *Pluma en ristre*, pp. 191-313, Ministerio de Educación, Dirección de Cultura, La Habana.

- _____ (1938): *Peleando con los milicianos*. Editorial México Nuevo, México.
- _____ (1940): *Aventuras del soldado desconocido y otras prosas*. Ediciones La Verónica, La Habana.
- _____ (1968): «Álgebra y política», *Aventuras del soldado desconocido*, pp. 291-364, Ediciones Huracán, La Habana.
- _____ (1969): *Presidio Modelo*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ ([1981] 2004): *Cartas cruzadas. 1935* (tomo I). Ediciones La Memoria, La Habana.
- _____ (1999): *Cartas y crónicas de España*. Ediciones La Memoria, La Habana.
- _____ y Gonzalo Mazas (1930): *Batey, cuentos cubanos*. Cultural S.A., La Habana.
- Trouillot, Duverneau (1885): *Esquisse ethnographique. Le vaudoun. Aperçu historique et évolutions*. Imprimerie R. Ethéart, Port-au-Prince.
- Trouillot, Michel Rolph (1986): *Les racines historiques de l'État duvaliérien*. Éditions Henri Deschamps, Port-au-Prince.
- _____ (1993): «Jeu de mots, jeux de classe: les mouvances de l'Indigénisme», *Conjonction* 197, pp. 29-41.
- Trujillo y Monagas, José (1882): *Los criminales de Cuba*. Establecimiento tipográfico de Fidel Giró, Barcelona.
- Twa, Lindsay J. (2014): *Visualizing Haiti in US Culture, 1910-1950*. Ashgate, Farnham, Surrey.
- Urrutia, Gustavo E. (1935): «Hora afrocubana», *Diario de la Marina*, 18 de diciembre, p. 2.
- Valdés Bernal, Sergio (2012): «Las inquietudes lingüísticas de Antonio Bachiller y Morales», <https://docplayer.es/17100807-Las-inquietudes-linguisticas-de-antonio-bachiller-y-morales.html>
- Valero Cossio, Francisco (1904): «La brujería, el espiritismo y el siglo xx», *El Nuevo Criollo* 13 (1), pp. 2-3, 24 de diciembre.
- Varela, Félix ([1822] 1971): «Memorias que demuestran la necesidad de extinguir la esclavitud de los negros en la Isla de Cuba, atendiendo a los intereses de sus propietarios», Pichardo, H.: *Documentos para la historia de Cuba*, tomo I, pp. 267-275, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Vázquez, Luis R. (2014): «El costo de la irreverencia», Rodríguez Betancourt, M. y J. Arencibia Lorenzo (dir.): *Pablo de la Torriente. Pasión de contar*, pp. 56-81, Pablo de la Torriente Editorial, La Habana.
- Vega, Elsa (2008): «Les années 1950: une identité submergée», Bondil, N. (dir.): *Cuba. Art et histoire de 1968 à nos jours*, pp. 220-222, Musée des beaux-arts de Montréal / Éditions Hazan, Montréal.
- Verger, Pierre, dir. (1953): *Les Afro-Américains*. Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire 27, Dakar.
- _____ (1968): *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du dix-septième au dix-neuvième siècle*. Mouton et Cie, Paris.
- _____ (1987): «Lydia Cabrera, la quasi iyaloricha», Castellanos, Isabel y Josefina Inclán (eds.): *En torno a Lydia Cabrera*, pp. 68-70, Ediciones Universal, Miami.
- _____ (1997): *Ewé: Le verbe et le pouvoir des plantes chez les Yorùbà*. Maisonneuve et Larose, Paris.
- _____ y Lydia Cabrera (1958): *Cuba*. La Casa Belga, La Habana.

- Verret, Périclès C. (1952): «Le docteur J. C. Dorsainvil. Sa vie et ses œuvres», Dorsainvil, J. C.: *Essais de vulgarisation scientifique et question haïtiennes*, pp. XXIII-XXXVIII, Imprimerie Théodore, Port-au-Prince.
- Villaverde, Cirilo ([1882] 1980): *Cecilia Valdés*. Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- Vincenot, Emmanuel (2016): *Histoire de La Havane*. Fayard, Paris.
- Vincent, Sténio (1947): *Affaires Emile Rigaud. Documents et pièces judiciaires*, tomo II-fascículo II. Société d'édition et de librairie, Port-au-Prince.
- Vivó, Jorge A. (1945): «Por la integración cubana de blancos y negros, por Fernando Ortiz», *Afroamérica* I (1), pp. 113-114.
- Voltaire, Frantz, dir. ([1988] 2015): *Pouvoir noir en Haïti. L'explosion de 1946*. Cidihca, Montréal.
- Warman, Arturo et al. (1970): *De eso que llaman antropología mexicana*. Nuestro Tiempo, México.
- Wartelle, Jean-Claude (2004): «La Société d'Anthropologie de Paris de 1859 à 1920», *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 10, pp. 125-171.
- Weibert Arthus, Wien (2014): «De l'affrontement à la réconciliation. François Duvalier et l'Église catholique (1957-1971)», *Histoire, monde et cultures religieuses* 29 (1), pp. 61-82.
- Zambrano, María (1950): «Lydia Cabrera, poeta de la metamorfosis», *Orígenes* VII (25), pp. 11-15.
- Zanetti, Oscar (2003): «The United Fruit Company in Cuba», Chomsky, A., B. Carr y P. M. Smorlakoff (eds.): *The Cuba Reader. History, Culture, Politics*, pp. 290-295, Duke University Press, Durham / London.

ÍNDICE ANALÍTICO

- ABC (Cuba): 314
- Abela, Eduardo*: 249, 250, 252, 407
- Abraham, Saint-Élorge: 402
- Academia de Ciencias de Cuba: 33
- [Real] Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana: 67, 69, 70, 84, 173, 194, 197, 432, 433, 435, 440, 444, 448
- Academia de Ciencias Morales y Políticas (Instituto de Francia): 104, 442
- Academia Cubana de la Lengua: 256, 412, 430
- Academia de la Historia de Cuba: 96, 248, 410, 412, 421, 430, 444, 457
- Academia de Medicina de New York: 192
- Adams, John Quincy: 118
- Adyai: 348
- Afroamérica* (México): 266, 434, 436, 442, 445, 470
- Afrocubanismo / negrismo: 19, 30, 33, 248, 252, 312, 317, 319, 378, 384, 411, 421, 436, 443
- Agence Universitaire pour la Francophonie (AUF): 403
- Agrupación Comunista de La Habana: 249
- Agüero, Gaspar: 227
- Aguirre Beltrán, Gonzalo: 31, 421, 472, 477, 478
- Ahora* (La Habana): 272, 273, 276, 287, 310, 317, 328
- Ala Izquierda Estudiantil [AIE] (Cuba): 313, 314, 328, 439
- Alembert, Jean de: 52, 81
- Alexis, Jacques Stephen*: 386, 407, 472, 476-478
- Alexis, Pierre Nord: 113, 130, 131, 134, 181, 192, 254, 413, 455, 456
- Alianza Cubana por un Mundo Libre: 256
- Alma Máter* (La Habana): 327
- Álvarez y Estrada, José María: 61
- Álvarez, Lino (de las Mercedes): 276-281, 286, 287, 332, 335
- Álvarez, Víctor Nápoles: 280
- Alves Correia, Joaquim (padre): 232, 234
- Amadeo I: 106
- American Academy of Political and Social Science: 135
- American Anthropological Association: 231
- American Anti-Slavery Society: 105
- American Negro Academy: 135
- Annales politiques et littéraires* (París): 136
- Anti-Slavery Society (Gran Bretaña): 55
- Aragon, Louis: 329, 409, 414, 415
- Archivos del Folklore Cubano*: 227, 231, 242, 251, 252, 256, 258, 313, 316, 418, 436, 462
- Ardouin, Beaubrun*: 21, 66, 407, 429, 432, 440, 448
- La Armonía* (Matanzas, Cuba): 135
- Arrom, José Juan: 259, 468, 474, 478
- Asociación Científica de Francia: 77
- Asociación Literaria Internacional (Francia): 77
- Asociación Nacional contra las Discriminaciones Racistas (Cuba): 256, 443, 467
- Asociación de Productores Agrícolas del Rea-lengo 18 y Colindantes: 276, 278, 279, 282-284, 332
- uabin, Eugène: 181, 457
- Aubourg, Michel: 386, 443, 474, 475
- Audain, Léon*: 177, 181-183, 191, 407-408, 454, 456
- Audain, Louis: 181, 407
- Auguste, Jules: 74, 450
- Auguste, Tancrède: 182, 329, 458

