

*Negros en las ciudades  
coloniales de las Américas:  
subversión, rebeldía,  
resiliencia*

*Antología*

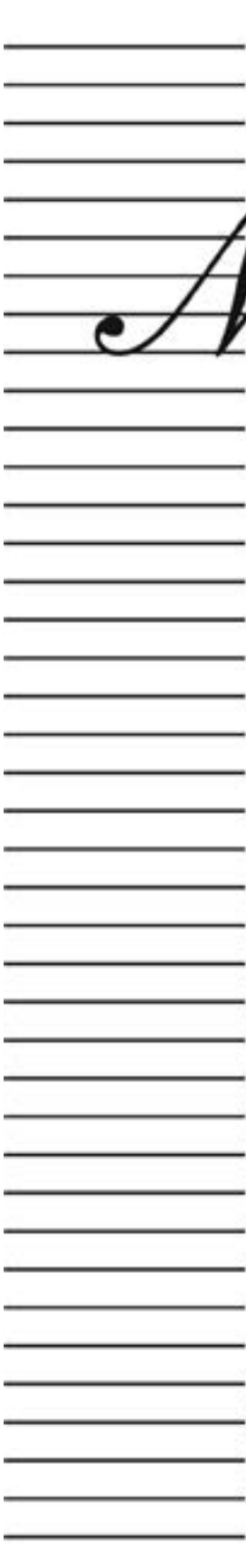
Coordinadora  
ZULEICA ROMAY GUERRA



cuadernos  
casa

**66**





*Negros en las ciudades  
coloniales de las Américas:  
subversión, rebeldía,  
resiliencia*

*Antología*

CASA  
DE LAS  
AMÉRICAS

# I COLOQUIO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS SOBRE AFROAMÉRICA

Negros en las ciudades coloniales de las Américas:  
subversión, rebeldía, resiliencia

Casa de las Américas  
La Habana, del 19 al 21 de junio de 2019

casa de las américas **caes**   

Cartel: ROILÁN MARRERO GÓMEZ

*Negros en las ciudades  
coloniales de las Américas:  
subversión, rebeldía,  
resiliencia*

*Antología*

Coordinadora  
ZULEICA ROMAY GUERRA



cuadernos  
casa

**66**

Edición: *Natalie Roque Vega*  
Diseño: *Ricardo Rafael Villares*  
Diagramación: *Alberto Rodríguez González*

© Zuleica Romay Guerra, 2024  
© Sobre la presente edición:  
Fondo Editorial Casa de las Américas, 2024

ISBN 978-959-260-666-1

**casa**

FONDO EDITORIAL CASA DE LAS AMÉRICAS  
3ra y G, El Vedado, La Habana  
[editorial@casa.cult.cu](mailto:editorial@casa.cult.cu)  
[www.casa.cult.cu](http://www.casa.cult.cu)

# Palabras de apertura en el Coloquio Internacional «Negros en las ciudades coloniales de las Américas: subversión, rebeldía, resiliencia»

ZULEICA ROMAY GUERRA

Queridas amigas y amigos de Cuba y de la Casa de las Américas; hermanas y hermanos, descendientes todos de pueblos africanos:

La primera vez que escuché a la afrouruaya Chabela Ramírez formular su noción de resiliencia, quedé maravillada por la naturalidad con que su pedagogía popular se echaba al hombro un vocablo de genuina estirpe académica. Ocurrió en 2010, cuando la realizadora argentina María Torroellas presentó en el Festival Santiago Álvarez –cuya celebración acoge cada año la ciudad de Santiago de Cuba– su documental *Memorias de una hija de Oshún: el dolor ancestral de una bailarina afrouruaya*. Siguiendo los pasos de María, la bailarina folclórica, supe de esta otra mujer, candombero, cantante y directora del grupo Afrogama.

Admiré su argumentación que, sin hacer concesiones al pesimismo trágico con que durante siglos hemos testimoniado nuestro dolor, despliega modos propios de combatir los silenciamientos, omisiones y violencias sufridas en más de quinientos años de historia americana.

Las batallas libradas por los descendientes de africanos en el último medio siglo no solo abonaron los trabajos preparatorios de la Conferencia de Durban y elevaron el listón a nuestras metas. Cumplir los acuerdos de Durban, trascender su diplomática racionalidad, exigió corregir nuestras líneas de arrancada, examinar los dos lados de la historia para que las secuelas de los daños sufridos no resten significación a nuestras luchas ni minimicen las extraordinarias aportaciones realizadas por nuestros antepasados africanos al acervo cultural de las Américas, tanto en la dimensión material como espiritual.

No creo que estemos protagonizando una emergencia o giro epistemológico, como parecen destacar los entusiastas admiradores de las

novedades académicas. Los saberes africanos nutren las culturas del mundo desde que Grecia y Roma se asumieron como matriz cultural de Occidente y su autoproclamado carácter universal. Las Américas no fueron extensión renovada de la Europa monárquica, gracias a los pueblos que ya estaban aquí o que fueron traídos a la fuerza, entre ellos, millones de africanas y africanos.

Nuestra historia americana está cuajada de hechos notables, porque fue escrita desde la relegación más absoluta, siempre en lucha contra un poder que nos negaba toda humanidad. De nuestra inveterada resiliencia nos hablan Soujourner Truth, la primera en reivindicar sus derechos como mujer; Juan Francisco Manzano, a quien las golpizas recibidas no le hicieron cejar en el empeño de aprender a leer y escribir; Solomon Northup, quien luchó durante doce años para reconquistar su libertad; Esteban Montejo, cimarrón solitario que con ascética alegría celebraba su libertad cada amanecer; y Frederick Douglass, un cimarrón urbano que se hizo a sí mismo figura cimera del movimiento abolicionista del siglo XIX.

Desde la condición esclava hicimos versos, en una lengua que ya no fue solo del amo, sino también nuestra. Subvertimos con células rítmicas africanas las músicas europeas, tan profundamente, que el ritmo de nuestros tambores hoy transfiere cadencias a nuestra manera de hablar y caminar. Cambiamos los olores, sabores y texturas de las comidas e introdujimos recetas africanas en las dietas criollas. Sustituimos las oscuras y rígidas prendas europeas por el vestuario policromo de nuestros orishas. En nuestros rezos, las figuras del santoral católico se hicieron verdaderamente universales y falibles, como los seres humanos creados a su imagen y semejanza. Hicimos patria, combatiendo a falta de fusiles con nuestras filosas herramientas de trabajo y con ello inauguramos las tácticas guerrilleras que conquistaron nuestras independencias, entre 1791 y 1902. Fundamos, en fin, una nueva humanidad que ha protagonizado innumerables hechos extraordinarios.

Esa historia admirable comenzó a ser difundida en nuestro entorno hace poco más de un siglo, por la primera generación de afroamericanistas. Muchos de ellos –quizás los más conocidos en esa época–, constituían individualidades descollantes, pertenecientes al sector blanco, ilustrado, burgués y liberal. Los otros eran descendientes de africanos, insertos en la academia gracias a venturas y esfuerzos individuales.



Durante la primera mitad del siglo xx, la obra etnográfica de Fernando Ortiz (1881-1969), Melville J. Herskovits (1895-1963), Lydia Cabrera (1899-1992), Ildefonso Pereda Valdés (1899-1996), Gilberto Freyre (1900-1987), Arthur Ramos (1903-1949) y Gonzalo Aguirre Beltrán (1908-1996), dialogó con la de W. E. B. Du Bois (1868-1963), Alain Locke (1886-1954), Jean Price-Mars (1876-1969), Cyril L. R. James (1901-1989), Jacques Roumain (1907-1944), Miguel Acosta Saignes (1908-1989), Rómulo Lachatañeré (1909-1951) y Eric Williams (1911-1981). Los primeros, curiosos y solidarios, dieron cuenta desde su perspectiva humanista y occidentalizada de la existencia de una otredad negada. Los más oscuros, afincados en un compromiso ancestral y muchas veces desde el dolor, se aplicaron a reconstruir las memorias fragmentadas por la barbarie de la trata trasatlántica y la esclavización.

Durante la primera mitad del siglo xx, la hegemonía epistémica de la llamada cultura occidental no favoreció un desarrollo de los estudios afroamericanos acorde a las acumulaciones culturales de las sociedades posesclavistas de las Américas. Predominaron, más bien, las metódicas positivistas y funcionalistas aplicadas a indagaciones antropológicas; las investigaciones promovidas por la Unesco bajo el falso precepto de la «democracia racial»; y los estudios de naturaleza descriptiva, dedicados a la trata, la esclavitud, los procesos de formación de las culturas afroamericanas y las prácticas culturales identificadas como «folclore».

El intelectual y activista venezolano Jesús «Chucho» García impugna a esta primera etapa de los estudios afroamericanos la *objetualización* de las personas afrodescendientes, el desconocimiento de sus aportes a los procesos de independencia de la América Latina y el Caribe, la reducción de las acciones de cimarronaje a mera reconstrucción de prácticas culturales africanas, la ignorancia del carácter transformador de la llamada diáspora de retorno, y el silenciamiento premeditado de los procesos innovadores y creativos de las mujeres y hombres negros en múltiples expresiones culturales de las Américas.<sup>1</sup>

En general, asiste la razón a nuestro hermano Chucho cuando señala que la mayoría de los afroamericanistas de la época no logró aprehender en sus esencias las expresiones culturales de sustrato africano, rebasar el horizonte descriptivo ni desprenderse de vocablos y enunciados que

<sup>1</sup> Jesús «Chucho» García: «Encuentros y desencuentros de los saberes en torno a la africanía latinoamericana». Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100912063847/17Garcia.pdf>.

daban por sentada la superioridad de las culturas de matriz europea, tales como *primitividad*, *retraso cultural*, *tribus*, *brujo*, *animista*, etcétera.

Sin embargo, una transformación se gestaba en este Gran Caribe, continente del pequeño y tumultuoso mar que propaga sus brisas hasta las ciudades de Nueva Orleans y San Salvador de Bahía. Así, desde finales de los años veinte, los afroamericanos integrantes de la primera generación de especialistas construyeron contrapesos a la visión occidentalizada y un tanto paternalista que imperaba en lo más avanzado del pensamiento antropológico de la época.

Du Bois, Locke, James, Roumain, Williams y otros, incorporaron nuevos temas e imprimieron nuevo ritmo y trayectoria a los estudios sobre la presencia negra en las Américas y el Caribe. Vistas en conjunto, sus obras trascienden la visión festiva y folclorizante de las culturas negras para centrarse en la reescritura de la historia del mundo y en el análisis de las disfunciones y conflictos sociales que engendrara la esclavitud y reforzara luego la dominación neocolonial. Sus propuestas teóricas y metodológicas –fundadas en ideas propias y con perspectiva anticolonial– tuvieron continuidad en la segunda mitad del siglo xx, con la producción intelectual de Aimé Césaire (1913-2008), Frantz Fanon (1925-1961), George Lamming (1927), Manuel Zapata Olivella (1920-2004), Édouard Glissant (1928-2011), Kamau Brathwaite (1930), Lloyd A. Best (1934-2007) y Walter Rodney (1942-1980), por solo citar los pensadores más influyentes de la generación nacida en el período entreguerras.

En el campo de los estudios afroamericanos, el Gran Caribe ha sido surco y fragua. En él, la codificación cultural de las mezclas que nos constituyen, la expresión de las intersubjetividades, así como las tensiones y conflictos entre blancos y negros exhiben un alto grado de sutileza y complejidad, en virtud de los incontables mecanismos de reproducción, simulación y justificación del racismo, y de la relevancia que la cuestión racial<sup>2</sup> ha tenido y tiene en la construcción ideal de las naciones afrocaribeñas.

La Revolución cubana reivindicó la esencial africanidad de los nacidos en la Isla con una política exterior en la que las nuevas repúblicas

<sup>2</sup> La expresión *cuestión racial* alude a la complejidad de las representaciones, discursos, relaciones y prácticas sociales que incluyen como variable de alta significación el color de la piel y los rasgos fisonómicos considerados negroides; así como el papel que respecto a ello juegan las instituciones sociales, desde la familia hasta el aparato estatal.

africanas ocuparon un lugar especial. En el ámbito interno, se pusieron en marcha políticas públicas antidiscriminatorias y un quehacer cultural que fundó instituciones y unidades artísticas, editó libros y produjo filmes memorables, especialmente concebidos para socializar saberes sobre las culturas africanas y destacar su presencia en la complejidad histórico-cultural de la nación cubana.

El catálogo editorial de la Casa de las Américas atesora decenas de títulos referidos a nuestra afroamericanidad y una revista emblemática: *Anales del Caribe*. A él pertenecen obras de muchos de los intelectuales mencionados anteriormente, y también de Jacques Stephen Alexis (1889-1962), José Luciano Franco (1891-1989), Anton de Kom (1898-1945), Susy Castor (1936) y Ernest Pèpin (1950). Imposible resulta describir en estas breves líneas la faena de *Anales del Caribe*, responsable de la difusión en tres idiomas de lo mejor del pensamiento caribeño, o ponderar de la forma que merecen las dos ediciones especiales que la revista *Casa* dedicó a Afroamérica.

Este coloquio da continuidad al trabajo de difusión del pensamiento afroamericano que la Casa de las Américas ha realizado en sus primeros sesenta años de existencia. Con ello honramos un compromiso y una pertenencia. Nuestra Isla forma parte de una región cultural con la que comparte representaciones sociales, símbolos identitarios, religiones, oralidades, músicas, danzas, manualidades y todo un universo de prácticas culturales; acercamientos y simetrías muy relacionados con la forzada diáspora africana y sus aportes a la conformación de las naciones americanas. Debido a su historia, Cuba es parte de Afroamérica, y nos sentimos orgullosos de ello.

Como anoté en cierta ocasión,<sup>3</sup> recomponer saberes fragmentados, en forma de percepciones, conocimientos y habilidades fuera del contexto natural, cultural y político en que fueron construidos, constituyó una necesidad de primer orden para los africanos y sus descendientes. Acto instintivo primero, defensivo después, insurgente a la larga, en tanto único modo de existir como humanos. Sobrevivir a la esclavitud y emerger de ella, subvertir culturas, construir repúblicas, conquistar derechos, desencadenar la mente y no conformarnos con la libertad del cuerpo, solo resulta posible aprendiendo quiénes somos por nosotros mismos, amalgamando con experiencias nuevas los fragmentos de

<sup>3</sup> V. Zuleica Romay Guerra: «Saberes subversivos frente a la colonialidad del poder», *MERIDIONAL, Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, Santiago de Chile, núm. 10, 2018, pp. 187-199.

memoria que logramos rescatar del naufragio esclavista, para reconstruir –con paciencia y astucia cimarrona– las historias mal contadas.

Historia y memoria son formas de interpretación del pasado cuyas diferencias sustantivas radican en sus grados de espontaneidad, sistematización e institucionalización. La memoria es una construcción cultural, resultante de las necesidades de autoidentificación, reconocimiento o reafirmación de los grupos y comunidades humanas. Ella se socializa y reproduce por medio de la oralidad, el arte popular, los rituales sociales y las festividades populares, mientras que la historia es una narrativa intencionada, con pretensiones de universalidad, influencia y trascendencia solo posibles a través de impresos, audiovisuales, tarjetas, monumentos, edificaciones para guardar y exhibir piezas, y tecnologías de preservación de objetos y de recursos naturales. Podría decirse que la memoria construye las representaciones sobre el pasado y la historia, los discursos sobre el pasado.

Hoy estamos necesitados de trabajar con ambas, porque historia y memoria constituyen recursos para despertar conciencias y movilizar voluntades. Por eso decidimos convocar este encuentro en la Casa de las Américas, cuando La Habana se apresta a celebrar su primer medio milenio de historia. Nuestra ciudad capital, última villa fundada por los españoles en la Isla, fue construida –como las restantes ciudades coloniales de Cuba y el Caribe– por manos negras saturadas de callosidades y de amor.

Mujeres y hombres negros, hijos de África o descendientes de ella, no solo construyeron las ciudades, sino que las hacían funcionar. Con su sudor y su sangre, regalaron los beneficios de la modernidad a los residentes ciudadanos y los viajeros de entonces (y aquí el verbo *regalar* no es una metáfora, porque muchos de esos anónimos benefactores eran esclavizados). Manos negras acompañaron a nuestros ancestros de todos los colores por el camino de la vida, desde la llegada de los recién nacidos, hasta el entierro de los muertos. Manos negras nos enseñaron a acariciar, trabajar, construir lenguajes e interpretar música.

Que La Habana no olvide, en sus quinientos años, a las negras y los negros maravillosos a quienes Landaluze, Hazard y tantos otros pintaron, sin comprender que su risa no era solo señal de alegría, también de resiliencia. Para preservar sus memorias y seguir aprendiendo de ellas y de ellos, nos hemos convocado durante tres días. Iniciemos pues, amigas y amigos, esta obra de amor y reivindicación histórica.

# **LA ESCLAVITUD Y SUS LEGADOS**

# Esclavitud y salud mental: la «nostalgia de los negros»

LUIS RAMÓN CALZADILLA FIERRO

## Introducción

En 1953 se publicó en La Habana, con una introducción de Lydia Cabrera y María Teresa de Rojas, el libro *Reflexiones histórico-físico-naturales-médico-quirúrgicas. Prácticos y especulativos entretenimientos acerca de la vida, usos, costumbres, alimentos, vestidos, color y enfermedades a que propenden los negros de África, venidos a las Américas*, del licenciado Francisco Barrera y Domingo, médico español, quien residió en Cuba. El manuscrito, que data de 1798, había sido encontrado casualmente por el bibliógrafo Dr. Manuel Pérez Beato, quien informara de su hallazgo en 1910, en las páginas de *El Curioso Americano*.

Nuestros objetivos son comparar el cuadro clínico que describió Barrera con el nombre de «nostalgia de los negros» con los criterios actuales de trastornos depresivos que aparecen en el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, quinta edición, de la Asociación Psiquiátrica Americana, conocido como DSM-5; analizar la relación entre ese trastorno y la migración violenta que fue la esclavitud de los africanos traídos a Cuba, y describir las características de este evento vital conocido como *duelo*, impuesto a numerosos grupos humanos, que implicó pérdidas múltiples. De manera colateral, exponremos otros aportes del libro del médico español.

## Desarrollo

La obra se refiere a los nativos de África traídos en régimen de esclavitud por los colonialistas europeos hacia las tierras de América y

el Caribe. Es básicamente una descripción de las enfermedades que padecían y la atención que se les proporcionaba, pero incluye otros aspectos como su vida cotidiana, costumbres, alimentación y vestido, etc. El autor muestra un espíritu compasivo hacia los esclavos, a cuyos amos y mayorales censura por sus malos tratos, y aplica el calificativo de «ignorantes» a la mayoría de los médicos de la época, quienes muestran una actitud poco humanitaria en las relaciones con los pacientes. Exhibe un extraordinario valor cívico al dirigir críticas al régimen esclavista; es, además, un expositor bien informado, muestra su conocimiento de la psicología de los distintos grupos africanos, ya que escribe varias páginas sobre el tema de las pasiones. Señala costumbres, vida y mortalidad de la sociedad cubana de su tiempo. Considera que en nuestro país no fue tan feroz la esclavitud como en otras colonias europeas de América y el Caribe.

En uno de sus capítulos afirma: «La primera enfermedad que padecen los negros, en la navegación, llamada *nostalgia*, vulgo el amor de la patria».<sup>1</sup>

Denomina a esa nostalgia «melancolía», y la define como «una tristeza melancólica que les acomete repentinamente, sin delirio, furor ni calentura, nacida de una tenaz aversión a cuantas cosas puedan sustraerlos de su imaginación, como no sea la vuelta a su amada patria».<sup>2</sup>

El médico español menciona los síntomas que algunos de los africanos desarrollan desde que son hechos prisioneros en sus tierras originarias, durante el traslado hacia el continente americano, e incluso en las primeras etapas de su permanencia en nuevos espacios geográficos:

Tristeza repentina.

Se esconden en las escotillas del barco, huyen buscando los mejores escondrijos (aislamiento).<sup>3</sup>

No quieren comer, aunque tengan deseos, ni bailar «a lo que son tan aficionados».

Se indignan mirando lo que hacen los blancos.

<sup>1</sup> Francisco Barrera y Domingo: *Reflexiones histórico-físico-naturales-médico-quirúrgicas. Prácticos y especulativos entretenimientos acerca de la vida, usos, costumbres, alimentos, vestidos, color y enfermedades a que propenden los negros de África, venidos a las Américas*, p.10. El autor utiliza la ortografía actual.

<sup>2</sup> Francisco Barrera y Domingo: ob. cit., p. 32.

<sup>3</sup> En esta serie, las palabras entre paréntesis son deducciones del autor.

Cometen suicidio por lanzamiento al mar o se ahorcan si no son debidamente vigilados.

Somnolencia o insomnio. A veces una vigilia prolongada, durante la que no comen ni beben, que les puede provocar la muerte.

Sueño intranquilo.

Aturdimiento.

Palpitaciones y «estremecimientos» del corazón, con temblores en manos y labios, pusilanimidad (ansiedad).

El pensamiento se concentra en volver a su patria.

Refiere que se acerca a ellos con caridad y desinterés, y que este cuadro melancólico lo ha observado con más frecuencia en los negros bozales (recién venidos de África).

Entre las causas menciona el cambio del clima, la influencia del aire, pues se les traslada desde un medio natural donde se movían libremente, primero a un barco esclavista en condiciones de hacinamiento, y luego a otro medio geográfico diferente, en contacto directo con la naturaleza, en ingenios y haciendas, o en condiciones de esclavitud doméstica en las ciudades. Respecto a este último, considera que el trato es mejor que en las duras circunstancias de trabajo físico agrícola, en medios rurales. Habla, en los términos de la época, de «una vibración de las fibras musculares del cerebro al que están pegados aún los vestigios impresos de las ideas de la patria». Otras causas externas son la mutación de estaciones, el clima, los alimentos y la mencionada mutación de los aires, en la que insiste.

Enfatiza como causa esencial la nostalgia de la patria, las pérdidas diversas a las que son sometidos –que incluyen su lengua, costumbres, tradiciones, cultura en general, familiares, amigos, pareja–, la violencia con que los sacan de sus lugares de origen. Les imponen obligatoriamente, ya durante la travesía, nuevos quehaceres que les son desconocidos, y son sometidos a maltratos físicos y psicológicos, ultrajes y humillaciones, y a veces contemplan impotentes el abuso sexual hacia sus esposas, hijas u otros familiares mientras los mantienen encadenados hombres de un color de piel distinto al suyo. Barrera atribuye la tristeza a un rencor que no se puede expresar abiertamente, al no poder vengarse del desprecio que reciben de los blancos o de las injurias que



estos les hacen. Experimentan una «pasión furiosa», de querer volver a su país por algún ser amado que allá dejaron, como madre, padre y otros.

El médico sugiere realizar a los pacientes las siguientes preguntas:

¿A qué diversión era más aficionado –baile, música– cuando estaba sano en su país?

¿Estaba enamorado?

¿A qué alimentos estaba acostumbrado y cuáles le agradaban más?

¿Qué enfermedades ha padecido?

Para la entrevista recurría a un intérprete. Destaca la antipatía hacia los blancos e incluso hacia los negros criollos si de ellos recibían alguna injuria, maltrato o humillación y no podían vengarse.

Como tratamiento recomienda el cambio de ambiente por otro que proporcione un aire más saludable, preferentemente campestre y, en la ciudad, acceder a las azoteas y terrazas. Emplea medicamentos de la época: crémor de tártaro, sal calcinada de la laguna de la Higuera e infusiones diversas, aunque para él lo más importante es una relación afable, humanitaria, con cariño y buen trato.

Describe a dos pacientes que, aunque inicialmente se encontraban en la enfermería por otras razones, desarrollan cuadros melancólicos. A los síntomas agrega el hecho de que uno de ellos se mantiene acostado por treinta y seis horas, encogido y cabizbajo, con las manos entre sus rodillas, en ayunas y sin beber ningún líquido hasta que finalmente fallece (estupor depresivo). El desenlace se precipita cuando el enfermero le sirve más carne a otro paciente, de ahí que el autor califique a este grupo étnico como propenso a padecer una «pasión envidiosa».

Otro enfermo muestra síntomas similares y fallece también, después de presentar una melancolía precipitada porque lo habían llamado «perro» en la enfermería.

## Discusión

Al comparar los síntomas enumerados y caracterizados por Barrera con el criterio de Trastorno Depresivo Mayor, en el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* de la Asociación Psiquiátrica Americana, quinta revisión, DSM-5, observamos lo siguiente:

A. En un período de dos semanas se presentarán cinco o más de los siguientes síntomas, y al menos uno de ellos será el humor depresivo o la pérdida de interés o placer. Se observará un cambio respecto al funcionamiento previo del paciente. No aparecerán síntomas atribuibles a otra condición médica.

1. Humor depresivo la mayor parte del día, casi todos los días.
2. Disminución del interés o placer en todas o casi todas las actividades la mayor parte del día, casi todos los días (indicado por el relato subjetivo o la observación).
3. Pérdida significativa de peso con disminución o aumento del apetito casi todos los días.
4. Insomnio o hipersomnia casi todos los días.
5. Agitación o retardo psicomotor casi todos los días.
6. Fatiga o pérdida de energía casi todos los días.
7. Sentimientos de inutilidad o culpa casi todo el día.
8. Disminución de habilidades para pensar o concentrarse e indecisión casi todos los días.
9. Pensamientos recurrentes de muerte, ideación suicida sin un plan específico, intento de suicidio o plan para cometerlo.

B. Los síntomas causan un malestar significativo o afectación en el funcionamiento social, ocupacional, u otras importantes áreas.

C. El episodio no es atribuible al efecto fisiológico de una sustancia u otra condición médica.

Los criterios A-C representan un episodio depresivo mayor.

Si revisamos los síntomas expuestos por Barrera, encontramos una similitud importante con los que describen el trastorno depresivo mayor en el DSM-5, a pesar del tiempo transcurrido y las variantes culturales, aunque son expresados en el lenguaje médico de la época, cuando la Psiquiatría era una especialidad naciente y todavía no había constituido todo su aparato conceptual para expresar los síntomas y síndromes ni elaborado sus grandes categorías nosológicas, aunque sí el concepto de

melancolía, formulado por Hipócrates, quien lo atribuía a una supuesta causa física: el aumento de la bilis negra.

Así, están presentes en la descripción del médico español los criterios del DSM-5, como son la duración de las manifestaciones por lo menos durante dos semanas y una cantidad mayor de cinco síntomas, un cambio respecto al funcionamiento previo del individuo, con la presencia de dos síntomas básicos como el humor depresivo y la pérdida de intereses, uno de los cuales siempre debe aparecer para que el diagnóstico sea válido. Además, hay una disminución del apetito, insomnio e hipersomnia, aunque no aparezcan sentimientos de culpa ni autorreproches.

Es una vieja observación clínica la que afirma que, entre los africanos, la depresión tiene una mayor expresión somática, sin sentimientos de culpa, que tampoco fueron observados por Kraepelin entre los habitantes de Java, lo que atribuyó a la falta de influencia de la cultura judeo-cristiana en ese territorio.

La conducta suicida o la muerte eran provocados por la falta de ingestión de alimentos y bebidas, y por una prolongada vigilia con una probable deshidratación y desequilibrios electrolíticos. Además, el estado depresivo facilitaba la aparición de otras enfermedades, especialmente infecciosas, asociadas a la desnutrición, el hacinamiento y las malas condiciones higiénico-sanitarias durante la travesía.

La ansiedad está presente acompañando, como es muy frecuente, a la depresión, y se manifiesta en el sueño intranquilo, las palpitaciones, el temblor en labios y manos y la pusilanimidad.

Hay otros síntomas como el aislamiento y, en los dos pacientes de la enfermería, la depresión, que se profundizan hasta llevarlos a permanecer todo el tiempo en sus camas, sin moverse ni hablar, no beben ni comen, y ello los conduce a la muerte en un estado de estupor depresivo poco frecuente en la actualidad, por el avance de la terapéutica antidepressiva.

El trastorno depresivo mayor es prevalente en jóvenes. La mayoría de los esclavos del tráfico negrero pertenecían a esa categoría.

El suicidio y las ideas suicidas son frecuentes en las depresiones, especialmente en las más intensas, como esta, que clasifica, según el DSM-5, como moderada-severa al poseer más de cinco síntomas, con mayor prevalencia en hombres, predominantes en la población traída desde África, aunque la depresión es más frecuente, según los estudios

epidemiológicos actuales, en mujeres. Además, sufrían de ansiedad y probablemente de sentimientos de desesperanza. Estos son factores de riesgo para cometer suicidio, y todos sabían que el regreso a la tierra natal era imposible, por lo que se autoaniquilaban con la creencia de que por esa vía retornarían al continente africano después de la muerte.

Se trata entonces, intentando un diagnóstico retrospectivo, de un trastorno depresivo mayor, episodio único, con síntomas ansiosos asociados, de grado moderado-severo. Todos los pacientes descritos por Barrera fallecen, o bien por suicidio, o por complicaciones físicas asociadas a la depresión.

Mencionados los aspectos del diagnóstico descriptivo, analicemos los psicodinámicos: hay un evento vital precipitante que es la migración forzada, ejercida por métodos violentos, con múltiples pérdidas, un duelo múltiple en el que los africanos son arrojados brutalmente hacia un medio completamente extraño, separados de sus esposas, hijos y del resto de sus familiares, alejados definitivamente de sus tierras, de sus tradiciones y costumbres, de su cultura, de sus prácticas religiosas, de su lengua, de su vida cotidiana, vejados, humillados y obligados a trabajar bajo un régimen de esclavitud.

Es un proceso de adaptación, que algunos logran y otros no, al cual el sabio cubano don Fernando Ortiz llamó «transculturación»; incluye la adquisición de los elementos de la nueva cultura —«aculturación»— y la pérdida de muchos elementos de la suya —«deculturación»—; pero donde ellos aportan, en el caso de Cuba, sobre todo, elementos de su espiritualidad, música y bailes, de su lenguaje, rasgos psicológicos y otros componentes de su vida cotidiana en una mezcla que no solo fue biológica, sino sociocultural y espiritual, y que define hoy la identidad cubana. Fue un duelo múltiple, una pérdida de muchas cosas, un evento vital brusco y violento que provocó la melancolía, la «nostalgia», como la llamó Barrera certeramente. Según el *Diccionario de la lengua española*, elaborado por la Real Academia Española, «nostalgia» proviene del griego *nóstos*, ‘regreso’, y de *-algia*, ‘dolor’ y es la pena de verse ausente de la patria o de los deudos o amigos, y es también la tristeza melancólica originada por el recuerdo de una dicha perdida.

En 1917 Sigmund Freud publicaba *Duelo y melancolía*, y allí aseguraba que «el duelo es, por regla general, la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc. A raíz de idénticas influencias, en

muchas personas se observa, en lugar de duelo, melancolía».<sup>4</sup> Los esclavos no solo perdieron a sus personas amadas, sino la patria y la libertad.

Es también oportuno añadir a la observación freudiana esta nota del DSM-5, que afirma:

Las respuestas a una pérdida significativa (ej.: duelo, ruina financiera, pérdidas por un desastre natural, una enfermedad médica seria o incapacidad) pueden incluir sentimientos de intensa tristeza, rumiación acerca de la pérdida, insomnio, pobre apetito y pérdida de peso, acotados en el Criterio A, lo cual semeja un episodio depresivo. Aunque tales síntomas pueden ser comprensibles o considerados apropiados a la pérdida, la presencia de un episodio depresivo mayor, además de la respuesta normal a una pérdida significativa, debe ser cuidadosamente considerada. Esta decisión inevitablemente requiere el ejercicio de un juicio clínico basado en la historia individual y las normas culturales para la expresión del malestar en el contexto de la pérdida.<sup>5</sup>

Es atrevido formular un juicio clínico tres siglos después sin conocer, por supuesto, la historia individual de aquellos diagnosticados de melancolía por Barrera, pero el legado de su minuciosa descripción nos permite aventurarnos a afirmar que la intensidad de los síntomas, su duración y el trágico final de quienes la padecieron, expresaban, junto al duelo provocado por las pérdidas múltiples de la migración, la coexistencia de un episodio depresivo mayor, que complicó el pronóstico.

Además de su brillante exposición, Barrera formuló una interpretación psicodinámica, aunque rudimentaria, al considerar la hostilidad revertida hacia sí mismo como uno de los elementos psicológicos esenciales de la melancolía, anticipándose al modelo freudiano cuando afirmó, a finales del siglo XVIII, el rencor que se volvía hacia el propio sujeto al no poderse vengar del desprecio que recibía de los blancos o injurias que estos le infligían.

Imbuido de un profundo humanismo, el licenciado Francisco Barrera y Domingo escribió: «A mí no me movió otra cosa a escribir sobre esto, sino la compasión de tanto infeliz negro quitándose la vida».<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Sigmund Freud: «La aflicción y la melancolía», en *Obras Completas*, t. 9, p. 42.

<sup>5</sup> American Psychiatric Association: *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, p. 105.

<sup>6</sup> Francisco Barrera y Domingo: ob. cit., p. 60.

## Conclusiones

1. El licenciado Francisco Barrera y Domingo es el primero en describir el cuadro melancólico en africanos traídos de manera violenta a América y el Caribe, en régimen de esclavitud.

2. La descripción de los síntomas y signos es precisa y completa, equiparable a la que aparece en las clasificaciones psiquiátricas actuales vigentes, como el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, en su quinta revisión, elaborado por la Asociación Psiquiátrica Americana (DSM-5).

3. Considera que el duelo producido por la migración forzada es el elemento psicosocial fundamental que desencadena el episodio depresivo y lo califica de proceso con múltiples pérdidas, además de la patria.

4. Según el DSM-5, el diagnóstico de las manifestaciones clínicas expuestas por Barrera correspondería a un episodio único de trastorno depresivo mayor, con sintomatología ansiosa, de intensidad moderada-severa.

5. Incluye, en un enfoque integral, causas físicas, psicológicas y sociales como elementos etiológicos del trastorno y, en consecuencia, emplea recursos de esa índole en la terapéutica. Destaca la actitud comprensiva y humanitaria en la relación con el paciente, para él, la piedra angular de esos tratamientos.

6. El libro es un documento imprescindible para comprender los efectos de la migración forzada sobre la salud mental en la época de la esclavitud africana en América y el Caribe.

7. Aporta elementos para una historia de la conducta suicida en Cuba.

## Bibliografía

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION: *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 5<sup>th</sup> Edition, Arlington, VA., American Psychiatric Association, 2013.

BARRERA Y DOMINGO, FRANCISCO: *Reflexiones histórico-físico-naturales-médico-quirúrgicas. Prácticos y especulativos entretenimientos acerca de la vida, usos, costumbres, alimentos, vestidos, color y enfermedades a que propenden los negros de África, venidos a las Américas*, pról. Lydia Cabrera y María Teresa de Rojas, La Habana, Ediciones C.R., 1953.