- Babinski, Joseph: 159, 196, 409, 456
- Bachiller y Morales, Antonio: 24, 25, **39-87**, 142, 174, 251, 448, 450, 451
- Balandier, Georges: 396, 477
- Baliño, Carlos: 249-250
- Ballagas, Emilio*: 252, 408, 430, 472
- Bandera Roja* (Cuba): 314
- Banderas Betancourt, José Quintino (*Quintín*)*: 69, 132, 408, 456
- Barnett (general): 242
- Barnum, Phineas T.: 156
- Barker, William Henry: 234
- Baró: 355
- Bascom, William*: 326, 379-381, 392, 395, 408, 422, 425, 473
- Basden, George Thomas: 233, 234, 461
- Bastide, Roger*: 264, 269, 366, 369, 388, 389, 392, 394, 408-409, 427, 444, 470, 478
- Batista, Fulgencio: 275, 316, 319, 377, 390, 395, 430, 439, 446, 468, 474, 475
- Batraville, Benoît: 185, 460
- Bazelais, Louis-Laurent: 74
- Beaux-Arts [École des] (París): 394
- Beaulieu, Christian*: 312, 322, 409, 412
- Bellegarde, Dantès*: 191, 409, 462, 463, 465, 467
- Benedict, Ruth: 379, 425, 465, 470
- Benjamin, R. O. C.: 140, 453
- Bergson, Henri: 149, 195-196, 204
- Bernheim, Hippolyte: 178, 452
- Beruff Mendieta, Antonio: 318
- Betances, Ramón Emeterio*: 74, 103-110, 114, 115, 118, 134, 138, 409, 422, 428, 448, 452-454
- Betancourt, José Ramón: 76
- Betancourt, José Victoriano: 76
- Betancourt, Luis Victoriano: 76
- Bibliothèque Haïtienne des Pères du Saint-Espirit: 397
- Bismarck, Otto von: 197
- Bizoton (caso Claircine): 180, 448
- Blanc, Louis: 47
- Bocourt, Domingo (Bocú): 165-167, 169, 172, 202
- Bodichon, Eugène: 52, 81
- Bohemia* (La Habana): 327, 335, 377, 421, 430, 456
- Boisrond-Canal, Pierre Théoma: 130, 134, 455
- Boisrond-Tonnerre [Louis]: 74
- Boletín de la Secretaría de Sanidad y Beneficiencia* (La Habana): 190, 457
- Bolívar, Simón: 118, 134, 435
- Bonilla, Juan: 99, 135
- Borno, Louis: 185, 244, 320, 461
- Bossmann: 237
- Bouchardat, Apollinaire: 51
- Boukman: 389
- Bouqui: 217-218, 220-222, 263, 264
- Bowler, Arthur: 74, 450
- Boyer Bazelais, Jean-Pierre: 74, 121, 134, 434
- Boyer, Jean-Pierre: 72, 74, 407, 447
- Breton, André*: 384, 387, 392, 409-410, 412, 425, 428, 429, 471, 472,
- Brierre, Jean F.: 312, 473
- Brisson, Adolphe: 136
- Broca, Paul*: 17, 70, 410, 433, 442, 448
- Brouard, Carl*: 245, 246, 312, 410, 415, 416, 429
- Brull, Mariano: 227
- Buchner [Büchner], Max: 170
- Bulletin du Bureau d'Ethnologie* (Port-au-Prince): 396, 434
- Bulletin de la Société d'Histoire et de Géographie d'Haïti*: 245
- Bureau d'Ethnologie. Véase Oficina de Etnología
- Burlereaux: 171
- Buxton, Thomas Fowell (sir): 55
- Cabildos (Cuba): 71, 87, 128, 188, 251, 355, 451
- Cabrales, María: 135
- Cabrera, Esther: 382

- Cabrera, Lydia: 32, 33, 127, 186, 187, 264, 266, 319, **345-406**, 408, 410, 425, 432, 444, 466, 468, 470, 476-478
- Cabrera, Raimundo*: 127, 382, 393, 410, 460
- Cacos / cacoismo*: 185, 242, 243, 298, 460
- Caillouis, Roger: 394
- Calazán Herrera, José de (alias el Moro): 351, 352, 355, 361, 400
- Calloway, Thomas: 119, 454
- Cambronne [Pierre]: 45
- Camille, Roussan*: 339, 410-411, 470
- Campañas antisupersticiosas (Haití): 72, 125, 180-182, 197, 200, 325, 419, 453, 457, 469
- Campoamor, teatro (La Habana): 318, 466
- Cangé [Pierre]: 74
- Cantú, César: 58
- Cape: 349
- Capois [François]: 74
- Capote, José Manuel (general): 276
- Cárcel de Forest (Bélgica): 173, 456
- Cárdenas, José María de: 76
- Cardoso, Onelio Jorge: 343, 471
- Carpena, Fructuoso: 171, 457
- Carpentier, Alejo*: 249, 252, 253, 319, 330, 378, 381, 389, 392, 394, 411, 415, 421, 425, 465, 467, 470, 472, 474-477
- Carteles* (La Habana): 327, 430, 431, 439
- Carvajal, Francisco. Véase Henríquez y Carvajal, Francisco
- Casalis, Eugène: 51
- Casas, Bartolomé de las (fray)*: 21, 86, 411
- Castellanos, Agustín Walfredo: 193
- Castellanos, Antonio: 193
- Castellanos, Israel: 28, 70, **147-207**, 328, 458, 459, 461, 463, 466, 467
- Castro, Fidel: 378, 411, 475, 476
- Casuso Morín, Teresa (*Teté*)*: 317, 339, 411
- Catalino: 355, 361
- Cátedra de Antropología [y Ejercicios Antropométricos] (Universidad de La Habana): 96, 120, 191, 432, 433, 454
- Central de Trabajadores de Cuba (CTC): 314, 468
- Centro de Arte [Centre d'Art] (Port-au-Prince): 326, 384, 387, 439, 470, 472
- Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau (La Habana): 339
- Cercle Bellevue (Port-au-Prince): 243, 456
- Cercle de Port-au-Prince: 243
- Cercle Port-au-Princien: 213, 243, 460
- Cervantes, Miguel de: 394
- Cervera [Pascual] (almirante): 109
- Césaire, Aimé*: 329, 377, 392, 394, 411-412, 414, 415, 427, 440, 465, 468, 470, 473, 474, 477
- Céspedes, Carlos Manuel de*: 69, 114, 412, 448
- Chacón y Calvo, José María*: 227, 251, 252, 258, 327, 412, 418
- Chancy, Jean-Joseph: 43
- Chantiers* (Port-au-Prince): 385, 419, 420, 472
- Charcot, Jean-Martin: 149, 159, 178, 196, 432, 450, 452
- Charlier, Étienne*: 312, 322, 409, 412, 423, 469, 476
- Chateaubriand, François (vizconde de): 45, 46
- Chatelain, Héli: 233, 235, 453
- Christophe, Henri (rey Henri I): 72, 74, 435, 440, 443, 444
- Cicerón: 44, 46
- Ciclón* (La Habana): 377
- Clémenceau, Georges: 46
- Clementina: 351
- Club Atenas (Cuba): 378
- Club Breton / Club de los Jacobinos: 45
- Club Primavera (Port-au-Prince): 213, 243
- Cochinat, Victor: 74
- Codrington, Robert H.: 238, 452
- Coicou, Horace: 131, 456
- Coicou, Massillon*: 131, 191, 412-413, 424, 456
- Coicou, Pierre-Louis: 131, 456
- Colegio Saint-Louis de Gonzague (Port-au-Prince): 329, 439
- Collège de France: 77, 427, 431, 438

- Collège Grégoire: 181
- Colón, Cristóbal: 257
- Comhaire-Sylvain, Suzanne*: 264, 334, 403, 413, 441, 466-468, 473, 475
- Comité fédératif des groupements patriotiques (Haití): 247, 320, 464
- Comité haïtien (*Komite ayisyen*) «Mémoire du monde» (KAMEN): 397
- Comité Haitiano de la Alianza Científica Universal: 75, 125, 415, 426, 451
- Comité Haitiano de la Sociedad de Etnografía de París: 21
- Comité para la Liberación de Jacques Roumain: 324
- Comisión Forbes (Estados Unidos, Haití): 192, 320, 464
- Commune* (Francia): 329
- Comte, Auguste: 50, 447
- Confederación antillana / Confederación de las Antillas / República Antillana: 19, 28, 103-117, 119, 124, 132, 134, 145, 409, 428
- Confederación Nacional Obrera de Cuba (CNOC): 250, 284, 287, 288, 314
- Confédération Nationaliste des Ouvriers et Paysans d'Haïti: 247, 424
- Conferencia de Berlín (1884-1885): 75, 79, 424, 451
- Conferencia Interamericana de Washington (I, 1889): 124, 452
- Conferencia Panafricana (I, Londres, 1900): 119, 446, 454
- Conferencia Panamericana de Eugenesia y Homicultura (I, La Habana, 1927): 191
- Congreso Interamericano de Demografía (I, México, 1943): 266, 470
- Congreso Interamericano de Filosofía (I, Port-au-Prince, 1944): 392, 412, 427, 470
- Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura (II, París / Valencia / Barcelona / Madrid, 1937): 319, 329, 414, 421, 467
- Congreso Internacional Espiritista (I, Barcelona, 1888): 196
- Congreso Nacional de Estudiantes (Cuba, 1923): 249
- Congreso Nacional Obrero (La Habana, 1925): 250
- Congreso por la Paz (Bruselas): 328
- Congreso para la Protección de la Infancia (III, Berlín, 1911): 191
- Congresos de Escritores y Artistas Negros (I, París, 1956; II, Roma, 1959): 255, 407, 434, 477
- Congresos Internacionales de Americanistas: 375, 442, 448
- Conjonction* (Port-au-Prince): 240, 376, 428, 472
- Conjunto Folklórico Nacional (Cuba): 33
- Conrad, Joseph: 167, 454
- Cook, Will Mercer: 311
- Coppée, François: 77
- Corolario Roosevelt a la Doctrina Monroe / Doctrina Monroe: 118, 130, 138, 455
- Coronado, Francisco de Paula: 227
- Cossard-Binon, Gisèle: 405
- Coulanges, Jean: 393, 396
- Courlander, Harold*: 326, 392, 413, 468, 469
- Crémieux, Adolphe: 47
- Crowther, Samuel Ajayi*: 260, 413, 447
- Cruz Roja Cubana: 190
- Cuba y América* (New York, La Habana): 393, 410
- Cueto [José Antolín del]: 96
- Cugoano, Ottobah: 58, 59, 83, 447
- Cunard, Nancy*: 324, 329, 413-414
- Damas, Léon-Gontran*: 329, 394, 412, 414, 440, 465, 467, 469, 470, 475, 477
- Danton, Georges Jacques: 47
- Darwin, Charles: 70, 410, 420, 437, 448
- Davenport, Charles Benedict*: 190, 414
- Dechambre, Amédée: 171
- Delafosse, Maurice*: 203, 241, 260, 414, 458, 461, 463
- Delorge, Lorgina: 396, 402

- Delorme, Demesvar*: 72, 125, 414-415, 426, 432, 448
- Demolins, Edmond: 137
- Denis, Clément: 74, 450
- Denis, Lorimer*: 246, 247, 321, 326, 384-386, 389, 391, 392, 395, 410, 415, 416, 417, 420, 429, 432, 434, 435, 473, 474
- Departamento de Folklore del Teatro Nacional de Cuba: 33, 416, 478
- Depestre, René*: 252, 326, 343, 386, 415, 471, 472, 477
- Deren, Eleanora (*Maya*)*: 392, 402, 415, 470, 472
- Descartes [René]: 50
- Deschanel, Paul: 136
- Despine, Prosper: 171, 172
- Dessalines, Jean-Jacques*: 66, 74, 77, 122, 389, 415-416, 435, 440, 443, 444, 447
- Devauges, Roland: 197, 373, 396
- Dévost, Justin: 74, 450
- El Día* (La Habana): 187, 188
- Diago, Roberto: 390
- Diaquoi, Louis*: 247, 321, 415, 416, 417
- Diario de la Marina* (La Habana): 327, 378, 393, 443
- Díaz Fabelo, Teodoro*: 381, 416
- Diderot, Denis: 52, 81, 437
- Directorio Estudiantil Universitario: 314, 316, 421, 439
- Docilia: 372-374, 400
- La Doctrina de Martí* (New York, La Habana): 99, 136, 453
- Dorsainvil, Jean-Baptiste: 191
- Dorsainvil, Justin Chrysostome: 28, **147-207**, 245, 321, 420, 436, 457-459, 461, 462, 464, 465, 467, 469
- Dorsinville, Roger Henne*: 321, 334, 339, 416, 472
- Douglass, Frederick*: 47, 49, 79, 122, 126, 416, 450, 452, 453
- Dreyfus, Alfred: 46, 426, 438, 440, 453, 454
- Du Bois, William Edward Burghardt*: 17, 31, 119, 132, 142, 241, 417, 419, 445, 446, 454-457, 459, 464, 466, 468-471
- Dumont, Henri: 70, 82, 167, 170, 193, 202, 449
- Dunham, Katherine*: 392, 400, 402, 415, 417, 466, 473
- Durkheim, Émile: 238, 381, 423, 426, 428, 431, 443, 453, 454, 458
- Duvalier, François (*Papa Doc*)*: 33, 246, 247, 255, 321, 326, 340, 384-387, 396, 407, 410, 415, 416, 417, 419, 420, 429, 435, 445, 473, 474, 477, 478
- Duvivier, Ulrick: 185
- École du Louvre: 394
- École pratique des hautes etudes (París): 325, 408, 423, 431, 432, 442
- Éditeurs Français Réunis: 311
- Ellis, Alfred Burdon*: 237, 260, 417
- Éluard, Paul: 377
- Enmienda Morúa: 133, 418, 424, 433, 457
- Enmienda Platt: 28, 127, 138, 185, 186, 190, 314-315, 420, 455, 465
- Enríquez, Carlos*: 252, 315, 331, 407, 418, 471, 475
- Erice, Silvestre (Papá Silvestre): 169, 175, 202
- Escuela de Antropología de París: 325, 326, 410, 428, 432, 437, 442, 443, 448
- Escuela Central de Agricultura de Damien [École centrale d'agriculture de Damien]: 247, 320, 463
- Escuela Libre de Ciencias Políticas [Instituto de Estudios Políticos / Sciences Po] (París): 77
- Escuela de Medicina (Port-au-Prince): 77, 181, 191, 407, 427
- Escuela Militar de Saint-Cyr (Francia): 50
- Escuela Normal de New York: 136
- Escuela Normal Superior [École normale supérieure] (Haití): 31, 420, 435, 473
- Escuela Politécnica (Francia): 50
- Escuela Politécnica de Zurich (Suiza): 329
- Escuela de West-Point: 50
- Esopo: 221, 237

- Espinosa, Aurelio Macedonio*: 231, 418, 462
- Estenoz, Evaristo*: 111, 132, 133, 136, 418, 424, 456, 457
- Estimé, Léon Dumarsais: 255, 384, 386, 387, 411, 419, 472, 474
- Estrada Palma, Tomás: 94, 99, 115, 117, 127, 128, 131, 132, 136, 139, 408, 418, 454-456
- Estudios Afrocubanos* (La Habana): 256, 319, 378, 425, 439, 466
- Facultad [de Derecho] de Lille: 77
- Facultad de Derecho (Universidad de La Habana): 96, 256
- Facultad de Filosofía (Universidad de La Habana): 75
- Facultad de Medicina de París: 77
- Failevic, Maurice: 341
- Falret, Jules: 171
- Felipe II: 57
- Felkin, Robert William: 170
- Fernández Hernández, Jua 70n Santos:
- Férou [Laurent]: 74
- Ferri, Enrico*: 176, 179, 255, 418, 428, 451
- Festival Mundial de las Artes Negras (I, Dakar, 1966): 255, 417
- Fig nolé, Daniel*: 255, 384, 418-419, 472, 477
- Figuroa, Sotero: 108
- Finlay, Carlos Juan*: 129, 177, 419
- Finot, Jean*: 141, 419, 456
- Firmin, Anténor: 20, 24, 25, 27, 28, 66, 72, 73, 75, 81, 82, 87, **89-145**, 159, 176, 181, 255, 409, 413, 422, 434, 449-457
- Flaubert, Gustave: 212
- Foisset, Joseph (padre Foisset)*: 325, 326, 386, 419, 469, 470, 473
- Fontaine, Jean de la: 221, 441, 455
- Fortuné, Mercedes (caso): 180, 455
- Fortune, Timothy Thomas*: 127, 419, 445
- Foucault, Michel: 328
- Fouillée, Alfred: 137
- François, Jean-Louis: 74
- La Fraternidad* (Cuba): 135, 420, 449
- Frazer, James (sir): 381, 382, 452
- Frente Nacional Antifascista (Cuba): 330, 469
- Freud, Sigmund: 149, 178, 195, 198, 453, 463
- Freyre, Gilberto: 401, 465, 470, 471, 473, 477
- Frobenius, Leo*: 17, 241, 260, 263, 388, 420, 455, 458, 461, 466
- Gabart, Louise: 74
- Gabinete Nacional de Identificación (Cuba): 194
- Gaceta Médica del Sur* (Granada): 193
- Galton, Francis*: 190, 414, 420, 443
- García, Sabigó: 167, 168
- García Caturla, Alejandro: 252, 463
- García Lorca, Federico: 394, 421, 464
- García Menocal, Mario: 117, 189, 458
- Gaultier de Laguionie, Jules A. de: 212, 247, 452
- Geffrard, Fabre N.: 77, 448
- Geffrard [Nicolas]: 74
- Georges-Jacob, Kléber*: 325, 326, 385, 386, 420, 469
- Gerhardi, Bancroft (almirante): 122
- Gérin [Étienne Élie]: 74
- Gerville-Réache [Gaston] / Réache: 49
- Gil Morasín, José: 278, 287
- Gobineau, Arthur (conde de): 17, 65, 70, 448
- Gómez, José Miguel: 115, 117, 132, 133, 188, 457
- Gómez, Juan Gualberto*: 118, 129, 135, 139, 175, 420, 433, 449
- Gómez, Máximo: 135, 428, 442
- Gómez, Sara: 343
- Gómez Sicre, José: 384, 470
- González, Manuel de Jesús: 99, 135
- González del Valle, Francisco: 227
- Gouraiage, Ghislain*: 245, 420-421
- Grau San Martín, Ramón: 275, 316, 320, 377, 470
- Gregoire [Gregory], John Walter: 168, 169
- Les Griots [grupo] (Haití): 321, 415-417, 420, 429, 435, 464

- Les Griots. La Revue scientifique et littéraire d'Haïti*: 193, 243, 246, 265, 323, 385, 386, 407, 409, 410, 415, 429, 438, 467, 472
- Gronisse, F. M.: 237
- Grove, P. J.: 143
- Gualba, Miguel: 100, 143, 451
- Guerra Civil (España): 317, 319, 328, 414, 425, 434, 466
- Guerra Mundial
- I: 130, 176, 189, 241, 246, 248, 281, 328, 387, 417, 419, 458, 460
- II: 31, 32, 317, 319, 322, 326, 330, 375, 394, 414, 425, 438, 441, 468, 469, 471
- Guerras de Independencia (1868-1898, Cuba): 21, 23, 66, 69, 70, 76, 99, 109, 114, 123, 125, 127, 135, 273, 279-281, 283, 313, 314, 335, 408, 412, 418, 424, 428, 429, 432, 442, 448, 449, 453
- Guerra hispano-cubano-norteamericana (1898): 109, 281, 454
- Guerra Sánchez, Ramiro*: 248, 421, 462, 463, 466, 467
- Guillén, Nicolás*: 252, 253, 311, 316, 319, 321, 324, 329-331, 378, 380, 392, 411, 414, 421, 423, 425, 442, 443, 464, 465, 467, 469, 470, 473
- Guirao, Ramón*: 252, 421, 463, 467, 469
- Guiteras Holmes, Antonio: 275, 316, 318, 421-422, 466
- Guiteras Holmes, Calixta*: 318, 379, 421-422
- Gutiérrez Alea, Tomás: 341, 342
- Guyot, Yves: 46, 440
- Haïti Littéraire et Scientifique*: 245
- Haïti médicale*: 149, 183, 190, 192, 457, 458
- Harding, Warren: 243
- Harlem Renaissance. Véase Renacimiento de Harlem
- Harris, Joel Chandler: 233, 450
- Hartt, Charles Frederick: 236
- Henríquez y Carvajal, Francisco*: 111-113, 115-118, 132, 136, 138, 143, 145, 422
- Herald* (New York): 140
- El Heraldo* (Cienfuegos, Cuba): 98
- Heredia, José María de: 77
- Heredia, Severiano de: 106
- Hermanos de la Instrucción Cristiana (Haítí): 192
- Herskovits, Melville*: 17, 31, 192, 264, 266, 332, 339, 368, 375, 376, 379, 380, 387, 391, 392, 408, 417, 422, 425, 463, 465-467, 469, 475
- Hesíodo: 237
- Heurtelou, Daniel: 312
- Heusch, Luc de: 396
- Hewitt, J. N. B.: 238, 455
- Hierrezuelo, Gil: 278
- Hilliart d'Auberteuil, Michel-René: 59
- Hobley, Charles William: 237
- Holly, Arthur C.*: 193, 206, 245, 321, 388, 389, 395, 422, 460
- Holub, Emil: 170
- Hoover, John Edgar: 194
- Horacio: 62
- Hostos, Eugenio María de*: 112, 115, 118, 422-423, 428, 451, 455
- Hoy* (La Habana): 330, 469
- Hubert, Henri*: 166, 423, 431, 455
- Hudicourt, Max Léo*: 312, 320, 412, 423, 435, 469
- Hugo, Víctor: 41, 45, 415
- Hugues, Langston*: 311, 324, 330, 414, 421, 423, 462, 464, 467
- L'Humanité* (París): 311, 431, 432
- Humboldt, Alejandro de: 21, 257, 447
- Hurston, Zora Neale*: 391-392, 414, 423-424, 466, 467
- Hutchinson, Henri Neville: 168, 169
- Hyppolite, Florvil: 122, 134, 452
- La Ilustración Cubana* (Barcelona): 57
- Imprenta Nacional (Cuba): 311, 411
- Indigenismo / indigenista: 19, 30, 246, 312, 321, 409, 423, 429
- Ingenieros, José*: 164, 173, 424, 456, 458, 461