- BELDARRAÍN CHAPLE, ENRIQUE: *Los médicos y los inicios de la antropología en Cuba*, La Habana, Fundación Fernando Ortiz, 2006.
- BHUGRA, DINESH: «Migration, cultural bereavement and cultural identity», *World Psychiatry*, vol. 4, núm. 1, febrero de 2005, pp. 18-24.
- \_\_\_\_\_, SUSHAM GUPTA, KAMALDEEP BHUI, TOM CRAIG *et al.*: «WPA Guidance on Mental Health and Mental Health Care in Migrants», *World Psychiatry*, vol. 10, núm. 1, febrero de 2011, pp. 2-10.
- DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA: «nostalgia», Real Academia Española, 2023. Consultado el 19 de abril de 2023. Disponible en: <https://dle.rae.es/nostalgia?m=form>
- EY, HENRI, PAUL BERNARD y CHARLES BRISSET: *Tratado de Psiquiatría*, 8.ª edición, Barcelona, Masson, 1996.
- FREUD, SIGMUND: «La aflicción y la melancolía», en *Obras Completas*, t. 9, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1924.
- HIPÓCRATES: *Tratados Hipocráticos*, Madrid, Editorial Gredos, 2000.
- KIRKBRIDE, JAMES B.: «Migración y psicosis: ¿nuestro pulmón fumador?», *World Psychiatry*, vol. 15, núm. 2 (ed. en español), mayo de 2017, pp. 119-20.
- ORTIZ, FERNANDO: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2002.
- PALOMO, TOMÁS y MIGUEL ÁNGEL JIMÉNEZ ANIERO: *Manual de Psiquiatría*, Madrid, Gráficas Marte, 2009.
- SADOCK, BENJAMIN, VIRGINIA ALCOTT SADOCK y PEDRO RUIZ: *Synopsis of Psychiatry*, 11<sup>th</sup> Edition, Washington, Wolters Kluwer Health, 2015.
- SALVADOR SÁNCHEZ, ISABEL: «La emigración como un proceso de duelo. Protocolo de psicoterapia breve centrada en su elaboración». *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. 22, núm. 82, junio de 2002, pp. 57-64.

# Mujeres intelectuales negras en la sociedad colonial cubana: las escritoras de *Minerva*

LEIDYS RAISA CASTRO SILVA

La historiografía de nuestro país se ha limitado a dar voz a determinados acontecimientos que tuvieron lugar en la sociedad cubana del siglo XIX. Ejemplo de ello es la parcialización de las experiencias de los grupos subalternos, donde las problemáticas y las vivencias cotidianas de las mujeres negras y mestizas han quedado relegadas a un angosto espacio. Hablar de tales experiencias encierra una doble necesidad: comprender al género y la raza como variables sociológicas que construyeron los mundos sociopsicológicos y materiales de estas mujeres. Sin embargo, ello conlleva su invisibilización, ya que cuando los estudios y debates se erigen a partir del feminismo, se traducen en la comprensión del posicionamiento de las feministas blancas; en cambio, cuando el centro del análisis es la racialidad y las discriminaciones por motivo del color de la piel, la agencia es el hombre negro.

En este espacio liminal, las mujeres negras y mestizas, a lo largo de la historia, han estado descolocadas del debate académico. Por lo que las investigaciones sociales sobre el tema son aún limitadas, si tenemos en cuenta el vasto arsenal desarrollado por estas féminas durante la Colonia. En este sentido, cuando nos acercamos a las historias de estas mujeres, encontramos la referencia a las mismas de manera victimizada, demonizada o lujuriosa.

No obstante, una serie de investigaciones contemporáneas<sup>1</sup> ha dado cuenta de la importante contribución de estas mujeres al desarrollo cultural y material de la nación. Estos estudios comprenden a las féminas de este grupo racial desde los diferentes roles que ejercieron

<sup>1</sup> Autoras como Daisy Rubiera, Inés María Martiatu, Sandra Álvarez, María del Carmen Barcia, Carmen Montejo, entre otras intelectuales cubanas, han contribuido, a través de investigaciones serias y rigurosas, a desmontar del imaginario popular de nuestro país ideas estereotipadas y prejuiciadas acerca de las mujeres no blancas.



en la Colonia, de manera que rebasan el encasillamiento en funciones preestablecidas desde el discurso hegemónico.

La sociedad colonial cubana, fuertemente marcada por el racismo y el sexismo, reprodujo continuamente, a través de diferentes medios, discursos excluyentes en detrimento de los grupos que se alejaban del patrón hegemónico occidental. Sobre las mujeres negras y mestizas se depositó una doble carga estigmatizante. Su color de piel y su sexo biológico eran imperativos de una descalificación a nivel social, por lo que su heteroimagen estaba construida a base de estereotipos y prejuicios negativos.

Una serie de investigaciones sociales revela que, contrario al imaginario popular y al posicionamiento de algunos(as) investigadores(as), las mujeres negras y mestizas fueron mucho más que objetos, que entes pasivos. Ellas se desempeñaron en distintas áreas del tejido social.

La imagen victimizada de la mujer esclavizada, la mujer embrutecida o la mulata lujuriosa se ha ido desdibujando del discurso social para dar espacio a entender a este grupo de mujeres desde funciones de toda índole: desde parteras, maestras, comerciantes, vendedoras, mambisas, escritoras, poetisas, hasta obrando como miembros de una clase media negra –con sus especificidades y constreñimientos sociales–. Todas estas actividades las ubican en un lugar significativo dentro de la historia nacional y cultural del país.

En este sentido, el objetivo de este ensayo es analizar el pensamiento social afrofeminista, elaborado por un grupo de mujeres negras y mestizas durante la segunda mitad del siglo XIX cubano, lo cual las ubica como precursoras del feminismo negro en Cuba.

Es importante señalar que diferentes cambios estructurales y legislativos<sup>2</sup> operados en Cuba tras la finalización de la Guerra de los Diez Años, tributaron significativamente en la sociedad cubana a la capacidad de los actores sociales de proyectarse discursivamente. En tanto, la sociedad civil cubana, a partir de entonces, adquirió una nueva dimensión.<sup>3</sup>

Las libertades obtenidas en Cuba –a partir de la aplicación de la nueva Constitución de la Monarquía Española– posibilitaron la legalización de la impresión y circulación de diferentes publicaciones, desde

<sup>2</sup> En 1879, se aprobó la Ley de Imprenta; en 1880, la de Reuniones y en 1886, la de Asociaciones.

<sup>3</sup> María del Carmen Barcia: «Mujeres en torno a *Minerva*», en Daisy Rubiera e Inés María Martiatu (comps.): *Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2011, p. 78.

diversas tendencias sociopolíticas.<sup>4</sup> En este contexto, la población «de color» encontró un espacio para dirimir y expresar sus necesidades, donde las mujeres negras y mestizas ocuparon un puesto especial por su denuncia y capacidad reflexiva en torno a los males que aquejaban a las colectividades negras.

En este escenario social nace la revista *Minerva*, específicamente en el año 1888. Sobre dicha revista, la Dra. en Ciencias Históricas María del Carmen Barcia ha expresado lo siguiente:

El nombre elegido (*Minerva*) era altamente alegórico y representativo de los intereses que la animaban, pues la diosa de ese nombre había sido para los romanos la personificación de la sabiduría, a la vez que la protectora de las artes y las ciencias [...], Minerva había aflorado de la cabeza de Júpiter, divinidad suprema del panteón romano; es decir, de su intelecto. Era además guerrera y por ende decididamente valiente y combativa.<sup>5</sup>

Por tanto, el nombre seleccionado respondía al espíritu combativo que animaba la publicación. El intelecto y la valentía de la diosa romana acompañaban los ideales reivindicativos de estas mujeres negras y mestizas. No obstante, desde una lectura actual fundamentada en la perspectiva decolonial, se puede agregar que, al emplear simbólicamente una deidad occidental, estas escritoras reprodujeron modelos eurocéntricos. Ello demuestra la imposibilidad de escapar de los condicionamientos sociales, toda vez que se terminan por reproducir, de manera consciente o no, determinados patrones. Por otra parte, puede haber sido una estrategia comunicativa empleada a fin de lograr aceptación y reconocimiento dentro de la estructura hegemónica de la época. Al margen de esta noble observación, *Minerva* deviene en una revista significativa para las agrupaciones negras y mestizas de la época.

Esta publicación tuvo una frecuencia quincenal durante su corto período de circulación (1888-1889). Su nombre completo era *Minerva. Revista quincenal dedicada a la mujer de color*, por lo que desde su título declaraba su intención discursiva, así como el público al cual iba

<sup>4</sup> La ciudad letrada en la sociedad colonial cubana estaba compuesta por hombres blancos, propietarios, heterosexuales e ilustrados. Ellos controlaban no solo la producción artístico-literaria, sino la educación y la difusión de la información. Como resultado de la apertura reformista, aparecen entonces nuevas publicaciones y asociaciones de grupos que reclaman un espacio propio en la sociedad civil. V. *ibíd.*, p. 5.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 81.

dirigida. Estaba estructurada en tres grandes áreas: la poesía, la defensa de la educación y la instrucción, y las notas referidas a la moralidad.

En sus páginas se pronunció un grupo importante de mujeres afrodescendientes, aunque también contó con la contribución de algunos de los intelectuales negros y mestizos más destacados de la época.<sup>6</sup> Al margen de su limitada duración, se puede asegurar que la revista *Minerva* marcó pautas entre las féminas negras cubanas, y por qué no, también entre los hombres negros.

Entre las principales colaboradoras de *Minerva* se destacaron: Úrsula Coimbra de Valverde (periodista y profesora de idiomas), África de Céspedes (poetisa), Cristina Ayala (exesclavizada, poetisa y animadora cultural), María Ángela Storini (exesclavizada), Lucrecia González Consuegra, Natividad González, América Font, Filipa Basilio y Laura Clarens, entre otras voces.

Estas mujeres emplearon diferentes resortes discursivos y, como señala la afrofeminista cubana Daysi Rubiera, «en un intento de deconstruir las identidades negativas impuestas y resignificar la categoría de humanas negadas, sentaron precedentes en la lucha para abrir brechas y caminos, en la conquista de nuevos espacios para las féminas del grupo social más desfavorecido de la sociedad de aquellos momentos».<sup>7</sup>

Deconstruir esas identidades negativas sedimentadas en el imaginario popular, luego de siglos de colonización y esclavitud, constituía el primer nivel para que las mujeres negras y mestizas se abrieran paso en aquella sociedad, profundamente excluyente. Para ello era necesario exaltar los valores positivos y las cualidades significativas de su grupo racial. Al respecto, Úrsula Coimbra de Valverde –una de las figuras femeninas prominentes dentro de la intelectualidad negra decimonónica, quien bajo el seudónimo de Cecilia plasmó su autoría en diferentes escritos–, planteó lo siguiente: «Me siento orgullosa de pertenecer a una raza que, por sí sola y a costa de sacrificios, procura elevarse a la altura de las demás y lucha, trabaja y estudia para vencer [...] bastante tiempo hemos tenido el dogal y la mordaza, tanto tiempo

<sup>6</sup> Entre los intelectuales negros y mestizos que colaboraron en la revista *Minerva*, se destacan Martín Morúa Delgado, Rafael Serra y Antonio Medina Céspedes. Estos hombres se valieron en algunos casos de la palabra y en otros, de la poesía, para apoyar la humilde causa defendida por la publicación.

<sup>7</sup> Daysi Rubiera: «El discurso femenino negro de reivindicación (1888-1958)», en Daysi Rubiera y Oilda Hevia (comps.): *Emergiendo del silencio. Mujeres negras en la historia de Cuba*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2016, p. 227.

hemos callado, así pues, el espíritu del siglo reclama que nuestra voz se levante».<sup>8</sup>

Levantar esa voz, silenciada por centurias, constituía la intención de aquellas intelectuales. Un primer paso para ganar visibilidad era abrirse camino dentro de su propio grupo, resignificar experiencias negativas, cultivar el espíritu, contribuir a forjar una identidad afrocubana sobre la base de las potencialidades y el valor de las colectividades negras, reproducir el orgullo racial, el sentido de justicia social y el antirracismo. De modo que las reminiscencias del pasado esclavista, sus vejaciones, castigos y penurias debían servir de impulso para emprender el desarrollo personal y cultural, por encima de toda clase de conductas discriminatorias provenientes del entorno.

Se puede apreciar el sentir de las escritoras a partir de la exteriorización de sus historias de vida. Uno de los temas que afloraban asiduamente en la revista era la cuestión de la esclavitud y sus remanentes dentro del imaginario social, tanto individual como colectivo.

María Ángela Storini fue una de las tantas mujeres que estuvieron condenadas a la terrible institución de la esclavitud. Sin embargo, tuvo la suerte de contar con amos inusuales, que le ofrecieron instrucción y un trato digno. Storini empleó las columnas de *Minerva* para relatar sus vivencias y exhortar a las mujeres de su grupo racial a instruirse, ya que consideraba a la educación como imprescindible.

La siguiente narrativa nos muestra sus ideas al respecto:

Aunque nacida en Cuba, he tenido la suerte de residir algún tiempo en algunas de las principales capitales extranjeras. Nací esclava, fui mimada de mis amos y a esta circunstancia debí el que, viéndose forzados a emigrar de Cuba cuando el período álgido de la guerra, no se decidieron hacerlo sin partir conmigo. Yo, desde lo más recóndito de mi alma, les dirijo la más sincera manifestación de mi gratitud; pues especie rara en la manera de ser de los dueños de esclavos de este país, a ellos debo no el ser una notabilidad, pero sí el tener algunas nociones indispensables en toda mujer para tener conciencia de cuáles son sus deberes y derechos. Y esto sea dicho sin pretensiones de ninguna clase. [...] lectora asidua de su periódico, concebí la idea, desde que vi su primer número, de dar a luz un pensamiento que hace tiempo acaricio con carácter de

<sup>8</sup> Úrsula Coimbra de Valverde: «Gratitud. A mis amigas y colegas del periódico *Minerva*», en Daisy Rubiera e Inés María Martiatu (comps.): ob. cit., p. 93.

irrealizable. Bien sabio [sic] es lo descuidada que está, si es que alguna vez mereció la atención que se merece, la educación de la mujer de nuestra raza, ni los hombres, ni mujeres se ocupan de eso; para muchos el educar a la mujer es cuestión de adorno, de la cual se puede prescindir. Error lamentable, causa de la cual se deriva la mayor parte de los males que lamentamos en el presente, consecuencia lógica de otros muchos que lamentaremos en el porvenir.<sup>9</sup>

En tanto, la revista expresaba a través de sus páginas «no solo lo que la esclavitud había significado en el plano individual para estas mujeres, sus familiares o sus amigos antes de ser abolida, sino las consecuencias que el racismo, por ella engendrado, ejercía sobre la sociedad. Doblemente desestimadas, las mujeres negras y mestizas arrastraban un pasado de uniones consensuales, hijos ilegítimos y marginación social y cultural que estaban decididas a redimir a toda costa».<sup>10</sup>

La poetisa mestiza África de Céspedes, quien gozaba de reconocimiento social gracias a su labor literaria, se mantuvo en pie de lucha a través de esta revista. Exhortó a sus hermanas a una posición defensiva ante las posturas hostiles contra su grupo racial. En su trabajo «Reflexiones», comentó:

La mujer negra, sañudamente tratada por sus viles explotadores, viene hoy a ser el blanco más saliente a donde dirigen sus saetas envenenadas aquellos mismos que traficaron con su noble sangre en los luctuosos días de la esclavitud. Por eso [...] nos preparamos a la defensa en el constante batallar porque estamos pasando; y tal haremos hasta que nos considere tal como somos y no tal como cada artista pirata le ha parecido o convenido a sus medrosos fines [...] nos invitan a luchar, pues luchemos. [...] a nosotras, las de raza negra, se nos considera en las últimas capas de ese infame juicio.<sup>11</sup>

Estos planteamientos de la poetisa indican que las mujeres negras y mestizas eran víctimas de ataques desde las élites criolla e hispana. Es

<sup>9</sup> Cit. por Maykel Colón Pichardo: «Racismo y feminismo en Cuba: ¿Dos mitades y una misma naranja? Claves históricas para su estudio», *Boletín Americanista*, Barcelona, año LXVI. 1, núm. 72, 2016, p. 184.

<sup>10</sup> María del Carmen Barcia: «Mujeres en torno a *Minerva*», ed. cit., p. 83.

<sup>11</sup> Cit. por Inés María Martiatu: «Prólogo. Tirando piedras y rompiendo cabezas. De deshacer tachaduras y exclusiones al discurso afrofeminista se trata», en Daisy Rubiera e Inés María Martiatu (comps.): ob. cit., p. 4.

obvio que las expresiones y las demandas sociales promulgadas por estas escritoras entraban en contradicción con los cánones de aquella sociedad colonial. En este sentido, los colonialistas se valieron de disímiles artilugios para mantener el *statu quo*, por lo que *Minerva* constituía una publicación incómoda para los fines hegemónicos.

La revista no solo mostraba la existencia de una intelectualidad negra preparada y dispuesta a demandar sus derechos, conocedora de las artes, las letras y el pensamiento social, sino que estas escritoras dotaban a sus hermanas de herramientas para que deconstruyeran su realidad social. Les revelaba a las colectividades negras que la situación por la que transitaban respondía a los juegos de poder y no a la naturalización promulgada desde el discurso racial.

Un arma imprescindible para desdibujar el pasado esclavista era la educación de las mujeres negras y mestizas. Instruir a estas colectividades era una demanda constante entre las escritoras de la revista porque representaba la vía para que lograran respeto dentro de la sociedad y mejoraran su condición, lo cual se traduciría ulteriormente en movilidad social.

América Font, en su artículo «Mis opiniones», consideró a la educación como el modo en que las mujeres completaran su total libertad, rompieran las ataduras y se emanciparan. Su artículo revela que a la mujer deben acompañarle las virtudes de la intelectualidad y la cultura para estar completa, de modo que la ignorancia deviene esclavitud en cuanto falta de conocimientos y capacidad reflexiva. Por esta razón enunció: «la instrucción debe ser para la mujer lo que es la savia para el árbol [...] pues donde no hay instrucción no hay libertad».<sup>12</sup>

Este artículo resulta atractivo para la época en la que fue escrito, ya que Font expresó que las tareas domésticas habían sido encomendadas a la mujer por una costumbre que se había convertido en ley,<sup>13</sup> de tal manera que se puede leer entre líneas en sus palabras que las funciones domésticas podían ser deconstruidas ya que tenían un origen sexista y no natural. La autora transgrede las normativas sociales que entendían la educación femenina en los marcos familiares. Asimismo, deslegitima el orden impuesto a través de la confrontación con el discurso patriarcal. Además, se observa el interés por la mujer en sentido general, sin delimitaciones raciales. Por lo que se puede afirmar que, aunque la revista

<sup>12</sup> Cit. por María del Carmen Barcia: ob. cit., p. 86.

<sup>13</sup> V. ídem.

estaba dedicada a las mujeres no blancas, muchos de los escritos iban dirigidos al sujeto mujer.

En «La mujer antes de la razón», Filipa Basilio complementa las ideas de sus colegas. Señala que «ni el estudio ni la ilustración harán perder a la mujer ninguna de sus virtudes ni de sus “encantadoras debilidades”, y que al tener una mujer educada el esposo podría contar con una compañera en lugar de con una esclava».<sup>14</sup>

En esta línea se inscribe el trabajo de la poetisa y ensayista afrodescendiente Lucrecia González Consuegra titulado «La instrucción». Escribió: «Necesitamos pues instruirnos y estudiar mucho para no vegetar como plantas inútiles»,<sup>15</sup> de manera que incitaba a la superación de las mujeres para que fueran útiles a la sociedad.

Otra escritora afrocubana que se motivó por escribir sobre la educación femenina fue María Ángela Storini. La autora utiliza un lenguaje más fuerte y reivindicativo cuando hace suya la sentencia de que «la prosperidad y la fuerza creciente de los pueblos se debe a la superioridad intelectual de sus mujeres».<sup>16</sup>

En tanto, los estímulos al conocimiento no eran solo para las mujeres, sino también figuraban como centro de atención los hombres negros. En «Me adhiero», Cristina Ayala expresó la significación de la educación para las colectividades negras en sentido amplio. Al respecto enunció: «Mientras todos los individuos de nuestra raza [...] no se eduquen y por medio de la educación se moralicen, no podremos entrar en el concierto de las sociedades que se titulan cultas».<sup>17</sup>

Como nos revelan los escritos de estas intelectuales, la revista le otorga un lugar central al tema de la educación y la instrucción de las colectividades negras en sentido general, y de las mujeres negras y mestizas, en particular. La insistencia en alcanzar una instrucción digna respondía a hacerle frente a la mirada racista con que se catalogaba a las colectividades afrodescendientes en Cuba. Aun cuando las personas negras y mestizas ya habían salido de la esclavitud, la jerarquía colonialista continuaba tratándolas como seres inferiores. Empleaban para ello un discurso racista y racializado, que acentuaba las carencias y tropiezos de las personas no blancas, y ocultaban sus logros y ascensos.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 87. Cit. por María del Carmen Barcia.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 86. Cit. por María del Carmen Barcia.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 87. Cit. por María del Carmen Barcia.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, pp. 86 y 87. Cit. por María del Carmen Barcia.

En este orden, Úrsula Coimbra sentenció que los esfuerzos y estudios de las personas no blancas «caería en desagrado con aquellos que todavía ven en nosotros tristes parias, sujetos a la esclavitud del silencio y sumidos en el rafelo [sic] torpe de la envilecedora ignorancia».<sup>18</sup>

Otra de las preocupaciones de las escritoras de *Minerva* era la instrucción de las futuras generaciones, el compromiso con su enseñanza. En tal sentido, solicitaban a las mujeres negras y mestizas que no descuidaran la educación de sus hijos, que influyeran en sus saberes y posicionamientos ante la vida. La colaboradora afrocubana Natividad González insistió en la necesidad, para los niños negros y mestizos, de «estudiar, aprender, ser modelo de virtud y abnegación y perdonar a los que tanto mal hicieron a nuestra pobre y desheredada raza».<sup>19</sup>

Perdonar la trata, la esclavitud y todos los males derivados, constituía una petición dictada por las escritoras de *Minerva*. Con ello se buscaba que las madres educaran a sus hijos alejados de sentimientos negativos hacia la hegemonía cubana blanca, que se alejaran de venganzas y remordimientos, y en cambio desde las pequeñas generaciones se cultivara el perdón. Esta era una manera de buscar la unidad entre todos y todas las cubanas sin importar las pertenencias sociales y raciales, y de ir dejando atrás las duras huellas de la esclavitud.

Otra de las temáticas que eran del interés de las colaboradoras era el matrimonio y la conformación de la familia legítima. Al respecto se expresó: «La época de los hijos uterinos, de los hijos de padres no conocidos ya pasó. Esa época de balcón y vergüenza [...] tuvo su razón de ser cuando nuestra condición de esclavas cortaba nuestras aspiraciones hacia lo grande y sublime que es el matrimonio».<sup>20</sup>

Legitimar las uniones garantizaba el respaldo legal y el derecho de los hijos a ser reconocidos y protegidos por sus padres. De manera que estas intelectuales exhortaron a sus hermanas a la unión civil, alegando que desde un punto de vista práctico esta era más importante que la unión religiosa. En este sentido, explicaron a las lectoras que el matrimonio religioso no era sustitutivo del civil, ya que solo este podía regular terminantemente la formación de la familia, así como otorgar las ventajas legales que la Iglesia no podía conceder.

<sup>18</sup> Úrsula Coimbra de Valverde: «Gratitud. A mis amigas y colegas del periódico *Minerva*», en Daisy Rubiera e Inés María Martiatu (comps.): ob. cit., p. 93.

<sup>19</sup> *Ibíd.* p. 87. Cit. por María del Carmen Barcia.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 88. Cit. por María del Carmen Barcia.



La revista *Minerva*, a pesar de su corta duración, sirvió para abonar el camino. Se vio forzada a finalizar su circulación debido a dificultades económicas, no obstante, el año en que estuvo circulando fue importante para expresar una serie de preocupaciones, aspiraciones e intereses que concernían a mujeres y hombres afrodescendientes, también para que se pronunciaran en defensa de sus derechos. Estas escritoras emplearon un contradiscurso que desafiaba el orden social impuesto, resignificaron sus vivencias cotidianas y allanaron el camino para que «la mujer de color» sintiera orgullo y reconocimiento por sus raíces, por su ancestralidad.

## ***Minerva* y los inicios de un pensamiento afrofeminista en Cuba**

Se puede afirmar que la revista *Minerva* constituye el precedente del afrofeminismo cubano, ya que estas escritoras entendieron y vieron a la clase y la raza como condicionantes de la situación que experimentaban las mujeres no blancas. Además, porque construyeron un discurso de reivindicación como sujeto mujer, pero desde sus especificidades y mediaciones raciales. En este orden se distanciaron del *locus* femenino dominante para alzar su voz desde una posición políticamente comprometida con sus orígenes e historias de vida.

Estas escritoras y poetisas afrocubanas, por medio de la palabra, desestabilizaron el discurso racista y sexista de la Cuba decimonónica. Desnaturalizaron los roles de género, ya que revelaron las desigualdades existentes entre hombres y mujeres. Desmitificaron la epistemología occidental, que colocaba a las colectividades negras y mestizas en un estatus inferior. Construyeron un discurso opuesto al dominante, basado en la promoción de las capacidades y el mérito de los y las afrodescendientes.

En torno al quehacer intelectual de las escritoras de la revista *Minerva* se han pronunciado diferentes investigadores(as) cubanos(as). Respecto a la inclusión de estas mujeres negras y mestizas como antecedente fiel del afrofeminismo cubano, se pueden apreciar diferentes posiciones. Por una parte, estudiosos como Inés María Martiatu insisten en considerar a este grupo de féminas como precursoras del feminismo negro en Cuba, posicionamiento compartido por la autora del presente

ensayo. En cambio, otros académicos señalan el carácter precipitado de equiparar sus propuestas con ideas feministas.<sup>21</sup>

Como parte del objetivo de este ensayo, a continuación, se muestran algunos planteamientos que ubican a las escritoras de *Minerva* como precursoras del afrofeminismo cubano. En este sentido, la narradora, crítica y ensayista afrocubana Inés María Martiatu es una de las principales voces en defensa de esta inclusión, quien sostiene:

El grupo de poetas y escritoras negras y mestizas que se nuclearon alrededor de la revista *Minerva* hicieron honor a su nombre y a sus propósitos. [...] fueron capaces de articular un discurso en que abordaban temas tales como la reivindicación de su identidad y de su africanía, la experiencia de la esclavitud, el orgullo racial y la exhortación a la superación cultural. Estos contenidos ya denotan un pensamiento feminista en que se cruza lo racial, para constituir un muy temprano antecedente del feminismo negro en Cuba.<sup>22</sup>

Por su parte, el doctor en Estudios Étnicos y Africanos Pedro Alexander Cubas destaca lo siguiente:

En primer lugar, para analizar esa época, debemos tomar en consideración que en esa época nadie hablaba de feminismo negro, o sea, lo primero es ver que eso de feminismos negros es una categoría más contemporánea, entonces quienes estaban en ese proyecto *Minerva*, podemos decir que, de una forma u otra, son intelectuales precursoras de lo que hoy hablamos de feminismo negro, etc. Fundamentalmente porque tienen una posición política importante, de lucha, de resistencia, de identidad, de defensa de derechos políticos de la mujer. Pienso que el feminismo está detrás

<sup>21</sup> El académico cubano Maykel Colón Pichardo afirma que, si bien los preceptos de las escritoras de esta revista eran bastante transgresores para su época, resulta arriesgado equiparlos con ideas feministas. Señala que durante esta etapa no podía hablarse de un movimiento feminista cubano articulado, consecuente con los valores filosóficos defendidos por esta corriente ideológica. V. Maykel Colón Pichardo: ob. cit., p. 184.

<sup>22</sup> Inés María Martiatu: «Escritoras afrocubanas en el siglo XIX. Antecedentes del feminismo negro en Cuba». Consultado el 5 de febrero de 2015. Disponible en: <https://afrocubanas.wordpress.com/2015/01/02/escritoras-afrocubanas-en-el-siglo-xix-antecedentes-del-feminismo-negro-en-cuba/>

de eso, por la cuestión esa de actitud política, de resistencia, de defensa de derechos y también de igualdad entre ambos sexos.<sup>23</sup>

Desde un posicionamiento más crítico, pero valorando el legado de estas escritoras, María del Carmen Barcia señala:

Si bien potenciaban las posibilidades de lograr sus objetivos a través de la educación, soslayando formas de lucha más organizadas y efectivas, cabe destacar que, tanto la publicación de la revista, como la unión de sus redactoras para defender los intereses de su raza y de su sexo, les mostraron una vía a seguir y sentaron un positivo precedente en las luchas sociales y políticas que comenzaba a asumir la mujer cubana.<sup>24</sup>

En líneas generales, por los tópicos abordados y la actitud asumida al respecto, puede afirmarse que las escritoras de la revista *Minerva* devienen antecesoras del pensamiento feminista negro cubano, ya que abogaron por los derechos de las mujeres afrodescendientes. Desde su labor intelectual apostaron por la difusión de las múltiples opresiones que padecían las mujeres no blancas dentro de la estructura social de la época, de manera que fueron portadoras de un discurso antirracista, antisexista y emancipador.

Sin saberlo, algunas de estas intelectuales emplearon una postura interseccional. Recurrieron a la clase, al género y a la raza para explicar las experiencias concretas de sus hermanas. Asimismo, resignificaron no solo su condición de mujeres negras, sino de humanas, ya que el binomio colonialismo-racismo deshumanizó primeramente a los/las esclavizados(as) y posteriormente a su descendencia, con el fin de justificar y perpetuar el control sobre la otredad.

<sup>23</sup> Entrevista al Dr. Pedro A. Cubas, donde se le preguntó lo siguiente: «Según su opinión, ¿el pensamiento de las escritoras de la revista *Minerva* se corresponde con lo que se denomina hoy día feminismo negro?». Fue realizada por la autora como parte de la investigación, no ha sido publicada.

<sup>24</sup> María del Carmen Barcia: ob. cit., pp. 91 y 92.

## A modo de conclusión

La revista *Minerva* se destacó por ser *sui generis*, atrevida y transgresora para su época. Marcó pautas en su manera de decir, de expresar las vivencias del grupo más marginado durante aquella etapa. Su principal valor radica en que tuvo el propósito de recuperar las voces silenciadas y desacreditadas desde el poder hegemónico, para mostrarles a las lectoras que las mujeres negras y mestizas eran mucho más que lo que el discurso colonialista, racista y patriarcal se encargó de reproducir. Que tenían una identidad propia, valores y potencialidades. Estas mujeres, desde una posición subalterna, abogaron por la defensa y difusión de sus derechos sociales y civiles, de tal suerte que emergieron del silencio e invitaron a las de su grupo a acompañarlas.

Retomar el pensamiento vertido sobre las páginas de *Minerva* adquiere relevancia por múltiples razones. En primer lugar, es una deuda histórica con la labor desempeñada por mujeres afrodescendientes dentro de una sociedad fuertemente racista y patriarcal. Por otra parte, constituye un modo de tributar a la descolonización de las ciencias sociales, al transitar de lo meramente anecdótico al verdadero rol que desempeñaron grupos marginados en un período de fuerte estratificación dentro del tejido social cubano.

Visibilizar mujeres que fueron capaces de articular una narrativa totalmente diferente a la dominante para pronunciarse por cuestiones propias, que las afectaban como grupo social, múltiplemente oprimido, deviene en estrategia reivindicativa y afirmativa. Por esa razón, estas intelectuales afrocubanas son presentadas a partir del discurso que articularon dentro de la revista; mujeres capaces de comunicar ideas novedosas para su época, y desde una posición asimétrica. Como dignas precursoras del afrofeminismo cubano, no deben ser olvidadas ni silenciadas, sino rescatadas y visibilizadas, para hacer frente a las posturas hegemónicas que hoy día continúan soterrando los discursos emitidos desde espacios subalternados. Además, sin este aporte, la historia del feminismo y del pensamiento social cubano queda incompleta.

La actualidad del pensamiento de estas escritoras radica en que supieron detectar el funcionamiento interdependiente del racismo con el patriarcado. De ahí que, volver sobre estas temáticas, visibilizarlas y analizarlas en la sociedad cubana actual, más allá de una simple relatoría, constituye uno de los tantos caminos para desde las ciencias

sociales impulsar el desmontaje de prácticas que permanecen instauradas dentro de los imaginarios colectivos.

Con este análisis, se ratifica la posibilidad de crear una nueva historiografía ética e inclusiva, donde el énfasis en la afrodescendencia no sea exclusivamente la condición de esclavizadas/os, sino la diversidad de aportes de esta población dentro del contexto colonial esclavista. Reconocer estas contribuciones, además de ir contra narrativas dominantes de la historia, constituye una estrategia para desmontar un sentido común sedimentado por lógicas excluyentes, racistas y misóginas.

# Enfrentando los legados de la esclavitud en el marco de la reparación: el reclamo del Caribe anglófono

CLAUDIA RAUHUT

## Hacia un «marco de justicia reparativa» para el Caribe

La región del Caribe ha experimentado la historia más larga de esclavitud y colonialismo en el mundo entero. El trabajo forzado de millones de africanos esclavizados en economías de plantaciones en el Caribe, por un lado, y las ganancias obtenidas por la exportación de azúcar y otras materias primas, por otro, se convirtieron en la principal fuente de la industrialización y riqueza de Europa. Las antiguas colonias caribeñas todavía tienen que enfrentar los problemas causados por siglos de esclavitud, dominación colonial, explotación económica, racismo y desestabilización social. Todos estos factores han arraigado profundamente los patrones de un pensamiento colonial y han reforzado las desigualdades sociales por motivos de raza, etnia, clase, género, sexualidad y religión. No fueron superados después del fin formal de la esclavitud, sino que continúan siendo reproducidos y transformados en las sociedades caribeñas contemporáneas. Las colonias británicas fueron las primeras en abolir la esclavitud, en 1834, pero continuaron por más de un siglo bajo la dominación colonial.

Después de las independencias formales de los sesenta, las potencias coloniales europeas han dejado a los países del Caribe subdesarrollados y mal equipados en cuanto a la economía, la educación, y la infraestructura social.<sup>1</sup> Países como Jamaica o Barbados entraron con un 70 % de analfabetismo a la independencia. En lugar de facilitar un desarrollo adecuado de la economía nacional, la extracción de recursos por empresas extranjeras continuó y se les obligó a los gobiernos

<sup>1</sup> Linden Lewis: *Caribbean Sovereignty, Development and Democracy in an Age of Globalization*. Routledge Advances in International Relations and Global Politics 100, New York, Routledge, 2013, s. p.

jóvenes de aceptar créditos de bancos mundiales que conducían sistemáticamente a estos países a una «trampa de la deuda» que aún les afecta gravemente.<sup>2</sup>

Los gobiernos europeos nunca han abordado su papel colonial en la región, ni los crímenes cometidos durante la esclavitud y el colonialismo, ni los legados consecutivos que aún persisten en forma de desigualdades sociales al nivel nacional y global. La Comisión de Reparaciones de Caricom<sup>3</sup> (Caribbean Community and Common Market) está luchando contra esta posición de negación y exhorta a los gobiernos europeos a un diálogo político. Como cuestión clave, vincula los problemas fundamentales de desarrollo en las sociedades caribeñas con los patrones de desigualdad causados por la esclavitud y sus legados que han conducido a daños estructurales persistentes.

En consecuencia, las reparaciones no se conciben como medidas individuales, sino como medidas colectivas y estructurales para toda la sociedad. Están diseñadas para recompensar las desventajas sociales y económicas y combatir la discriminación racial de la población afrodescendiente. Se aspira a programas que inviertan en infraestructuras en los ámbitos de la economía, la educación, la salud, el trabajo, la cultura y la tecnología, además se llevan a cabo campañas una vez más por la cancelación de deudas externas. La tarea de enfrentar los legados vivos de los crímenes e injusticias de la esclavitud no se puede limitar a los países del Caribe, sino que se dirige claramente a los gobiernos de Europa para que asuman mayor responsabilidad histórica. Este enfoque externo está acompañado de necesarios diálogos sobre problemas internos dentro de los países caribeños.