- Innocent, Antoine*: 181, 191, 424, 427, 456
- Institución Hispanocubana de Cultura: 228, 256, 393, 408, 412, 418, 421, 430, 431, 434, 436, 437, 462
- Institut de Paléontologie (Francia): 325
- Instituto de Criminología de la Penitenciaría Nacional (Buenos Aires): 173, 174, 424, 456
- Instituto Cubano de Arte e Industria Cinematográficos (ICAIC): 341
- Instituto Español Criminológico: 171, 193, 197
- Instituto de Etnología [Institut d'Ethnologie] (Haití): 30, 254, 330, 385, 388, 415, 428, 430, 434, 436, 469
- Instituto de Etnología [Institut d'Ethnologie] (París): 325, 329, 387, 414, 426, 431, 432, 438, 462
- Instituto de Etnología y Folklore (Cuba): 33, 421
- Instituto Francés del África Negra [Institut Français d'Afrique Noire, IFAN] (Dakar): 397
- Instituto Francés de Haití [Institut Français d'Haïti]: 31, 376, 387, 396, 397, 428, 471
- Instituto de Francia [Institut de France]: 104, 397, 442
- Instituto Haitiano-Americano [Haitian-American Institute] (Port-au-Prince): 387, 428, 469
- Instituto Internacional de Cooperación Intelectual de la Sociedad de Naciones: 196
- Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos (México): 31, 122, 256, 266, 327, 330, 393, 408, 427, 434, 436, 445, 470
- Instituto Internacional de Sociología [Institut International de Sociologie] (París): 135, 452
- Instituto de Medicina Legal de Cuba: 194
- Instituto Nacional de Cultura (Cuba): 395
- Instituto Panamericano de Geografía e Historia (México): 256, 445, 463
- Instituto de Segunda Enseñanza de La Habana: 75
- Internacionales (I, II, III): 119, 314, 453, 460
- Iraizoz, Antonio: 227
- Isaac, Alexandre: 106
- Ivonne, Pedro*: 111, 132, 133, 418, 424, 456
- Jaccoud, Sigismund: 170, 171
- Jaime: 278
- Janvier, Louis-Joseph: 24, 25, 39-87, 118, 121, 122, 125, 134, 138, 159, 176, 450, 451, 456
- Jekyll, Walter: 236, 445
- Jenks, Leland H.: 248, 463
- Jiménez, Juan Isidro: 111, 422
- Jimenes, Enrique: 111
- Johnson, James Weldon: 242, 460
- Johnston, Harry Hamilton (sir)*: 137, 221, 260, 424, 457
- Jolibois hijo, Joseph*: 247, 424-425, 435
- Le journal des étudiants* (Port-au-Prince): 182, 454
- Junta Cubana de Renovación Cívica: 251, 461
- Junta Nacional de Arqueología / de Arqueología y Etnología (Cuba): 31, 256, 439, 467, 472
- Kant, Immanuel: 172
- Kardec, Allan: 196
- Kersuzan, François-Marie (monseñor): 181, 182, 453
- Kidd, Dudley: 236
- Killick (almirante): 113
- Laboratorio Histobacteriológico e Instituto de Vacunación Antirrábica de La Habana: 190
- Lachatañeré Crombet, Rómulo*: 264, 378-382, 392, 425, 467, 469
- Laffitte, Pierre: 50
- Lage Desome, Gervasio: 173
- Laleau, Léon*: 245, 425, 464
- Lam, Wifredo*: 253, 319, 377, 378, 382, 387, 390, 392, 394, 407, 425, 428, 470-472, 475
- Lamartine, Alphonse de*: 46, 415, 425-426, 432
- Lamartinière Honorat, Michel: 385, 473, 476
- Lamennais, Félicité de: 45, 46
- Landaluze, Víctor Patricio: 23, 27, 450
- Lang, Andrew: 382
- Lanjuinais, Jean-Denis: 45
- La lanterne médicale* (Port-au-Prince): 182, 183, 190, 201, 407, 454, 455

- Lanuza, José Antonio [González]: 96
- Lara, H. Adolphe: 116, 143
- Le Bon, Gustave: 199, 453, 457
- Le Chapelier, Isaac: 44, 45
- Le Riverend, Julio: 31, 379, 471
- Lecha-Marzo, Antonio: 193
- Leconte, Cincinnatus: 182, 457, 458
- Lecuona, Ernesto: 252
- Lefevre, André: 50
- Légitime, François-Denys*: 72, 75, 122, 125, 419, 426, 451
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: 149, 216
- Leiris, Michel*: 32, 392, 402, 409, 426, 469, 473, 478
- Lescaill, Feliciano: 167
- Lescot, Élie: 254, 322, 324, 325, 330, 331, 407, 412, 428, 469, 472
- Lespès, Anthony: 312
- Levasseur, René: 47
- Lévi-Strauss, Claude: 32, 392, 396, 417, 469, 474-476, 478
- Lévy-Bruhl, Lucien*: 178, 196, 231, 238, 426, 431, 457, 461-463
- Lezama Lima, José*: 377, 426, 470
- Lhérisson, Camille*: 192, 392, 427
- Lhérisson, Élie: 201, 245, 454, 455
- Lhérisson, Justin*: 181, 427, 456
- Lhérisson, L. C.: 136
- Liceo Nacional / Liceo Pétion / Liceo Alexandre Pétion [Lycée National] (Port-au-Prince): 77, 191, 192, 244, 254, 255, 409, 412, 420, 424, 429, 435, 447
- Liceo Artístico y Literario de Guanabacoa (La Habana): 68
- La Liga. Véase Sociedad de Instrucción La Liga
- Liga Antimperialista (Cuba): 250, 430, 431, 439, 462
- Liga contra el Vodú (Haití): 181, 453
- Liga Nacional Cubana de Homicultura: 191, 458
- Liga Nacional de Acción Constitucional (Haití): 192, 463
- Liga Nacional de Comerciantes de Color de los Estados Unidos: 140
- Ligue d'hygiène mentale belge: 173
- Ligue de la jeunesse patriote haïtienne: 320, 329, 423, 435, 463
- Lincoln, Abraham: 97, 416
- Lindbergh, Charles: 253
- Línea* (Cuba): 327
- Linton, Ralph: 375, 446, 466
- Litré: 44, 82
- Llaverías, Joaquín: 227
- Locke, Alain L.*: 31, 241, 265, 423, 427, 462, 470
- Logan, Rayford W.: 31, 122, 469-471, 473, 476, 477
- Lombroso, Cesare*: 28, 141, 171-173, 176, 179, 193, 194, 198, 255, 418, 427-428, 442, 449, 451
- Louverture, Toussaint / L'Ouverture / Toussaint-Brave. Véase Toussaint Louverture, François Dominique
- Lüders (caso): 123, 134, 454
- Luis XIV: 47
- Luminais [Évariste]: 46
- Luperón, Gregorio*: 115, 118, 422, 428
- Lydekker, Richard: 168, 169
- Mabille, Pierre*: 387, 392, 410, 428
- Mac-Culloch, John Ramsay: 48
- MacCulloch, John A.: 236, 445
- Maceo Grajales, Antonio*: 69, 118, 123, 125-127, 135, 188, 283, 408, 428, 432, 449, 452, 453
- Maceo Grajales, José*: 69, 279, 280, 429
- Machado, Gerardo: 194, 250, 251, 253, 256, 275, 284, 287, 313, 314, 316, 328, 377, 407, 411, 420, 421, 425, 430, 431, 436, 439, 442, 445, 462, 465
- El Machete* (México): 328
- Mackandal: 389
- Madiou, Thomas*: 21, 66, 407, 429, 432, 440, 447
- Magloire, Clément: 126-127, 137, 191

- Magloire hijo, Clément (*Magloire-Saint-Aude*)*: 246, 410, 415, 429, 474
- Magloire, Paul: 387, 412, 427, 472, 474, 477
- Magny: 74
- Magoon, Charles: 115
- Malinowski, Bronislaw*: 266, 380, 426, 429, 430, 461, 468
- Mallarmé, Stéphane: 77
- Manet, Eduardo: 272, 341
- Manigat, Jean-François Thalès: 181, 454
- Mañach, Jorge*: 248, 429-430, 462, 463
- Marcelin, Pierre: 312, 470, 475
- Marie-Noël: 402
- Marinello, Juan*: 248, 251, 257, 316, 319, 330, 421, 430, 431, 478
- Márquez Sterling, Adolfo: 283
- Mars, Eléomont: 254
- Mars, Louis*: 388, 392, 430
- Martí, José: 20, 21, 36, 69, 91, 99, 107, 108, 110, 112, 114-116, 118, 120, 122-125, 128, 135, 138, 139, 141, 145, 250, 283, 319, 327, 420, 422, 428, 432, 439, 444, 450, 452, 453, 475
- Martín, Juan Luis*: 248-249, 253, 264, 378, 381, 430, 464, 472
- Martínez Villena, Rubén*: 248, 250, 313, 315, 316, 327, 338-339, 430-431, 466
- Marxismo / marxista: 245, 246, 249, 313, 314, 316, 326, 329, 339, 384, 386, 412, 415
- Massaguer, Conrado W.*: 226, 227, 249, 431
- Mater Dolorosa (Haití): 402, 470
- Le Matin* (Haití): 137, 181, 183, 191, 424, 425, 429, 456
- Maupoil, Bernard: 368
- Mauss, Marcel*: 166, 238, 326, 381, 413, 423, 426, 431, 455, 461, 462, 473
- Maximilien, Louis: 388, 471
- Mazas, Gonzalo: 327, 464
- McKinley, William: 109, 422
- McTheal, George: 238
- Mella, Julio Antonio*: 250, 313, 338, 431, 463
- Memoirs of The American Folk-Lore Society*: 233
- Memorias [de la Sociedad Económica de Amigos del País]*: 63
- Mendieta, Carlos: 275, 289, 316, 442
- Mendoça, Renato de: 31
- Menelik II: 52, 119, 441, 454
- Mennesson-Rigaud, Odette: 32, 151, **345-406**, 415, 426, 432, 438, 439
- Ménos, Solon: 123
- Mensajes de la Institución Hispanocubana de Cultura*: 256
- Messenger du Nord* (Haití): 133, 449
- Mestre, Aristides*: 70, 191, 432, 453, 461, 462
- Métraux, Alfred*: 31, 32, 180, 269, 330, 387, 390, 392, 395, 396, 400, 402, 426, 432, 438, 444, 469, 470, 473, 475, 477, 478
- Michelet, Jules*: 51, 77, 81, 137, 415, 432
- Millet (doctor): 171
- Minerva* (Cuba): 100, 451
- Minorista [grupo] / minorismo (Cuba): 248, 249, 327, 407, 411, 429-431, 439, 461
- Miomandre, Francis de: 394
- Misión Fuller (Estados Unidos, Haití): 185, 459
- Moncada, José Guillermo (*Guillermón*)*: 69, 432
- Moniteur haïtien / Moniteur* (Haití): 43, 415, 429
- Monod, Théodore: 397
- Monroe, James: 118
- Monselet, Charles: 46
- Montalvo, José Ramón: 70, 125, 126, 454
- Montandon, Georges*: 326, 386, 432-433
- Montané Dardé, Luis*: 68, 70, 120, 125, 126, 189, 191, 432, 433, 449, 461
- Moore, Georges F.: 236, 445
- Morales, Calixta (*Oddeddei*): 354, 355, 400
- Moreau [Jean]: 45
- Moreau de Saint-Méry, Élie: 21, 220, 447
- Morgan, Henry: 189
- Morisseau-Leroy, Félix: 312, 473
- Morúa Delgado, Martín*: 94, 132, 135, 139, 420, 433, 449

- Movimiento 26 de julio (Cuba): 378, 411, 476, 478
- Movimiento de Reforma Universitaria (Cuba): 249, 431, 461
- Movimiento Obrero Popular [Mouvement Ouvrier Paysan, MOP] (Haití): 384, 385, 417, 418, 472
- El Mundo* (Cuba): 166, 327, 328
- El Mundo Nuevo / La América Ilustrada* (New York): 55, 76, 448
- Museo Antropológico Montané (Universidad de La Habana): 129, 433
- Museo de Historia Natural (París): 397, 437, 438
- Museo del Hombre [Musée de l'Homme] (París): 325, 329, 438, 467, 468
- Museo Nacional de Antropología (Madrid): 197
- Museo Nacional de Santo Domingo: 383
- Museo del Pueblo Haitiano [Musée du Peuple Haïtien] (Port-au-Prince): 390, 439, 474
- Museo de Ultramar (Madrid): 187
- Nabuco [Joaquim]: 55, 450
- Napoléon / Napoleón I (Napoléon Bonaparte): 45, 61
- La Nation* (Haití): 323, 409, 423, 435, 469
- National Association for the Advancement of Colored People (NAACP, Estados Unidos): 132, 242, 417, 457
- Negrismo. Véase afroclubanismo
- Negritud: 252, 265, 326, 411, 414, 415, 440
- Nelson, Lowry*: 326, 433
- New Masses* (New York): 328
- New York Historical Society: 76
- Niagara Movement: 132, 417, 456
- Nina Rodrigues, Raimundo*: 199, 236, 260, 269, 433-434, 453, 464
- Noirisme* («negrerismo») / *noiriste*: 33, 245-247, 321, 322, 326, 376, 383-387, 410, 415, 417, 420, 435
- Nordhoff, Charles: 140
- El Noticiero Cubano* (Santiago de Cuba): 98
- La Nouvelle Ronde* (Haití): 245, 412, 423, 462
- Le Nouvelliste* (Haití): 181, 325, 330, 409, 424, 425, 435
- Novás Calvo, Lino*: 252, 434, 442, 465
- Nuestro Tiempo* (La Habana): 377, 475
- El Nuevo Criollo* (New York, La Habana): 91, 94, 97, 136, 455
- El Nuevo Mundo* (La Habana): 327
- Ñañigos. Véase Sociedad secreta abakuá
- O, Demetrio la: 278
- Oddeddei. Véase Morales, Calixta
- Oficina Central Panamericana de Eugenesia y Homicultura (La Habana): 191
- Oficina de Etnología [Bureau d'Ethnologie] (Haití): 30, 33, 254, 311, 321, 325, 330, 383-386, 390, 391, 395, 402, 403, 415, 417, 419, 432, 434, 469, 473, 474
- Orbe* (La Habana): 327
- Organización de las Naciones Unidas (ONU): 255, 269, 410, 411, 413, 425, 432
- Organización Revolucionaria Cubana Antiimperialista (ORCA): 318, 328, 439
- Orígenes [grupo] (Cuba): 377, 426, 470
- Orígenes* (La Habana): 377, 378, 421, 426, 470
- Ortiz, Fernando: 18, 30, 31, 33, 36, 63, 69, 71, 87, 122, 129, 130, 141, 164-167, 170, 172, 174, 178, 187, 188, 193, 194, 197, 201, 203-206, **209-269**, 276, 311, 316, 318, 319, 327, 328, 330, 355, 375, 376, 378-382, 390-394, 396, 400, 404-405, 408, 410, 411-413, 416-418, 421, 422, 425, 427, 429-431, 456-464, 466, 468-470, 472-476, 478
- Palacio (Museo) Nacional de Bellas Artes (La Habana): 390, 395, 476
- Palma, Ramón de: 76
- Papá Silvestre. Véase Erice, Silvestre
- Parisiana, cine-teatro (Port-au-Prince): 213, 243
- Parra, Teresa de la: 394
- Parsons, Elsie C.: 231, 418
- Partido Comunista de Cuba (PCC): 250, 314-316, 319, 324, 421, 425, 431, 442, 445, 462
- Partido Comunista Haitiano (PCH): 320, 322, 329, 407, 409, 423, 465

- Partido Comunista Mexicano: 328, 431
- Partido Independiente de Color / Independientes de Color / «Partido Negro» (Cuba): 111, 117, 132, 133, 136, 140, 144, 188, 408, 418, 420, 424, 433, 456, 457
- Partido Liberal (Francia): 45
- Partido Liberal (Haití): 41, 73, 74, 121, 122, 133, 134, 434, 436, 440, 450
- Partido Liberal / Partido Liberal Nacional / Partido Liberal Autonomista (Cuba): 69, 93, 99, 128, 132, 139, 250, 256, 275, 410, 418, 449, 455
- Partido Moderado / Partido Conservador (Cuba): 93, 94, 128, 131, 136, 139, 189, 256, 456
- Partido Nacional (Haití): 41, 73, 74, 121, 450
- Partido Nacional del Trabajo (Haití): 192
- Partido Revolucionario Cubano: 99, 107, 114, 135, 250, 319, 409, 452, 454
- Partido Revolucionario Cubano Auténtico / Partido Auténtico: 319, 377, 478
- Partido Socialista Popular, PSP (Cuba): 316, 377, 430, 478
- Pasteur, Louis: 176, 190
- Patria* (New York): 107, 108, 444, 452
- Paul, Edmond*: 72, 74, 434
- Paul, Emmanuel C.*: 32, 35, 384, 434, 443, 473-475
- Paul, Vincent de (san): 105
- Pauléus-Sannon, Horace*: 35, 72, 242, 243, 434-435, 436, 460
- Peláez, Amelia: 390, 394, 475
- Pepe (coronel) [Gabriel]: 46
- Péralte, Charlemagne: 185, 460
- Pérez André, Ángel: 276
- Pérez Beato, Manuel: 227
- Pérez Carbó, Federico: 283
- Périer, Casimir: 106
- Peters, DeWitt: 326, 387, 439, 470
- Pétion, Alexandre*: 72, 74, 77, 435, 444, 447
- Petit, Andrés: 350
- Petit, Georges*: 320, 410, 416, 435
- Le Petit Impartial* (Haití): 245, 320, 329, 410, 416, 435, 445
- La Phalange* (Haití): 325, 419
- Phillips, Wendell: 105, 448
- Pichardo, Esteban: 60, 278, 447
- Pichardo, Tomás: 278-279, 288
- Pierre-Louis, Joseph Nemours: 255, 477
- Pina (padre): 165, 167-169, 172, 202
- Pina, Justino (hijo): 165
- Piquion, René*: 255, 435
- Pitt, William: 59, 60, 79
- Plinio: 46
- Poe, Edgar Allan: 327
- Poey, Felipe*: 21, 68, 435-436, 442, 448
- Pogolotti, Marcelo: 314, 331
- Policlínico Péan: 182, 191, 407, 454
- Poncet, Carolina*: 227, 252, 418, 436, 458, 464
- Portocarrero, René: 390, 475
- Portuondo, José Antonio*: 31, 257, 379, 436, 470
- Posidonius: 50
- Présence Africaine* (París): 396, 412, 415, 434, 473
- Presidio Modelo (Cuba): 194, 328
- Pressoir, Catts*: 182, 192, 436
- Price, Hannibal*: 72, 122, 159, 181, 254, 436, 454
- Price-Mars, Jean: 18, 30-32, 35, 74, 121, 125, 127, 181, 182, 185, 191, 192, 200, 203, 206, **209-269**, 311, 312, 320, 321, 324, 330, 337, 387, 388, 392, 408, 409, 417, 419, 420, 427, 430, 436, 443, 455, 460, 463, 466, 468-470, 475, 477, 478
- Prichard, Hesketh: 159, 454
- Prío Socarrás, Carlos: 377, 473
- El Productor Agrícola* (Cuba): 282-283
- Protesta de los Trece: 248, 327, 411, 429-431, 439, 461
- El Pueblo* (Cuba): 135, 433
- Pugliese, Livio: 172
- El Puritano* (Cuba): 98