<sup>2</sup> Caricom Reparations Commission. 2014: «10-Point Reparation Plan». Consultado el 10 de mayo de 2018. Disponible en: <http://caricomreparations.org/caricom/caricoms-10-point-reparation-plan/>

<sup>3</sup> Caricom Press Release 53/2014: «Caricom Leaders Accept Caribbean Reparatory Justice Programme as Basis for Further Action on Reparations». Consultado el 30 de julio de 2015. Disponible en: [http://caricom.org/jsp/pressreleases/press\\_releases\\_2014/pres53\\_14.jsp](http://caricom.org/jsp/pressreleases/press_releases_2014/pres53_14.jsp)

## La lucha por reparaciones en su contexto histórico-global

Los reclamos actuales en el Caribe se originan en una larga lucha previa por iniciativas individuales y organizadas en toda la región, e involucran a diversas personas en diferentes períodos que levantan sus voces contra la esclavitud y la dominación colonial. Los propios esclavos practicaban múltiples formas de resistencia como el cimarronaje o las sublevaciones urbanas y rurales, algunos iban a los tribunales para reclamar compensación por los daños sufridos en forma de dinero, tierra, propiedad, animales o caballos.<sup>4</sup> Los llamamientos a la reparación se incluyeron también en el panafricanismo a principios del siglo xx, en el movimiento por los derechos civiles y el Poder Negro en los Estados Unidos y el Caribe desde los sesenta o en las demandas por la repatriación a África por parte de los rastafaris de Jamaica desde los cincuenta.<sup>5</sup>

También los intelectuales caribeños de mediados del siglo xx, inspirados por el marxismo como C. L. R. James, Aimé Césaire, Frantz Fanon o Walter Rodney, han apelado a la culpabilidad colonial que tiene Europa frente a los pueblos colonizados, enfatizando las interrelaciones constitutivas entre las sociedades europeas y las (ex)colonias. Al mismo tiempo han escrito en contra de la negación, devaluación e inferiorización de las prácticas africanas por parte de los valores y discursos hegemónicos coloniales y blancos.<sup>6</sup>

Fanon, además, estaba profundamente comprometido con las luchas anticoloniales de liberación en África y analizó la interrelación estrecha entre desarrollo y subdesarrollo como resultado del colonialismo. En su obra principal *Les damnés de la terre* (1961), ha planteado argu-

<sup>4</sup> V. Agustín Laó-Montes: «Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina». *Otra vez África en América*, La Habana, Casa de las Américas, 2011, pp. 16-38; Alvin O. Thompson: *Flight to Freedom: African Runaways and Maroons in the Americas*, Kingston, University of West Indies Press, 2006; Rebecca J. Scott y Michael Zeuske: «Property in Writing, Property on the Ground: Pigs, Horses, Land, and Citizenship in the Aftermath of Slavery, Cuba, 1880-1909», *Society for Comparative Study of Society and History*, vol. 44, núm. 4, pp. 669-699.

<sup>5</sup> Michael T. Martin, Marilyn Yaquinto, David Lyons and Michael K. Brown: *Redress for Historical Injustices in the United States: On Reparations for Slavery, Jim Crow, and Their Legacies*, North Carolina, Duke University Press, 2007. Consultado el 5 de marzo de 2019. Disponible en: <http://gbv.eblib.com/patron/FullRecord.aspx?p=1170516>

<sup>6</sup> Frantz Fanon: *Les damnés de la terre*, París, Éditions Maspero, 1961.



mentos en favor de la reparación. Más implícitamente argumentó el historiador Eric Williams de Trinidad y Tobago en su obra fundamental *Capitalism and Slavery*,<sup>7</sup> demostrando los lazos económicos entre la industrialización británica y la esclavitud transatlántica (en particular la del Caribe). De manera similar, Walter Rodney afirma que Europa se desarrolló a base del trabajo forzado por parte de los africanos esclavizados, mientras extensas regiones de África fueron sistemáticamente despobladas y subdesarrolladas.<sup>8</sup> Todas estas obras pioneras del pensamiento radical caribeño que han inspirado a generaciones de estudiosos siguen siendo fuentes claves en las cuales se basan también los intereses por la reparación.

Un paso clave ha sido sin dudas la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, patrocinada por las Naciones Unidas en Durban, Sudáfrica, en 2001. En la declaración final, organizaciones internacionales como la ONU reconocieron por primera vez a nivel mundial que la esclavitud fue un crimen de lesa humanidad y que causaba marginación estructural y discriminación racial que persisten hasta hoy en día, y afectan directamente la vida de los afrodescendientes.<sup>9</sup> La Comisión de Reparaciones de Caricom se ha propuesto desarrollar más la declaración de Durban y derivar de ella demandas concretas a los gobiernos europeos. El alto alcance del reconocimiento público y político de su agenda no se puede entender sin darle tributo a todos los precursores históricos. Está apoyada por primera vez no solo por activistas comunitarios, rastafaris o defensores de los derechos humanos, sino también por gobiernos nacionales y organizaciones internacionales.

La agenda fue firmada por los primeros ministros de casi todos los estados miembros de Caricom, así como por los gobiernos de Cuba y Venezuela y por las asociaciones regionales como la CELAC y el ALBA.<sup>10</sup> Además, se ha extendido globalmente a través de una alta

<sup>7</sup> V. Eric Williams: *Capitalism and Slavery*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1944.

<sup>8</sup> V. Walter Rodney: *How Europe Underdeveloped Africa*, London, Bogle-L'Ouverture Publishers, 1972.

<sup>9</sup> V. la declaración final en World Conference Against Racism. Consultado el 22 de julio de 2015. Disponible en: <http://www.un.org/WCAR/durban.pdf>

<sup>10</sup> Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC): «Declaración especial sobre la cuestión de las reparaciones por la esclavitud y el genocidio de las poblaciones nativas». Consultado el 22 de octubre de 2015. Disponible en: [www.celac.cancilleria.gob.ec](http://www.celac.cancilleria.gob.ec); Alianza Bolivariana para los Pueblos

presencia mediática y su recepción por parte de otros grupos en favor de las reparaciones en las Américas y en Europa.

En considerable medida, este éxito se debe al compromiso extraordinario de dos líderes: el profesor Sir Hilary Beckles, que ha presidido la comisión desde 2013, y la profesora Verene Shepherd, una de las vicepresidentas, colíder del Comité Nacional de Reparaciones en Jamaica desde 2012 y actualmente directora del Centro de Investigaciones sobre Reparaciones en la Universidad de las Indias Occidentales (UWI, Jamaica). Ambos trabajan en estrecha colaboración, junto a historiadores y defensores de las reparaciones. Son conocidos por sus importantes obras sobre la historia de la esclavitud, la abolición y la emancipación en el Caribe y sobre la resistencia contra la colonización y la esclavitud de los pueblos indígenas y esclavizados. Ambos son frecuentemente solicitados por los medios de comunicación nacionales e internacionales, organizaciones civiles y estatales y universidades de todo el Caribe, los Estados Unidos y Europa para dar conferencias y entrevistas sobre el caso caribeño de las reparaciones. El profesor Beckles enseñaba Historia Económica en la Universidad de las Indias Occidentales en Barbados y actualmente es vicerrector de la UWI.

En su ampliamente citado libro *Britain's Black Debt. Reparations for Caribbean Slavery and Native Genocide*,<sup>11</sup> el cual se convirtió inmediatamente en un manifiesto político para las reivindicaciones actuales de Caricom, Beckles enfatiza el aporte de los protagonistas caribeños en el movimiento global por reparaciones desde una perspectiva histórica. Destaca el papel crucial de Haití, no solo como el primer país que abolió la esclavitud con una revolución hecha por los esclavizados (1791-1804), sino también como paradigma en el reclamo actual por las reparaciones. Señala el año 2004, cuando el presidente Aristide pidió a Francia que devolviera los 21 000 millones de dólares que Haití tuvo que pagar a Francia desde 1825 para ser reconocido como Estado independiente, como «first time that a postcolonial Caribbean government had made an official request for reparations to an European government».<sup>12</sup>

---

de Nuestra América (ALBA). Consultado el 22 de octubre de 2015. Disponible en: [www.portalalba.org](http://www.portalalba.org)

<sup>11</sup> V. Hilary Beckles: *Britain's Black Debt: Reparations for Caribbean Slavery and Native Genocide*, Kingston, University of the West Indies Press, 2013, p.1.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 214.

El enfoque de alentar a los estados en vez de los empresarios privados también es fundamental para la perspectiva de Caricom, como luego veremos. Shepherd, además, en su mandato dentro del Grupo de Trabajo de Expertos sobre los Afrodescendientes de las Naciones Unidas, ha trabajado por incluir el tema de las reparaciones en su Decenio Internacional para los Afrodescendientes (2015-2024).<sup>13</sup>

## **El caso de Jamaica: activismo y argumentos en favor de las reparaciones**

Jamaica asume un papel protagónico en la lucha mundial por las reparaciones. Los rastafaris, una comunidad cultural-religiosa formada en los alrededores de Kingston en los años treinta, siempre han señalado la necesidad de hablar de la esclavitud a través de la lente de la justicia reparativa. Desde la década de los cincuenta, algunos rastafaris han insistido en pedir a la reina británica que facilite su repatriación a África como una forma de reparación.<sup>14</sup> Los rastafaris también participaron en las conferencias mundiales y finalmente se vieron representados dentro del Consejo Nacional de Reparaciones, fundado en el año 2009 como el primero en el Caribe con el apoyo del Estado de Jamaica.<sup>15</sup> Está compuesto por académicos de la Universidad de las Indias Occidentales, por abogados, activistas de derechos humanos, periodistas y rastafaris, muchos de ellos implicados en la lucha desde los años ochenta. En mis investigaciones empíricas en los años 2014 y 2017 he analizado, basándome en entrevistas con ellos, sus argumentos y narrativas que reconstruyen los legados de la esclavitud y del colonialismo para abogar por la necesidad actual de reparar las injusticias del pasado. He identificado las diversas dimensiones de su agenda: hacen campaña en la

<sup>13</sup> United Nations Organization: «African Descendent Decade». Consultado el 3 de mayo de 2016. Disponible en: <https://www.un.org/es/events/africandescentdecade/>

<sup>14</sup> V. Hannah Blake y Barbara Makeda: «Reparations: Rastafari Pathway to World Peace», en Werner Zips (ed.): *Rastafari: A Universal Philosophy in the Third Millennium*, Kingston, Ian Randle Publishers, 2006, pp. 119-28; y Barry Chevannes: *Rastafari. Roots and Ideology. Utopianism and communitarianism*, New York, Syracuse University Press, 1994.

<sup>15</sup> V. Verene A. Shepherd, Ahmed Reid, Cavell Francis and Kameika Murphy: *Jamaica and the Debate over Reparation for Slavery: A Discussion Paper Prepared by the Jamaica National Bicentenary Committee*, Kingston, Pelican Publishers Limited, 2012.

educación pública para reescribir el pasado de la esclavitud en relación con sus legados actuales, contrarrestan el discurso convencional del desarrollo modernista y movilizan redes transnacionales con otros activistas para fortalecer sus reivindicaciones.<sup>16</sup>

## Educación pública sobre la esclavitud

Mis interlocutores consideraron la educación pública y la enseñanza de la historia como prioridad dentro de sus actividades. Afirmaron que mucha gente es consciente de las injusticias cometidas durante la esclavitud, pero el conocimiento productivo y la discusión sobre el tema han sido sistemáticamente desatendidos o suprimidos por un sistema de educación que se basaba en un modelo eurocéntrico británico que silenciaba o glorificaba el pasado colonial.

También en el discurso público, durante mucho tiempo no se prestó atención a la memoria de la esclavitud y aun menos a la cuestión de las reparaciones. Por esta razón, se efectúan campañas en todo el país para crear mayor conciencia, dirigidas en particular a personas fuera de los contextos académicos. Por ejemplo, han producido un clip por la radio, han organizado varias conferencias públicas, talleres en escuelas, colegios e iglesias, así como en centros de trabajo y sindicatos, y han convocado varios foros de jóvenes sobre reparaciones en cooperación con instituciones culturales reconocidas. Verene Shepherd, además, ha logrado, con un equipo de maestros, que se incorpore la historia de la esclavitud y sus legados a los currículos de las escuelas secundarias y colegios. Se argumenta que solo a base de una conciencia histórica sobre la interrelación causal entre la esclavitud y las desigualdades

<sup>16</sup> V. Claudia Rauhut: «Caribbean Activism for Slavery Reparations: An Overview», en Wiebke Beushausen, Miriam Brandel, Joseph T. Farquharson, Marius Littschwager et al. (eds.): *Practices of Resistance in the Caribbean: Narratives, Aesthetics, Politics, Interamerican Research*, New York, London, Routledge, 2018, pp. 137-150; y también, Claudia Rauhut: «Caribbean Leaders in the Transnational Struggle for Slavery Reparations», en Anja Bandau, Anne Brüske and Natascha Ueckmann (eds.): *Reshaping Glocal Dynamics of the Caribbean: Relaciones y Desconexiones – Relations et Déconnexions – Relations and Disconnections*, Heidelberg, Heidelberg University Publishing, 2018, pp. 281-296; y Claudia Rauhut: «Mobilizing Transnational Agency for Slavery Reparations: The Case of Jamaica». *Journal of African American History: Special Issue on National and International Perspectives on Movements for Reparations*, vol. 103, núm. 1-2, pp.133-162. Disponible en: <https://www.journals.uchicago.edu/toc/jaah/2018/103/1-2>

globales y discriminaciones raciales persistentes, se puede encaminar la lucha para superar estas huellas. Además, se espera obtener más apoyo para la causa de las reparaciones, primero internamente en Jamaica y el Caribe y luego, para encaminar una conversación política con los gobiernos y la sociedad civil de Europa.

Los activistas jamaicanos de reparaciones señalan entonces la necesidad de una reeducación para concienciar no solo sobre la historia de la esclavitud, sino también sobre la revalorización de las prácticas africanas y afrocaribeñas, que han sido marginadas y sus seguidores, criminalizados durante siglos por órdenes y prejuicios coloniales y racistas en casi todas partes de las Américas. Mientras que los colonizadores y su legado colonial en el Caribe durante mucho tiempo impusieron en gran medida lo que debía ser recordado como parte de la historia, los entrevistados refuerzan la producción de un conocimiento que recupere las narrativas silenciadas y que rompa con las historiografías eurocéntricas.

En su referencia a las tradiciones africanas como fuentes importantes de identificación y de conocimientos contrahegemónicos, veo cierta semejanza con los motivos de los protagonistas de la «reafricanización» dentro de las religiones afroatlánticas como la santería cubana o el candomblé brasileño.<sup>17</sup> El concepto de reparación entonces involucra toda una dimensión de reevaluación y revitalización de las prácticas sociales, culturales y religiosas afrocaribeñas y reclama, como en el punto 4 de la agenda de Caricom, inversiones para construir instituciones culturales, museos y centros de investigación con el fin de promover conocimientos sobre la esclavitud y sobre el aporte africano a las sociedades caribeñas y luego facilitar intercambios culturales y religiosos con países de África.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> V. Stephan Palmié: «Introduction: On Predications of Africanity», en Stephan Palmié (ed.): *Africas of the Americas: Beyond the Search for Origins in the Study of Afro-Atlantic Religions*, Leiden, Brill, 2008, pp. 1-37; Alejandro Frigerio: «Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion», en Stefania Capone (ed.): *Religions transnationales. Civilisations*, LI, núm. 1-2, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 2004, pp. 39-60; Claudia Rauhut: «A Transatlantic Restoration of Religion: On the Re-Construction of Yoruba and Lúkúmi in Cuban Santería», en Ingrid Kummels, Claudia Rauhut, Stefan Rinke y Birte Timm (eds.): *Transatlantic Caribbean. Dialogues of People, Practices, Ideas*, Bielefeld, Global Studies, 2014, pp. 181-200; y Claudia Rauhut: «La transnacionalización de la santería y su renegociación en Cuba», *Temas*, La Habana, núm. 76, 2013, pp. 46-54.

<sup>18</sup> Caricom Reparations Commission: «10-Point Reparation Plan». Consultado el 10 de mayo de 2018. Disponible en: <http://caricomreparations.org/caricom/caricoms-10-point-reparation-plan/>

## La indemnización de los esclavistas británicos en los años treinta del siglo XIX como argumento en favor de las reparaciones actuales

Como argumento central, los activistas de Jamaica se refieren a un hecho histórico: cuando se abolió la esclavitud en 1834, los dueños de los esclavos de las colonias británicas del Caribe fueron indemnizados por la pérdida de su propiedad. Recibieron en total 20 millones de libras del Parlamento británico en compensación por el valor que habían pagado por cada esclavo. En cambio, las personas anteriormente esclavizadas no recibieron nada, entraron en libertad sin poseer capital, ni tierras, ni el derecho a la plena ciudadanía –este fue «el precio de la emancipación», como lo llama Nicholas Draper, historiador e integrante de un equipo de investigación interdisciplinario de la University College of London–.<sup>19</sup>

Basándose en una variedad de datos empíricos de archivos, los investigadores reconstruyen en detalle qué cantidad de dinero han recibido los dueños de esclavos y plantaciones, entre ellos familias reales británicas, iglesias, comerciantes y élites intelectuales, y qué han hecho con él en términos de desarrollo sucesivo. Sistematizados en una base de datos accesible en Internet, estos demuestran el enriquecimiento extraordinario a través del sistema de esclavitud y cómo las compensaciones han contribuido al desarrollo económico industrial de Gran Bretaña.<sup>20</sup>

Estos trabajos históricos sacan a la luz importantes fuentes que los activistas de Jamaica usan como prueba de la legitimidad de sus reclamos por reparaciones en varios sentidos:<sup>21</sup> primero, apelan una vez más

<sup>19</sup> V. Nicholas Draper: *The Price of Emancipation: Slave-Ownership, Compensation and British Society at the End of Slavery*, Cambridge Studies in Economic History, Cambridge, Cambridge University Press, 2010; y Catherine Hall, Nicholas Draper, Keith MacClelland, Katie Donington et al.: *Legacies of British Slave-Ownership: Colonial Slavery and the Formation of Victorian Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

<sup>20</sup> Centre for the Study of the Legacies of British Slave-ownership: «Legacies of British Slave-Ownership». Consultado el 5 de abril de 2018. Disponible en: <https://www.ucl.ac.uk/lbs/>

<sup>21</sup> En este artículo desarrollo esta temática con más profundidad: Claudia Rauhut: «Reassessing the Compensation Payments to British Slave Owners in Current Caribbean Claims to Reparations», *Sociologus*, Duncker & Humblot, Berlín, 2021, vol. 70, núm. 2, pp. 123-141..

a lo que aún es percibido entre la población como una gran injusticia histórica: el haber compensado a los esclavistas en vez de a los esclavos. Segundo, contrarrestan los argumentos que los gobiernos de Europa siempre llevan en contra de la causa: que la esclavitud quedó atrás hace muchísimo tiempo, que ya pasó, que sus legados son imposibles de definir en términos cuantitativos y, por tanto, sería imposible repararlos. Los activistas se oponen a esto, dando pruebas de que sí se puede, a base de datos empíricos, demostrar la riqueza acumulada por generaciones en Gran Bretaña y sucesivamente en Europa del Oeste, mientras que las colonias en el Caribe fueron sistemáticamente subdesarrolladas.

Últimamente, estas investigaciones muestran de manera clara que los esclavizados ni después de su libertad se encontraron en igualdad de condiciones respecto a los esclavistas. En realidad, por generaciones tuvieron que enfrentar desventajas estructurales en cuanto al acceso a tierras, propiedades o capital para invertir. Hasta se les forzaba a trabajar y vivir en formas dependientes de trabajo (*apprenticeship*), muy parecidas a la esclavitud, sin oportunidades de movilidad social. Para los descendientes, entonces, la esclavitud no es un capítulo cerrado.<sup>22</sup>

Incluso, activistas argumentan que después de la independencia formal en el año 1962, Gran Bretaña ha abandonado Jamaica con problemas fundamentales de desarrollo económico, social y educativo, como altas tasas de analfabetismo, enfermedades crónicas, y una pobreza extrema y persistente. Cuando los activistas abordan entonces los problemas estructurales actuales de las sociedades caribeñas como resultado a largo plazo de la esclavitud, instan a Europa a que reconozca su papel central en ella.

En consecuencia, sostienen que la ayuda británica para el desarrollo del Caribe ya no puede enmarcarse en términos de moralidad o caridad, sino más bien como un deber ante la historia entrelazada. Las reivindicaciones cuestionan entonces los conceptos comunes de los modelos desarrollistas de los estados nacionales de Europa, que suelen preferir, en lugar de reconocer las injusticias históricas y asumir la responsabilidad de repararlas, el mantenimiento de estructuras de dependencia.<sup>23</sup> Al apelar a los gobiernos europeos para que se comprometieran seriamente en la lucha contra la pobreza y el subdesarrollo y para que reconocieran sus profundas raíces históricas, los activistas transforman el discurso

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>23</sup> David Scott: «Preface: Debt, Redress», *Small Axe*, vol. 18, núm. 1, 2014, pp. VII-X.

modernista del desarrollo en un discurso hacia la responsabilidad histórica y política. En este sentido, la lucha por la reparación se vincula a una estrategia de desarrollo en términos de reparación y de redistribución de recursos globales.

## **Acerca de un diálogo sobre reparaciones entre estados nacionales**

El apoyo del gobierno jamaicano a la agenda de reparación es considerado por mis interlocutores como un logro extremadamente importante, porque significa obtener respaldo político y reconocimiento de sus reivindicaciones. Abre nuevos espacios de debate y compromiso social de una coalición más amplia de la sociedad civil. Luego, el apoyo del gobierno nacional posibilita discutir el asunto entre los estados nacionales y a través de las instancias de derecho internacional. Más que un mero enfoque bilateral o unilateral (por ejemplo, Jamaica solo se dirige a Gran Bretaña), Shepherd y sus colegas del Consejo de Jamaica aspiran a un enfoque transregional. Por lo tanto, los doce consejos nacionales ya existentes en los países caribeños se reúnen regularmente tanto para intercambiar sobre sus contextos particulares de reparación, como para avanzar en una agenda común y transregional sobre cómo apelar a los gobiernos europeos.

En cuanto a las partes a las que se dirigirán, el Consejo de Reparaciones de Jamaica es bastante claro. Declara que, en lugar de personas privadas, bancos, seguros o empresas, las instituciones más apropiadas a seguir son los propios gobiernos europeos. Son considerados como los estados sucesores de los gobiernos coloniales que han creado el marco legal, político, económico y cultural-racial en el que fue posible el crimen organizado de la trata de esclavos. Así pues, leemos en un relato del Consejo Jamaicano de 2013: «TTA [Transatlantic Trade in Africans] was a state-sponsored enterprise, made legal in the colonies by the British colonial regime».<sup>24</sup> Shepherd también subraya el papel del Estado, señalando: «[...] nuestra posición es que la esclavización de los africanos era un sistema patrocinado por el Estado, por lo que nuestra reivindicación debe ser contra el Estado. Si otras compañías o

<sup>24</sup> National Commission on Reparation: «Report of the Work of the National Commission on Reparation, May 2009 - October 2013, presented to Hon. Lisa Hanna, Minister of Youth and Culture, November 2013», trabajo no publicado.



Iglesias desean disculparse (y algunas lo han hecho), está bien; pero nuestro caso es contra el Estado».<sup>25</sup>

Por lo tanto, en lugar de una indemnización individual para los descendientes de las víctimas de la trata de esclavos, como han afirmado repetidamente, por ejemplo, los grupos de reparación de los Estados Unidos, la Comisión de Caricom reclama que los estados de Europa faciliten medidas colectivas para las sociedades caribeñas, ya que los efectos de la esclavitud se conciben, en términos de desigualdades, como algo sistémico, que afecta a toda la sociedad. La prioridad de luchar contra los problemas estructurales del desarrollo está relacionada con la opinión antes mencionada de que la esclavitud, sus legados persistentes y los siglos de explotación colonial afectaron considerablemente el desarrollo económico, social y cultural de muchos países del Caribe. Las reparaciones entonces se conciben claramente como medidas para enfrentar los legados de la esclavitud –tarea que no se puede limitar a los estados del Caribe, sino que tiene que involucrar a los estados de Europa–.

Hasta ahora, los gobiernos europeos se han negado sistemáticamente a entablar un diálogo sobre la justicia reparativa. El rechazo de Gran Bretaña a las reparaciones se hizo evidente durante las celebraciones del bicentenario de la abolición de la trata de esclavos en 2007, cuando Tony Blair y la reina rechazaron cualquier forma de reconocimiento y disculpa hacia los descendientes de las víctimas. La estrategia de perseverar en una posición de no disculparse, incluso después del fuerte respaldo nacional e internacional al reclamo de Caricom, ha sido claramente demostrada una vez más durante la visita del primer ministro David Cameron a Jamaica en septiembre de 2015, en la cual ha respondido irrespetuosamente a las demandas de reparación (incluso articuladas por el gobierno de Jamaica) con las palabras: «I acknowledge that these wounds run very deep indeed. But I do hope that, as friends who have gone through so much together since those darkest of times, we can move on from this painful legacy and continue to build for the future».<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Entrevista a Verene Shepherd, 27 de febrero 2014. Cita original en inglés, traducida por Claudia Rauhut.

<sup>26</sup> Government of the United Kingdom, Prime Minister's Office: «PM's Speech to the Jamaican Parliament: David Cameron Addressed the Jamaican Parliament During His Visit to the Region, Praising the Strong Links Between the UK and the Caribbean», *News Release*, 30 de septiembre de 2015. Consultado el 28 de junio

El escándalo y disparate están en el hecho de que los antepasados del mismo Cameron se encontraban entre los dueños de esclavos que habían sido indemnizados en los años treinta del siglo XIX.<sup>27</sup> La posición de Cameron, similar a la de Blair ocho años antes, ha sido percibida como una afrenta en Jamaica, en el Caribe entero y en Europa tanto para la sociedad civil y la prensa internacional como entre políticos, más allá de los contextos en favor de las reparaciones.<sup>28</sup>

La insistente posición de línea dura del gobierno británico, que rechaza toda conversación sobre el pasado de la esclavitud, finalmente sirve a los activistas como momento de aún mayor movilización por la causa, y luego, para llevar el tema a la arena internacional. De hecho, la agenda de Caricom ha sido recibida con entusiasmo, no solo por los gobiernos regionales y las organizaciones internacionales, sino también por numerosas organizaciones de la sociedad civil de las Américas y Europa. En particular, los grupos activistas y académicos de los Estados Unidos, un país con una larga historia de lucha y un intenso debate sobre las reparaciones, se han hecho eco de ella. La actual National African American Reparations Commission (NAARC) está estrechamente conectada con los activistas del Caribe y anunció que desarrollaría un programa de reparaciones parecido.<sup>29</sup>

## **Hacia enfoques transregionales de las reparaciones por la esclavitud**

Si bien nos centramos aquí en Jamaica y, por lo tanto, en un país anglófono de la Caricom, el llamado a la reparación debe ser considerado como parte de una lucha mucho más amplia y de larga data en toda la región, donde las redes de personas, prácticas e ideas cruzan fronteras

---

de 2018. Disponible en: <https://www.gov.uk/government/speeches/pms-speech-to-the-jamaican-parliament>

<sup>27</sup> Claudia Rauhut: «Reassessing the Compensation Payments to British Slave Owners in Current Caribbean Claims to Reparations», *Sociologus*, Duncker & Humblot, Berlín, vol. 70, núm. 2, 2021, pp. 133-135.

<sup>28</sup> Claudia Rauhut: *Ibíd.*, p. 134; Elaine Dunkley: «David Cameron Rules Out Slavery Reparation During Jamaica Visit», *BBC*, 30 de septiembre de 2015. Consultado el 12 de octubre de 2015. Disponible en: <https://www.bbc.com/news/uk-34401412>

<sup>29</sup> National African American Reparations Commission: «Initiatives». Consultado el 12 de septiembre de 2019. Disponible en: <https://ibw21.org/initiatives/national-african-american-reparations-commission/>

y se influyen selectivamente unas a otras. El tema es vibrante en todo el Caribe, en el continente americano y, hasta cierto punto, en Europa y África. Se ha globalizado en sus argumentos, objetivos, incidencia y política. También la investigación sobre las reparaciones está cada vez más orientada a abordar las perspectivas internacionales, globales y transnacionales, en vez de analizarse como un fenómeno nacional singular.<sup>30</sup>

Sin embargo, al alentar los enfoques transregionales, insisto en la necesidad de una investigación a nivel local y micro, empírica, que permita una comprensión más diferenciada de las especificidades locales, regionales y nacionales entre los respectivos grupos, dinámicas y debates sobre las reparaciones. La propia región del Caribe está conformada por diferentes formas de esclavitud, historias coloniales, idiomas, culturas, estatus político y, por lo tanto, necesita diferentes enfoques hacia las reparaciones. En el Caribe de habla hispana, francesa y holandesa, por ejemplo, el activismo individual y organizado no siempre utiliza el término «reparaciones», sin embargo, aborda cuestiones similares, como la lucha contra las desigualdades y la discriminación racial.<sup>31</sup>

En cuanto al ejemplo de Cuba,<sup>32</sup> el Gobierno Revolucionario fue el primero en toda la región en afirmar y apoyar la agenda de Caricom, primero, a través de la delegación cubana ante la Asamblea General

<sup>30</sup> V. Ana Lucía Araujo: *Reparations for Slavery and the Slave Trade. A Transnational and Comparative History*, London, Bloomsbury Academic, 2017; N. Frith y J. H. Scott (eds.): «National and International Perspectives on Movements for Reparations», *Journal of African American History: Special Issue on National and International Perspectives on Movements for Reparations*, vol. 103, núm. 1-2, 2018. Consultado el 6 de octubre de 2020. Disponible en: <https://www.journals.uchicago.edu/toc/jaah/2018/103/1-2>

<sup>31</sup> V. Claudia Mosquera Rosero-Labbé y Luiz Claudio Barcelos (eds.): *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, Colección CES, serie Estudios Afrocolombianos, Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 2007; y específicamente Agustín Laó-Montes: «Sin justicia étnico-racial no hay paz: las afro-reparaciones en perspectiva histórico-mundial», en Claudia Mosquera Rosero-Labbé y Luiz Claudio Barcelos (eds.): ob. cit., pp. 131-152.

<sup>32</sup> Mi sincero agradecimiento se dirige a Zuleica Romay, Agustín Laó-Montes, Roberto Zurbano, Tato Quiñones y muchos más que iniciaron y adelantaron el intercambio sobre el asunto en Cuba, por ejemplo, en conversaciones que tuvimos en la Casa de las Américas en 2016, o en el panel «Reparaciones: enfrentando los legados de la esclavitud», que organicé dentro del I Coloquio Internacional de Estudios sobre Afroamérica en junio de 2019. En particular, agradezco a Zuleica Romay, directora

de Naciones Unidas y luego, directamente por los presidentes.<sup>33</sup> Cuba, en su papel de líder del movimiento tricontinental, siempre adelantó la cuestión de la indemnización a las excolonias de Europa en los foros internacionales. Sin embargo, el tema de las reparaciones no se divulga mucho en los debates públicos, no existe un activismo particularmente dedicado a eso. Aunque sí son muchas las personas e iniciativas académicas y sociocomunitarias las que se comprometen a enfrentar los efectos a largo plazo y los legados de la esclavitud en el trabajo educativo y con la memoria histórica, antidiscriminatorio y contra las desigualdades sociales.<sup>34</sup> Los primeros intentos por divulgar la agenda del Caribe anglófono e intercambiar con los afrodescendientes de Cuba sobre sus propias perspectivas hacia la cuestión de la reparación se están encaminando.<sup>35</sup>

Entre los países anglófonos, hispanófonos, francófonos y neerlandófonos del Caribe hay muchas barreras en la comunicación y la movilidad debido a los diferentes sistemas políticos (que, una vez más, pueden interpretarse como resultado de la división colonial y los problemas consecutivos tras el cese oficial del colonialismo). Aunque los activistas no siempre pueden trascender estos límites, en sus localidades concretas establecen deliberadamente vínculos transnacionales

---

del Programa de Estudios sobre Afroamérica en Casa, quien me invitó a dar conferencias acerca de la temática de la reparación en ambos eventos.

<sup>33</sup> Prensa Latina: «Cuba apoya en ONU reclamo de compensación por esclavitud», *Granma* [edición digital], 26 de marzo de 2014. Consultado el 22 de octubre de 2015. Disponible en: <http://www.granma.cu/cuba/2014-03-26/cuba-apoya-en-onu-reclamo-caribeno-de-compensacion-por-esclavitud>

<sup>34</sup> V. Zuleica Romay Guerra: *Elogio de la altea o las paradojas de la racialidad*, La Habana, Fondo Editorial Casa de las Américas, 2014; y Zuleica Romay Guerra: *Cepos de la memoria: Impronta de la esclavitud en el imaginario social cubano*, Matanzas, Ediciones Matanzas, 2015; Roberto Zurbano: «Cuba: doce dificultades para enfrentar al (neo)racismo o doce razones para abrir el (otro) debate», Universidad de La Habana, núm. 273, 2012, pp. 266-277; Serafín «Tato» Quiñones: *Afrodescendencias*, La Habana, Aurelia Ediciones, 2017.

<sup>35</sup> Una reflexión más profunda acerca de las iniciativas queda por hacer, solo se mencionan algunas: conferencia de Jomo Thomas, presidente del Parlamento de San Vicente y Granadinas, sobre indemnizaciones por el genocidio nativo y la esclavitud africana (Casa del Alba Cultural, La Habana, 30 de marzo de 2016) y los talleres impartidos por la autora, mencionados en la nota 32. V. Aymara Massiel Matos Gil: «No es una cuestión de raza, sino de justicia», *Juventud Rebelde* [edición digital], 30 de marzo de 2016. Consultado el 4 de diciembre de 2016. Disponible en: <http://www.juventudrebelde.cu/cuba/2016-03-30/no-es-una-cuestion-de-raza-sino-de-justicia>.

con otros activistas y debates con el fin de fortalecer las respectivas reivindicaciones. Por supuesto, no tienen una agenda común o uniforme, e incluso podrían promulgar intereses en conflicto. Sin embargo, comparten la tarea de enfrentar los legados de la esclavitud y la explotación colonial a través de un marco de justicia reparativa.

El caso del Caribe ofrece un nuevo enfoque a la cuestión de las reparaciones en cuanto a los actores e instituciones involucrados, los beneficiarios potenciales, los lugares de negociación y la orientación de objetivos colectivos. Como diálogo político y académico podría ser discutido más allá de la lente de la experiencia de los Estados Unidos, que hasta ahora domina los discursos públicos sobre el tema. Destacar a los activistas caribeños, su agenda y su impacto podría contribuir finalmente a superar la marginación del Caribe en términos de activismo político, pero también su supuesta condición de periferia en las ciencias sociales.

Prestar más atención a la región y su impacto en la producción de conocimiento crítico podría inspirar tanto el activismo global como la investigación científica sobre la justicia reparativa. Dirigirse en primer lugar a los gobiernos europeos, ofrece una perspectiva extremadamente relevante, tanto en materia de política internacional como en el ámbito académico, ya que insiste en que Europa asuma una mayor responsabilidad histórica debido a los lazos con sus excolonias en el Caribe. Insiste en que los países europeos reconozcan el papel que jugaron en la historia de sus colonias, pero también el papel que desempeñó la esclavitud en su propia historia y cómo la trata transatlántica de africanos esclavizados tanto como los sistemas de plantaciones en las Américas fueron en realidad la condición previa esencial de su propio desarrollo.

En consecuencia, en vez de desconectar sus propias historias nacionales de lo que hayan sufrido las colonias por siglos de esclavitud y dominación colonial, la agenda de reparaciones entabla un necesario diálogo entre los gobiernos de Europa y del Caribe en condiciones de igualdad. Una consideración seria y directa de las actuales reivindicaciones caribeñas contribuiría sin duda a una mayor conciencia de las consecuencias aún relevantes de la esclavitud, no como una experiencia no europea, sino como una parte intrínseca de la historia entrelazada de Europa. En este sentido, el reclamo de reparación insta finalmente a una revisión del colonialismo y la esclavitud dentro de un marco de justicia reparativa, sobre todo en Europa.