- Puymaigre, Theodore-Joseph Boudet (conde de)*: 215, 436-437, 451
- Quatrefages, Armand de*: 65, 70, 81, 433, 437, 449
- Quesnel, Léo: 74
- Ramos, Arthur: 31, 408, 464-466, 468-470
- Ramos, José Antonio*: 330, 437, 459
- Ramos, Juan: 277
- Ratzel, Friedrich*: 167, 170, 180, 437, 451
- Raynal, Guillaume-Thomas (abad)*: 52, 81, 437
- Réaction Démocratique (Haití): 320, 423, 464
- Reclus, Élisée: 77
- Redención* (New York): 100
- Redfield, Robert: 375, 421, 466
- Regards* (Francia): 323, 329
- La Relève* (Haití): 247, 266
- Rémy, Tristan: 322
- Renacimiento de Harlem [Harlem Renaissance]: 241, 242, 247, 252, 411, 423, 424, 427, 460
- Renan, Joseph Ernest*: 46, 47, 51-53, 78, 81, 437-438, 449, 450
- Revista de Antropología* (España): 70
- Revista de Arqueología y Etnología* (La Habana): 31, 256, 472
- Revista de Avance* (La Habana): 249, 421, 429, 430, 463
- Revista Bimestre Cubana*: 63, 193, 194, 197, 251, 256, 266, 316, 421, 430, 440, 447, 457
- Revista de Cuba*: 68, 449
- Revista Cubana*: 68, 444, 451
- Revista de La Habana*: 327
- Revista de Técnica Policial y Penitenciaria* (Cuba): 194
- Revolución del 30 (Cuba): 250, 313-318, 324, 328, 336, 377, 411, 421, 431, 439, 442, 464-466
- Revolución de 1946 (Haití): 26, 383-384, 407, 410, 412, 415, 423, 428, 435, 472
- Revolución cubana (1959): 33, 194, 311, 313, 335, 338, 340, 341-343, 377-378, 395, 407, 411, 421, 425, 426, 431, 436, 442, 475-478
- Revolución francesa (1789): 44-47, 104, 211, 435, 437, 447
- Revolución haitiana (1791-1804): 19, 25, 34, 59, 66, 68, 72, 155, 211, 247, 365, 388-389, 407, 415-416, 429, 435, 440, 443, 444, 447
- La Revue Indigène* (Port-au-Prince): 243, 245, 246, 265, 312, 329, 410, 413, 416, 439, 445, 463
- Revue de la Jeune France / La Jeune France* (París): 41, 50, 449
- Revue occidentale de la philosophie, sociale et politique* (Francia): 50
- La Revue politique et littéraire* (Francia): 74
- Revue de la Société Haïtienne d'Histoire et de Géographie*: 254, 266, 415
- Reynés de Verdier, José Antonio: 69
- Rigaud, Émile (Milo)*: 366, 370, 383, 386, 388, 393, 395-397, 403, 438, 472, 475
- Rivet, Paul*: 31, 326, 329, 426, 431, 438, 462, 467, 469, 470
- Rivière, Georges-Henri*: 390, 438-439
- Roa García, Raúl*: 313, 316, 318, 327, 328, 339, 439
- Robespierre, Maximilien de: 45
- Roche Monteagudo, Rafael: 186, 456
- Rodman, Selden*: 384, 387, 439, 473, 476
- Rodríguez Ferrer, Miguel: 70, 449
- Roig de Leuchsenring, Emilio*: 227, 228, 248, 439, 461, 466, 474
- Rojas, María Teresa de: 394
- Roldán, Amadeo: 252, 462, 464
- Romero, Fernando: 266, 466
- Romero, Silvio: 236
- Roosevelt, Theodore: 118, 138, 140, 253
- Roumain, Jacques: 30, 31, 182, 246, 247, 254, 266, **271-343**, 386, 392, 402, 409-412, 414, 416, 419, 421, 423, 435, 445, 464-471
- Roumain, Nicole: 337
- Roumer, Émile*: 312, 439-440
- Roy, Eugène: 320
- Rubín de la Borbolla, Daniel: 31
- La Ruche* (Port-au-Prince): 384, 407, 415, 471, 472

- Ruiz Zorrilla, Manuel: 106
- Russel, John (sir): 48
- Russell (coronel): 242
- Saco, José Antonio*: 21, 67, 440, 444, 447-449
- Sadji, Abdoulaye: 218, 265, 441, 475
- Saint-Aude, Cicéron: 396, 401-402, 415
- Saint-John, Spenser (sir): 125, 159, 180, 436
- Saint-Lôt, Émile: 384, 470
- Saint Remy [Saint-Rémy], Joseph (*Saint-Rémy des Cayes*)*: 60, 440, 448
- Salakó: 358
- Salomon, Lysius: 74, 121, 122, 125, 134, 449
- Salomon, Paul: 137, 183, 457
- Sam, Tirésias Simon: 123, 131, 134, 254, 413, 453
- Sam, Vilbrun Guillaume: 185, 254, 459
- Sandoval: 356, 358
- Santa Anna Nery, Federico José de: 236
- Santa Cruz de Jaruco y San Juan de Mopox, Joaquín de Santa Cruz y Cárdenas, conde de: 280
- Sarlat: 49
- Schmidt, Wilhelm (padre Schmidt): 326
- Schoelcher, Victor*: 44, 47, 74, 440
- Schopenhauer [Arthur]: 50
- Schwab, George: 234
- Sébillot, Paul*: 214, 219, 440, 458
- Senghor, Léopold Sédar*: 218, 255, 265, 394, 411, 414, 417, 440-441, 465, 473, 475
- Serra, Rafael: 27, 28, **89-145**, 187, 418, 449, 450, 453-457
- Serra y Heredia, Consuelo: 136
- Serrano, Francisco: 68
- Simon, François Antoine: 111, 131, 181, 456
- Simon, Jules: 46
- Sinclair, Cecilia: 234
- Sires, Wilfredo: 273
- Smith, Herbert: 236
- Social* (La Habana): 226-228, 249, 327, 421, 431, 439, 459
- Sociedad Abolicionista Española: 56
- Sociedad Africana de Cultura (SAC, París): 255, 478
- Sociedad de Americanistas: 326, 329, 438
- Sociedad Antiesclavista Brasileña: 55
- Sociedad de Antropología de París [Société d'anthropologie de Paris]: 20, 70, 75, 77, 81, 120, 125, 134, 410, 433, 438, 440, 442, 448, 461
- Sociedad Antropológica Española: 70, 448
- Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba: 21, 24, 67, 68, 70, 76, 82, 84, 86, 125, 126, 138, 432, 433, 436, 444, 449
- Sociedad Antropológica de Sevilla: 70
- Sociedad Arqueológica de Madrid: 76
- Sociedad Colombista Panamericana: 330
- Sociedad Económica de Puerto Príncipe (Cuba): 76
- Sociedad Económica de Santiago de Cuba: 76
- Sociedad Económica de La Habana / [Real] Sociedad Económica de Amigos del País (Cuba): 63, 64, 75, 76, 138, 226, 241, 248, 256, 393, 410, 420, 421, 430, 435, 440, 443-444, 447
- Sociedad de Estudios Afrocubanos: 30, 241, 256, 266, 318, 319, 408, 421, 425, 427, 430, 437, 439, 466
- Sociedad de Etnografía / Etnográfica de París: 21, 125, 415, 426, 435, 441, 448
- Sociedad del Folklore Cubano: 30, 226-228, 249, 251, 252, 256, 316, 393, 412, 421, 430, 431, 436, 439, 444, 461
- Sociedad Francesa de Higiene: 77
- Sociedad Haitiana de Historia y Geografía [Société Haïtienne d'Histoire et de Géographie]: 192, 206, 213, 245, 426, 435, 436, 461
- Sociedad Haitiano-Americana de Desarrollo Agrícola (SHADA): 322, 469
- Sociedad Haitiano-Cubana de Relaciones Culturales (Port-au-Prince): 330, 411, 469
- Sociedad de Instrucción La Liga / Sociedad Protectora de la Instrucción La Liga (New York): 99, 124, 135, 450
- Sociedad de Instrucción y Recreo La Armonía (Matanzas, Cuba): 135, 449

- Sociedad de Legislación de Puerto Príncipe: 136
- Sociedad de Medicina de Filadelfia: 192
- Sociedad Médico-Psicológica de París / Francia: 171, 430, 433
- Sociedad Santa Rita de Cassia y San Lázaro (La Habana): 169
- Sociedad secreta abakuá / abakuá / ñáñigos (Cuba): 84, 87, 129, 163-175, 186, 187, 197, 198, 201, 202, 253, 350, 382, 392, 398, 401
- Sociedad de Sociología de París [Société de Sociologie de Paris]: 135, 453
- Sociedad de Socorros Mutuos y Recreo del Culto Lucumí Santa Bárbara (La Habana): 188
- Société des Etudes Coloniales et Maritimes de Paris: 135
- Société de Législation Comparée de Paris: 135
- Solórzano Pereira, Juan de: 61
- Soulouque, Faustin: 77, 447
- Soyinka, Wole: 394
- Spencer, Herbert: 50
- Stanley, Henry Morton: 167, 260, 449, 452
- Sudre Dartiguenave, Philippe: 242, 459
- Surco* (La Habana): 256
- Sylvain, Bénito*: 72, 119, 413, 441, 446, 454, 455
- Sylvain Georges*: 221, 242, 334, 413, 427, 441, 455
- Sylvain, Normil G.: 312, 413, 441
- Taft, William: 115
- Taine, Hippolyte: 149, 195, 204
- Talbot, Percy Amaury*: 233, 237, 238, 260, 441, 458, 461
- Tamayo Figueredo, Diego: 190, 193, 196
- Tarafa, Josefina: 359, 394
- Tax, Sol: 375
- Le Temps* (Haití): 266, 410
- Théodore, Davilmar: 254, 458
- Thoby, Perceval: 243
- Thoby-Marcelin, Philippe: 312, 464, 470, 475, 476
- Thoms, William John*: 214, 215, 441-442
- Tonnini, Silvio: 170, 171
- Topinard, Paul*: 52, 65, 70, 81, 442, 449
- Torre Huerta, Carlos de la*: 125, 126, 442
- Torres, Oscar: 272, 341
- Torres Caicedo, José María*: 103-105, 118, 138, 442, 448
- Torriente, Loló de la*: 312, 318, 442-443
- Torriente Brau, Pablo de la: 31, **271-343**, 411, 431, 439, 463-468
- Toussaint Louverture, François Dominique*: 47, 48, 60, 61, 74, 79, 83, 105, 113, 122, 415, 429, 432, 433, 435, 440, 443
- Tropiques* (Martinica): 394, 412
- La Trouée* (Port-au-Prince): 245, 329, 410, 416, 423, 463
- Trouillot, Duverneau*: 24, 72, 83, 125, 180, 203, 245, 443, 451
- Trujillo, Rafael Leónidas: 323, 464
- Tubino, Francisco María: 70
- Tuskegee Institute (Alabama, Estados Unidos): 127, 241, 445, 450
- Tylor, Edward B.: 170, 381, 382, 448, 450, 454
- Ultra* (La Habana): 256, 434, 466
- Unesco: 32, 276, 397, 413, 415, 416, 425, 426, 430, 432, 471-475
- Unión Nacionalista (Haití): 243
- Unión Patriótica [Union patriotique] (Haití): 242, 244, 247, 254, 320, 424, 434-435, 459, 460
- Universidad del Aire* (Cuba): 257, 429, 464
- Universidad de Columbia (New York): 330, 412, 423, 446
- Universidad de La Habana: 31, 75, 96, 120, 129, 190, 191, 255, 257, 411, 421, 430-433, 435, 436, 439, 442, 444, 454, 469
- Universidad de Haití: 255, 430, 477
- Universidad de Madrid: 255
- Universidad de París: 77, 426, 462
- Universidad Popular (Cuba): 256
- Universidad Popular José Martí (Cuba): 250, 431, 445, 461

Universidad de la Sorbona / la Sorbona: 77, 78,
 240, 265, 408, 420, 426, 444, 450, 477
 Urrutia, Gustavo*: 378, 443, 463, 467
 Vacher de Lapouge, Georges*: 65, 70, 443
 Valdés Domínguez, Fermín: 138
 Valerio, Juan Francisco: 76
 Van Evrie, John H.: 62
 Varela, Félix*: 67, 435, 440, 443-444, 447
 Varona, Enrique José*: 70, 256, 444, 456, 460
 Vastey, Jean-Louis (barón de)*: 79, 444, 447
 Venturi, Silvio: 172
 Verger, Pierre*: 299, 323, 354, 360, 376, 392,
 393, 395, 396, 401, 403, 405, 408, 432, 444,
 473, 475, 477, 478
 Vernet: 74
 Vervaeck, Louis: 173, 456
El Veterano (La Habana): 327
 Viatte, Auguste: 387
 Viaud, Léonce: 386, 474, 475
 Vibert, Paul: 108, 109, 453
Vida Nueva (La Habana): 190, 193, 197, 457
 Viera: 285
 Vieux, Antonio*: 312, 445
 Villaverde, Cirilo: 27, 76, 450
 Vincent, Sténio: 243, 254, 320, 323-325, 330,
 383, 384, 410, 435, 438, 464, 466
 Vivó, Jorge A.*: 31, 318, 379, 442, 445
Les Volontaires (Francia): 329
 Voltaire: 105
 Waldeck-Rousseau, Pierre: 46
 Ward, H. W.: 237
 Washington, Booker T.*: 127, 132, 140, 143,
 241, 419, 445, 453, 455
 Werner, Alice*: 236-238, 445, 462
 Weyler, Valeriano (general): 109, 453
 William, Henri Sylvester*: 119, 445-446
 Wilson, Charles Thomas: 170
 Withers, Carl L.*: 326, 446
 Wrangel, Ferdinand Petrovitch: 169
 Zambrano, María: 377
 Zayas, Alfredo: 93, 248, 460, 461
 Zola, Émile: 65, 454

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

1. *Una calle de Port-au-Prince* / 22
2. *Aniversario de la Independencia. 1º de enero de 1899. «El cortejo»* [Haití] / 22
3. *Guerra de independencia 1895-1898. Campamento mambí* / 23
4. *Las cuatro generaciones*, Víctor Patricio Landaluze, *circa 1881* / 23
5. *El nacimiento de las naciones americanas* [detalle], Mario Carreño, 1940 / 38
6. *Légalité des races* (cubierta de la edición de 1884) / 40
7. Louis-Joseph Janvier (1855-1911) / 42
8. *Toussaint Louverture, jefe de los insurgentes de Saint-Domingue* / 48
9. Frederick Douglass, 1863 / 49
10. *Los negros* (cubierta de la edición de 1887) / 54
11. Antonio Bachiller y Morales (1812-1889) / 56
12. *Muchacha negra con su amita*, Pedro de la Roca y Ayala (s. a.) / 61
13. *Trabajadores lucumí del acueducto de Vento, La Habana* / 64
14. *Agricultores haitianos* (1888) / 80
15. *Port-au-Prince* (1890) / 80
16. Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana (1861), sede de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba (1877) / 84
17. *Fiesta de ñáñigos*, M. Puente, 1878 / 84
18. *The Big Stick in the Caribbean Sea* [detalle], William A. Rogers, 1904 / 88
19. *Para blancos y negros* (cubierta de la edición de 1907) / 90
20. Rafael Serra (1858-1909) / 92
21. *El único camino. Que no se altere el equilibrio* / 98
22. *La Habana, fábrica de tabacos, 1910* / 100
23. *Lettres de Saint-Thomas* (cubierta de la edición de 1910) / 102
24. Anténor Firmin (1850-1911) y su familia / 104
25. Ramón Emeterio Betances (1827-1898) / 106
26. José Martí (1853-1895) / 107
27. El chalet de la calle Vaudreuil donde vivía Firmin, lugar de su encuentro con Martí / 108
28. *El caso Lüders. Haití: Entrega del ultimátum al capitán del puerto de Port-au-Prince, el 6 de diciembre de 1897 a las 8 de la mañana* / 123
29. *Carlos de la Torre, Luis Montané y José R. Montalvo, miembros eminentes de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba, examinan el cráneo del general Antonio Maceo en ocasión de la exhumación de sus restos, el 17 de septiembre de 1899* / 126
30. Antonio Maceo (1845-1896) / 127

31. 20 de mayo de 1902. Instauración de la República de Cuba. Es arriada la bandera estadounidense e izada la bandera cubana / 128
32. *Las convulsiones de Haití* / 131
33. *Campesina haitiana con sus hijos*, sir Harry Hamilton Johnston, 1908 / 137
34. *La toga viril* [detalle], Rafael Blanco, s. a. / 146
35. *Haití Médicale* (1912) / 148
36. Justin Chrysostome Dorsainvil (1880-1942) / 150
37. *En la Grande-Saline. La procesión saliendo del patio del General Ti-Plaisir* / 154
38. *Haití, 1918* / 155
39. *La brujería y el ñaniguismo en Cuba* (cubierta de la edición de 1916) / 162
40. Israel Castellanos González (1891-1978) / 164
41. Imágenes de la obra de Castellanos / 169
42. *El laboratorio de parasitología del Dr. Léon Audain, Haití* (1904) / 177
43. El doctor Carlos J. Finlay y un grupo de grandes figuras de la escuela cubana de higienistas a inicios del siglo xx / 177
44. *Procesión saliendo de la plaza de la Catedral de La Habana, circa 1910* / 184
45. *Las dos catedrales, Port-au-Prince, circa 1928* / 184
46. *Port-au-Prince: batería de tambores utilizados en las ceremonias vodú de tipo radá*, Roland Devauges, 1955 / 197
47. Tambores ñañigos confiscados en la segunda mitad del siglo xix, expuestos en la Sala de América del Museo Nacional de Antropología de Madrid / 197
48. Jean Price-Mars y Fernando Ortiz en 1956, en Puerto Rico / 208
49. *Ainsi parla l'oncle* (cubierta de la edición de 1928) / 210
50. Jean Price-Mars (1876-1969) / 212
51. *El tío Bouqui* / 217
52. *Haití circa 1920* / 218
53. *Archivos del Folklore Cubano, 1929* / 224
54. *Fernando Ortiz* [1881-1969] / 226
55. *Constitución de la Sociedad del Folklore Cubano, enero de 1923* / 227
56. Un soldado estadounidense posa junto a revolucionarios haitianos asesinados (Masacre de los cacos, 1915) / 243
57. *Guardians of the peace from two countries enjoy the «Royal diversion»* / 244
58. Los bailes americanos desplazan la tradición / 249
59. *El triunfo de la rumba*, Eduardo Abela, 1928 / 250
60. Carta de Price-Mars a Ortiz, 5 de enero de 1941 / 267
61. Carta de Ortiz a Price-Mars, 25 de octubre de 1951 / 268
62. *Cañero*, Mirta Cerra, 1936 / 270
63. «Tierra o sangre!» El reportaje original de Pablo de la Torriente Brau en el periódico *Ahora*, 17 de noviembre de 1934 / 272
64. Fotograma de *Realengo 18*, película de Oscar Torres y Eduardo Manet (1961) / 272

65. Pablo de la Torriente Brau (1901-1936) / 274
66. *Lino de las Mercedes Álvarez, veterano mambí* [1877-1954] / 276
67. *Bohío*, Walker Evans, 1933 / 285
68. *Gouverneurs de la rosée* (cubierta de la edición de 1944) / 292
69. *Haitianos de camino al muelle de Punta de Tabaco* [Cuba] *para ser repatriados* (1938) / 292
70. *Cumbite al son de una orquesta de trompetas*, Pierre Verger, 1949 / 299
71. *El amo y sus perros guardianes*, Marcelo Pogolotti, 1931 / 314
72. *Campesinos felices*, Carlos Enríquez, 1938 / 315
73. Semanario *Regards*, donde Roumain publica «La tragédie haïtienne» / 323
74. *Les Griots. La revue scientifique et littéraire d'Haïti* / 323
75. Nicolás Guillén, Jacques Roumain y Élie Lescot en Haití, Michel Doret, 1942 / 331
76. Carteles de los filmes cubanos *Realengo 18* (1961) y *Cumbite* (1964) / 342
77. Firma para Obatalá / Diagrama de un *vêvé* vodú para el loa Brise / 344
78. *Les Afro-Américains* (cubierta, 1953) / 346
79. Lydia Cabrera (1900-1991) / 348
80. *La Habana, procesión de la Virgen de Regla*, Pierre Verger, 1957 / 354
81. *Osain*, Josefina Tarafa (s. a.) / 359
82. *Conjonction* 48, diciembre de 1953 / 362
83. Odette Mennesson-Rigaud (1907-1990) / 364
84. *Tambores petró tumbados al pie del poste-mitan*, Odette Mennesson-Rigaud, 1953 / 366
85. *Navío de Maître Agoué*, Roland Devauges, 1955 / 373
86. *Orígenes* no. 30 (cubierta ilustrada por Wifredo Lam, 1952) / 378
87. Baile de la alta sociedad, La Habana, *circa* 1950 / 382
88. *PaP. Port Haïtien. Cayes* [1955] / 383
89. *Ogoun Ferraille*, Hector Hyppolite, 1947 / 385
90. *Virgen de la Caridad*, Roberto Diago, 1946 / 390
91. *Come to Haïti, Star of the Caribbean* [Publicidad de la compañía American Travel (*circa* 1950)] / 391
92. Carta de Odette Mennesson-Rigaud a Fernando Ortiz, 22 de marzo de 1953 / 404-405