# Indemnización y reparación. Terminar el sufrimiento, la marginalización y la explotación de los afrodescendientes en las Américas

ASMA-ESMERALDA ABD'ALLAH-ÁLVAREZ RAMÍREZ

El tema de las reparaciones está cargado de reflexiones y emociones que parecen ser complicadas, pero se pueden resolver. Eso es si existe la verdadera voluntad de todos y todas en las naciones, pueblos, familias y en las culturas involucradas.

Desde los años setenta del siglo xx, tengo conocimiento del movimiento afrodescendiente que demanda reparaciones. En aquel entonces vivía en Londres y recibimos a la importante activista afroestadounidense Queen Mother Moore.<sup>1</sup> Esta impresionante mujer, con mucha pasión, convidó a seguidores de la religión rastafari y a personas recién convertidas al islam –los musulmanes negros de Londres– a apoyar el movimiento histórico de reparaciones, incluso financieramente. Fue la primera vez que vi a estos dos grupos antagónicos unidos en una causa. Antagónicos, porque los rastafaris nos decían *baldheads* (calvos) a los musulmanes negros, y nos acusaban de seguir la misma religión que había cazado, secuestrado, esclavizado y castrado a nuestros antepasados y antepasadas.<sup>2</sup> Los debates llamados *reasoning*<sup>3</sup> fueron muy duros en aquel tiempo.

Desde entonces, quedó una llama prendida en mi interior, siempre en la búsqueda de nuevas noticias sobre el avance de la causa de las reparaciones. Lamentablemente las demandas fueron olvidadas, ignoradas y desechadas durante mucho tiempo. Además, los pocos

<sup>1</sup> Audley «Queen Mother» Moore: (Nueva Iberia, Luisiana, 27/07/1898 - Nueva York, 02/05/1997), activista afroestadounidense por los derechos civiles y el movimiento de reparaciones, fundadora del Committee for Reparations for Descendants of U.S. Slaves.

<sup>2</sup> En la versión original, la autora utiliza los términos «ancestros y ancestras», así como las terminaciones en -x- y en -e- para neutralizar los géneros del español.

<sup>3</sup> *Reasoning* es una práctica de debate ritualizada por los rastafaris jamaicanos.

reportajes sobre el tema, publicados en periódicos de la época, nunca fueron vistos, promulgados o discutidos ni en los grupos con conciencia a favor de los afrodescendientes, ni durante el anual Black History Month (Mes de la Historia Negra), y mucho menos por la población afectada por el racismo.

Fue Malcolm X<sup>4</sup> quien puso de nuevo la cuestión de las reparaciones en su agenda en los años sesenta del siglo xx. El objetivo del presente texto es esbozar ciertas ideas acerca de la sanación de personas africanas y sus descendientes, y proponer un modelo replicable también a otros pueblos que fueron subordinados por la colonización y la esclavitud, como por ejemplo las poblaciones originarias de las Américas y asiáticas.

La Caricom (Caribbean Community and Common Market) ha sido la organización vanguardia por las demandas de reparaciones, y Cuba tiene un compromiso con su población afrodescendiente. Sin embargo, el gobierno cubano aún no ha formado una comisión nacional para activar los reclamos de reparaciones directamente hacia los gobiernos, compañías e individuos europeos esclavistas y colonizadores. Esperemos que cuando se celebre la VII Cumbre Caricom-Cuba en este país, en 2020, este punto se haga una realidad verdaderamente tangible y transparente.

Por supuesto, en conferencias de la Comisión para Reparaciones (véanse anexos 1 y 2) de la Caricom se han elaborado muchos de los puntos demandados. A partir de lo anterior, estos son mis principales apuntes para resaltar algunas de las demandas:

Existen suficientes documentos y archivos sobre la inhumana trata esclavista en los respectivos países, que nos permiten crear instituciones que se dediquen a hacer un seguimiento de las empresas comerciales en cada uno de ellos, por ejemplo: los nombres de compañías marítimas, bancos y empresas de seguros, familias de esclavistas y su personal, etc. La sostenibilidad de dichas instituciones precisa la existencia de financiamiento, el cual deberá ser liberado por las comisiones de reparaciones nacionales cuando se establezcan las normas pertinentes. Además, es necesario que investigadores africanos y de ascendencia africana colecten y preserven estos datos.

<sup>4</sup> El-Hajj Malik El-Shabazz, Malcolm Little, Malcom X (Omaha, 19/05/1925 - Nueva York, 21/02/1965): Activista afroestadounidense por los derechos civiles y ministro religioso del islam.

Establecer una estrategia de indemnización y reparación para los descendientes y víctimas de la trata esclavista y exigir, a cada empresa o persona jurídica que se benefició de esta, una retribución. Una parte de estos pagos debe invertirse en transformar con acciones afirmativas la marginalización de las comunidades negras empobrecidas, creando así una infraestructura digna y sana para eliminar la brecha persistente entre ellas y el resto de la sociedad.

Usar fondos de reparaciones para poner al alcance de personas africanas y de la diáspora las pruebas de ADN, las cuales siguen siendo costosas.<sup>5</sup> Lo anterior conllevará la creación de un banco de ADN, con lo cual sí se podrá ayudar a las familias negras a conocer su procedencia.<sup>6</sup>

Restitución y retorno de tierras en África a los dueños y descendientes de dueños. Podemos abrir un nuevo debate sobre repatriación y reparaciones con gobiernos de países africanos.<sup>7</sup> No sería la primera vez que personas intentan regresar a África. Hay gobiernos africanos que están tomando medidas para satisfacer el viejo anhelo de la población en la diáspora de regresar a sus orígenes, por ejemplo, Ghana, con su «Año del Regreso» y Nigeria, con su «Puerta del Regreso», han comenzado un movimiento destinado a fomentar el turismo, por una parte, pero también inversiones económicas por otra, atrayendo así a la diáspora a desarrollar sus respectivos países. Además, hay jefes locales, por ejemplo, en el Congo, representados por personas y organizaciones activas en este campo,<sup>8</sup> que están donando tierras a quienes, de la diáspora, quieran vivir y trabajar en el campo.

Derecho a tierra para los descendientes de personas esclavizadas en los países previamente colonizados. Este derecho se deriva de leyes, muchas veces incumplidas, después de la abolición de la esclavitud. Por ejemplo, en los EE. UU. y Jamaica, a los antiguos esclavos se les otorgaban cuarenta hectáreas y un mulo, pero muchos no recibieron nada.

<sup>5</sup> En dependencia de la firma, el costo de una prueba de ADN ronda los ochenta dólares, una cifra inalcanzable para muchas personas afrodescendientes y africanas.

<sup>6</sup> Este punto está inspirado por la entrada de Elaine Scott Jenkins en Facebook sobre reparaciones. V. <https://www.facebook.com/elaine.s.jenkins>

<sup>7</sup> La organización ACRRA (African-Caribbean Reparations & Resettlement Alliance) también reclama demandas similares. V. <https://www.facebook.com/acrra/>

<sup>8</sup> V. [https://www.facebook.com/groups/Region6ofTheAfricanUnion/?epa=SEARCH\\_BOX](https://www.facebook.com/groups/Region6ofTheAfricanUnion/?epa=SEARCH_BOX); <https://theelikiahopefoundation.org/queen-diambi-kabatusuila-3/> y [https://www.facebook.com/queendiambi.kabatusuila?fref=search&\\_\\_tn\\_\\_=%2Cd%2CP-R&eid=ARAPZZOerWH6\\_Nir5rrxfJ77E2QwcFM1nQEMt-WsDYdiy3E91qPGQ3sSDcaoJLHOE1shzX3ciW03jh4](https://www.facebook.com/queendiambi.kabatusuila?fref=search&__tn__=%2Cd%2CP-R&eid=ARAPZZOerWH6_Nir5rrxfJ77E2QwcFM1nQEMt-WsDYdiy3E91qPGQ3sSDcaoJLHOE1shzX3ciW03jh4)



Educar a las poblaciones afrodescendientes y no afrodescendientes sobre las reparaciones a través de los medios de comunicación y talleres en las escuelas, con la finalidad de crear conciencia y responsabilidad social y promover la solidaridad por estas demandas.

Propiciar la creación de estructuras, instituciones y organizaciones que trabajen por la equidad y la justicia social.

Recientemente en los EE. UU., Cory Booker, un senador de New Jersey, presentó un anteproyecto de ley para estudiar la posibilidad de reparaciones para descendientes de personas esclavizadas. Dicho anteproyecto fue presentado en marzo de 2019 por la representante Sheila Jackson Lee, de Texas, en la Cámara de Representantes.<sup>9</sup> La legislación fue presentada por primera vez hace treinta años por el otrora representante John Coyers, de Michigan, EE. UU.

Al menos otros ocho contendientes a la presidencia están apoyando el anteproyecto; ellos son los senadores Kamala Harris, de California; Elizabeth Warren, de Massachusetts; Bernie Sanders, de Vermont; el antiguo alcalde de San Antonio, Julián Castro, que sirvió como ministro de Viviendas bajo la presidencia de Barack Obama; el alcalde de South Bend, Indiana, Pete Buttigieg; el antiguo representante Beto O'Rourke, de Texas; el representante Tulsi Gabbard, de Hawái, y el hombre de negocios y empresario Andrew Yang.<sup>10</sup>

En junio de 2019 sucedió la primera audiencia en la Cámara de Representantes del gobierno de los EE. UU. sobre el proyecto de ley presentado. Es decir, falta mucho para que este pase a ser ley en los EE. UU. La noticia más importante al respecto fue el cálculo del importe que podría costar el pago de reparaciones en el país, «solamente» catorce trillones de dólares.<sup>11</sup>

También existen iniciativas de universidades, comunidades y sujetos independientes estadounidenses que simbólicamente han

<sup>9</sup> V. Estados Unidos: «Commission to Study and Develop Reparation Proposals for African-Americans Act», *Congress.gov*, 19 de junio de 2019. Disponible en: <https://www.congress.gov/bill/116th-congress/house-bill/40>

<sup>10</sup> V. Rebeca Morin: «Booker to Introduce Reparations Study Bill in the Senate», *Politico*, 8 de abril de 2019. Consultado el 15 de abril de 2019. Disponible en: <https://www.politico.com/story/2019/04/08/cory-booker-reparations-bill-senate-1261440>

<sup>11</sup> V. Douglas Main: «Slavery Reparations Could Cost Up to \$14 Trillion, According to New Calculation», *Newsweek*, 19 de agosto de 2015. Disponible en: [https://www.newsweek.com/slavery-reparations-could-cost-14-trillion-according-new-calculation-364141?fbclid=IwAR10pk\\_p45hpd7GPRNereXWXL0P6Tx3BmIz-b3HdGF7D2daCCvz215XgaFj4](https://www.newsweek.com/slavery-reparations-could-cost-14-trillion-according-new-calculation-364141?fbclid=IwAR10pk_p45hpd7GPRNereXWXL0P6Tx3BmIz-b3HdGF7D2daCCvz215XgaFj4)

querido mostrar su disponibilidad para pagar reparaciones. Tal es el caso del fondo de los estudiantes de Georgetown. En esa ciudad se reconoció la ganancia y el establecimiento de la universidad por el negocio ejercido con personas esclavizadas, ante lo cual el alumnado decidió crear un fondo para reparaciones.<sup>12</sup>

Además, el año 2019 fue declarado «El Año del Regreso» en Ghana, lo cual resulta ser un intento por parte del gobierno del país de convocar a profesionales de la diáspora. Con tal objetivo, se celebran cada año ferias de reclutamiento para atraer personal a las grandes empresas y también para ofrecerles la oportunidad de creación de nuevos negocios y emprendimientos, lo cual constituye además una manera de acercar el turismo al continente.<sup>13</sup> El año 2020 ha sido designado «El Año del Regreso» para Nigeria.<sup>14</sup>

Por otra parte, en Londres, muchos descendientes de padres y madres provenientes de África desconocen el tema de las reparaciones y tampoco muestran interés en este asunto. Parte de mis investigaciones se basan en entrevistas realizadas a personas africanas residentes en dicha ciudad.<sup>15</sup> En resumen, estas opinan que el asunto de las reparaciones es extemporáneo, por lo cual no creen que sea posible recompensar a quienes fueron dañados. Incluso, tienen la opinión de que la gente en África tiene más necesidades económicas que la gente de las Américas, el Caribe y la diáspora africana en general, y que por eso todos los esfuerzos de desarrollo deben aplicarse en el continente africano.

<sup>12</sup> V. Zama Mdoda: «Georgetown Students Reparations Fund», *afropunk.com*, 15 de abril de 2019. Consultado el 11 de abril de 2019. Disponible en: [https://afropunk.com/2019/04/georgetown-students-reparations-fund/?fbclid=IwAR01IH1hA4Ne7pOrNHBTsNKKarsnUIEQiQExIIovSCA2\\_omsAvVRaK-a6po](https://afropunk.com/2019/04/georgetown-students-reparations-fund/?fbclid=IwAR01IH1hA4Ne7pOrNHBTsNKKarsnUIEQiQExIIovSCA2_omsAvVRaK-a6po)

<sup>13</sup> V. grupo que promueve el regreso a varios países africanos: <https://www.facebook.com/groups/Region6ofTheAfricanUnion/>

<sup>14</sup> V. grupo que promueve el regreso a Nigeria: <https://www.facebook.com/events/453529752229089/>

<sup>15</sup> Conversación/entrevista de Freddy Kofi Larbi, descendiente de padres ghaneses, con la autora; 16 de abril de 2019, en Londres.

## Relaciones Caricom-Cuba

El plan de acciones de la Comisión de Reparaciones de la Caricom estipula diez puntos para efectuar las indemnizaciones demandadas (véase anexo 1). Hay en discusión muchas maneras de llevar a cabo las reparaciones.

Aunque Cuba no es miembro de la Caricom, sus representantes han participado en todos los eventos que ha realizado dicha organización regional desde su fundación, el 1º de agosto de 1973 en Chaguaramas, Trinidad y Tobago.

El anexo 2 contiene una cronología –tal vez incompleta– de conferencias e importantes acontecimientos relacionados con el asunto de las reparaciones. El 21 de noviembre de 2018 hubo una intervención en las Naciones Unidas de la embajadora Anayansi Rodríguez Camejo, representante de Cuba en esa organización, en la cual declaró el apoyo de dicho Estado a las demandas internacionales por reparaciones.<sup>16</sup> Sin embargo, al interior del país no existe un debate del tema por las instituciones gubernamentales.

La última declaración adoptada al término de la Sexta Reunión de Ministros de Asuntos Exteriores de la Caricom y Cuba, el 14 de junio de 2019, proclama: «Hacer hincapié en la importancia de la reparación y la indemnización por los daños causados por la esclavitud en el Caribe como un acto de justicia y, en este sentido, apoyar el trabajo de la Comisión de Reparaciones de la Caricom».<sup>17</sup>

<sup>16</sup> V. Representaciones Diplomáticas de Cuba en el Exterior: «73 UNGA: Statement by Ambassador Anayansi Rodríguez Camejo, Permanent Representative of Cuba to the United Nations, on item 119: “Commemoration of the Abolition of Slavery and the Transatlantic Slave Trade”. New York, 21 November 2018». 21 de noviembre de 2018. Consultado el 27 de enero de 2020. Disponible en: <http://misiones.minrex.gob.cu/en/un/statements/73-unga-statement-ambassador-anayansi-rodriguez-camejo-permanent-representative-cuba-0>

<sup>17</sup> V. República de Cuba. Ministerio de Relaciones Exteriores: «Declaración adoptada». 14 de junio de 2019. Consultado: 17 de junio de 2019. Disponible en: <https://cubaminrex.cu/es/declaracion-adoptada-al-concluir-la-vi-reunion-de-ministros-de-relaciones-exteriores-de-caricom-y>

## Aportes creativos para una posible sanación

*...how to exist in harmony with one's self,  
a harmony that can lead to a reconciliation with  
history.*

*How to hold both memory and history in our hearts  
and heads without contention.*

BELL HOOKS

Mi propuesta es controvertida porque puede parecer esotérica, espiritual y no científica, porque parte de mi experiencia personal. Uno de los elementos más importantes para mí es introducir el campo de la espiritualidad.

Quisiera exponer algunos aspectos, los cuales podrían incidir en la reducción o total eliminación de la desigualdad económica de las personas afrodescendientes, cuyos antepasados y antepasadas fueron víctimas de la esclavitud. Entre estos propongo:

Estudiar los tratados de paz con los cimarrones sublevados en el Caribe, los cuales estipulaban la entrega de esclavizados fugitivos y/o alzados, y obligaban a los cimarrones, a cambio de su supuesta libertad, a capturar y matar a sus compañeros si estos se resistían. De esta manera se implementaba la máxima antigua de «divide y vencerás».

Hace falta sanar la herida de desunión, sospechas, animosidad y menosprecio entre las personas esclavizadas que sustentaron el colonialismo y la esclavitud.

Sería ideal que los descendientes que se beneficiaron con la trata esclavista asumieran los errores históricos que se han cometido.

Se podrían instalar juzgados —aunque sean simbólicos— de reconciliación, como se hizo en Sudáfrica después del *apartheid*. En la Comisión para la Verdad y la Reconciliación, personas que eran identificadas como víctimas de graves violaciones a los derechos humanos eran invitadas a prestar declaración sobre sus experiencias. Muchas de estas víctimas ofrecieron sus relatos en audiencias públicas.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> V. «Comisión para la verdad y la reconciliación (Sudáfrica)», en *Wikipedia.org*. Consultado el 27 de enero de 2020. Disponible en: [https://es.wikipedia.org/wiki/Comisi3n\\_para\\_la\\_verdad\\_y\\_la\\_reconciliaci3n\\_\(Sud3frica\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Comisi3n_para_la_verdad_y_la_reconciliaci3n_(Sud3frica))

Recuperar y reivindicar las estrategias de resistencia adoptadas por las familias negras para conservar sus vidas cotidianas intactas y «humanizar un entorno concebido para convertirles en una manada de unidades de trabajo infrahumano». Está comprobado que las familias de afrodescendientes emplearon estrategias valientes, no solamente para sobrevivir, sino para superarse y mejorar sus condiciones de vida en todos los aspectos.<sup>19</sup>

En Cuba existen personas blancas que quieren utilizar sus privilegios, crear alianzas con las personas negras para descolonizarse y emplear la blanquitud crítica.

## El concepto de la resiliencia

La resiliencia es la capacidad de los seres humanos para adaptarse positivamente a las situaciones adversas.<sup>20</sup> Por ejemplo, la palabra «resiliencia», en la Física y la Química, designa la capacidad del acero para recuperar su forma inicial a pesar de los golpes que pueda recibir y a pesar de los esfuerzos que puedan hacerse para deformarlo. El término también se usa para demostrar cómo algo puede desarrollarse e incluso lograr la excelencia más allá de la resistencia. Eso me recuerda las tragedias sufridas por los africanos y sus descendientes durante la colonización y la esclavitud.<sup>21</sup>

Pero, ¿acaso no tenemos que buscar una o un culpable?

Por eso quiero sugerir, y esto es sin tener soluciones válidas para cada uno, métodos para lograr la liberación y soberanía propias, que me ayudaron en lo personal porque, en mi opinión, hacen falta lo material en forma de reparaciones y lo espiritual en forma de saneamiento individual para llegar a un equilibrio sano. Mis propuestas se nutren de mis experiencias y conocimientos espirituales.

<sup>19</sup> Angela Davis: *Mujeres, raza y clase*, p. 23.

<sup>20</sup> V. «Resiliencia», en *Wikipedia.org*. Consultado el 21 de enero de 2020. Disponible en: [https://es.wikipedia.org/wiki/Resiliencia\\_\(psicolog%C3%ADa\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Resiliencia_(psicolog%C3%ADa))

<sup>21</sup> Ismael Sarmiento Ramírez: «Procesos resilientes de los esclavizados africanos y sus descendientes en América Latina y el Caribe». Conferencia impartida en el I Coloquio Internacional de Estudios sobre Afroamérica, Casa de las Américas, La Habana, 21 de junio de 2019.

## Algunas propuestas para promover la sanación

Acaso lo que debemos hacer es dejar ir, que se vaya el veneno sembrado por la colonización y el racismo. Tenemos que buscar nuevas estrategias. Una solución sería aprender a usar las energías que nos rodean, las cuales van a reforzar las que una o uno mismo transmite.

No malgastemos nuestra energía en la cólera. Dejemos, por el contrario, que esta aumente nuestro poder.<sup>22</sup>

El baile y la música han sido recurrentes en la expresión de alegría, tristeza, al igual que para la sanación de millones de personas africanas y sus descendientes desde tiempos inmemorables. Acaso este es nuestro secreto mejor guardado. La música y el baile nos han ayudado a sobrevivir.

Estoy convencida de que en los cabildos –después convertidos en sociedades– se guardaban también muchos de los secretos de nuestros ancestros, que se pueden trazar y estudiar para buscar sanación y satisfacción propia. Es allí donde puede haber otra fuente de sabiduría y sanación.

Si estás en un estado de compasión, estás a salvo. Estás a salvo porque no aplicas fuerza ninguna.

Vivir sin resistencia te dará seguridad en ti. No quiero decir que haya que poner la otra mejilla para que te golpeen. Simplemente permite que la gente tenga su experiencia como la desee. Hay quien escoge tener experiencias fuertes, pero los peores ejemplos de comportamiento humano no tienen que ver contigo. Permitiendo que el otro haga su elección, te liberarás.

Déjate ser lo que verdaderamente eres. Tómate ese derecho. ¿No es eso lo que significan los derechos humanos? Sin complejidad ni remordimientos. Lo que debemos acordar en todo momento es que las experiencias de otras personas no tienen nada que ver con las nuestras.

Si tratamos de cambiar cosas o personas, ellas tratarán de cambiarnos.

Más que espiritualidad religiosa, dogmática e institucional, hace falta que cada persona mire en su interior. La reflexión es buena, sin embargo, demasiada autocrítica puede hacer mucho daño. Si dudamos constantemente y nunca nos tenemos confianza, hasta nos castigaríamos por no ser como el ideal (¿de acuerdo con las normas de quién?), reforzamos y perpetuamos una imagen y creencias que no son las nuestras.

<sup>22</sup> Clarissa Pinkola Estés: *Mujeres que corren con los lobos*, p. 371.

Lo que hacemos es querer cumplir con los requisitos impuestos por otros u otras. Casi todas las creencias e imágenes que tenemos no son nuestras y debemos cuestionarnos siempre cómo nos surgieron.

En Cuba hay una gran conciencia de autonomía –mujeres y hombres son soberanos–. El espíritu de independencia y de soberanía nutren el orgullo cubano y han protegido a la nación durante siglos. Fidel Castro y la Revolución cubana han fomentado un espíritu de solidaridad. Estas son las bases desde donde se puede trabajar para lograr un saneamiento de los errores históricos de la esclavitud, la colonización y sus consecuencias. La base social ya fue creada y está consolidada. Valdrá reconocer entonces que no somos responsables de los hechos y errores del pasado. Cada individuo debería ser capaz de exonerar, perdonar y llegar a una reconciliación.

Pero, ¿está dispuesto verdaderamente el gobierno cubano a crear una comisión a favor de las reparaciones e implementar las demandas de los y las afrodescendientes? En la práctica, ¿quiénes van a calificar como beneficiarios de las indemnizaciones sugeridas en Cuba?

La evolución y transformación de la especie humana está sucediendo delante de nuestros ojos. Hay una elevada y creciente conciencia multidimensional. Sin la concientización de las masas sobre las reparaciones y la descolonización necesaria, no podremos dejar atrás los errores históricos y lograr equidad para la población negra en Cuba. Un nuevo movimiento de conciencia y despertar está llevando a cabo lo que los gobiernos, a través de los siglos, no han podido hacer.

Miremos, pues, con una nueva perspectiva y encontremos modos de sanación para todas las personas.

## Bibliografía

BECKLES, HILARY: *Britain's Black Debt, Reparations for Caribbean Slavery and Native Genocide*, Kingston, The University West Indian Press, 2013.

BEUSHAUSEN, WIEBKE, MIRIAM BRANDEL, JOSEPH FARQUHARSON, MARIUS LITTSCHWAGER (eds.) *et al.: Practices of Resistance in the Caribbean Narratives, Aesthetics and Politics*, Londres, Routledge, 2018.

CAMPBELL, HORACE: *Rasta y Resistencia: de Marcus Garvey a Walter Rodney*, Santiagu de Cuba, Editorial Oriente, 2016.

- CARICOM-CUBA: «Declaration of Meeting of Ministers of Foreign Affairs, Point 25», VI Ministerial Meeting, Georgetown, Guyana, 14 de junio de 2019.
- CELAC, COMUNIDAD DE ESTADOS LATINOAMERICANOS Y CARIBEÑOS: «Declaración especial sobre la cuestión de las reparaciones por la esclavitud y el genocidio de las poblaciones nativas», Doc. 3.14, II Cumbre, La Habana, enero de 2014.
- DAVIS, ANGELA: *Mujeres, raza y clase*, 3ª edición, Madrid, Ediciones Akal S.A., 2016.
- GUANCHE, JESÚS: *Iconografía de africanos y descendientes en Cuba*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2016.
- HOOKS, BELL: *Appalachia: Histories of Black People Who Shared the Land with Native Americans and Whites*, Lexington, Kentucky, University Press of Kentucky, 2012.
- KATERÍ HERNÁNDEZ, TANYA: *La subordinación racial en América Latina*, La Habana, Fondo Editorial Casa de las Américas, 2014.
- LAÓ-MONTES, AGUSTÍN: «Sin justicia étnico-racial no hay paz: las afroreparaciones en perspectiva histórica mundial», en Luis Claudio Barcelos y Claudia Mosquera Rosero-Labbé (eds.): *Afroreparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), 2007, pp. 131-154. Consultado: 11 de julio de 2023. Disponible en: <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/2862/04CAPI03.pdf?sequence=20>
- MACFARLANE, MILTON: *Cudjoe of Jamaica: Pioneer for Black Freedom in the New World*, New York, R. Enslow Publishing, 1977.
- PINKOLA ESTÉS, CLARISSA: *Mujeres que corren con los lobos*, Barcelona, Ediciones B, 2002.
- \_\_\_\_\_ : «Trauma Recovery Protocol, Post Trauma Recovery Specialist and Psychoanalyst». Consultado el 30 de junio de 2019. Disponible en: [http://www.depthpsychotherapy.net/index\\_htm\\_files/IPTRP%20Dr.%20Estes.pdf](http://www.depthpsychotherapy.net/index_htm_files/IPTRP%20Dr.%20Estes.pdf)
- RAUHUT, CLAUDIA: «Mobilizing Transnational Agency for Slavery Reparations: The Case of Jamaica», *The Journal of African American History*, vol.103, núm. 1-2, Winter/Spring 2018, pp. 133-162.
- SANTAMARÍA MARTÍNEZ, SILVIA: *Plantación azucarera, esclavitud y cimarronaje en Jamaica (1660-1795)*, La Habana, Editorial UH, 2013.



## **Anexo 1. Caricom Reparations Commission (CRC)**

Caricom Reparations Commission (CRC) is a regional organization established in 2013 and composed of academics, lawyers, and other civil society activists from different Caribbean countries.

Caricom Reparations Justice Program (CRJP 2013). Ten-point action plan. / Plan de diez puntos para Justicia Reparadora de Caricom.

Full formal apology. / Disculpa formal y completa.

Repatriation. / Repatriación.

Indigenous people development programme. / Programa de desarrollo para los pueblos indígenas.

Cultural institutions. / Instituciones culturales.

Public health crisis. / Crisis de salud pública.

Illiteracy eradication. / Erradicación del analfabetismo.

African knowledge programme. / Programa de conciencia y conocimiento africano.

Psychological rehabilitation. / Rehabilitación psicológica.

Technology transfer. / Transferencia de tecnología.

Debt cancellation. / Cancelación de deudas.

## **Anexo 2**

The UN World Conference against Racism, Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance in Durban, 2001.

Fidel Castro, (plenary presentation) UN World Conference, Durban, 31 August 2001.

Kofi Annan, (plenary presentation) to the UN World Conference, Durban, 31 August 2001.

The Durban Declaration and Programme of Action (DDPA), 2001.

Durban Review Process, Geneva, 2009.

African countries who rejected the reparations agenda:

Nigeria, Senegal, African and African Descendants World Conference against Racism. It was held in Barbados at the Sherbourne Conference Centre, 1 to 5 October 2003.'

Britain's Prime Minister Blair on 4 May 2004, he announced an intention forge a new global consensus to tackle «Africa's woes». Blair launched the Commission for Africa in February 2004 to honour the British deal struck with those African governments at Durban who had rejected the reparations agenda.

Dame Billie Miller, Barbados's senior minister of foreign affairs and foreign trade, when she addressed the general debate of the sixty-second session of the UN General Assembly on 3 October 2007. Describing the slave trade as «one of the earliest crimes against humanity», Dame Billie noted that European slave owners had made effective use of reparations as a legal instrument in the nineteenth-century emancipation process and that it was consistent for descendants of the enslaved to do likewise in this time in the search for «equity in the emancipation process».

41 Statement by Dame Billie Miller, United Nations General Assembly, 3 October 2007.

Jamaica established a Reparations Commission on 14 May 2009. Chaired by Barry Chevannes, noted Jamaican sociologist, it held its first meeting on 15 October that year.

Barbados established Reparations Commission?

The Rastafarians of the region have remained consistent in their leadership with respect to raising consciousness about the historical crimes of slavery and colonialism.

Best thinking at this time is that each country should seek to establish a national reparations commission which would enable the formation of a Caribbean reparations commission as the regional negotiating machinery.

Durban II Conference, South Africa, 2001

Agustín Laó-Montes (Puerto Rico, Universidad de Massachusetts), obra incluyendo afrorreparaciones (2007)

Articulación Regional Afrodescendiente en América Latina y el Caribe (ARAAC), en junio de 2011. Dos conferencias consecutivas: la primera, en el Centro «Juan Marinello», de Cuba (Fernando Martínez Heredia, Centro «Juan Marinello») y la otra el IV Encuentro de Afrodescendientes y Transformaciones Revolucionarias en América Latina y el Caribe, en Venezuela.

En septiembre de 2012 se organizó un capítulo de la ARAAC en Cuba.

# De la genealogía vergonzosa al orgullo por los ancestros

JORGE RAMÍREZ CARO  
SILVIA SOLANO RIVERA

## La ancestralidad entre los afrodescendientes

Las comunidades afrodescendientes recurren a los antepasados porque pueden establecer un vínculo entre los hombres y las mujeres del mundo contemporáneo con las divinidades y los hombres y las mujeres del mundo del pasado. Esa rememoración puede ser melancólica, repetitiva, conservadora y folclorizada, o todo lo contrario. En el caso de los afrodescendientes, la rememoración ayuda a lidiar con la experiencia de la diáspora y a mantener vivo un vínculo simbólico con el útero de la madre África.<sup>1</sup> No se trata de una cosmovisión «tradicional», «orientada al pasado» ni de sociedades «atrasadas», mientras que las sociedades modernas están «orientadas al futuro» y son «progresistas».<sup>2</sup>

A juicio de Isabel Martins, los ancestros aparecen en el mundo de los vivos estableciendo profundas relaciones en la definición de identidades, contribuyendo en la construcción positiva de los grupos y en su autoafirmación: los ancestros vienen a ser aquellos hombres y mujeres que tuvieron una vida ejemplar y desempeñaron un papel importante para muchos militantes de los movimientos negros. Son considerados personas de referencia para las fatigas cotidianas, que lucharon y resistieron en el pasado y que sirven como ejemplo para los que luchan en la actualidad: «Proporcionariam ânimo na luta, coragem e determinação para levar adiante a tarefa cotidiana de combater o racismo e propor uma sociedade mais justa para negros e negras no Brasil, mas não deixa de ser uma referência global quando se fala em África».<sup>3</sup>

<sup>1</sup> V. Isabel Cristina Martins Guillen: «Ancestralidade e oralidade nos movimentos negros de Pernambuco», *África(s)*, vol. 6, núm. 3, julio - diciembre de 2016, p. 92.

<sup>2</sup> Wale Adebaniwi: «Death, National Memory and the Social Construction Heroism», *Journal of African History*, vol. 3, núm. 49, 2008, p. 420.

<sup>3</sup> Isabel Cristina Martins Guillen: ob. cit., p. 91.

La presencia del ancestro constituye un aspecto muy significativo en la literatura afro, porque a partir de él «se configura todo el reconocimiento de la identidad afrodescendiente y la conexión con las prácticas culturales propias de estos grupos humanos».<sup>4</sup> En una sociedad y cultura occidentales y patriarcales van a tener más importancia las abuelas que los abuelos como ancestros sociales relevantes y de referencia para el mundo afro: frente a una sociedad con una patrilinealidad legal, los afrodescendientes desarrollan una matrilinealidad social conformada por madres, abuelas y tatarabuelas.<sup>5</sup> De esa manera, «en la misma forma como se invocan los Orishas y la madre, cada poema o narración conforma un homenaje al abuelo y a la abuela esclavizados, que resistieron los vejámenes y aberraciones de la esclavitud, con tal de dejar a sus descendientes la herencia de la sabiduría ancestral para que la mantengan por varias generaciones».<sup>6</sup> Como sostiene Ligia Cantillo Barrios:

En las familias afro, y en especial la extensa, el papel de la abuela es significativo, nuclea y cohesiona la cotidianidad de la parentela. Es orientadora, confidente, guiadora, motivadora, autoafirmadora y cuida que su descendencia conserve y perpetúe las tradiciones prácticas y simbólicas valoradas desde lo ancestral. Es decir, juega el rol que tradicionalmente tiene la abuela en el Caribe colombiano, como garante de la memoria colectiva viviente de la función familiar en el contexto de su cosmovisión; es estrategia clave para preservar la transmisión tradicional de la oralidad, es una fuerza viva en la cultura afro que no se agota en las cosas dichas, sino que trasciende por generaciones más allá del tiempo y el espacio, es la antorcha que ilumina y controla en forma sigilosa que cada hecho de la vida cotidiana se realice por lo aconductado, por lo ancestral y lo asume como la herencia de la matrona caribeña que

<sup>4</sup> Yesenia Escobar Espitia: «La génesis de la literatura afrocolombiana en la poesía de Candelario Obeso y Jorge Artele», tesis de maestría, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2012, p. 21.

<sup>5</sup> Catalina González Zambrano. «Música, identidad y muerte entre los grupos negros del Pacífico colombiano», *Colección Babel 27*, Universidad de Guadalajara, 2003, p. 21.

<sup>6</sup> Yesenia Escobar Espitia: ob. cit., p. 21.

la cultura le asignó y que tienen el compromiso de cumplir como garantía para que la estirpe mantenga la impronta de los valores de los ancestros.<sup>7</sup>

Además de este papel tan importante que cumple en la vida cotidiana de las familias, la ancestralidad desempeña una función política para la comunidad afro: sirve para cohesionar fuerzas que converjan en la solución de problemas –combate al racismo– y en la afirmación de cierta identidad negra. La ancestralidad «É um recurso discursivo que relaciona aquele que fala com uma vasta luta social, que lhe dá suporte emocional, ânimo político e legitimidade em suas ações».<sup>8</sup> No se recurre a la ancestralidad como una forma de apegarse al pasado, «mas como elemento dinâmico que faz a ponte entre passado e futuro –que permite compartilhar experiências e indicar rotas de luta, novos caminhos».<sup>9</sup> Se trata de convertir al antepasado en alguien actual, para que ayude a reconstruir el pasado al servicio de la solidaridad, de la estima, el aprecio, la aceptación y el respeto de la identidad personal y grupal.

Según Denilson Lima Santos, los intelectuales afros asumen la ancestralidad como una episteme que les sirve para dinamitar la escritura alfabética del colonizador e instalar en ella las tradiciones africanas en la diáspora, con tal de visibilizar la ancestralidad mítica y humana en la estética literaria latinoamericana: «los pueblos africanos en las Américas reinventan la episteme ancestral, la cual le permite al intelectual afrocolombiano [Zapata Olivella] hacer la relectura de las tradiciones yorubas y bantúes en su obra».<sup>10</sup> La puesta en escritura es una herramienta para no olvidar «la oralitura heredada de los antepasados que llegaron acá con un corpus en sus cuerpos».<sup>11</sup> «El mundo africano recreado en la diáspora juntó los pueblos trasatlánticos en un solo propósito: preservar la tradición, aunque no estuviesen en los territorios de los ancestros».<sup>12</sup> El mundo recreado por los intelectuales

<sup>7</sup> Ligia Cantillo Barrios: «Tradición cultural y familia afrodescendiente en Barranquilla», *Amauta*, vol. 11, núm. 22, julio-diciembre de 2013, p. 199.

<sup>8</sup> Isabel Cristina Martins Guillen: ob. cit., p. 93.

<sup>9</sup> Ídem.

<sup>10</sup> Denilson Lima Santos: «La ancestralidad en el género y lenguaje literarios en *Changó, el gran putas y Sortilégio II*», *Desde el Sur*, vol. 7, núm. 2, 2015, p. 179.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 181.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 182.

es un mundo transculturado: los intelectuales afros «reescriben sus culturas utilizando los registros y la memoria de sus tradiciones africanas, recreándolas en la tradición alfabética occidental».<sup>13</sup>

## **Ancestralidad afro en una muestra de literatura centroamericana y caribeña**

Para abordar la problemática de la vergüenza y el orgullo por ser afrodescendiente, escogimos una muestra de textos poéticos y narrativos de distintos autores del Caribe insular y continental. Entre los textos poéticos se encuentran: «El negro tras de la oreja» (1883), de Juan Antonio Alix (República Dominicana); «¿Y tu agüela a' donde ejtá?», de Fortunato Vizcarrondo (Puerto Rico); «Balada de los dos abuelos», «El abuelo» (1934), «El apellido» (1948-1958) y «La vida tiene sus secretos» (1982), de Nicolás Guillén (Cuba); «De noche», «Nadie nos contó la historia», «Abuelo» (1988), «Ahora tengo dos hijos», «Entonces crecí» (1994), «Entre cartas y de abuelas» y «Mi abuela a mí no me habló» (2013), de Shirley Campbell (Costa Rica). Como textos narrativos se destacan: «Amor de mulata» (1940), de Argentina Díaz Lozano (Honduras); «El cuento del punce negroide que se quería chelear» (1945), de Salazar Arrué (El Salvador); *Hombres curtidos* (1971) y *Los cuatro espejos* (1973), de Quince Duncan (Costa Rica); «Vocación» (1972), de Abel Pacheco (Costa Rica) y «Amor se escribe con G» (1987), de Rosa María Britton (Panamá).

De este corpus destacamos tres procesos relacionados con el distanciamiento y la toma de conciencia que se tiene frente a ser afrodescendiente: 1) un proceso de destrucción y ruptura de los lazos que ligan a los afrodescendientes con sus orígenes étnico-culturales, en los textos de Díaz, Salarrué, Duncan, Pacheco y Britton; 2) un proceso de denuncia e interpelación para que se asuman las identidades étnico-culturales de los ancestros afrodescendientes, en los textos de Alix, Vizcarrondo y Duncan, y 3) un proceso de reconstrucción y asunción de las subjetividades étnico-culturales afrodescendientes por medio de la exaltación de los abuelos y las abuelas africanas, en la poesía de Guillén y Campbell. Estos tres procesos evidencian cuestiones capitales en la literatura negrista y de la negritud, tales como el racismo, el

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 180.

endorracismo y el feminismo negro de corte descolonizador. Además, esta muestra nos permite visibilizar cómo se interconectan sistemas de dominación como el racismo, el sexismo y el clasismo. Veamos.

## **Distanciamiento y ruptura con los ancestros africanos**

Los textos de Díaz, Salarrué, Duncan, Pacheco y Britton giran en torno a un eje común: el rechazo y el distanciamiento frente a las raíces ancestrales afrodescendientes. Esto sucede así tanto en quienes se consideran negros como en quienes se denominan mulatos o mulatas.

«El cuento del punce negroide que se quería chelear» (1945) narra la misma historia del niño negro de «Vocación» (1972): ambos niños han valorado, calculado y optado por dejar de ser negros para asumir su condición de blancos. Ser negros les ha deparado rechazo, trabajo infantil, humillación y exclusión. Mirándose en el espejo del mundo blanco, asumiendo los prejuicios y estereotipos del imaginario etno y eurooccidental, han renunciado a sus raíces y se aprestan a dar el salto hacia adelante para incluirse en el mundo blanco. Esto los coloca ante el desprecio de sí y de los suyos (endorracismo) y el aprecio y entronización del modelo blanco como el canónico y normativo. Ante la pregunta de la abuela, deseosa de saber sobre el futuro de su nieto, el niño de «Vocación» le responde que quiere ser blanco, como si ser blanco fuera una carrera, una aspiración, un sueño o una vocación que se forjan desde pequeños los afrodescendientes: este, a sus pocos años, tiene claro que la blanquitud le proporcionará un estatus ontológico del que carece. El narrador no nos dice cuál fue la reacción de la abuela.

En cambio, la madre del punce sí reacciona ante las aspiraciones de blanqueamiento del hijo. Afianzada en el orgullo y aprecio de ser negra, primero trata de consolarlo y reconocer lo bueno y aceptable que es ser de esta condición: «tas güeno así negrito y sos simpático»,<sup>14</sup> y luego busca modelos o referentes negros en la Biblia, la literatura y la historia para consolar al punce y hacerle sentir orgullo por su color. Pero cada uno de los modelos es degradado por el niño, quien solo visualiza como referente identitario viviente al hijo del dueño de la tienda, de pelo

<sup>14</sup> Salvador Salazar Arrué: *Cuentos de cipotes*, San Salvador, UCA Editores, 1980, p. 20. Todas las referencias a este relato son tomadas de la misma página y de la misma edición.

canche, ojos azules y dientes de oro. Descarta al rey mago, a Otelo y al negro Lagos. Degrada y no admite aquello que representa lo negro en el imaginario de su madre, cuestión que la hace molestarse: «[¡]Sos inentendible!», le dijo su mamá, «[¡]como negro, negro naciste y negro tías destar irfeliz!», a lo que el niño responde con una apelación a padres y madres: «¡Papaes y mamaes que por chuchencia luandan haciendo a uno barato, y dicen que lo barato sale caro!». Al no tener más argumento para destacar el orgullo por su color, la madre lo invita a conformarse con lo que Dios ha dispuesto.

«Amor de mulata» y «Amor se escribe con G» representan las aspiraciones de una mulata de «adelantar» económica y étnico-culturalmente. La protagonista de «Amor de mulata» plantea una serie de reproches bien contundentes, como los del punce negroide: primero a Dios, por haberle dado «este pelo que parece pimienta de olor y esta piel tan negra»<sup>15</sup> y además de eso, haberla hecho pobre, y luego a su madre mestiza, por haberse casado con un negro de Jamaica: «¿Y por qué te enamoraste de un negro? Por eso salí yo con este pelo y pellejo tan horribles que me amargarán toda mi vida. Mamaíta, ¿no pensaste en mí cuando te enamoraste de ese negro?». <sup>16</sup> Estos reproches se deben a que la persona a quien la mulata quiere, Francisco López, no se fija en ella, sino en Eugenia, una muchacha rubia, de tez blanca y ojos gris-azul. <sup>17</sup> Juana quiere ser como Eugenia, pero las separan las condiciones socioeconómicas y étnico-culturales. Esos mismos factores la distancian de Francisco.

Mientras la madre de Juana no tiene ningún problema con casarse con un negro (no piensa en «atrasar» o en «adelantar»), Juana sí posee ese prejuicio: su expectativa es «adelantar», ser como Eugenia, rica y rubia. Juana considera que la negritud es una imposición divina y el resultado de una mala decisión de la madre a la hora de casarse con un negro. Su cuerpo encarna un doble sentido: manifiesta la ancestralidad y es motivo de vergüenza para la mulata. Ella no admite la valoración positiva que la madre tiene del negro con el que se casó. Solo ve la maldición que le acarrió tal unión. La madre es más ecuánime y reprende a la hija, igual que la madre del punce: «No seas tan malcriada,

<sup>15</sup> Argentina Díaz Lozano: «Amor de mulata», en Willy Muñoz (ed.): *Antología del personaje negro en la cuentística de escritoras centroamericanas*, Ciudad de Guatemala, Letra Negra Editores, 2007, p. 40.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 41.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 37.



no hables disparate faltándole el respeto a tu padre».<sup>18</sup> Al igual que en el texto de Salarrué, estamos ante un caso de endorracismo, propiciado por el deseo de blanquearse del punce y de la mulata.

Este es el mismo proyecto de María Caridad, la mulata de «Amor se escribe con G». Ella sueña casarse con un gringo que la libere de la pobreza, la saque del barrio de negros donde vive y le ayude a «mejorar la raza». Su primer camino es el estudio y luego el matrimonio. En ese recorrido: a) desprecia a sus hermanas por ser «unas arrimadas, otras mal casadas, con empleos mediocres, rodeadas de chiquillos mocosos y malcriados que terminarán siendo unos maleantes»;<sup>19</sup> b) desprecia a sus sobrinos, a quienes no logra imaginar en un puesto importante»;<sup>20</sup> c) desprecia a su familia, porque «casi todos son morenos. Y todos, sin ninguna excepción, pobres y brutos, que es lo peor»;<sup>21</sup> d) detesta a su madre, una vendedora de lotería y de enseres en el mercado a quien le gusta «aparentar a costa mía... Siempre anda hablando que si la Fula esto, que si la Fula lo otro, como si sus otras hijas no existieran. Debe ser por aquello de que mejoró la raza»;<sup>22</sup> finalmente, e) detesta a sus amistades pobres y con ascendencia afro, como pasó con Arturo, un compañero de trabajo con el que empezó a salir: apenas se da cuenta de que el marido de la hermana de Arturo es moreno, rompe con él. Luego Arturo se casa y la mulata se entera de que «venía de una familia igual a la mía, pobre e ignorante. ¡De la que me salvé!».<sup>23</sup>

Cuando conoce al gringo Jerry White, la mulata empieza a aparentar: a) que es una muchacha de buena familia «para que el hombre no fuera a tener la idea de que yo era una cualquiera»;<sup>24</sup> b) que tiene una madre muy estricta que no la deja andar con hombres, con el fin de que Jerry no la acompañe a casa y se dé cuenta de su condición socioeconómica y étnico-cultural; c) tiene planeado casarse sin su familia presente, ya que «yo era casi huérfana»<sup>25</sup> y la única que sabía del matrimonio era la madre, quien «conocía bien eso de mejorar la raza».<sup>26</sup> Dentro de

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>19</sup> Rosa María Britton: «Amor se escribe con G», en Willy Muñoz (ed.): *Antología del personaje negro en la cuentística de escritoras centroamericanas*, ed. cit., p. 117.

<sup>20</sup> *Ídem.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 117 y 118.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 126.

este cuadro de cálculos, secretos y reticencias podemos decir que la apertura del relato condensa las aspiraciones y proyectos, así como el fracaso de María Caridad de blanquearse y enriquecerse para salir de su condición de mulata pobre: «La mala suerte me acompaña desde el día en que nací. En realidad, desde mucho antes que eso, porque jamás hubiera escogido los padres que tengo si el destino me hubiera dado la oportunidad. Los hubiera escogido ricos, blancos y, sobre todo, muy lejos de este lugar».<sup>27</sup>

Ese mismo deseo de blanquearse, manifestado por la mulata María Caridad, lo encontramos en el protagonista de *Los cuatro espejos*, de Duncan: Charles McForbes, un mulato que desea dar «un salto adelante» –aclamar–, emprende un recorrido sentimental que incluye un cambio de condición étnico-cultural, de condición socioeconómica y una superación del *apartheid* geográfico al que han sido condenados los negros en Costa Rica, restringidos, en el imaginario, a la provincia de Limón en la costa caribeña. Ese recorrido involucra a siete mujeres, las primeras cuatro: Lorena, Ruth, Victoria y Mills, son limonenses, pobres y negras. Camino hacia el centro del país, Charles llega a Grecia, donde conoce a Engracia, una mujer blanca y de clase media. De Grecia sigue hacia la capital, San José, y conoce a las hermanas Centeno: Magdalena y Ester, blancas y de clase alta, de la crema y nata de la sociedad josefina. Tiene amoríos con ambas, pero termina casándose con Ester. Así, el recorrido de Charles ha dado «un salto adelante», tanto a nivel socioeconómico como a nivel étnico-cultural. Además, ha pasado de la periferia al centro del país.

Con todo este proceso, Charles ha concretado el proyecto socioeconómico y étnico-cultural inculcado por su abuelo Saltiman McForbes, quien ha prestado mucha atención a su ascendencia escocesa por vía paterna y ha descartado su origen africano: el abuelo escocés tuvo relaciones clandestinas con una criada africana y esa «línea materna se perdía en los campos de la esclavitud jamaicana».<sup>28</sup> Saltiman hizo ir a sus ocho hijos a la escuela exclusiva para mulatos: «Allí aprendieron a soñar con la gloria futura, y se fundó la casta de los McForbes para ocupar un sitio en el complejo espectro de la sociedad jamaicana».<sup>29</sup> En esa sociedad: «*Nadie podía entender a cabalidad cómo era posible que un esclavo liberto hiciera tal hazaña, a menos que prevaleciera en*

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 117.

<sup>28</sup> Quince Duncan: *Los cuatro espejos*, San José, Editorial Costa Rica, 1973, p. 129.

<sup>29</sup> *Ídem.*

*él la sangre escocesa*. Decidieron que eso era, y con tal conclusión lo reconciliaron con el orden normal de los seres humanos». <sup>30</sup> Entre las enseñanzas que el abuelo Saltiman lega a sus hijos podemos destacar:

Asumir la condición de mulato para distanciarse de los negros: «ustedes no son negros, pero tampoco son blancos. Son gente de color, nunca olviden eso. Y sepan eso, el negro es incapaz de unirse al negro: pero nosotros, la gente de color, sí somos capaces de hacerlo». <sup>31</sup>

El futuro será de los mulatos, no de los negros: «Ustedes y toda la gente de color son el futuro de esta isla. No se puede esperar mucho de los negros». <sup>32</sup>

Educarse para evitar que la isla caiga en manos de los negros: «Si no quieren que los negros se apoderen de nosotros, y conviertan esta isla en una especie de Congo salvaje, hay que meter la cabeza al aprendizaje». <sup>33</sup>

Blanquearse como la solución: «No quiero a ninguno de ustedes casado con una negra. Búsquense una mulata o una inglesa. Hay que subir de color para escapar de esta cochinado en que estamos. El negro, desde Noé, fue condenado por Dios a sufrir. Va a sufrir siempre: aléjense de ellos lo más posible. Hay que ir blanqueando, esa es la solución: hay que ir blanqueando». <sup>34</sup>

## **Denuncia e interpelación para asumir lo africano**

Otros textos nos colocan ante un proceso de denuncia e interpelación a los negros o mulatos para que asuman las identidades étnico-culturales de sus ancestros afrodescendientes, tal como lo plantean los poemas de Juan Antonio Alix y Fortunato Vizcarrondo, y la novela de Quince Duncan, *Hombres curtidos*.

«El negro tras de la oreja» retrata al dominicano que oculta sus raíces africanas y presume de su ascendencia blanca europea. Destaca que la preocupación por poseer sangre africana viene desde «España la vieja» (vv. 1-10), que esa preocupación es más de los mezclados que de los puros: «el que no es de sangre pura / por ser blanco pierde el tino» (vv. 13-14). El blanco trata de ocultar a su abuela prieta, presumir

<sup>30</sup> Ídem. El destacado (cursivas), aquí y en adelante, es de los autores.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>32</sup> Ídem.

<sup>33</sup> Ídem.

<sup>34</sup> Ídem.

de que tiene una tía blanca y soterrar cualquier vínculo africano (vv. 31-40): se ufana de lo blanco mientras soslaya lo negro (vv. 41-50). La posición del poeta es bien clara cuando señala que de nada sirve negar la genealogía negra, porque la gente más vieja sabe y ha contado quién «tiene pegado / el negro tras de la oreja» (vv. 59-60). Utiliza la metáfora del bizcocho lustrado para señalar que, debajo de la apariencia de blanco, se esconde el color oscuro (vv. 61-70).

La abuela prieta ocultada por el blanco en el poema de Alix se convierte en el eje central del poema de Vizcarrondo «¿Y tu agüela a'onde ejtá?». Alguien llama «negro» a un negro. Ese alguien ha sufrido un proceso de blanqueamiento que lo ha «elevado» de categoría racial, política y epistémica, y se siente autorizado para distanciarse étnico-culturalmente y discriminar a quien aún permanece en estado de negritud. La humillación contra el negro por parte del blanqueado responde a un proceso de ocultamiento de su genealogía vergonzosa. El blanqueado solo exhibe aquello que lo vincula con su ascendencia blanca e intenta ocultar todo aquello que lo conecte con la ascendencia africana. El negro, en cambio, exhibe con orgullo todos los atributos y cualidades que lo relacionan con África: su abuela, su pelo, su bamba, su música (vv. 2-24). Al blanqueado que presume de blanco, el negro le dice: «Aquí el que no tiene dinga tiene mandinga» (vv. 29-30), y denuncia al blanco por esconder, maltratar a la abuela negra, objeto también de desprecio por parte del perro (vv. 37-40) y remata señalando que él conoce a la abuela del blanqueado y sabe la razón por la cual la esconde: «Tú la ejconde en la cosina / pocque ej prieta de a beldá» (vv. 43-44). Mientras el blanqueado se ha convertido en un reproductor de la matriz racial moderno-colonial, el negro representa una conciencia étnico-cultural abierta y liberadora desde la cual denuncia las consecuencias de la ideología del colonizador blanco.

*Hombres curtidos* nos presenta dos historias: el dilema de los jamaicanos nacidos en Limón, Costa Rica, y los consejos del abuelo a Clif sobre qué hacer con la raza. El dilema identitario lo protagonizan Clovis y Grace, quienes debaten si asimilarse a la cultura local o mantenerse aferrados a sus tradiciones y cultura jamaicanas. Mientras Clovis se aferra a las tradiciones de sus ancestros, Grace aboga por renunciar a esa herencia por el bien de su hijo: recurre a la metáfora de la vid separada de su tronco, que necesita un nuevo injerto de savia renovadora para poder dar fruto y destaca: «la única esperanza de

la vid es un injerto... conservar lo bueno, absorber lo mejor. Esa es la consigna para todos nosotros».<sup>35</sup> Según Grace, el negro solo tiene futuro en Costa Rica cuando «hable el idioma oficial, ni sepa entender a los demás. Un injerto Clovis: eso es exactamente lo que necesitamos. Savia nueva, un poco de savia nueva y verá cómo damos fruto».<sup>36</sup> Pero Clovis le responde que él no orientaría a su hijo por esa dirección: «es demasiado peligroso. *Puede disiparse*»,<sup>37</sup> a lo que Grace le contesta: «No somos sino sombras, Clovis... *No hay en nosotros nada estable, nada sólido*. Ese sería nuestro primer problema: la educación de los hijos».<sup>38</sup> Y por eso no acepta casarse con Clovis.

La otra historia en *Hombres curtidos* trata del viaje que hace Clif, de Jamaica a Puerto Limón, con el doble propósito de buscar sus propias raíces<sup>39</sup> y «escribir la biografía del abuelo»,<sup>40</sup> Jake Duque. Al intentar conocer sus orígenes, confronta su deseo de retornar a África con una serie de consejos que su abuelo le da en relación con la *falacia del retorno* propuesto por Marcus Garvey. Lo primero que debe reconocer es su negritud y la historia que tal aceptación implica: «Clif, *eres negro. Eso no te hace superior ni inferior: sencillamente te hace heredero de miles de años de persecución*... Pero Clif, antes que negro, eres hombre. Cuídate del odio».<sup>41</sup> Lo segundo que Clif debe reconocer es que los negros de América ya no son africanos y África no es su tierra, cuestión que desenmascara la utopía predicada por Garvey:

Ni siquiera sabemos de qué lugar del continente provenimos y seríamos extraños en cualquier parte de África... ¿Tú crees que los africanos iban a permitirnos regresar de la noche a la mañana para imponer nuestra ideología sobre la de ellos? Y ahora que se están liberando de los imperios, aceptar con los brazos cruzados el dominio de negros occidentales, que ni pueden dar cuenta de qué tribu o nación provienen sus antecesores.<sup>42</sup>

<sup>35</sup> Quince Duncan: *Hombres curtidos*, San José, Cuadernos de Arte Popular, 1971, p. 73.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>37</sup> *Ídem*.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 134.

Como último consejo, el abuelo Jake le dice a su nieto Clif: «Ha llegado la hora de liberarnos de la raza. Ha llegado la hora de liberarnos del yugo milenario, en todo el mundo de pronto emergen los negros, y ya no podrán someternos».<sup>43</sup>

## Reconstrucción y asunción de las subjetividades afro

Existe un tercer grupo de autores que han emprendido un proceso de reconstrucción y asunción de las subjetividades étnico-culturales afrodescendientes por medio de la exaltación de los abuelos y las abuelas, tal como sucede en la poesía de Nicolás Guillén y Shirley Campbell. En los textos de estos autores no existen peros ni resabios sobre o contra la ancestralidad. Antes, por el contrario, asumen su negritud y la levantan con orgullo como bandera, sin ningún tipo de vergüenza: «Que se avergüence el amo», dirá Guillén. Veamos.

«El abuelo» (*Elegías*, 1948-1958) es un soneto cuyos cuartetos presentan a una mujer aparentemente blanca, preocupada por el ritmo de su sangre europea; sin embargo, «ignora que en lo más hondo de ese ritmo» (v. 3) se esconde un abuelo negro: su cuerpo y sus facciones son la expresión de la blancura. Pero los tercetos son un llamado a mirar más allá de la superficie, donde descubrirá que existe un abuelo negro que ha programado los rizos del cabello amarillo de la mujer. Este sumergirse «en lo hondo» (v. 3), en «las venas misteriosas» (v. 9) y «dentro» (v. 10), sirve para desenterrar la ancestralidad africana soterrada por el maquillaje de la blancura (como en el poema de Alix): bajo la aparente blancura de las personas subyacen los genes de la negritud, invisibilizados, ignorados y silenciados por quienes están «más atentos al ritmo de su sangre europea» (v. 2). El poeta denuncia la visión etno y eurocéntrica de quienes cortan sus vínculos étnico-culturales con el mundo negro-africano por privilegiar sus lazos con el mundo blanco-europeo.

«El apellido» (*Elegías*, 1948-1958) es el poema más emblemático de Guillén para hablar de la ancestralidad y la importancia que tiene para el pasado, el presente y el futuro de los y las afrodescendientes. Se trata de una «elegía familiar» por la pérdida de su ancestro africano, eliminado del nombre del poeta por quienes le impusieron el nombre

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 135.

actual, que privilegia el tronco blanco-europeo. El poeta le reclama a quien le dio nombre: «Lo escondiste [el segundo apellido] creyendo / que iba a bajar los ojos yo de la vergüenza» (vv. 70-71), a lo que el poeta responde: «Yo estoy limpio» (v. 79), «Que se avergüence el amo» (v. 86) y remata: «Yo soy también el nieto, / el bisnieto, / tataranieto de un esclavo» (vv. 83-85). De este modo se denuncia el desarraigo, la violencia ejercida por el blanco sobre sus hijos con mujeres negras, cuando les impone su apellido y descarta el de la madre, supuestamente para librarlos de una vergüenza futura. Pero este hijo se reconoce descendiente de negros y asume con orgullo el origen de su sangre africana y la simbólica que ese mundo representa: «Mira mi escudo: tiene un baobab, / tiene un rinoceronte y una lanza. / Yo soy también el nieto, / bisnieto, / tataranieto de un esclavo» (vv. 81-85).

El poeta interroga al amo blanco, a la sociedad y la cultura blancas sobre cuál podría ser su segundo apellido, cómo se llamaba su «abuelo mandinga, congo, dahomeyano» (v. 54) y luego se asigna una serie de posibles apellidos para acompañar al que le han impuesto (vv. 87-94), pero todos esos nuevos apellidos dejan entrever el enigma, el no saber a ciencia cierta cómo se llamó su antepasado africano. Mas eso no viene a representar ningún problema para reconocer y aceptar a sus ancestros, vengan de donde vengan, sean de la tribu que sean, porque:

*De algún ardiente país, perforado  
por la gran flecha ecuatorial,  
sé que vendrán lejanos primos,  
[...]  
sangre remota mía,  
[...]  
sé que vendrán hombres de vidas verdes,  
remota selva mía,  
[...]  
sin conocernos nos reconoceremos*

Con este encuentro y reconocimiento (vv. 103-114) ya no importa que el abuelo «mandinga, bantú, / yoruba, dahomeyano» haya sido «ahogado en tinta de notario» (vv. 128-131): el nombre de trece letras ha terminado «hecho de interminables nombres» (vv. 136 y 137). Así el poeta se hace uno con sus ancestros y se solidariza con aquellos que,

como él, han tenido que abrirse paso para reconstruir el puente que los une biológica y simbólicamente con África.

La poesía de Shirley Campbell es un homenaje a la familia ampliada en la que las abuelas son un pilar fundamental para sostener un vínculo poderoso con la ancestralidad. Así lo encontramos en sus primeros poemas. En *Naciendo* (1988), las abuelas retornan de noche como fantasmas para colmar a la nieta de historias, música, dioses y verdades del mundo afrodescendiente. La convivencia con los ancestros muertos es representada como algo natural, común y corriente en esta poética: «Las abuelas / con los hijos / llenos de hijos / empiezan / como quien empieza un sueño / a llenar de cuentos / los hoyos de nuestra inocencia / hablan de la música del alma / de dioses enterrados / y de verdades / que solo nosotros entendemos» (vv. 15-25). Estas abuelas cumplen varias funciones en el proceso identitario afrodescendiente: a) «llenan», «completan» el ser afro a través de la oralidad: son las depositarias de la sabiduría necesaria para la vida cotidiana; b) su legado sirve como un escudo que protege a los suyos de las «duras verdades»; c) inyectan a su descendencia con la herencia afro (curtidos en el dolor y el sufrimiento) y el amor necesarios para seguir adelante, y d) las abuelas sirven de puente, conexión y lazo entre el presente de los vivos y el pasado de los muertos, pero también son quienes tejen la continuidad entre pasado, presente y futuro.

La importancia de los abuelos radica en que son los únicos que pueden contarnos los testimonios que no aparecen en la historia oficial. Así sucede en el poema «Nadie nos contó la historia»: la historia familiar no está incluida en la historia hegemónica y el abuelo viene a salvar ese vacío, a visibilizarla. Del poema se desprenden implicaciones como: a) ellos no nos cuentan porque no contamos para ellos; b) nosotros tenemos historia porque la hemos buscado y reinventado; c) contrario a la historia oficial, la nuestra es rudimentaria, cotidiana, elaborada con nuestras propias manos. El abuelo se constituye en un artesano que cuenta con el cuerpo, los gestos, la voz. Aglutina a su alrededor una audiencia. Se convierte, para la comunidad afro, en una «biblioteca viviente», en un «cuerpo portador de un corpus». De esa manera los abuelos salvan el pasado, lo recuperan para el presente de la comunidad afro y para el futuro de las nuevas generaciones.



## Bibliografía

- ADEBANWI, WALE: «Death, National Memory and the Social Construction Heroism», *Journal of African History*, núm. 49, 2008, pp. 419-444.
- BRITTON, ROSA MARÍA: «Amor se escribe con G», en Willy Muñoz (ed.): *Antología del personaje negro en la cuentística de escritoras centroamericanas*, Ciudad de Guatemala, Letra Negra Editores, 2007, pp. 115-127.
- CAMPBELL BARR, SHIRLEY: *Naciendo*, San José, UNED, 1988.
- \_\_\_\_\_ : *Rotundamente negra* (1994), San José, Ediciones Perro Azul, 2006.
- \_\_\_\_\_ : *Rotundamente negra y otros poemas*, Madrid, Ediciones Torremozas, 2013.
- CANTILLO BARRIOS, LIGIA: «Tradición cultural y familia afrodescendiente en Barranquilla», *Amauta*, núm. 22, julio-diciembre de 2013, pp. 189-204.
- DÍAZ LOZANO, ARGENTINA: «Amor de mulata», en Willy Muñoz (ed.): *Antología del personaje negro en la cuentística de escritoras centroamericanas*, Ciudad de Guatemala, Letra Negra Editores, 2007, pp. 35-45.
- DUNCAN, QUINCE: *Hombres curtidos*, San José, Cuadernos de Arte Popular, 1971.
- \_\_\_\_\_ : *Los cuatro espejos*, San José, Editorial Costa Rica, 1973.
- ESCOBAR ESPITIA, YESENIA: «La génesis de la literatura afrocolombiana en la poesía de Candelario Obeso y Jorge Artel», tesis de maestría, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2012.
- GARCÍA RONDA, DENIA (comp.): *¡Aquí estamos! El negro en la obra de Nicolás Guillén*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2008.
- GONZÁLEZ ZAMBRANO, CATALINA: «Música, identidad y muerte entre los grupos negros del Pacífico colombiano», *Colección Babel 27*, Universidad de Guadalajara, 2003, pp. 1-48.
- GUILLEN, NICOLÁS: *Obra poética*, La Habana, Letras Cubanas, 1995.
- LIMA SANTOS, DENILSON: «La ancestralidad en el género y lenguaje literarios, en *Changó, el gran putas y Sortilégio II*», *Desde el Sur*, vol. 7, núm. 2, 2015, pp.171-192.

- MARTINS GUILLEN, ISABEL CRISTINA: «Ancestralidade e oralidade nos movimentos negros de Pernambuco». *África(s)*, vol. 3, núm. 6, julio-diciembre de 2016, pp. 90-106.
- MORALES, JORGE LUIS: *Poesía afroantillana y negrista. Puerto Rico, República Dominicana, Cuba*, Río Piedra, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, [1976] 2000.
- MUÑOZ, WILLY (ed.): *Antología del personaje negro en la cuentística de escritoras centroamericanas*, Ciudad de Guatemala, Letra Negra Editores, 2007.
- PACHECO, ABEL: *Más abajo de la piel*, San José, Editorial Costa Rica, 1972.
- PALÉS MATOS, LUIS: *Poesía completa y prosa selecta*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988.
- SALAZAR ARRUÉ, SALVADOR: *Cuentos de cipotes*, San Salvador, UCA Editores, 1980.
- WONG VEGA, LUIS, JAMES WINSTON CHURCHILL y RAÚL HOULSTAN: *Rapsodia antillana. Selección bilingüe de poesía afroantillana de Panamá*, Panamá, Universidad de Panamá, 2013.
- WRIGHT, WINTHROP: *Café con leche. Race, Class, and National Image in Venezuela*, Austin, University of Texas Press, 1990.

# **Pedagogía crítica retórica y alfabetizaciones en la zona fronteriza del no ser**

JUAN MOISÉS GARCÍA RENTERÍA

## **Introducción**

En las reflexiones académicas sobre la metodología de la alfabetización en las ciudades coloniales de las Américas, una de las ausencias hoy en día es el concepto de racismo. La poca atención con que académicos y docentes de la redacción hemos abordado el constructo colonial de la raza, ha permitido la reproducción silenciosa de un discurso colonizador como premisa teórica que asume la existencia de una alfabetización universal que trasciende las relaciones de poder propias de la interacción humana. Este paradigma con el que con frecuencia delimitamos el espacio simbólico y material de nuestros salones, crea una relación de dominación en la que los sistemas de comunicación/comunión de grupos históricamente subyugados son excluidos de la labor académica. El propósito de esta breve contribución es esbozar un marco ético-racional que sirva como punto de partida para el diseño de una clase de redacción académica que visibilice el papel de las alfabetizaciones de comunidades oprimidas en la articulación de un pensamiento crítico pertinente para el proyecto histórico de las ciudades coloniales de las Américas.

La reflexión que se articula aquí pretende atender al llamado de la disciplina de la retórica estadounidense de abordar la intersección de alfabetización y raza desde un activismo docente, que promueva la legitimación de los modos de alfabetización de las comunidades afroamericanas y otras poblaciones de color. Por ello esta colaboración parte de la caracterización de una vertiente no hegemónica de la retórica contemporánea, que permitirá identificar la manera en que la colonialidad del poder articula un marco de aceptación basado en una jerarquía de lo humano donde las alfabetizaciones funcionan como

marcadores racializados. Asimismo, se procura dejar un espacio que invite a la reflexión sobre lo que constituiría una propuesta curricular que promueva la construcción/reconstrucción reflexiva de los modos de alfabetización de las comunidades en la zona del no ser; visibilizar sus prácticas como actos simbólicos que articulan saberes productivos de acción y significación descolonial, pretende ser el primer paso para establecer «nuevas estructuras institucionales de tipo cultural, económico, político, pulsional, etc.»<sup>1</sup>

En el contexto del Decenio Internacional para los Afrodescendientes, proclamado por la Asamblea General de las Naciones Unidas, corresponde a la comunidad académica la enacción de lo que Marilyn M. Cooper denomina «actos» de «agencia retórica», tácticas de receptividad y correspondencia con posibilidades, opiniones y voces otras que permitan subvertir y resistir las trampas del fundacionalismo y el autoritarismo epistémico. Así, se espera que esta contribución constituya el primer paso para establecer una afinidad con las experiencias de subversión, rebeldía y resiliencia afroamericanas y que contribuya a la creación de un método de alianza entre comprensiones de dominación y subordinación, en apariencia distintas –lo que Chela Sandoval denomina «consciencia coalicionista»–. Como afirmara Frantz Fanon, la constante necesidad de consolidación del individualismo forma parte de un marco de aceptación del intelectual colonizado, quien se empeña en desentenderse de las formas de organización propias del «combate concreto» en el que se halla enfrascado «el pueblo».<sup>2</sup> Debido a las peculiaridades metodológicas de la retórica contemporánea estadounidense, es necesario comenzar con una breve caracterización de la manera en que esta disciplina constituye el paradigma de aproximación a la docencia e investigación de la redacción académica.

## **Una metodología de alfabetización ético-racional desde la retórica contemporánea**

Uno de los grandes retos que implica trabajar en el campo de la retórica en los Estados Unidos es que, a pesar de que en la práctica su metodología

<sup>1</sup> Enrique Dussel: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 411.

<sup>2</sup> V. Frantz Fanon: *Los condenados de la tierra* (fragmento), en Félix Valdés García (comp.): *Leer a Fanon, medio siglo después*, p.137.

reside en un conjunto de procedimientos de control y delimitación del discurso,<sup>3</sup> como es el caso de toda disciplina, sus académicos buscan construir las bases de un paradigma cuya naturaleza es artística. Mientras que el poder disciplinario delimita el espacio académico tradicional a través del control de la producción discursiva, la retórica aspira a convertirse en el paisajismo de espacios salvajes al margen de la ley, donde sea posible replantear conocimientos muy otros. Así, la retórica actúa bajo la mirada panóptica de las ciencias humanas al tiempo que sueña con un proyecto alternativo al régimen hegemónico de la Ilustración, con plena fe en el poder constitutivo y de comunicación/comunión de las artes de la palabra que trastocan y recrean la realidad.