DE LOS AUTORES

Kali Argyriadis

Doctora en Antropología social y etnología por la École des hautes études en sciences sociales (EHESS), París, 1997. Investigadora en la unidad de investigación Migraciones y sociedad (URMIS) del Institut de recherche pour le développement (IRD), y del Laboratorio mixto internacional «Movilidad, Gobernanza y Recursos en la Cuenca Mesoamericana» (LMI MESO). Sus investigaciones se han centrado en las prácticas religiosas habaneras, su institucionalización, patrimonialización y transnacionalización, especialmente en Veracruz, México, y en la historia de la antropología cubana. Autora de *La religión à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles haïtianoises* (1999) y coeditora de *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (2008), *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition* (2011) y *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe, Amériques* (2012). También codirigió *Cuba and Africa. Engagements, Circulations and Racial Representations in the 20th century* (2020) y el dossier «Historia comparada de antropologías nacionales» (*Perfiles de la Cultura Cubana*, 2015).

Jhon Picard Byron

Doctor en Etnología y patrimonio por la Universidad Laval (Quebec, 2012). Profesor de la Universidad Estatal de Haití, en el Departamento de Antropología y Sociología, y de la Maestría en Antropología social de la Facultad de Etnología. Miembro del laboratorio LADIREP (Langages DIscours REprésentations), del LMI MESO e investigador asociado en la URMIS (2018-2019). Sus investigaciones se han centrado en la construcción de la ciudadanía y cultura haitianas a través de la obra de Jean Price-Mars, la entrada del Caribe y en particular de Haití en las ciencias antropológicas mediante los escritos anticoloniales y contrahistóricos sobre la construcción nacional, la memoria de la esclavitud y el patrimonio etnológico, así como sobre las instrumentalizaciones políticas de la etnología. Ha publicado varios artículos y dirigió *Production du savoir et construction sociale. L'ethnologie en Haïti* (2014). También coeditó (junto a A. Benedicty, K. L. Glover y M. Schuller) la obra *The Haiti Exception: Anthropology and the Predicaments of Narrative* (2016).

Lázara Yolanda Carrazana Fuentes

Licenciada en Historia, etnografía y antropología por la Universidad de San Petersburgo (1990). Máster en Antropología por la Universidad de La Habana (2005). Investigadora en el Instituto Cubano de Antropología, sus investigaciones han abordado las relaciones raciales, la movilidad social, las desigualdades en la educación, la antropología del comercio y la historia de la antropología en Cuba. Ha publicado varios artículos en revistas y obras colectivas nacionales e internacionales, en particular en *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). Ha recibido dos premios nacionales de la Academia de Ciencias de Cuba.

Lewis Ampidu Clorméus

Doctor en Sociología (EHESS, París / Universidad Estatal de Haití, 2012). Profesor en la Universidad Estatal de Haití, investigador asociado en el Centre d'Études en Sciences Sociales du Religieux (CéSor) de la EHESS, secretario de la Sociedad Haitiana de Historia, Geografía y Geología (SHHGG) y miembro del comité haitiano del Consejo Internacional de Museos (ICOM Haití).

Autor de varios artículos científicos, se ha interesado sobre todo por las relaciones entre el Estado y las religiones en Haití, la gestión del patrimonio cultural y la historia intelectual. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: *Le vodou haïtien. Entre mythes et constructions savantes* (2015) y *Duverneau Trouillot et le vodou. Réflexions d'un intellectuel haïtien du XIX^e siècle* (2016).

María del Rosario Díaz Rodríguez

Licenciada en Español y Literatura por el Instituto Superior Pedagógico Enrique José Varona (1981). Graduada en Metodología de la investigación documental por la Universidad de La Habana (1985), en Archivos por la Universidad de Valladolid (1995) y en Antropología por el Instituto Cubano de Antropología (2015). Doctoranda en estudios cubanos en la Universidad de las Artes (ISA, Cuba). Investigadora en el Instituto Cubano de Antropología, sus investigaciones se han centrado en los archivos personales y el patrimonio cultural, la vida y la obra de Fernando Ortiz, la presencia canaria y catalana en la cultura cubana y la historia de la antropología cubana. Ha publicado varios artículos en revistas y obras colectivas nacionales e internacionales, en particular en *Caribbean Studies: Bibliographic Access and Resources for the Past, Present and Future* (2002) y *Cuban Counterpoints: The Legacy of Fernando Ortiz* (2005). Es miembro de la Latin American Studies Association (LASA), la Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC) y la Unión Nacional de Historiadores.

Yuleisy Fajardo Fernández

Licenciada (2010) y máster (2017) en Sociología por la Universidad de La Habana. Graduada en Antropología por el Instituto Cubano de Antropología (2017). Investigadora en la propia institución, se ha especializado en antropología económica y del trabajo e historia de la antropología en Cuba. Ha participado en cursos de verano del LMI MESO en Cuba y México y publicado artículos en compilaciones nacionales.

Adrian Fundora García

Licenciado en Estudios socioculturales por la Universidad Agraria de La Habana (2015). Graduado en Antropología en el Instituto Cubano de Antropología (2017). Fue investigador en ese mismo instituto. Actualmente cursa estudios de doctorado en antropología social en la Universidad Iberoamericana (México). Sus investigaciones se han centrado en las contribuciones de Joel James Figarola y Pablo Rodríguez Ruiz a la antropología en Cuba, así como en la libreta de abastecimiento en la vida cotidiana de los cubanos desde una perspectiva de antropología económica y del consumo. Ha participado en cursos de verano del LMI MESO en Cuba y México y publicado varios artículos en revistas científicas cubanas.

Emma Gobin

Licenciada en Filosofía (2000), en Antropología social y cultural (2001) y en Lengua y civilización yoruba (INALCO, 2009), doctora en Etnología por la Universidad de París Nanterre (2012). Profesora de Antropología en la Universidad Paris 8, miembro del Laboratorio «Arquitectura, Ciudad, Urbanismo, Medio Ambiente» (LAVUE), del LMI MESO e investigadora asociada en la URMIS. Sus investigaciones se han centrado en las religiones afrocubanas, especialmente en las dinámicas rituales y reflexivas, su micropolítica o su uso en el turismo. Actualmente se interesa por la historia de la antropología en Cuba y Haití, y por los rituales de tipo New Age. Ha publicado en revistas y obras colectivas y es editora de varias secciones temáticas para las revistas *Religion & Society* («Ritual and reflexivity», 2018), *Ethnographiques.org* («Retours aux rituels», con M. Vanhoenacker, 2016) y *Ateliers d'anthropologie* («Pratiques religieuses (afro-)cubaines», con G. Morel, 2013). También codirigió el dossier «Historia comparada de antropologías nacionales» de la revista *Perfiles de la Cultura Cubana* (2015).

Maud Laëthier

Doctora en Antropología social y etnología por la EHESS, París, 2007. Investigadora en la URMIS, IRD, y del LMI MESO. Sus investigaciones se han centrado en las migraciones desde Haití (recomposiciones sociales, construcciones identitarias y formas de movilizaciones políticas inducidas por las movi­lidades) y en la historia de la antropología haitiana en su relación con la construcción de una identidad nacional («Aux origines d'une ethnographie haïtienne», epílogo del libro de L. A. Clorméus, *Duverneau Trouillot et le vodou. Réflexions d'un intellectuel haïtien du XIX^e siècle*, 2016). Autora de *Être migrant et haïtien en Guyane* (2011) y de varios artículos publicados en revistas y obras colectivas. En Haití está asociada al laboratorio LADIREP, en la Facultad de Etnología de la Universidad Estatal, participa en varios programas de colaboración científica y continúa su trabajo de campo en la localidad de Kazal sobre las memorias del pasado colonial y de la dictadura duvalierista.

Niurka Núñez González

Licenciada en Historia, etnografía y antropología por la Universidad de San Petersburgo (1989). Doctora en Ciencias históricas, mención en Antropología, por la Universidad de La Habana (2007). Investigadora en el Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello. Profesora en la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de La Habana, miembro del LMI MESO. Sus investigaciones se han centrado en la alimentación, las relaciones raciales y las desigualdades, así como en la historia de la antropología en Cuba. Ha publicado diversos artículos y es compiladora y autora de *El cacao y el chocolate en Cuba* (2010), *Las relaciones raciales en Cuba. Estudios contemporáneos* (2011), *Léxico de la cultura popular tradicional* (2016) y *Antropología sociocultural en Cuba. Revisiones históricas e historiográficas* (2020). También coeditó el dossier «Historia comparada de antropologías nacionales» (*Perfiles de la Cultura Cubana*, 2015). Ha recibido cuatro premios de la Academia de Ciencias de Cuba y dos de la Universidad de La Habana. Ostenta la Distinción por la Cultura Nacional.

Dmitri Prieto Samsónov

Licenciado en Bioquímica (1994) y Derecho (2000) por la Universidad de La Habana, graduado en Estudios de la complejidad por el Instituto Cubano de Filosofía (2007), máster en Antropología jurídica por la London School of Economics and Political Science (2008, premio a la mejor disertación) y graduado en Antropología biológica por la Universidad de La Habana (2017). Fue investigador en el Instituto Cubano de Antropología, actualmente doctorando en Antropología en la University College of London. Coordinador del eje cubano del grupo de trabajo «Anticapitalismos y sociabilidades emergentes» de CLACSO, es miembro fundador de la Cátedra de Complejidad de La Habana, de la Cátedra de Pensamiento Crítico y Culturas Emergentes Haydée Santamaría y del Observatorio Crítico Cubano. Autor del libro *Transdominación en Haití* (2010) y de numerosos artículos publicados en revistas nacionales e internacionales. También es miembro de la Sociedad Cubana de Psicología y de la Unión Nacional de Historiadores.