En términos disciplinarios, la retórica contemporánea comparte con otros campos de las ciencias como la sociolingüística o la comunicación social una inquietud por entender las prácticas discursivas de la sociedad. En los Estados Unidos, este perfil ha colocado a la disciplina en el centro de los debates de las metodologías de alfabetización. Aunque tradicionalmente la alfabetización se refiere a un proceso de producción y decodificación de los sistemas grafocéntricos, la retórica estudia lo que podríamos llamar, como lo hace Clara Inés Guerrero García, «tejidos» simbólicos que median los espacios públicos, la «urdimbre de significaciones» a través de la cual, al decir de Clifford Geertz, interpretamos la experiencia y orientamos nuestras acciones.<sup>4</sup> La noción de lo que Geertz denomina cultura para contrastar lo que es una estructura social, surge como respuesta al importante influjo de la teoría de la retórica del crítico estadounidense Kenneth Burke. Una de las contribuciones más significativas para el campo de la retórica es su conceptualización de las prácticas discursivas como «acción simbólica», el despliegue de equipamientos mentales individuales y colectivos, que funcionan como mecanismos interpretativos para subsistir. Los actos simbólicos consisten en significados y actitudes, predisposiciones de pensamiento y conducta a responder de una manera particular. Burke reconoce que toda práctica comunicativa, aun la de pretensiones científicas, es «dramatúrgica», es decir, simbólica, por lo que su teoría difiere de las especulaciones que reducen las prácticas lingüísticas a lo exclusivamente referencial.

Las implicaciones de esta versión de la retórica para el acercamiento a las prácticas comunicativas y a la alfabetización son, en primer

<sup>3</sup> Michel Foucault: *El orden del discurso*, p. 27.

<sup>4</sup> Clifford Geertz: *La interpretación de las culturas*, p. 133.

lugar, de naturaleza ética. La centralidad de la acción simbólica en la constitución de marcos de aceptación –consenso– hacen de la retórica el arte que articula el pensamiento crítico, aquella atención meticulosa que permite la valoración y el replanteamiento de las estructuras de comunicación/comunión. En este sentido, la retórica es un arte de invención e intervención desplegado para suscitar un resultado pretendido en espacios inestables de constante devenir –Joseph Dunne cita, además de la retórica, las artes de navegación, de estrategia militar y de generación de recursos monetarios–.<sup>5</sup> La retórica procura la sistematización de técnicas, esto es, marcos de acción que facilitan la emergencia de saberes productivos, dominados por objetivos conscientes, pragmáticos, siempre variables y dependientes del contexto.<sup>6</sup> Como afirma Dunne, se trata de un tipo de conocimiento inseparable de quien lo enacciona y, como tal, se halla situado de manera explícita en un *locus* de enunciación, «la ubicación geopolítica y cuerpo-política del sujeto que habla».<sup>7</sup> A este tipo de conocimiento, al que Aristóteles denominaba *téchnē*, lo guían supuestos ético-rationales que difieren de los conocimientos epistémicos, los cuales dependen de una racionalidad analítica.

La labor de intervención institucional desde una metodología de alfabetización ético-racional puede lograrse por medio del acercamiento, como propone el geógrafo de la economía danés Bent Flyvbjerg. Ocupado en desarrollar un enfoque para las ciencias sociales que retome los principios de un arte frónetico, Flyvbjerg proporciona un punto de partida bastante útil a través de una serie de preguntas basadas en un criterio retórico: ¿Cuál es el objetivo? ¿Es deseable? ¿Cómo se debe proceder [Qué sigue]?<sup>8</sup> Para un modelo frónetico de las ciencias sociales, Flyvbjerg señala la importancia de considerar la dimensión del poder. Este llamamiento es el que incide en mayor grado con el propósito que la retórica ha reclamado como arte frónética, y que Flyvbjerg formula desde el siguiente cuestionamiento de nuestras metodologías: ¿Quién resulta beneficiado y quién afectado? ¿Por medio de qué tipo de relaciones de poder? ¿Qué medios existen a nuestra disposición para

<sup>5</sup> V. Joseph Dunne: *Back to the Rough Ground*, p. 315.

<sup>6</sup> Bent Flyvbjerg: *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How It can Succeed again*, p. 57.

<sup>7</sup> Ramón Grosfoguel: «La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global», *Tabula Rasa*, núm. 4, 2006, p. 22.

<sup>8</sup> Bent Flyvbjerg: ob. cit., p. 60.

desmantelar relaciones de poder establecidas? ¿Es deseable desmantelarlas? ¿En qué tipo de relaciones de poder se hallan involucrados los que formulan este cuestionamiento?<sup>9</sup> Esto último implica, de manera muy significativa, preguntarnos: ¿Qué papel hemos jugado y seguimos jugando los profesores de redacción en la perpetuación de las estructuras asimétricas de poder propias de la alfabetización?

El acercamiento metodológico esbozado por Flyvbjerg posibilita la identificación de la naturaleza particular de las relaciones de poder que establecen ciertos modelos pedagógicos para la enseñanza de la redacción en las ciudades coloniales de las Américas. Debido a que la alfabetización es una iniciación en un sistema de escritura y en un sistema educativo particular, su efecto inmediato consiste en la adopción de los marcos de aceptación de una comunidad ideológica. Como veremos en la siguiente sección, la canonización de un sistema occidentalocéntrico como una alfabetización universal, autónoma y «correcta» es en el fondo un acto de dominación que ayudó a establecer una hegemonía colonial cuyas premisas ideológicas aún reproducimos en los espacios educativos que diseñamos para impartir las clases de redacción.

## **«Raza» y alfabetización: la colonialidad del poder y las clases de redacción en México**

Uno de los efectos más perniciosos propiciados por los métodos de la alfabetización en las ciudades coloniales de las Américas es un discurso racista que subsiste hasta la fecha en nuestras universidades. Ya Walter Mignolo en *The Darker Side of the Renaissance* abordó la manera en que el proyecto cultural del Renacimiento erigió el mito de la alfabetización occidentalocéntrica como el método universal para escribir la historia, estrategia que desprestigió las variantes discursivas locales y asentaba la legitimación ideológica de la empresa colonial como una labor de salvación y educación. Así, la colonialidad del poder, aquel ámbito de dominación, explotación y conflicto atravesado por la idea de raza,<sup>10</sup> delimitó los alcances y funciones de la alfabetización, la aspiración de asimilar bajo las lenguas europeas a un sector que era

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 131.

<sup>10</sup> V. Walter D. Mignolo: *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, p. 49.

percibido como inferior en una escala de jerarquización de lo humano, el sistema de castas de la Nueva España.

El enfoque desarrollista que buscaba asimilar a los grupos raciales no europeos, parte de un supuesto metodológico que pervive hoy en día en las ciencias sociales. Como señala Pierre Bourdieu, la noción científicista de la lengua como un patrimonio abstracto al que todos tenemos libre acceso implica la invisibilización de las relaciones asimétricas de poder en que los sistemas de expresión son monopolizados para establecer la «dominación simbólica» de un grupo social.<sup>11</sup> Esta operación de hegemonía simbólica se normaliza a través de la «objetivación» de la escritura y de un discurso que proclama la «unificación» lingüística, proceso en que las instituciones educativas tienen un papel central. Así, el monólogo «narcisista» de la «cultura colonialista»<sup>12</sup> convierte una variante discursiva en un marcador que define la línea de lo humano en la hegemonía colonial, racismo que inscribe a los cuerpos en lo humano/infrac humano, los extremos de una zona del ser/no ser. En esta economía de bienes lingüísticos, la superioridad moral del colonizador se afianza a través de campañas «culturales»<sup>13</sup> donde las prácticas de comunicación/comunión del colonizado se convierten en signo de su «depravación constitucional».<sup>14</sup>

En México, la historia del colonialismo en la institución de la alfabetización es bastante familiar para quienes estudian la historia de la educación media superior y superior. Gabino Barreda, el filósofo de la educación media superior del país, construyó al sujeto arquetípico del proceso de alfabetización, el «indio», como un ser «pasivo e inconsciente».<sup>15</sup> Apenas una década antes de que Barreda se encargara de reorganizar el sistema educativo del país luego de la guerra civil de Reforma, Justo Sierra O'Reilly afirmaba respecto a los pueblos originarios: «Yo quisiera hoy [...] que desapareciera esa raza maldita y jamás volviese a aparecer entre nosotros».<sup>16</sup> El hijo de Sierra O'Reilly, impulsor de la renovación de la educación superior en México, fundó

<sup>11</sup> V. Pierre Bourdieu: *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, p. 19.

<sup>12</sup> Frantz Fanon: ob. cit., p. 137.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 135.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 134.

<sup>15</sup> Gabino Barreda: *La educación positivista en México*, p. 233.

<sup>16</sup> Paul Estrade: «Los colonos yucatecos como sustitutos de los esclavos negros», en Consuelo Naranjo Orovio y Tomás Mallo Gutiérrez (eds.): *Cuba la perla de las Antillas: Actas de las I Jornadas sobre Cuba y su Historia*, p. 101.



la que luego sería la universidad más importante de México también desde este paradigma desarrollista destilado del positivismo. Para Justo Sierra, la renovación educativa consistía en un proceso de homogeneización hacia la «superioridad racial de la cultura occidental» a través de «la educación y la inmigración». <sup>17</sup> Es dentro de estos marcos de aceptación colonizadora que el mestizaje surge como metáfora de síntesis cultural y, en México, queda imbricado con un discurso racista tanto culturalista como biológico: «que coman más carne y menos chile, que aprendan los resultados útiles y prácticos de la ciencia, y los indios se transformarán». <sup>18</sup>

La continuidad de este marco de aceptación colonial fue asegurada en el país por el grupo de intelectuales conocido como el Ateneo de México. Los ateneístas fueron los precursores de la profesionalización de la actividad literaria e intelectual en el país. Henríquez Ureña esbozó el enfoque del grupo cuando afirmó que la educación clásica debía ser necesaria para aspirar a la condición humana: «las humanidades, cuyo fundamento necesario es el estudio de la cultura griega, no son solamente enseñanza intelectual y placer estético, sino también, como pensó Matthew Arnold, fuente de disciplina moral». <sup>19</sup> Uno de sus más destacados miembros, José Vasconcelos, primer ministro de educación en México y principal ideólogo del mestizaje, instituyó las Misiones Culturales que hicieron de la «alfabetización» una empresa abiertamente colonial. Las Misiones, que a mediados del siglo xx se articularon en la jerga militar como «Campaña contra el Analfabetismo», adoptaron la consigna de erradicar a los indígenas «monolingües», con la justificación de que «primero son mexicanos, luego, indios». <sup>20</sup>

En la actualidad, este marco de aceptación colonial se esconde en una de las versiones más «novedosas» que hemos importado de la teoría social estadounidense, los estudios en «literacidad». A pesar de que algunos modelos de este renovado acercamiento a la alfabetización

<sup>17</sup> Marta Casás Arzú: «De la incógnita del indio al indio como sombra: el debate de la antropología guatemalteca en torno al indio y la nación, 1921-1938», *Revista de Indias*, vol. 65, núm. 234, 2005, p. 70.

<sup>18</sup> Agustín Basave: *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia*, p. 34.

<sup>19</sup> Pedro Henríquez Ureña: «La cultura de las humanidades», en Odalís G. Pérez (ed.): *Pedro Henríquez Ureña: historia cultural, historiografía y crítica literaria*, p. 74.

<sup>20</sup> Carlos Monsiváis: *Historia mínima de la cultura mexicana en el siglo xx*, p. 1076.

utilizan los supuestos ético-rationales de la retórica, existe una versión hegemónica de los estudios en literacidad basada en la psicología cognitiva, enfoque que reduce el pensamiento crítico que se articula por medio de la acción simbólica a una cuestión de gustos personales que enfatiza la afirmación del individualismo en los estudiantes. Algunas versiones (latino)americanas con este enfoque utilizan indicadores de organismos económicos internacionales que les dan un sesgo que pretende encauzar la educación como la formación de profesionales en una cultura de consumo. Esta metodología de alfabetización/literacidad se articula con frecuencia a través de marcos de aceptación donde la alfabetización occidentalocéntrica se imagina bajo el ataque de la indolencia estudiantil hacia la lectura, mientras se hace el llamado a los maestros y académicos a salvaguardar el patrimonio de «la norma culta». Al igual que en las primeras formulaciones, se habla del «analfabetismo» en términos de «deficiencia», lo cual reafirma la jerarquía colonial de una escala de humanidad en la que los sistemas de expresión del grupo hegemónico se asumen como el único capital cultural capaz de generar una versión de pensamiento crítico.

Esta articulación sobre marcos de aceptación propios de la colonialidad del poder desembocó en una caracterización de la alfabetización como labor de salvación de almas «analfabetas», reconocibles a través de marcadores racializados no occidentales. Situados en las antípodas de lo humano, en la zona del no ser, los sistemas de comunicación/comunión de estos grupos fueron condenados a la invisibilización. Si aceptamos la premisa de que lo aquí expuesto representa las relaciones de poder en las que nos hallamos inscritos como docentes e investigadores de la alfabetización, ¿qué medios existen a nuestra disposición para dismantelar estas relaciones de poder establecidas? ¿Cuál es la manera de proceder en lo sucesivo? Como afirma Galeano, el subcomandante insurgente del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, lo que sigue es «lo urgente y lo importante»: la posibilidad de la descolonización, imaginar una versión alternativa de alfabetización desde un paradigma que haga frente al fundacionalismo y el autoritarismo epistémico en las ciudades coloniales de las Américas. En la parte final de este ensayo, procuraré esbozar un modelo donde se alcance a vislumbrar una metodología de la alfabetización desde el arte fronética de la retórica.

## **Conclusión: alfabetizaciones en la zona del no ser y el pensamiento crítico descolonial**

Una de las vertientes más esperanzadoras del campo de la retórica es la llamada crítica institucional, un enfoque metodológico que gira en torno al análisis y la reformación de los espacios institucionales académicos donde se imparte la escritura, la lengua y la alfabetización. Caracterizada como un giro espacial dentro de la disciplina, la crítica institucional en los estudios de redacción pretende dirigir la atención a la manera en que los salones de las casas máximas diseñan los espacios simbólicos y materiales a través del poder disciplinario, con el fin de identificar espacios fronterizos donde otras alfabetizaciones pueden ser revalorizadas. Mientras los enfoques tradicionales menosprecian los sistemas de comunicación/comunión de ciertas formaciones raciales por diferir de los modelos alfabéticos hegemónicos, la retórica abre el camino que nos permite visibilizarlos como acciones simbólicas que articulan un pensamiento crítico en abierta resistencia a los marcos de aceptación erigidos en ámbitos de dominación cruzados por la racialización de los cuerpos. Desvelar alfabetizaciones muy otras, nos puede permitir visibilizar la manera en que los sistemas visuales, espirituales y afectivos subvierten el encubrimiento de «la palabra» que se empecina en renovar «prácticas efectivas de colonización y subalternización».<sup>21</sup>

Ya Mijaíl Bajtín identificaba la existencia de estas alfabetizaciones como variantes discursivas en las antípodas de las «altas» esferas socioideológicas. Su perspectiva del lenguaje, también dramática por concebirlo como ideológicamente «saturado», siempre dependiente de una época, un grupo social, etc.,<sup>22</sup> caracteriza una heteroglosia dialogizada en los géneros vernáculos que se rebela contra las fuerzas centralizadoras de un lenguaje que pretenden canonizar sistemas de dominación eurocéntricos. Estas alfabetizaciones populares existen en una relación dialógica con los sistemas hegemónicos, con los que establecen un contrapeso a través de la polifonía. Su lógica intercultural, que reconoce su condición respecto a las variantes dominantes, puede constituir el verdadero potencial descolonizador de una metodología de alfabetización. Como afirma Paulo Freire, la alfabetización debe

<sup>21</sup> Silvia Rivera Cusicanqui: *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, p. 62.

<sup>22</sup> Mijaíl Bajtín: «Discourse in the Novel», en Michael Holquist (ed.): *The Dialogic Imagination: Four Essays*, pp. 271 y 272.

ser un proceso para leer la palabra y el mundo, un diálogo y no una imposición.<sup>23</sup> Sin embargo, como advierte Catherine Walsh, además de la generación de «interrelaciones», un proyecto de interculturalidad tal debe contener un elemento de «afirmación y fortalecimiento de lo propio».<sup>24</sup>

Un sector no hegemónico de la disciplina de la retórica en los Estados Unidos ofrece un modelo de alfabetización semejante, auxiliado por la teoría crítica de la raza —con énfasis en la noción de interseccionalidad— y enfocado en una sensibilidad hacia las relaciones de poder racializadas que emergen en el contexto específico de la universidad. Adam Banks, entre otros, busca hacer este trabajo por medio de la reinención y el rescate de las alfabetizaciones afros y afroamericanas en la zona del no ser. Con la convicción de la necesidad de utilizar sistemas de redacción en los cuales los estudiantes de color puedan verse reflejados, el trabajo de Banks usa la figura del DJ de hiphop al cual refunde en la figura del griot, el poeta nómada de la tradición africana cuya función es la de zurcir el pasado cultural e histórico de la comunidad con su presente y con la ensoñación del futuro. A través de una perspectiva retórica, Banks equipara el trabajo del griot digital con las artes fronéticas contenidas en formas orales y musicales de alfabetización como la tradición litúrgica afroamericana y el jazz, a las cuales denomina «tecnologías» de resiliencia que reafirman la corporalidad, la espiritualidad, el júbilo y la sexualidad; esto es, la humanidad colectiva de la que los sistemas de dominación han despojado a aquellas comunidades. Nuestra labor como docentes de redacción, enfatiza Banks, es generar los espacios académicos donde las alfabetizaciones académicas y no académicas puedan dialogar para que en estos espacios fronterizos emerjan los intelectuales orgánicos capaces de imaginar otros futuros para las comunidades afroamericanas.<sup>25</sup>

La labor docente esbozada por Banks es un ejemplo de paisajismo de la exterioridad salvaje de la academia, que puede reformar nuestras instituciones por medio de un desmantelamiento de los espacios

<sup>23</sup> V. Raymond A. Morrow y Carlos Alberto Torres: *Reading Freire and Habermas: Critical Pedagogy and Transformative Social Change*, p. 118.

<sup>24</sup> Catherine Walsh: «Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial», en Catherine Walsh (ed.): *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, p. 38.

<sup>25</sup> Adam J. Banks: *Digital Griots: African American Rhetoric in a Multimedia Age*, p. 3.

institucionales tradicionales que descubra los intersticios fronterizos donde se gesta la resiliencia y resistencia concreta del pueblo. Esta labor nos permitirá crear pedagogías sustentables que visibilicen la diversidad alfabética y de pensamientos críticos genuinamente democráticos, sustentados en la inteligencia que Rita Segato localiza en la vida comunal fuera del Estado, lo que Ramón Grosfoguel denomina el pensamiento crítico descolonial;<sup>26</sup> estas serán pedagogías ético-racionales donde un sujeto colectivo e histórico alcance «validez crítica dialógicamente, antihegemónica[mente]».<sup>27</sup>

## Bibliografía

- BAJTÍN, MIJAÍL [BAKHTIN, M. M.]: «Discourse in the Novel», en Michael Holquist (ed.): *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Austin, Texas, University of Texas Press, 1981, pp. 259-422.
- BANKS, ADAM J.: *Digital Griots: African American Rhetoric in a Multimedia Age*, Carbondale, Illinois, Ed. Kindle, Southern Illinois University Press, 2011.
- BARREDA, GABINO: *La educación positivista en México*, Ciudad de México, Porrúa, 1998.
- BASAVE B., AGUSTÍN: *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- BOURDIEU, PIERRE: *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal, 1985.
- BURKE, KENNETH: *Attitudes Toward History*, Oakland, California, University of California Press, [1937] 1984.
- CASÁUS ARZÚ, MARTA: «De la incógnita del indio al indio como sombra: el debate de la antropología guatemalteca en torno al indio y la nación, 1921-1938», *Revista de Indias*, vol. 65, núm. 234, 2005, pp. 375-404.
- COOPER, MARILYN M.: «Rhetorical Agency as Emergent and Enacted», *College Composition and Communication*, vol. 62, núm. 3, 2011, pp. 420-494.

<sup>26</sup> Ramón Grosfoguel: «Entrevista con Luis Martínez Andrade», *Metapolítica*, vol. 17, núm. 83, 2013, pp. 38-47.

<sup>27</sup> Enrique Dussel: ob. cit., p. 411.

- DUNNE, JOSEPH: *Back to the Rough Ground*, South Bend, Indiana, Notre Dame Press, 1993.
- DUSSEL, ENRIQUE: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 2006.
- ESTRADE, PAUL: «Los colonos yucatecos como sustitutos de los esclavos negros», en Consuelo Naranjo Orovio y Tomás Mallo Gutiérrez (eds.): *Cuba, la perla de las Antillas: Actas de las I Jornadas sobre «Cuba y su Historia»*, Madrid, Doce Calles, 1994, pp. 93-107.
- FANON, FRANTZ: *Los condenados de la tierra* (fragmento), en Félix Valdés García (ed.): *Leer a Fanon, medio siglo después*, Buenos Aires, CLACSO, 2017, pp. 129-192.
- FLYVBJERG, BENT: *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How It can Succeed again*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- FOUCAULT, MICHEL: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1992.
- GALEANO, SUBCOMANDANTE [seud.]: «¿Qué sigue? II: Lo urgente y lo importante». *Enlace Zapatista*, Consultado 13/11/2019. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/02/02/que-sigue-ii-lo-urgente-y-lo-importante/>
- GEERTZ, CLIFFORD: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa Editorial, 2003.
- GROSGOUEL, RAMÓN: «La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global», *Tabula Rasa*, núm. 4, 2006, pp. 17-48.
- \_\_\_\_\_ : Entrevista con Luis Martínez Andrade. *Metapolítica*, vol. 17, núm. 83, 2013, pp. 38-47.
- GUERRERO GARCÍA, CLARA INÉS: «Memorias palenqueras de la libertad», en Claudia Mosquera Rosero-Labbé y Luiz Claudio Barcelos (eds.): *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2007, pp. 363-87.
- HENRÍQUEZ UREÑA, PEDRO: «La cultura de las humanidades», en Odalís G. Pérez (ed.): *Pedro Henríquez Ureña: historia cultural, historiografía y crítica literaria*, Santo Domingo, Archivo General de la Nación, 2010, pp. 67-79.
- MIGNOLO, WALTER D.: *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.

- \_\_\_\_\_ : *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, Michigan, The University of Michigan Press, 2003.
- MONSIVÁIS, CARLOS: *Historia mínima de la cultura mexicana en el siglo xx*. Ed. Kindle, Ciudad de México, El Colegio de México, 2010.
- MORROW, RAYMOND A. y CARLOS ALBERTO TORRES: *Reading Freire and Habermas: Critical Pedagogy and Transformative Social Change*, Nueva York, Teachers College Press, 2002.
- RIVERA CUSICANQUI, SILVIA: *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.
- SANDOVAL, CHELA: *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis, Minnesota, University of Minnesota Press, 2000.
- SAGATO, RITA: «Contra el patriarcado, contra el fascismo», 8ª Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales: Primer Foro Mundial del Pensamiento Crítico, Club Ferro Carril Oeste, Buenos Aires, 9 de noviembre de 2018. Conferencia especial.
- WALSH, CATHERINE: «Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial», en Catherine Walsh (ed.) *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006, pp. 21-70.

# **AFRODESCENDENCIAS**



# Metrópolis negras de Benín a Río de Janeiro y de Harlem a La Habana: modernidades afroamericanas y cosmopolitismos subalternos

AGUSTÍN LAÓ-MONTES

Ennegrecer la memoria, la arqueología y la arquitectura, la cartografía y la semiótica de las ciudades es una labor de descolonización del saber y de la sensibilidad histórica, política e intelectual. Una de las tareas mayores de los Estudios Afrodescendientes es conocer y enseñar a leer el mundo en clave de africanía, lo que es un gran reto, ya que el inconsciente colectivo moderno/colonial insiste en imaginar a África como el *continente en tinieblas de pueblos sin historia* y a la diáspora africana como un *ghetto* atrasado y/o una modernidad periférica.<sup>1</sup> En este horizonte de sentido, donde la ciudad es locus principal de lo moderno, lo afro y lo negro tienden a significar los márgenes, las clases y lugares peligrosos, habitados por el primitivo urbano; espacios de otredades étnico-raciales y sexuales, escenarios lúdicos de rumbas y magias, rechazadas y temidas sin dejar de ser deseadas. Pero es imposible conocer a fondo las ciudades americanas sin estudiar sus avatares de africanía, sin ennegrecer el logos. En la misma cadencia, es necesario enmarcar en contextos urbanos las aspiraciones, sufrimientos, logros y deseos del mundo afro, sus historias, culturas, identidades, estéticas, conocimientos, economías y políticas.

Las metrópolis negras nutrieron el surgimiento mismo de la investigación urbana en las ciencias sociales y las humanidades. En 1899, el intelectual negro W. E. B. Du Bois, primer doctorado en Sociología en los EE. UU., publicó su libro *The Philadelphia Negro*, donde presentó su investigación sobre construcción de comunidad, solidaridad negra y desigualdad de raza y clase veinte años antes que la canónica Escuela

<sup>1</sup> La representación de África como continente en las tinieblas procede de la novela *Heart of Darkness*, de Joseph Conrad (1902/2015). La idea de África como lugar de pueblos sin historia es del filósofo alemán G. W. Hegel.

de Chicago, inaugurando así los estudios urbanos.<sup>2</sup> La crónica de la ciudad escindida en estratos, que ya habíamos visto en *Las condiciones de la clase obrera inglesa* de Federico Engels<sup>3</sup> y en las novelas de Charles Dickens, se hizo etnografía urbana con los estudios del sector sur de Chicago, la famosa comunidad negra que desde principios del siglo XX se convirtió en materia prima, tanto para estudios etnográficos en la Antropología y Sociología, como para la novela modernista del período. En esa línea fue que se publicó, en 1945, el clásico estudio de los intelectuales negros St. Clair Drake y Horace Clayton, *Black Metropolis*, que marcó un hito tanto en los estudios urbanos como afroamericanos al ensayar una metodología multiescalar que articuló experiencias y procesos locales de comunidad negra con estructuras de poder económico, político y cultural en la ciudad, el país y el mundo. En *Black Metropolis* se articulan las estructuras de dominación de raza y clase con las formas de resistencia negra y con sus modos de organización comunitaria y participación política.

El historiar la presencia africana o negra en ciudades coloniales de las Américas supone una temporalidad mucho mayor. Aquí no pretendemos presentar ni siquiera una genealogía mínima, más bien esbozaremos algunos relatos y ejemplos para esgrimir varios argumentos, categorías y perspectivas teóricas y metodológicas, en aras de valorizar tanto la centralidad de los pueblos y poblaciones negras para las ciudades modernas como la importancia de los espacios urbanos para el mundo afro. Comenzamos con una aseveración que habría de ser obvia, pero no lo es ni en el discurso público ni en los currículos académicos: el hecho histórico de que las ciudades amuralladas del Caribe hispano fueron construidas en el largo siglo XVI en gran medida por trabajo negro esclavizado. El ocultamiento de esto y de muchas otras contribuciones negras en la memoria oficial y el discurso público constituye una forma de violencia epistémica que debería conducirnos a repensar la ciudad y la historia moderna en clave de africanía.

Entre las ciudades de mar y del mundo que, en su conjunto, constituyen una geografía central del Atlántico negro, comenzamos con La Habana, a propósito de la cual dice el historiador Manuel Moreno Fraginals: «Los esclavizados negros y mulatos en el área urbana de

<sup>2</sup> La primera edición en español, *El negro de Filadelfia*, se realizó en 2013, un siglo más tarde.

<sup>3</sup> Se publicó originalmente en Leipzig, 1845, con el título *The Condition of Working Class in England*.

La Habana fueron principalmente empleados en trabajos de construcción militar y civil, y en muelles... El estudio de estas construcciones demuestra que por muchos años hubo más esclavos trabajando en proyectos militares que en plantaciones».<sup>4</sup>

Ese hecho nos debe llevar no solo a revisar cómo vemos y entendemos las prácticas inscritas en la arquitectura urbana, sino también los análisis de los sujetos de trabajo y las clases obreras que han servido de sostén a los tejidos materiales y simbólicos de la ciudad, para así resaltar las presencias negras en la larga duración de los escenarios urbanos de la modernidad. De manera similar a como Walter Benjamin pretendió estudiar las historias ocultas de París excavando las galerías (*arcades*),<sup>5</sup> se requiere una arqueología negra de la ciudad moderna, no solo para desenterrar a nuestros muertos –como en el cementerio africano descubierto en el corazón de Wall Street–, sino también para cultivar una mirada crítica a través del prisma de los avatares modernos de la africanía y las claves negras de la modernidad urbana, de las afromodernidades.

Las afromodernidades constituyen una especie de cosmopolitismo subalterno que se revela en personajes como Domingos Álvares, a quien el historiador James Sweet dedicó un libro que, como veremos, nos lleva a revisar concepciones de modernidad, africanía, conocimiento, sanación, espiritualidad, poder y agencia histórica. Domingos Álvares nació a principios del siglo XVIII, en una zona del Oeste de África que hoy corresponde al país llamado Benín, en una familia de sacerdotes del vodun, que en lengua fon de la región significa «deidad» y «poder». Fue llevado esclavizado a Brasil, donde sus saberes de sanación le sacaron de las plantaciones de azúcar del Recóncavo, llegando primero a la ciudad de Recife y luego a Río de Janeiro, donde llegó a ser una

<sup>4</sup> Manuel Moreno Fraginals: *La Historia como arma*, s. p.

<sup>5</sup> El Passagenwerk o Arcades Project (que traducimos al español como «proyecto de las galerías»), fue un proyecto inconcluso en el cual Walter Benjamin trabajó entre 1927-1940, cuando escribió un gran número de notas de carácter analítico sobre la relación entre arquitectura y cotidianidad en la ciudad de París. Dichas notas revelan con detalle y profundidad tanto el método de Benjamin (una especie de montaje de las constelaciones de poder y subjetividad moderna a partir de observaciones agudas sobre la relación entre arquitectura y cotidianidad en París), como sus concepciones sobre el espacio urbano como eje nodal de la modernidad, tanto desde el ángulo del capital y sus procesos de acumulación y modernización, como desde la producción de modernismos estéticos y subjetividades críticas. V. Benjamin (2002), y también Buck-Morss (1991).

figura temida y respetada, tanto en los predios de negritud como en los espacios de élite. Sweet se enteró de su existencia buscando en los archivos de la Inquisición en Lisboa, donde encontró un expediente de más de seiscientas páginas dedicado a Domingos. La narrativa del libro se construye a partir de una pluralidad de fuentes: además de dos casos de la Inquisición contra Domingos y abundantes testimonios, incluye genealogías, mapas, datos censales y de la Iglesia católica, relatos de viaje y periódicos.

En el libro se dibuja el proyecto de Domingos de construir una comunidad de afinidades entre sujetos afrodiáspóricos en el Nuevo Mundo con base en sus saberes africanos y cómo esto constituye una praxis de resistencia de carácter descolonial y cosmopolita. Uno de sus argumentos principales es que la identidad de Domingos como sacerdote del vodun y sanador le hizo ser buscado, temido y perseguido por los poderes coloniales, mientras que era altamente respetado en los lugares de negritud. Domingos fue comprado, revendido y relocalizado varias veces, en gran medida debido a la ambigüedad de los amos que buscaban y rechazaban simultáneamente su capacidad de sanación con plantas y rituales africanos. Cuando llegó a Río de Janeiro ya era un personaje legendario al cual se le atribuía el haber matado a su amo y desestabilizado el orden de poder colonial. Luego de comprar su libertad formal en 1739, estableció un centro de sanación en Río que puede considerarse el primer *terreiro* o casa espiritual de la ciudad. En el medio citadino, sobre todo de Río, Domingos aprendió a moverse en el laberinto urbano, con su heterogeneidad de *pretos* y pardos libres, esclavizados domésticos, artesanos, jornaleras, trabajadoras sexuales, parteras, curanderas, en los vibrantes espacios de una ciudad de tráfico esclavista y poder colonial, pero también de mercados, talleres, barrios negros y lugares lúdicos de negritud.

Sweet analiza el liderato espiritual y terapéutico de Domingos, no solo como una expresión de resistencia contra el orden colonial esclavista y una muestra de resiliencia de los saberes africanos, sino también como una forma de liderato político e intelectual fundamentado en un proyecto de asociación y redención. La persecución de su labor pública, por insistir en ejercer como sanador de práctica africana, desembocó en su destierro a Lisboa, donde fue procesado y sentenciado por la Inquisición. Paradójicamente, el despotismo imperial y el régimen esclavista convierten a Domingos en un sujeto subalterno cosmopolita que vive en varias ciudades donde agencia su poder como sabedor del

vodun. Su repertorio cognoscitivo del África continental, recreado en las Américas y Europa, constituye un fundamento epistémico para sus prácticas de resistencia, resiliencia y construcción de comunidad que revelan la praxis espiritual de sanación como un quehacer político, a contracorriente del capitalismo esclavista y del racismo colonial.

Hay varias lecciones que destacar de este estudio sobre Domingos Álvares, comenzando por su método, que enlaza autobiografía y microhistoria con macroestructuras de largo arco como la modernidad capitalista, la esclavitud y el colonialismo, para así proveer una representación más concreta y compleja de los procesos históricos. Sweet recalca que una de sus contribuciones principales es una hermenéutica de la modernidad, no solo basándose en los pilares del poder y el conocimiento occidentales, sino a partir de las historias, saberes, espiritualidades, prácticas culturales y formas políticas de la africanía global en sus espacios múltiples y entrelazados desde el continente africano hasta la diversidad de territorios de la diáspora.

Dicho giro epistémico y metódico para entender el mundo en clave de africanía, también se ejerce en un libro reciente de Herman Bennett titulado *African Kings and Black Slaves: Sovereignty and Dispossession in the Early Modern Atlantic*, que busca historiar y teorizar las influencias de África en las formaciones occidentales a través de una investigación de los procesos de negociación y producción de categorías económicas y políticas (como autoridad, comercio, propiedad y gobierno) entre los poderes soberanos africanos y europeos en el largo siglo XVI. Aquí quiero sacar a relieve que tanto el trabajo de Sweet como el de Bennett demuestran la necesidad de inscribir a África de manera más central en las analíticas del mundo moderno, de tal modo que lo africano se entienda como un influyente fenómeno global interconexo, pero diverso, y los estudios de la africanía, como de pertinencia universal tanto para el conocimiento científico como para las políticas y proyectos descoloniales de liberación.

Al sonar de ese son, Ivor Miller, en su volumen *Voice of the Leopard: African Secret Societies and Cuba*, estudia la genealogía de las sociedades abakuás como un fenómeno urbano de trascendencia nacional y translocal. Sin lugar a dudas, La Habana, ciudad del mar y del mundo, es una de las grandes urbes del Atlántico negro con sus múltiples matices y laberintos. Fue piedra angular de la trata trasatlántica, a través de la cual llegaron los últimos barcos esclavistas en la década de 1870 y, por ende, fue mercado principal de africanas esclavizadas reidentificadas

como negras. A la altura del siglo XIX, La Habana era uno de los mayores escenarios de entrecruce de la pluralidad de universos históricos africanos que nutrieron la formación de robustas culturas afroamericanas. Junto con Salvador de Bahía y Río de Janeiro, La Habana es una de las ciudades que recibieron la mayor cantidad y variedad de migraciones africanas durante la trata. En Cuba, las colectividades históricas africanas (para no usar categorías coloniales como «tribu» y «etnia») se reorganizaron como cabildos de nación, agrupaciones claves en la configuración de una de las dos esferas públicas negras –una de capas medias y otra de sectores subalternos– de la ciudad y la sociedad colonial, que a su vez sirvieron de base para la fundación del país.

«En el caleidoscopio de la sociedad colonial habanera»,<sup>6</sup> dice Miller, muchos de los negros que construyeron las murallas de la ciudad quedaron a vivir dentro de ellas y dieron sus propios nombres a sus barrios, como La Pluma y Cangrejo –el mismo nombre de una comunidad cimarrona en San Juan, Puerto Rico–; mientras otras se asentaron afuera –al igual que en el área de Getsemaní, en Cartagena, Colombia– como fue el caso del Barrio Jesús María, también conocido como El Manglar, territorio de los notables «negros curros», de procedencia sevillana. Miller arguye que la organización de estos barrios populares fue influenciada por los patrones de asentamiento, producciones culturales, prácticas espirituales y modos de asociación del Oeste de África, expresos en los ekpes carabalíes, los Iles yorubas, y los mulanzos congos, entre otros.

Los legendarios barrios de La Habana, a los que cantó Arsenio Rodríguez a mediados del siglo XX en su clásico son *Pa todos los barrios*, devinieron en espacios gestores de algunas de las expresiones culturales negras de mayor proyección planetaria, como la santería, la rumba y el jazz afrocubano. Miller muestra cómo surgió en estos barrios la religión abakuá: un sistema de creencias, prácticas estéticas y rituales de matriz africana, de fundamento carabalí, pero creolizado con otras vertientes de africanía, y demuestra su importancia para la historia y cultura cubanas.

Aquí quiero resaltar tres elementos de su análisis de La Habana en el siglo XIX. El primero es presentar la ciudad, al decir de Pedro Deschamps-Chapeaux, como «un inmenso palenque urbano»,<sup>7</sup> un

<sup>6</sup> Ivor Miller: *Voice of the Leopard*, p. 5.

<sup>7</sup> Pedro Deschamps-Chapeaux: *Contribución a la historia de gente sin historia: cimarrones, propietarios y morenos libres*, s. p.

espacio de fuga que sirvió de santuario a cimarronas que habitaron sus vecindarios junto con nutridos grupos de negras y mulatas libres, muchas de ellas integrantes de cabildos de nación, comunidades espirituales y gremios de artesanos que conspiraron contra el colonialismo, la esclavitud y el racismo. Tocando ese tambor, el segundo ejemplo es la fallida pero trascendente revuelta dirigida por José Antonio Aponte en 1812, que, como se ha demostrado, fue inspirada por el movimiento abolicionista global y la Revolución haitiana, tuvo vocación y repercusión translocal en el mundo Atlántico y se sugiere que debe implicar una revisión de la memoria oficial que localiza el origen de la gesta de liberación nacional cubana en el levantamiento liderado por Carlos Manuel de Céspedes en 1868.<sup>8</sup> Aponte era carpintero, residente de un barrio popular en Centro Habana, y existe evidencia de que era practicante de la religión lucumí, en la cual hay indicaciones de que era Omó-Changó y procedente de la Sociedad Secreta Ogboni, de origen yoruba.<sup>9</sup> Fue ejecutado y su cabeza exhibida públicamente en una intersección principal de Centro Habana, signo de la gubernamentalidad despótica colonial en su intento de aniquilar resistencias y rebeldías que aún permanecen resilientes en las culturas populares cubanas.

El otro ejemplo de la dimensión africana de la rebeldía urbana es el levantamiento armado de unos cincuenta lucumíes, en el año 1835, en el barrio El Horcón, fuera de la ciudad amurallada de La Habana. Miller caracteriza este levantamiento como «la primera rebelión urbana en La Habana».<sup>10</sup> Todos vestidos de blanco, su líder, Taita, con un iruke, lo que indica que pudo ser babalawo, tenían la expectativa de que se les iban a sumar fuerzas para derrocar al gobierno colonial local. Los líderes fueron ejecutados y sus cabezas expuestas en el Puente de Chávez. Tanto este evento como el de Aponte, hoy son fuentes de memoria de rebeldía que revelan resiliencia en los más extremos regímenes de dominación. Más aun, visibilizan los valores políticos de las religiosidades de matriz africana como fuentes de resistencia que constituyen prácticas de lucha y marcos sociales para la construcción de comunidad de afinidades y afectos.

<sup>8</sup> V. Mathew Childs: *The 1812 Aponte Rebellion in Cuba and the Struggle against Atlantic Slavery*, s. p.

<sup>9</sup> No hay evidencia clara de que Aponte fue Ogboni. La pista positiva al respecto nos la da José Luciano Franco, quien sirve de referencia a Miller (2009), pero no hemos visto prueba documental. V. Franco (1963) y Palmié (2002).

<sup>10</sup> Ivor Miller: ob. cit., p. 7.

Las ontologías políticas, es decir, las prácticas de empoderamiento colectivo de estos sectores subalternos, cuyas formas de producción intelectual, asociatividad, sanación y cuidado, praxis estética y luchas por la liberación, ocurren en gran medida fuera de los límites de la ciudad letrada y de la sociedad civil, se distinguen a la vez que se entrelazan con la esfera pública negra más reconocida, la presidida por las capas medias y la política formal. Jesse Hoffnung-Garskof en *Racial Migrations: New York City and the Revolutionary Politics of the Spanish Caribbean (1850-1902)* y Frank Guridy en *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow*, analizan esta esfera pública negra transnacional. Aquí voy a enfocar el nexo afrodiaspórico interciudad o transurbano entre La Habana y Nueva York.

En *Racial Migrations...* el autor focaliza la alianza, en la ciudad de Nueva York, a finales del siglo XIX, entre líderes negros de Cuba como Rafael Serra, Gertrudis Heredia y los hermanos Bonilla, con afropuertorriqueños como Sotero Figueroa, Manuela Aguayo y Pachín Marín, en una organización denominada La Liga, que abogaba por la ciudadanía plena para «la clase de color» y por la independencia de Cuba y Puerto Rico. El acto inaugural de La Liga fue una reunión en el Greenwich Village, una noche fría de enero de 1890; los dos oradores principales fueron Rafael Serra y José Martí. Nacido y criado en La Habana, Serra venía de una poderosa tradición de tabaqueros, intelectuales obreros que fueron claves en la emergencia de movimientos socialistas y anarquistas en una red de ciudades entre Cuba, Puerto Rico, República Dominicana, Tampa-Ybor City y Nueva York, donde también facilitaron la creación de una esfera pública negra proletaria y de capas medias.

La Liga era una organización de ayuda mutua con fines políticos y educativos que fue fuerza gestora del Partido Revolucionario Cubano en 1892, en cuyo club, Dos Antillas, compartieron membresía José Martí y el afropuertorriqueño Arturo Schomburg, quien fue fundador del que aún es el mayor archivo de la africanía en el mundo. Los jueves Martí daba clases de oratoria y escritura, mientras que los lunes eran días festivos de música y degustación de comidas criollas. En el local de La Liga resaltaban dos retratos: uno de Rafael Serra y el otro de José Martí, lo cual exhibía su compromiso tanto con la liberación nacional de Cuba y Puerto Rico como con el bienestar colectivo de los pueblos negros, lo que expresa una doble conciencia (en el sentido



de Du Bois), tanto nacional como afrodiaspórica, en su ideología y proyecto. Ambas identidades, nacional y afrodiaspórica, caribeña y negra, y sus proyectos políticos, convocaron a afrocubanos y afropuertorriqueños como Sotero Figueroa, obrero tipógrafo que publicó los escritos de Martí y su periódico *Patria* –del cual fue uno de sus editores y contribuidores–. En fin, La Liga era una organización de carácter transnacional y afrodiaspórico que formó parte de movimientos por la liberación de las dos Antillas y se vinculó con líderes negros como Juan Gualberto Gómez, cabeza de las denominadas «sociedades de color» en Cuba.

La Liga fue una organización pionera en la producción histórica de lo que hemos llamado «la diferencia afrolatina» en la geografía urbana translocal entre La Habana, Matanzas, San Juan, Ponce, Tampa-Ybor City y Nueva York. Arturo Schomburg, en rol de líder de la Academia Negra Norteamericana y editor de escritos de intelectuales afroamericanos (en el sentido continental del término), abogó por la inclusión de figuras como Evaristo Estenoz, quien en 1908 fue fundador del Partido Independiente de Color en Cuba. Schomburg también estuvo en el liderato de la Logia Masónica Prince Hall, importante institución de Harlem que articuló en red a personas de distintos lugares de las diásporas afroamericanas.

A principios del siglo xx, Harlem se perfilaba como meca de la negritud. Ya para los 1920 era un espacio global de la africanía que reunía trabajadoras, artistas, intelectuales y activistas de todo el mundo negro. Allí se gestaron movimientos panafricanos como el Universal Negro Improvement Association (UNIA) –presidida por el carismático Marcus Garvey–, creció el marxismo negro y el afrofeminismo, donde se destacaron intelectuales-activistas como Claudia Jones y Claude McKay, y florecieron vanguardias estéticas e intelectuales en el llamado Renacimiento de Harlem.

El nexo Harlem-Habana se suele representar destacando la relación de admiración mutua y traducción recíproca entre los poetas Langston Hughes y Nicolás Guillén, que expresa los vínculos entre el Renacimiento de Harlem y el afrocubanismo como dos importantes movimientos de vanguardia estética. Más aun, el espacio de flujos Harlem-Habana, fue parte de la efervescencia y diseminación translocal de movimientos políticos y culturales en medio de la crisis mundial de la modernidad capitalista en los años veinte y treinta, marco histórico para la consolidación del panafricanismo, lo cual se demostró poderosamente en la gran convocatoria contra la invasión de Mussolini a

Etiopía en 1935, el *momentum* de la cuestión negra en la Internacional Comunista, y la emergencia articulada de vanguardias estético-políticas negras como el Nuevo Negro en Harlem, *négritude*, en el mundo francófono, y el afrocubanismo.

En el capítulo «Blues y son de Harlem a La Habana», del libro *Forging Diaspora...*, Frank Guridy muestra cómo los vínculos y viajes que construyeron el nexo Harlem-Habana envolvieron tanto estrategias geopolíticas y discursos imperiales de exotización y erotización e intentos de rentabilidad del gran capital por industrias culturales y de turismo, como intercambios estéticos, intelectuales y políticos entre afrocubanos y afroestadounidenses, que fueron forjando un espacio diaspórico transnacional de carácter diverso que incluyó tanto relaciones entre figuras como Langston Hughes y W. E. B. Du Bois con el Club Atenas –el más representativo de las élites afrohabaneras–, como entre escritoras-activistas feministas negras, como María Dámaza Jova, con socialistas como Nicolás Guillén.

Aquí quiero resaltar tres temas en el libro de Guridy. El primero es que investiga la importancia del Instituto Tuskegee, dirigido por Booker T. Washington, cuyos estudiantes cubanos, que llegaron allí como parte de una práctica de solidaridad afrodiaspórica, regresaron profesionales en varias carreras, incluyendo la de arquitectura, profesión desde la que cumplieron roles significativos en el diseño de la ciudad de La Habana. He aquí otro ángulo para develar las caras negras de la arquitectura habanera. El segundo punto que destacó es cómo Langston Hughes se impresionó con la estatua de Mariana Grajales en La Habana, creación del escultor afrocubano Teodoro Ramos Blanco, y al verla observó la carencia de monumentos conmemorativos de figuras negras representando lo nacional en los EE. UU.

Este detalle significativo revela las diferencias en las articulaciones de nación y raza en los dos países, lo que podemos traer hasta hoy día, cuando escultores afrocubanos han realizado grandes proyectos, como Alberto Lescay –con su estatua de Antonio Maceo, en Santiago de Cuba, y su *Monumento al Cimarrón*, en El Cobre– quien ahora mismo completa un busto de José Antonio Aponte que será instalado en la entrada de la ciudad de La Habana. El tercer punto, que nos refiere al argumento principal del libro de Guridy, consiste en una crítica del nacionalismo metodológico que nos hace ver las historias confinadas a los escenarios de país y nos priva de entender conexiones translocales, como son las forjas de diáspora en escenarios transurbanos, como el

nexo Harlem-Habana, situadas en zonas de contacto transnacionales como el escenario transcaribeño entre Cuba y los EE. UU., y los circuitos polirrítmicos plurales del Atlántico negro y de la diáspora africana global.

A propósito de la perspectiva afrodiaspórica, dentro del feminismo negro se critica una tendencia hegemónica que tiende a construir el sujeto afrodescendiente como meramente masculino. Esto se deriva de un problema general en la matriz de dominación moderna/colonial que Aníbal Quijano denominó colonialidad del poder y el saber. Danzando al ritmo del feminismo descolonial, una perspectiva político-epistémica germinal en nuestro quehacer crítico, vamos entrando a la fase final de este miniconcierto barroco, afinando en clave afrofeminista para ennegrecer el saber de la ciudad moderna y explorar los espacios urbanos de la negritud.

Tocando ese tambor, sacamos al relieve tres volúmenes de publicación reciente. El primero, titulado *Demandando mi libertad: Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800*, editado en Colombia por Aurora Vergara Figueroa y Carmen Cosme Puntiel, el cual es pionero en estudiar las estrategias de resistencia y rebeldía de mujeres negras esclavizadas en la era colonial de la región. Todas las investigaciones publicadas en el libro revelan cómo las mujeres esclavizadas a través de la región utilizaron variedad de estrategias, desde reclamos legales por promesas de libertad a cambio de sexualidad, hasta tácticas económicas para obtener manumisión y construir capital, demostrando así la larga duración y creatividad de sus luchas contra intrincados entramados de dominación sexual, social y étnico-racial.

En la misma clave, pero en otro tiempo, se sitúa el segundo libro, nombrado *Emergiendo del silencio. Mujeres negras en la Historia de Cuba*, editado por Oilda Hevia Lanier y Daisy Rubiera Castillo, como segundo volumen del proyecto Afrocubanas. Es imperativo decir, en esta gran conferencia de Estudios de la africanía, que este volumen, junto con el anterior, inaugura el campo de la historia de la mujer negra en la América Latina, ambos proyectos protagonizados intelectualmente por mujeres afrolatinoamericanas. Aquí solo puedo mencionar los dos primeros capítulos, ambos dedicados a La Habana. El primero presenta la investigación de Oilda Hevia Lanier sobre mujeres afrodescendientes propietarias de esclavizados durante el siglo XIX en La Habana, el cual devela la heterogeneidad de la esclavitud y de la población negra de

la ciudad, y el carácter complejo y contradictorio de las estrategias de empoderamiento de las mujeres negras en contextos de dominación en regímenes coloniales esclavistas que, por definición, son patriarcales. El capítulo con autoría de María de los Ángeles Meriño Fuentes y Aisnara Perea Díaz, titulado «La prostitución como estrategia de libertad en La Habana del siglo XIX», analiza el trabajo sexual como táctica de libertad que constituye una estrategia de resistencia e infrapolítica contestataria, que paradójicamente reproduce el orden de poder colonial, racial y patriarcal.

Finalmente, les presento el trabajo de la historiadora afroestadounidense Sadiya Hartman. En su reciente libro, *Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Social Upheaval*, Hartman subvierte el campo de estudios históricos de las mujeres negras al dar un giro, de las ya comunes historias de opresión y resistencias, para poner énfasis en las estrategias de empoderamiento, enfocándose en estilos de vida transgresivos del orden burgués, que fomentan subjetividades no convencionales que cultivan el placer, la estética y la infrapolítica cotidiana. Más que la esfera pública, estudia los espacios íntimos y realiza una cartografía plural y compleja de las subjetividades femeninas negras en su heterogeneidad de espacios personales, sociales y políticos, desde mujeres de la calle hasta organizadoras como Ella Baker. Sadiya Hartman investiga lo que llama «historias íntimas de insurgencia social», revelando sexualidades lésbicas, prácticas del amor libre, formas de familiaridad y comunidades íntimas no consanguíneas, lideradas por mujeres negras, muchas de ellas en tránsito de esclavitud a servidumbre, que subvirtieron el orden hegemónico moral y político en Filadelfia y Nueva York a principios del siglo XX.

Traigo el trabajo de Hartman a su atención por razones metodológicas, teóricas y políticas. Tanto en su primer libro, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, como en *Wayward Lives...*, Hartman combina diversidad de fuentes y herramientas metodológicas (narrativas de esclavizadas, récords de tribunales, fotos caseras, testimonios de casos clínicos, historias orales, etc.) para construir un archivo alternativo y de ahí recrear la imaginación histórica para producir relatos informados por una densidad empírica, profundidad teórica y compromiso político que nos provocan sentir las vidas invisibilizadas de las esclavizadas y de las mujeres negras urbanas, e identificarnos con sus sufrimientos,

aspiraciones, luchas y deseos. Es una forma de estudiar y sentir, tanto la vida íntima del imperio y la gran ciudad moderna en sus dimensiones raciales y patriarcales, como la autoafirmación de los sujetos femeninos negros lidiando con resiliencia ante la ubicuidad de la violencia, el trauma y la herida moderna/colonial, en una suerte de autocreación anclada en el deseo de ser y la praxis de esperanza fundamentada en la cotidianidad.

En esa clave, el trabajo de Saidiya Hartman resulta ser de gran relevancia para las nuevas corrientes de feminismo negro que confrontan las cadenas de la colonialidad en todas sus dimensiones –raciales, de clase, sexualidad, género y generación–, en sus diversas encarnaciones y luchas –desde los espacios íntimos hasta jerarquías geopolíticas y procesos globales de acumulación de capital–, que en su conjunto envuelven políticas de descolonialidad y liberación contra complejos entramados de dominación, desde escalas locales hasta mundiales. La nueva ola de feminismos negros de perfil urbano, donde convergen multiplicidad de subjetividades sexuales, expresiones estéticas, formas de hacer política y proyectos de liberación, cuyas prácticas descoloniales se despliegan tanto en sus variados territorios como en la ciudad virtual feminista, facilitadas por medios sociales y blogs como *Afrofeminas* y *Negra cubana tenía que ser*, es afín a la imaginación histórica de Hartman.

La ciudad neoliberal capitalista en la era de su crisis civilizatoria tiende a exacerbar lo que Jaime Alves llama «la ciudad antinegra»,<sup>11</sup> para conceptualizar la constitución del orden político y las concepciones de urbanidad y civilidad moderna en oposición fundamental a las subjetividades y culturas negras, lo que implica un alto contenido de violencia racista en la constitución misma de la cosmópolis de la modernidad/colonialidad. Los etnocidios en ciudades brasileñas como Sao Paulo y Río de Janeiro y los asesinatos policíacos en los EE. UU., son muestras claras de la necrópolis antinegra como un componente significativo de la modernidad capitalista urbana. La imagen de cientos de cadáveres africanos tratando de entrar a la Europa amurallada, de megaciudades con espacios acuartelados para proteger a las élites de las clases peligrosas, los nuevos primitivos urbanos habitando *ghettos* de miseria, que con frecuencia habitan el inconsciente racial occidental, donde el varón negro yace como imagen del violador y la hembra negra,

<sup>11</sup> V. Jaime Alves: *The Anti-Black City: Police Terror and Black Urban Life in Brazil*.

como instrumentalidad lujuriosa e hipersexual, ambas figuras durables en el imaginario del racismo antinegro. A contrapunto, Alves formula la posibilidad de una *blackpolis* que, digamos, se va dando a luz por movimientos como Black Lives Matter en ciudades norteamericanas, la Federación de Favelas en Río de Janeiro y la Red Barrial Afrodescendiente de La Habana.

El movimiento de la necrópolis a la *blackpolis*, del genocidio a la utopía, como indica Joao de Costa Vargas en su libro sobre terror estatal y movimientos negros en Los Ángeles y Río de Janeiro, es imperativo no solo para el mundo afro, sino para la democratización de la democracia y la humanización de la humanidad. Tocando ese tambor, en Jackson, Mississippi, un robusto movimiento social urbano negro se organizó para elegir al alcalde socialista Chokue Lumumba, cabeza de un experimento democrático radical de gobierno local y de una gestión de economía popular y solidaria en las propias entrañas del monstruo. En esa clave, los movimientos negros de carácter más crítico y radical, van elaborando su concepto vernáculo de buen vivir a partir de la categoría *ubuntu*, que en lengua zulú significa ‘soy porque somos’, un comunitarismo africano que se corresponde con un proyecto de la vida buena fundamentado en relaciones de reciprocidad y armonía entre los seres humanos y con todo el cosmos, con una conciencia y compromiso ecológico profundo, vitalista, afín a las cosmovisiones de matriz africana.

Es a esta capacidad y voluntad de afirmar la vida, de ejercer el poder como impulso vital (como diría el filósofo Enrique Dussel), que denominamos resiliencia, entendida como una categoría descolonial de liberación. En esa cadencia de ritmo, la resiliencia es una fuerza de liberación que atraviesa la praxis de los sujetos de la africanía como un rizoma que esparce sus raíces a través del planeta, resonando aquí la frase del intelectual africano Achille Mbembe, de que estamos presenciando un «devenir negro del mundo». La resistencia, rebeldía y resiliencia como recurso descolonial de esperanza y liberación, se expresa con elocuencia en este enunciado de Toussaint Louverture al ser capturado para luego ser asesinado, y con el cual concluimos esta ponencia: «Al derrumbarme, abatieron el tronco del árbol de la libertad de los negros. Ella renacerá por sus raíces, que son numerosas y profundas».

## Bibliografía

- ALVES, JAIME: *The Anti-Black City: Police Terror and Black Urban Life in Brazil*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2018.
- BENJAMIN, WALTER: *The Arcades Project*, Cambridge, Belknap Press, 2002.
- BENNETT, HERMAN: *African Kings and Black Slaves: Sovereignty and Dispossession in the Early Modern Atlantic*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2018.
- BUCK-MORSS, SUSAN: *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge, MIT Press, 1991.
- CHILDS, MATHEW: *The 1812 Aponte Rebellion in Cuba and the Struggle against Atlantic Slavery*, Durham, University of North Carolina Press, 2009.
- CONRAD, JOSEPH: *Heart of Darkness*, Scotts Valley, CreateSpace Independent Publishing, 2015.
- DESCHAMPS-CHAPEAUX, PEDRO: *Contribución a la historia de gente sin historia, cimarrones, propietarios y morenos libres*, La Habana, Editora de Historia, 2013.
- DRAKE, ST. CLAIR y HORACE CLAYTON: *Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Northern City*, San Diego, Hartcourt, Brace & Company, 1945.
- DU BOIS, W. E. B.: *El negro de Filadelfia*, Valencia, Promolibros, 2013.
- ENGELS, FEDERICO: *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Colección Crítica Filosofía, 1979.
- FRANCO, JOSÉ LUCIANO: *La Conspiración de Aponte 1812*, La Habana, Consejo Nacional de Cultura, 1963.
- GURIDY, FRANK: *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow*, Durham, University of North Carolina Press, 2009.
- HARTMAN, SAIDIYA: *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- \_\_\_\_\_ : *Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Social Upheaval*, New York, W.W. Norton & Company, 2019.
- HEVIAR LANIER, OILDA y DAISY RUBIERA: *Emergiendo del silencio: mujeres negras en la Historia de Cuba*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 2016.

- HOFFNUNG-GARSKOF, JESSE: *Racial Migrations: New York City and the Revolutionary Politics of the Spanish Caribbean*, New Jersey, Princeton University Press, 2019.
- MILLER, IVOR: *Voice of the Leopard: African Secret Societies and Cuba*, Oxford, University Press of Mississippi, 2009.
- MORENO FRAGINALS, MANUEL: *La Historia como arma*, Madrid, Editorial Crítica, 1983.
- \_\_\_\_\_ : *África en América Latina*, México, D.F., Siglo XXI Editores, 2006.
- PALMIÉ, STEPHAN: *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*, Durham, Duke University Press, 2002.
- SWEET, JAMES: *Domingos Álvares: African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*, Durham, University of North Carolina Press, 2013.
- VERGARA FIGUEROA, AURORA y CARMEN COSME PUNTIEL (eds.): *Demando mi libertad: Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800*, Cali, Editorial Universidad Icesi, 2018.



# La africanía en las Parrandas remedianas

ERICK GONZÁLEZ BELLO

JUAN CARLOS HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

## Presencia africana en Remedios. Datos para una ruta

San Juan de los Remedios fue un hervidero interétnico donde amerindios, españoles, africanos, chinos, hebreos, franceses... acrisolaron una identidad rica y una particular forma de asumir la cultura. Sin embargo, según la época y el modo de vida de cada colonia, el individuo negro, el indio y el esclavo fueron percibidos de diversas maneras.

La *deculturación* y la *aculturación* de las poblaciones negras determinaron las distintas formas de resiliencia, pues la personalidad que caracteriza al africano resistió todos los intentos de asimilación total. Es por ello que en el Caribe (insular o continental) se desarrollaron tres rasgos identificables entre las poblaciones afroamericanas:

La preservación de las creencias religiosas, que constituye un vínculo al *sentar las bases de la identidad* de estas personas, sobre las cuales se van a erigir los corpus míticos de diversos troncos culturales.

El folclor criollo, que *mantiene formas africanas*, aunque el contenido refleja la *nueva realidad* que rodea la vida del esclavo; o sea, la plantación, el sometimiento a la autoridad, el sufrimiento, la ruptura, el desarraigo... todos impresores de marcas socioculturales indelebles, las cuales definirán el comportamiento de estas personas.

La negritud, que se acrecienta y desarrolla en *sociedades no africanas* que seleccionaron ciertas manifestaciones de la *música*, la *danza* y los *valores estéticos* de los negros y ciertas formas de *expresión oral*, *fiestas* y otras *costumbres*.

El crecimiento poblacional en la villa de Remedios al principio fue lento, como en el resto de las villas y ciudades cubanas de ese período.

Ya para 1545 la visita del obispo Diego Sarmiento deja constancia de una población más numerosa que la de otras villas cubanas —de un comportamiento poblacional *sui generis*—, conformada por 10 blancos, 80 naborias y 120 esclavos negros.

Sabido es que en Cuba existen dos grandes momentos, bien definidos, de introducción de africanos:

Desde 1518 hasta la primera mitad del siglo XVIII.

Desde 1792 hasta el cese oficial de la esclavitud, en 1886.

Pero en Remedios, para la cual el crecimiento y desarrollo había sido lento, los dos grandes momentos de entrada masiva de negros esclavizados a la jurisdicción ocurren precisamente en la etapa comprendida entre el último cuarto del siglo XVIII y poco más de la primera mitad del XIX. O sea:

Desde 1792 hasta 1830, etapa en la que la entrada de africanos esclavizados da respuesta al desarrollo de las plantaciones de cacao (con el 90 % de la producción de Cuba) y de café (con la implantación de más de 70 cafetales, debido a la inmigración de franceses con capital, luego de los sucesos en Haití).

Desde 1840 hasta 1860, período de tiempo en el que el desarrollo tardío de la plantación azucarera, apoyado con capital venido desde Matanzas, Cárdenas y los Estados Unidos fundamentalmente, duplica la presencia de los africanos y sus descendientes criollos para dar respuesta a la necesidad de producción.

De todo lo cual dan muestras los numerosos libros que conforman los archivos de la Iglesia Parroquial Mayor de San Juan Bautista y la Ermita de Nuestra Señora del Buenviaje, en los que sobresalen los pueblos bantú, carabalí, mandinga lucumí y mina, que dejaron todos sutiles trazas culturales que hoy forman parte de la remedianidad.

Así, la huella cultural africana en Remedios es posible percibirla en las expresiones de la religiosidad popular y en la cultura popular tradicional. En las primeras es imprescindible destacar la existencia de la práctica del lombanfula y de una rama importante de Ifá en Cuba; en la segunda, es necesario mencionar la subsistencia de una rica oralidad

y de las Parrandas, reconocidas como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad desde el año 2018.

Además, existieron otros ámbitos de influencia social en los que se aprecia una potencial presencia de los negros, tales como las sociedades de instrucción y recreo, el ambiente musical desarrollado durante siglos anteriores y las variedades de la culinaria.

## **Las Parrandas**

Para entender un fenómeno cultural de esta envergadura hay que decodificarlo en cada uno de sus elementos artísticos compositivos. Sin embargo, la sociabilidad de las culturas africanas conduce irremediabilmente a la música, el léxico, las manifestaciones danzarias y la proyección grupal-comunitaria que se expresa en la teatralidad del arte africano, manifestaciones a las que nos referiremos en este trabajo.

### **La música en las Parrandas**

En ella es posible advertir determinadas características que, aunque no son exclusivas de los pueblos subsaharianos, fue en sus culturas donde se expresaron de un modo más fuerte. Estas peculiaridades, hoy observables en la música parrandera, desarrollan una dramaturgia muy propia de los pueblos que realizan dichas fiestas. Son, a saber:

- El ritmismo
- La sociabilidad
- El dialogismo
- La repetición
- El embullo
- La coralidad
- La improvisación

Esta música, en Remedios, se expresa a través de dos formatos que interpretan los géneros musicales que se escuchan en las Parrandas. Estos son:

El *repique*, que heredero de las expresiones callejeras de la primera mitad del siglo XIX, ya estaba conformado hacia 1850. Está

integrado por idiófonos y membranófonos e interpreta un género homónimo que la población reconoce como muy propio, aunque en otros pueblos estos toques de reja (básicamente los mismos) se conocen con otros nombres: *bunga* (Yaguajay).

El *piquete*, que derivado de las bandas de concierto y las orquestas típicas que durante el último cuarto del siglo XIX alcanzaron protagonismo en nuestros pueblos y ciudades, comienza a ser percibido como un ente propio hacia 1880. Esta es la agrupación que interpreta las polcas y las rumbas de desafío durante toda la noche de la fiesta, así como las rumbas de victoria a la mañana siguiente, cuando ambos barrios hacen su recorrido de triunfo por las calles de la ciudad para proclamarse vencedores.

El primero de los formatos, cuyo sonido pregona la fiesta remediana dos o tres meses antes de diciembre –y en el cual se puede apreciar una africanidad latente, a partir de su organología–, está compuesto por:

Rejas

Cencerros

Gangarrías

Alcahuetes

Atamboras: Unimembranófonos abiertos que en los orígenes fueron de cuello acollarado, forma abarrilada (realizados con un barril de madera) y se tocaban con palillos. En la actualidad, debido a la pérdida del barril o tonelete, su caja se tornó cilíndrica y también se puede usar la mano en su ejecución.

En tanto, el segundo formato, aunque está conformado por instrumentos aerófonos de origen europeo, interpreta géneros musicales en los que es posible advertir el cinquillo propio de la música cubana, al igual que en el resto de los géneros que durante el siglo XIX se criollizaron debido a la presencia de músicos negros y mulatos en casi todas nuestras orquestas.

## **El léxico en las Parrandas**

En esta expresión del patrimonio cultural inmaterial –debido a la mixtura étnica– se pueden apreciar remanentes lingüísticos de origen

bantú, grupo con mayor presencia en la jurisdicción remediana. Sobre todo en la música y la poesía propia de las rumbas. Pero veamos:

La *música* y la *poesía* se asocian en forma de rumbas. Tal vez porque en los pueblos africanos el verso y la música marchan juntos en forma de canción.

Las rumbas alcanzan *forma poética* con caracteres similares a los de la poesía africana. De ahí que la existencia de vocablos bantúes no sea fruto de la casualidad. Por ejemplo: «rumba» y «changüí»:

*Hurra por las charanguitas  
de los buenos infantiles  
que tocaron su rumbita.  
...tocando mucho mejor  
una preciosa rumbita.*

*Sansarí, Sansarí,  
tú me das changüí.*

El uso de la *reiteración* o repetición, que otorga un ritmo específico a la poesía:

*Evacua, Sansarí,  
evacua.  
Evacua, Sansarí,  
evacua.*

Uso de *pocas palabras*:

*Aquí te espera,  
aquí te espero.  
Aquí te espero, Sansarí,  
Pa darte cuero.*

Estos casos, fruto del contacto entre lenguas, en Remedios funcionan dentro de las estructuras y normas lingüísticas del español, sin constituir una variante. Además, aunque expresan alteraciones visibles (cambios de significado, supresión de una vocal sin variación de significado, modificación del acento, etc.), desarrollan el campo semántico de las relaciones sociales.

## Teatralidad

Este es otro de los aspectos en los que se aprecia la presencia africana en las Parrandas remedianas. Sobre todo a partir de la doble condición que desarrolla el pueblo (actor-espectador) y porque deviene un teatro de intervención social, muy propio de los pueblos africanos.

En tal sentido, es necesario presentar ambas expresiones –brevemente– desde sus características. Por ejemplo:

El pueblo, en tanto actor-espectador, porta una fuerte carga dramática, pues desarrolla las características propias del teatro:

Diálogo

Entradas del coro (agrupaciones)

Antagonismo

Vorágine cosmovisiva

Es un teatro de intervención social en el que se pueden apreciar:

Colectividad

Vida grupal

Acto espontáneo, colectivo y socializado

Es decir, que, para consumir un verdadero acercamiento a esta construcción festiva, es importante tener en cuenta el elemento que la origina, condiciona y mantiene viva: la sociabilidad, pues es un rito en el que se aprecia «integración social, es un paralenguaje que tiene sus soportes principales en los gestos, el diseño visual [...] la síntesis simbólica y la energía corporal de un grupo humano».<sup>1</sup>

La teatralidad en la fiesta remediana no es un evento organizado y concientizado, sino un fenómeno gestado durante siglos, que emanó de manera instintiva del desarrollo sociocultural del remediano del siglo XIX, que fue perfeccionando su parranda al son de los gritos ancestrales de las múltiples etnias que conformaron dicha población. Por lo que las Parrandas remedianas son, quizás, la expresión teatral más viva y popularmente arraigada de la isla de Cuba.

<sup>1</sup> Ileana Azor: «Actor y ritualidad en el teatro», *Tablas*, La Habana, núm. 3, 1993, p. 3.

Todo lo cual nos permite concluir diciendo que:

En circunstancias muy específicas el africano llegado a estas tierras aportó elementos culturales que se integraron a los de otros componentes étnicos.

En la actualidad, la cultura material y espiritual del remediano posee rasgos de marcado origen africano como signo evidente de la resiliencia de estos pueblos.

## Bibliografía

- AZOR, ILEANA: «Actor y ritualidad en el teatro», *Tablas*, La Habana, núm. 3, 1993.
- GUERRA, RAMIRO: «Un teatro total popular en las parrandas remedianas» *Teatralización del folklore y otros ensayos*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1989.
- HOWARD LAWSON, JOHN: *Teoría y técnica de la dramaturgia*, La Habana, Editorial Arte y Literatura, 1976.
- LEÓN, ARGELIERS: «Contribución africana a la identificación del hombre americano», *Catauro*, La Habana, vol. II, núm. 3, enero-junio de 2001.
- MARTÍNEZ-FORTÚN, JOSÉ ANDRÉS: *Anales y efemérides de San Juan de los Remedios y su jurisdicción*, t. I, La Habana, Imprenta Pérez, Sierra y compañía, 1936.
- ORTIZ, FERNANDO: *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1981.
- ROIG DE LEUCHSENRING, EMILIO: «Los carnavales coloniales de Matanzas, Cárdenas y Remedios», en Isaac Barreal: *Retorno a las raíces*, La Habana, Fundación Fernando Ortiz, 2001.
- SCHECHNER, RICHARD: «El teatro en la encrucijada», *Correo de la Unesco: ¿Dónde va el Teatro?*, París, vol. L, núm. 11, noviembre de 1997, p. 6.

# **Afrodescendencia en la República Bolivariana de Venezuela. Consulta previa, libre e informada y Decenio Internacional Afrodescendiente**

*En honor a la lideresa afrodescendiente Norma Romero Marín, fallecida en el mes de diciembre de 2022 en la ciudad de Caracas, República Bolivariana de Venezuela.*

[GLADYS OBELMEJIAS, OMI TINIBU](#)  
[STEWART «MOVEMANDREAD» MILLAN](#)  
[NORMA ROMERO](#)  
[MIGUEL PECHE](#)

## **Introducción**

En el campo de los derechos humanos (de ahora en adelante, DD. HH.) de tercera generación, la consulta previa, libre e informada responde a un principio de justicia, orientado a validar las opiniones y perspectivas de los sujetos sociales afectados por las propuestas de los Estados nacionales y/o terceros en cuanto a la ejecución de proyectos, medidas legales y administrativas, cuyos puntos de vista se hacen legalmente vinculantes. En dicha consulta, las etnicidades culturalmente diferenciadas como sujetos políticos relegados a un carácter subalterno: pueblos indígenas, afrodescendientes, campesinos, migrantes y otros, se ocupan de posicionar un proceso de inclusión social en el contexto del respeto y la justicia. Esto ha sido posible por medio de la conjunción de fuerzas sociales, organizaciones, movimientos y luchas que han enfrentado concepciones y acciones genocidas, asimilacionistas, proteccionistas y discriminatorias, a fin de lograr una potestad de auto-determinación de los pueblos.

En el caso que nos atañe, el sujeto político denominado «afrodescendiente», la consulta previa, libre e informada, enfrenta las prácticas históricas de deshumanización, racialización, invisibilización, discriminación y coacción de voluntades a las cuales estos sectores han sido sometidos a nivel global desde el proceso de la trata esclavista, lo que ha producido un suelo fértil de autoexclusión, endorracismo y colonización de las mentes. Sin embargo, el reconocimiento de los derechos



propios, tales como la autodeterminación, la inclusión y la equidad, no resta importancia a la toma de conciencia que implica el autorreconocimiento de un ser social que requiere ser reivindicado, tanto en sus procesos individuales como colectivos, como principal deuda que se tiene con la experiencia afro, en su condición de *correlato* para la Humanidad, con «h» mayúscula.

Consideramos relevante exponer por qué fue necesario efectuar la I Consulta Libre, Previa e Informada para los Afrodescendientes en la República Bolivariana de Venezuela (de ahora en adelante, la RBV), en torno al Decenio Internacional Afrodescendiente 2014-2025, proclamado por la Organización de Naciones Unidas (de ahora en adelante, ONU), sus antecedentes, los aspectos ontológicos, epistemológicos y metodológicos que le confieren un carácter científico-investigativo, legal-administrativo-vinculante, y algunos resultados parciales que se obtuvieron a partir de su aplicación digital, entre los meses de noviembre de 2018 y enero de 2019.

## **Una ruta de diseño para consultar a la afrodescendencia: antecedentes para la creación del instrumento**

La elaboración del Instrumento para la I Consulta Libre, Previa e Informada para las y los Afrodescendientes de la República Bolivariana de Venezuela, a propósito del Decenio Internacional Afrodescendiente 2015-2024, se basó en dos antecedentes. El primero de ellos, relacionado con los procesos sociopolíticos acontecidos en Venezuela entre 1989 y 1998, y el segundo, con la incidencia del estándar y el derecho internacional y su asociación al marco legal venezolano en materia de DD. HH. y biodiversidad cultural.<sup>1</sup>

En cuanto al primero de ellos, la refundación del Estado venezolano, de la mano de Hugo Chávez Frías, se orienta hacia las acciones pertinentes para el nacimiento de la V República por medio de un proceso constituyente, del cual emerge la nueva carta magna de 1999,<sup>2</sup> con una caracterización social multiétnica y pluricultural.

<sup>1</sup> Thomas J. S. Carlson y Luisa Maffi: «Ethnobotany and Conservation of Biocultural Diversity Advances», *Economic Botany*, New York, The Botanical Garden, 2004, s. p.

<sup>2</sup> República Bolivariana de Venezuela, Asamblea Nacional. Gaceta Oficial n.º 5.908, Extraordinario, 2009. Consultado el 6 de octubre de 2018. Disponible en: <https://www.asambleanacional.gob.ve>

La particular visibilización de los pueblos indígenas en la nueva Constitución, se concreta en la redacción y aprobación del capítulo VIII, De los Derechos de los Pueblos Indígenas, artículos del 121 al 126. Salvo el sentido que en el derecho internacional connota al término «pueblo», se reconocen varios DD. HH., entre ellos la consulta previa vinculada a la etnicidad.

Con respecto a los afrodescendientes, y a diferencia de otros países de la región que ya los habían reconocido a nivel constitucional (caso de Colombia), la visibilización étnica de los afros queda circunscrita a la consideración de un Estado «multiétnico y pluricultural». A pesar de que los movimientos sociales afrodescendientes, principalmente la Red de Organizaciones Afrodescendientes (de ahora en adelante, ROA), han luchado en reiteradas oportunidades por el reconocimiento constitucional, este no se ha alcanzado y, en cambio, los DD. HH. afros han dado un giro burocrático fluctuante entre el Poder Ejecutivo y el Legislativo resumible en los siguientes eventos, aunque no los únicos: 1) el reconocimiento de las metas del Acuerdo de Durban de 2001 como sustrato de la Ley Contra la Discriminación Racial del año 2011 y su revisión de 2023 bajo el título de Proyecto de Ley Orgánica Contra Todo Tipo de Discriminación; 2) la inclusión de la pregunta del autorreconocimiento étnico-racial en el contexto del censo nacional del año 2011; 3) la creación de tres instituciones vinculadas al Acuerdo de Durban: el Instituto Contra la Discriminación Racial (de ahora en adelante, Incodir), el Consejo Nacional para el Desarrollo de las Comunidades Afrodescendientes Venezolanas (de ahora en adelante, Conadecafro) y el Consejo Nacional de Derechos; 4) la declaratoria del Decenio Internacional Afrodescendiente 2015-2024 como política pública<sup>3</sup> y 5) las reparaciones afrodescendientes vinculadas a los países caribeños que hacen vida en la Comunidad del Caribe (de ahora en adelante, Caricom) y el Movimiento de Países No Alineados (de ahora en adelante, MNOAL).

<sup>3</sup> República Bolivariana de Venezuela, Gaceta Oficial n.º 41.368 de 2018. Decreto n.º 3.335, mediante el cual se declara como política pública el cumplimiento de los objetivos y metas establecidas en el programa de actividades del Decenio Internacional de los Afrodescendientes, aprobado por la Asamblea General de las Naciones Unidas, mediante Resolución n.º 69/16, del 18 de noviembre de 2014 y que para la República Bolivariana de Venezuela llevará por lema: «Reconocimiento, Justicia, Desarrollo, Inclusión y Paz, como principios transversales constitutivos». Consultado el 6 de octubre de 2018. Disponible en: [http://spgo.in.prentanacional.gob.ve/cgi-win/be\\_alex.cgi?Acceso=T028700023912/0&Nombrebd=spgo.in&Sesion=1799274153](http://spgo.in.prentanacional.gob.ve/cgi-win/be_alex.cgi?Acceso=T028700023912/0&Nombrebd=spgo.in&Sesion=1799274153)

El segundo antecedente radica en el estándar internacional en torno a la diversidad biológica y el rol de los afrodescendientes como conservadores *in situ*. Se ha mencionado en otras oportunidades<sup>4</sup> la incidencia que tienen los artículos 22 y 23 de la Constitución de la RBV con respecto al cumplimiento de los compromisos en materia de la aplicación de convenios, acuerdos, declaraciones y otros instrumentos del derecho y el estándar internacional. Un ejemplo claro, en el caso de la consulta previa y los afrodescendientes, sería el convenio 169 de la OIT, muy poco citado por los movimientos sociales en lo concerniente a lo afro en Venezuela, pero sí esgrimido constantemente por los pueblos indígenas. Los artículos 22 y 23 incidían en la participación de Venezuela en la Comunidad Andina de Naciones (de ahora en adelante, CAN), hasta su salida en el año 2006. Existía la vinculación con el acuerdo de Cartagena, en el cual los afroamericanos se visibilizan como conservadores *in situ* de la biodiversidad.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Gladys Obelmejias: «Convenio de diversidad biológica, afrodescendencia y marco legal venezolano: vínculos y consideraciones iniciales», *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Central de Venezuela, vol. 20, núm. 1, enero-junio de 2014, pp. 79-86. Consultado el 6 de octubre de 2018. Disponible en: [http://www.academia.edu/30997179/Convenio\\_de\\_diversidad\\_biol%C3%B3gica\\_afrodescendencia\\_y\\_marco\\_legal\\_venezolano\\_v%C3%ADnculos\\_y\\_consideraciones\\_iniciales](http://www.academia.edu/30997179/Convenio_de_diversidad_biol%C3%B3gica_afrodescendencia_y_marco_legal_venezolano_v%C3%ADnculos_y_consideraciones_iniciales)

<sup>5</sup> Autores como Abel Perozo y Berta Pérez (2001) argumentaron que: «La Constitución venezolana de 1999 refleja en gran medida la continuación de la invisibilidad de la cultura afrovenezolana y mantiene el soporte ideológico que impuso una cultura venezolana homogénea [...], que esta constitución haya reconocido, en su introducción, el carácter multiétnico y pluricultural de lo venezolano puede significar un paso hacia la visibilidad de lo afrovenezolano. Encontramos en la Ley de Diversidad Biológica [...], capítulo III, la noción de comunidades locales en contraposición a los pueblos y comunidades indígenas [...]. Es relevante retener todo lo anterior y establecer comparaciones [...] con otros instrumentos jurídicos como la Decisión 391 de la Comisión del Acuerdo de Cartagena [...] donde se explyea el régimen común sobre el acceso a los recursos genéticos y se propone como acepción “comunidad indígena, afroamericana o local: grupo humano cuyas condiciones sociales, culturales y económicas lo distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, [...] regido total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial, y que, cualquiera que sea su condición jurídica, conserva sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas”». Ver, de estos autores: «La cara oculta de la pluriculturalidad: el caso de los afrovenezolanos», en *Memoria del II Encuentro para la promoción y difusión del patrimonio folclórico de los países andinos: Influencias africanas en las culturas tradicionales de los países andinos*, Venezuela, Instituto del Patrimonio Cultural: Ministerio de Educación Cultura y Deportes, 2001, pp.121-122.

Otro elemento a propósito del tema es la acción signataria, en 1993, de la entonces República de Venezuela al Convenio de Diversidad Biológica (de ahora en adelante, CDB). El desarrollo de los objetivos del CDB<sup>6</sup> subordina los conocimientos, innovaciones y prácticas de las comunidades indígenas y locales –y entre las locales, las de origen afrodescendiente– en el marco de los estados nacionales bajo la categoría de «conservadores *in situ*». De esta forma, la diversidad biológica y cultural se comienza a legitimar a nivel global en los ámbitos agroalimentario, medicinal y espiritual, desde una perspectiva cultural y local, por medio de la evidencia de los procesos históricos de domesticación efectuados por los grupos humanos étnicamente diferenciados y conservadores de tales procesos. El CDB es el antecedente principal de la Ley de Gestión de Diversidad Biológica<sup>7</sup> y la Estrategia Nacional para la Conservación de la Diversidad Biológica,<sup>8</sup> en esta última el reconocimiento de los saberes ancestrales de los pueblos indígenas y locales (campesinos, afrodescendientes) es fundamental, en los términos de corresponsabilidad en la gestión y manejo de la biodiversidad. Para finalizar, la Ley de Semillas,<sup>9</sup> al reconocer la existencia de la «semilla afrodescendiente», visibiliza los aportes y patrimonios bioculturales en el país.

<sup>6</sup> CDB-ONU: Convenio de la Diversidad Biológica, 1993. Consultado el 15 de mayo de 2015. Disponible en: <https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-es.pdf>

<sup>7</sup> República Bolivariana de Venezuela: Gaceta Oficial n.º 39.070, Ley de Gestión de Diversidad Biológica, 2008. Consultado el 6 de octubre de 2018. Disponible en: [www.uc.edu.ve/archivos/leyes/g](http://www.uc.edu.ve/archivos/leyes/g).

<sup>8</sup> República Bolivariana de Venezuela, Ministerio para el Poder Popular del Ambiente: Estrategia Nacional para la Conservación de la Diversidad Biológica de la República Bolivariana de Venezuela, 2010. Consultado el 6 de octubre de 2018. Disponible en: [https://www.locti.co.ve/inicio/repositorio/doc\\_download/49-estrategia-nacional-de-la-conservación-de-la-diversidad-biológica.html](https://www.locti.co.ve/inicio/repositorio/doc_download/49-estrategia-nacional-de-la-conservación-de-la-diversidad-biológica.html)

<sup>9</sup> República Bolivariana de Venezuela, Asamblea Nacional: Ley de Semillas, 2016. Consultado el 6 de octubre de 2018. Disponible en: [https://www.inia.gob.ve/leye/leynacionalsemilla/Ley\\_de\\_semilla\\_2016](https://www.inia.gob.ve/leye/leynacionalsemilla/Ley_de_semilla_2016)

## El instrumento de consulta: aspectos ontológicos, epistemológicos y metodológicos de la propuesta

La perspectiva ontológica implícita en la creación del Instrumento para la I Consulta Libre, Previa e Informada en torno al Decenio Afrodescendiente 2015-2024, se perfiló hacia la crítica de la tríada de la ideología racista: las prácticas histórico-sociales coloniales de deshumanización, su imposición a través de un aparato filosófico-científico que validó la subordinación y discriminación, y su aterrizaje en el mundo social como ideología.

Partiendo de las nociones de «zona del ser» y «zona del no-ser», propuestas por Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* (1952),<sup>10</sup> en el uso del término «afrodescendiente» en el contexto del Instrumento para la Consulta Libre, Previa e Informada, se configuran tres ámbitos para la caracterización de un eje transversal, en el cual se expresan otros grados de reconocimiento afrodescendiente. Dichos ámbitos se conciben tomando en cuenta los aportes teóricos de la antropología, como la categoría «esquismogénesis», presente en los estudios de Bateson sobre la ecología de la mente,<sup>11</sup> así como los estudios sobre el discurso de Teun A. van Dijk<sup>12</sup> y Jacqueline Clarac desde la etnopsiquiatría.<sup>13</sup>

Es este sentido, adoptamos la idea de Fanon a partir del surgimiento de un ser auténtico, un «ser afrodescendiente», desde la zona del «no ser», en los términos de las posibles acciones afirmativas generadas por la consulta para el desarrollo de los derechos colectivos de los afrodescendientes, considerando desde Bateson que el cambio del contexto racista sistémico y estructural, derivado de la trata y esclavitud como *axis mundi* de la subalternidad, se puede amplificar por medio de la

<sup>10</sup> Frantz Fanon: *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, España, Ediciones Akal, 2009. Consultado el 30 de julio de 2023. Disponible en: <http://www.arquitectura-delatransferencias.net/images/bibliografia/fanon-piel-negra-mascaras-blancas.pdf>

<sup>11</sup> V. Gregory Bateson: *Pasos hacia una ecología de la mente*, Argentina, Ediciones Lohlé-Lumen, 1998, s. p.

<sup>12</sup> V. Teun A. van Dijk: «Discurso y racismo». *Discurso en Sociedad. Página web de Teun A. van Dijk*. Consultado el 6 de agosto de 2019. Disponible en: [https://www.discursos.org/Art/Discurso\\_p\\_y\\_racismo.pdf](https://www.discursos.org/Art/Discurso_p_y_racismo.pdf)

<sup>13</sup> Jacqueline Clarac: *El lenguaje al revés (Aproximación antropológica y etnopsiquiátrica al tema)*, Mérida, Venezuela, Editorial el perro y la rana, 2018, pp. 91-96. Consultado el 6 de agosto de 2019. Disponible en: [https://albaciedad.org/wp-content/uploads/2021/05/el\\_lenguaje\\_al\\_reves.pdf](https://albaciedad.org/wp-content/uploads/2021/05/el_lenguaje_al_reves.pdf)

consulta, en los ámbitos del autorreconocimiento desde una perspectiva cultural diferenciada, con la vigilancia epistémica desde Teun A. van Dijk, que haga frente a la discriminación sistémica, discursiva, transversal y (re)producida en las representaciones sociales que se expresan en el sistema social del racismo, donde la identidad de los subalternos se potencie con fuerza y voz, ante tal sistema de discriminación que emerge, como muy bien lo expresa Jacqueline Clarac, en procesos de coyunturas, como las políticas, y de manera especial, las acentuadas en el proceso revolucionario.

Por consiguiente, diseñamos tres ámbitos que expresan la orientación transformadora de la consulta desde los siguientes aspectos:

- a) **Autorreconocimiento y diversidad afro.** Se efectúa una relectura de los datos de autorreconocimiento obtenidos del censo de 2011, en el cual se recoloca el sentido de «afrodescendiente» como categoría política inclusiva de las diversas formas de enunciación históricas, taxativas y gentilicias de la afrodescendencia en Venezuela. El término se asume como un «gran paraguas» que no desconoce la diversidad existente en el contexto afrovenezolano;
- b) Religiosidad y cosmovisiones. El carácter patrimonial de algunas de estas expresiones espirituales, aporta un elemento que ha contribuido al autorreconocimiento: la resistencia y pervivencia de los sistemas religiosos afrodiaspóricos, que en el pasado y presente han sido profundamente orientadores de la acción social.
- c) Existencia de las comunidades rurales, urbanas y religiosas. Se concibe un ámbito espacial basado en el proceso histórico que da cuenta de la presencia de los afros en la sociedad desde el fenómeno de las políticas desarrollistas coloniales hasta la reestructuración de la economía venezolana moderna, que ha sustentado el habitar y la territorialidad en diversas conglomeraciones socio-espaciales.
- d) Conocimientos, creencias, saberes y prácticas. Basados en la noción de conocimiento local,<sup>14</sup> la transmisión de saberes y prácticas que conforman el patrimonio afrodescendiente.

<sup>14</sup> Clifford Geertz: *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Paidós, 1994.

Todos estos elementos son articulados como «lugar de enunciación» a partir de las propuestas de Mignolo.<sup>15</sup> El ejercicio se orienta a la ampliación de la noción de «afrodescendiente», a fin de considerar una heurística desde el ser y el hacer, en contraposición a la caracterización étnico-racial reiterativa.

En cuanto a los aspectos epistemológicos, asumiendo el hilo conductor ontológico previamente planteado, el sentido o criterio de validez se articuló en tres consideraciones:

1) Investigativa. Relecturas de la afrodescendencia con el objetivo de construir evidencia científica, mandatorio en el Decenio Afrodescendiente 2015-2024, al desarrollar un cuestionario de colección de datos por medio de cuatro categorías o ejes de consulta: a) reconocimiento; b) racismo, desigualdad e intolerancia; c) patrimonio afrodescendiente y d) acciones reparatorias del Estado venezolano.

2) Carácter legal vinculante. Consulta efectuada por parte de uno de los organismos señalados por el Poder Ejecutivo como autoridad competente para la ejecución del Decenio Afrodescendiente en el contexto del decreto n.º 3.335, que lo convierte en política pública del Estado venezolano.

3) Ejecución de facto de los derechos humanos de tercera generación. Como respuesta a la deuda social hacia el reconocimiento de derechos colectivos, aportes e inclusión social desde la etnicidad afro, en un proceso de participación protagónica y corresponsable, en el derecho a su aplicación, orientado a propiciar un proceso de autorreconocimiento en la consulta, como ejercicio de autorreflexión, lo cual le da cualidad heurística al instrumento.

El contenido de la consulta –y el cuestionario como instrumento de investigación– se concibió en base a la enunciación de un preámbulo constitucional y legal, de acuerdo con los objetivos y principios éticos que la definen, las metodologías, técnicas y tipos de análisis aplicados.

<sup>15</sup> Walter Mignolo: «Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina», *Cuadernos Americanos*, México, vol. 10, núm. 64, 1998, pp. 31-58; y del mismo autor: *Historias locales; diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, España, Ediciones Akal, 2003; y *La idea de América Latina*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2009.

En cuanto a los aspectos metodológicos, la consulta, en un principio, se aplicó de manera digital, y luego se ejecutó *in situ*. Los lugares de aplicación *in situ* fueron la ciudad de Caracas, en el Distrito Capital; el pueblo de Curiepe, en el estado Miranda y las Comunidades de Ocumare de la Costa; Chuao y Palo Negro, en el estado Aragua, como parte de los estados de la llamada «zona costero-montañosa» del país, con presencia histórica y actual de comunidades afros, aunque no son las únicas, pero en las cuales existía un *rapport* previo. Al final del presente escrito, haremos énfasis en la de carácter digital, para lo cual se establecieron los siguientes procedimientos, enunciados en la tabla:

### Protocolo y criterios de verificación de la información consultada

Fases	Actividad
1. Revisión del contenido de la consulta	El consultado entra en contacto con los parámetros constitutivos del instrumento. La aplicación, paso a paso, le muestra la información previamente expuesta.
2. Verificación de los datos del consultado	Se verifican por medio de la revisión del número de documento de identidad en la base de datos del Consejo Nacional Electoral (de ahora en adelante, CNE). Se corroboran el nombre, apellidos, edad, sexo y domicilio o área geográfica. Los menores de 15 años, de no enviar el permiso de un representante legal, no pueden participar en la consulta debido a las orientaciones éticas expresadas en el instrumento.
3. Codificación del postulado	Luego de la verificación del consultado, se le asignará un código alfanumérico. Esto responde al criterio de confidencialidad de la identidad.

FUENTE: elaboración propia



A partir de la presentación pública de la consulta, desde el mes de noviembre de 2018<sup>16</sup> hasta el mes de febrero de 2019, se aplicó por medio de las tecnologías de información y comunicación (a partir de ahora, TIC) en formato de Google Forms. Esto último tuvo ventajas: permitió un mayor alcance y el acceso de muchos usuarios por medio del correo electrónico, así como la digitalización prácticamente inmediata de los datos; pero también tuvo limitaciones, entre ellas restricciones de formato en lo relativo a la formulación de preguntas abiertas, por lo cual se requirió el predominio de respuestas cerradas. La dirección de correo para la consulta fue: [consultapreviaconadecafro@gmail.com](mailto:consultapreviaconadecafro@gmail.com).

## **Resultados preliminares de la aplicación del Instrumento para la I Consulta Libre, Previa e Informada para las y los Afrodescendientes. Proceso de justicia reparatoria y registro de actores y organizaciones en formato digital**

A continuación, se presenta un comentario sucinto de los resultados parciales. Por el criterio de confidencialidad, las preguntas 1, 2 y 3 no se exponen en las gráficas del anexo.

Un total de sesenta y cuatro participantes respondieron las preguntas en el período mencionado, la mayor parte de ellos fueron del género femenino, originarios del Distrito Capital, aunque se registró participación de personas de diversas áreas del país. Se refleja una mayor aceptación del término «afrodescendiente», pero aparecen otras formas de autorreconocimiento asociadas a las raíces indígenas junto a las categorías «negro(a)» y «moreno(a)», derivadas de la Colonia.

La revisión del resultado, más las observaciones expertas de algunos académicos, indicaron la necesidad de reformular algunas preguntas, especialmente la número 7, dividida entonces en ámbito geográfico, activismo religioso y activismo social.

Partiendo de la consideración de la existencia de población afrodescendiente en la RBV, los consultados la ubicaron fundamentalmente en áreas rurales, pero también en ciudades y comunidades religiosas.

<sup>16</sup> V. Conadecafro: «Conadecafro dio a conocer la Consulta Libre, Previa e Informada a la comunidad afrovenezolana», *Wordpress.com*. Consultado el 12 de diciembre de 2018. Disponible en: <https://conadecafro.wordpress.com/2018/11/21/conadecafro-dio-a-conocer-la-consulta-libre-previa-e-informada-a-la-comunidad-afrovenezolana/>

En torno a los problemas de racismo, desigualdad e intolerancia, los consultados consideraron que sus niveles de incidencia son altos donde las prácticas históricas y familiares, el entorno social y las instituciones expresan las asimetrías sociales, afectan el abordaje policial y militar de dichos flagelos, el ejercicio de la ciudadanía, las relaciones sociocomunitarias, las instituciones del Estado y la educación. Todas las opciones de respuestas fueron consideradas mayoritariamente. Las acciones progresivas ante esta situación fueron delineadas por los consultados, quienes consideraron todas las proposiciones, con preeminencia de los programas educativos, las acciones legislativas, la justiciabilidad y la promoción del desarrollo económico endógeno.

En cuanto al tema del patrimonio afrodescendiente, todos los consultados reconocieron la existencia de sus aportes al proceso de consolidación de la venezolanidad y del Estado venezolano. De las áreas que involucran tales aportes, los consultados eligieron todas las propuestas, pero los conocimientos tradicionales y saberes ancestrales fueron los de más alta importancia. Los consultados consideraron que estos aportes deben ser visibilizados, principalmente desde el reconocimiento constitucional, planes de acción, transformación del currículo educativo y acciones comunitarias.

Finalmente, las acciones reparatorias por parte del Estado venezolano fueron una elección bastante recurrente por parte de los consultados. La opción «todas las anteriores» fue elegida mayoritariamente; pero la elaboración de programas culturales afrodescendientes basados en el patrimonio material e inmaterial, la justiciabilidad de la afrofobia, seguida por mayor respeto por las expresiones religiosas afrodescendientes, así como el estímulo al desarrollo económico con pertinencia étnica y territorial y la implementación de un defensor público afrodescendiente, fueron algunas de las respuestas seleccionadas.

## **Conclusiones**

El presente artículo ahondó en la noción de consulta libre, previa e informada como un derecho humano de tercera generación cuando se propone la ejecución de proyectos, medidas legales y/o administrativas que afecten a un colectivo.

A la categoría política «afrodescendiente», implementada por los movimientos sociales para redefinir el ser social a reivindicar, no se le

ha otorgado, en el caso de la RBV, el reconocimiento constitucional, lo cual ha retrasado el avance en materia de DD. HH. y, en consecuencia, ha generado todo un trabajo burocrático y legal para allanar estas dificultades.

La deuda social con la afrodescendencia se ha convertido en una causa mundial. La declaración del Decenio Afrodescendiente 2015-2024 por parte de un organismo multilateral como la ONU, fue convertida por el Ejecutivo nacional en política pública. Entre las acciones progresivas orientadoras se encuentra la consulta de su contenido. Esto abrió el camino para la propuesta del Instrumento para la I Consulta Libre, Previa e Informada para las y los Afrodescendientes de la República Bolivariana de Venezuela: Pertinencia de las Acciones del Estado para el Decenio Afrodescendiente, Proceso de Justicia Reparatoria y Registro de Actores y Organizaciones.

El diseño del instrumento tiene un anclaje ontológico, epistemológico y metodológico orientado a superar aspectos étnico-raciales que permean el abordaje del tema de los afrodescendientes. Por medio de un eje transversal, cuyo lugar de enunciación se comprende en: a) *autorreconocimiento y diversidad afro*; b) *religiosidad y cosmovisiones*; c) existencia de *las comunidad rurales, urbanas y religiosas, se caracteriza* «el ser y hacer afrodescendiente». En cuanto a los aspectos epistemológicos, se plantean los ámbitos:

- 1) investigativo: que incluye cuatro categorías o «ejes de consulta», a saber: a) reconocimiento; b) racismo, desigualdad e intolerancia; c) patrimonio afrodescendiente y d) acciones reparatorias del Estado venezolano;
- 2) carácter legal vinculante: consulta efectuada por una de las autoridades competentes durante el Decenio Afrodescendiente, y
- 3) ejecución de facto de los DD. HH. de tercera generación: se sustenta en la cualidad heurística del instrumento.

En el ámbito metodológico, se planteó un protocolo y criterios de verificación de la información consultada. Se planteó la aplicación digital del instrumento, y luego se efectuó la consulta *in situ* en algunas comunidades del país.

Se efectuaron algunos análisis a nivel digital de la consulta, llevada a cabo entre los meses de noviembre de 2018 y febrero de 2019, cuyos gráficos se anexan al final.

Es la primera vez que se implementa en Venezuela una consulta libre, previa e informada en el contexto del Decenio Afrodescendiente 2015-2024. Es también relevante afirmar que pudiera ser una medida política a seguir a nivel global, y un aporte surgido desde la RBV. Al crear vínculos desde la voluntad política, con la anuencia de científicos sociales, hacedores de políticas y la corresponsabilidad participativa del Poder Popular venezolano, se espera, con dignidad, haber construido un instrumento estratégico para la reflexión y el desarrollo de la progresividad de los DD. HH. de los afrodescendientes a nivel global.

## **Agradecimientos**

Por su respeto, aportes y conciencia de la necesidad de presentar evidencias que alienten la progresividad de los DD. HH. para los afrodescendientes en Venezuela, apreciamos la colaboración de todas las personas que han participado, especialmente a las de Caracas, Curiepe, Palo Negro y Chuao, en la consulta previa, libre e informada como un acto de corresponsabilidad y de alto valor moral, ético y humano. Asimismo, agradecemos a la antropóloga Francia Medina, a la Dra. Meiby Ugueto, al Dr. Luis Pellicer, a las sociólogas Beatriz Aifill, Cantaura La Cruz y Carmen Centrella, y a los Dres. Werner Wilbert, Nelson Guzmán y Maury Abraham por sus aportes en el diseño, revisión, cambios y críticas al proceso de esta investigación.

## **Bibliografía**

- ASAMBLEA NACIONAL. REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA: Ley de Semillas, 2016. Consultado el 6 de octubre de 2018. Disponible en: [https://www.inia.gob.ve/leye/ley\\_nacional\\_semilla/Ley\\_de\\_semilla\\_2016](https://www.inia.gob.ve/leye/ley_nacional_semilla/Ley_de_semilla_2016)
- BATESON, GREGORY: *Pasos hacia una ecología de la mente*, Argentina, Ediciones Lohlé-Lumen, 1998.
- CARLSON, THOMAS, J.S. y LUISA MAFFI: «Ethnobotany and Conservation of Biocultural Diversity Advances», *Economic Botany*, New York, The Botanical Garden, 2004, s. p.

- CDB-ONU: Convenio de la Diversidad Biológica, 1993. Consultado el 15 de mayo de 2015. Disponible en: <https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-es.pdf>
- CLARAC, JACQUELINE: *El lenguaje al revés (Aproximación antropológica y etnopsiquiátrica al tema)*, Mérida, Venezuela, Ediciones Dábanatà, 2005.
- FANON, FRANTZ: *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Ediciones Akal, 2009. Consultado el 30 de julio de 2023. Disponible en: [https://archive.org/stream/PielNegraMascarasBlancasFrantzFanon/Piel%20negra%2C%20mascaras%20blancas%20-%20Frantz%20Fanon\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/PielNegraMascarasBlancasFrantzFanon/Piel%20negra%2C%20mascaras%20blancas%20-%20Frantz%20Fanon_djvu.txt)
- GEERTZ, CLIFFORD: *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Paidós, 1994.
- MIGNOLO, WALTER: *Historias locales; diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, España, Ediciones Akal, 2003.
- \_\_\_\_\_: *La idea de América Latina*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2009.
- \_\_\_\_\_: «Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina», *Cuadernos Americanos*, México, vol. 10, núm. 64, 1998, pp. 31-58.
- OBELMEJIAS, GLADYS: «Convenio de diversidad biológica, afrodescendencia y marco legal venezolano: vínculos y consideraciones iniciales», *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 20, núm. 1, enero-junio de 2014, pp. 79-86. Consultado el 6 de octubre de 2018. Disponible en: [http://www.academia.edu/30997179/Convenio\\_de\\_diversidad\\_biol%C3%B3gica\\_afrodescendencia\\_y\\_marco\\_legal\\_venezolano\\_v%C3%ADnculos\\_y\\_consideraciones\\_iniciales](http://www.academia.edu/30997179/Convenio_de_diversidad_biol%C3%B3gica_afrodescendencia_y_marco_legal_venezolano_v%C3%ADnculos_y_consideraciones_iniciales)
- REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA: Gaceta Oficial n.º 39.070, «Ley de Gestión de Diversidad Biológica», 2008. Consultado el 6 de octubre de 2018. Disponible en: [www.uc.edu.ve/archivos/leyes/g](http://www.uc.edu.ve/archivos/leyes/g).
- \_\_\_\_\_: Gaceta Oficial n.º 5.908, Extraordinario, 2009. Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Consultado el 6 de octubre de 2018. Disponible en: <http://www.asambleanacional.gob.ve>
- \_\_\_\_\_: Gaceta Oficial n.º 41.368 de 2018. Decreto n.º 3.335, Programa de Actividades del Decenio Internacional de los Afrodescendientes. Consultado el 6 de octubre de 2018. Disponible en:

[http://spgo.in.prentanacional.gob.ve/cgi-win/be\\_alex.cgi?Acceso=T028700023912/0&Nombrebd=spgo.in&Sesion=1799274153](http://spgo.in.prentanacional.gob.ve/cgi-win/be_alex.cgi?Acceso=T028700023912/0&Nombrebd=spgo.in&Sesion=1799274153)

, MINISTERIO PARA EL PODER POPULAR DEL AMBIENTE: Estrategia Nacional para la Conservación de la Diversidad Biológica de la República Bolivariana de Venezuela, 2010. Consultado el 6 de octubre de 2018. Disponible en: <https://www.locti.co.ve/inicio/repositorio/doc-download/49-estrategia-nacional-de-la-conservación-de-la-diversidad-biológica.html>

VAN DIJK, TEUN A.: «Discurso y racismo», *Discurso en Sociedad*. Página web de Teun A. van Dijk. Consultado el 6 de agosto de 2019. Disponible en: [https://www.discursos.org/Art/Discurso\\_y\\_racismo.pdf](https://www.discursos.org/Art/Discurso_y_racismo.pdf)

## Anexo. Resultados

Ante la pregunta en torno a la edad, los sujetos consultados estaban entre los 21 y los 65 años, con una concentración de respuestas con mayoría entre los 43 y los 51, sin embargo, es de acotar que parte de los consultados se concentró entre los 22 y los 33 años, lo que indica un aumento en la participación de la juventud en temas de autorreconocimiento étnico afrodescendiente (fig. 1).

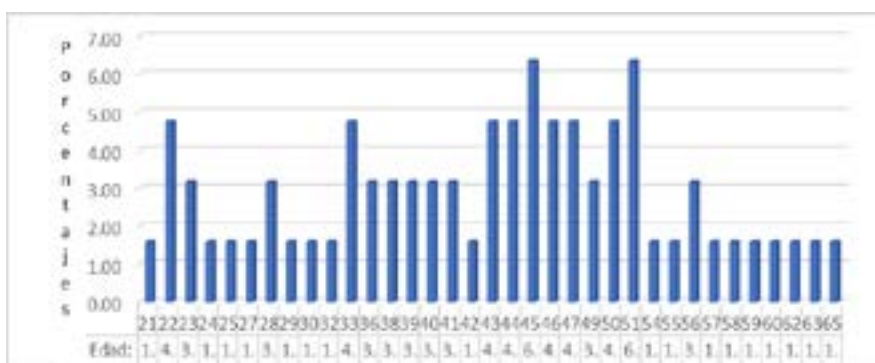


Fig. 1. Porcentaje de participantes según su edad  
FUENTE: Miguel Peche y Gladys Obelmejias

En un universo de respuesta de 64 personas, que representó el 100 %, el porcentaje de consultados se concentró de la siguiente manera: género femenino, 66 %; masculino, 33 % y otro, 1%. La categoría identidad de género no se asocia al sexo biológico, consideramos colocarla para ser más inclusivos, lo cual debería ser tomado en cuenta en otras aplicaciones (fig. 2).

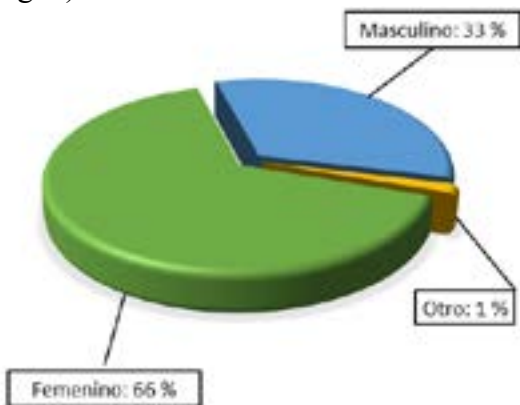


Fig. 2. Distribución de los participantes según su identidad de género  
FUENTE: Miguel Peche y Gladys Obelmejias

Los participantes fueron en su mayoría del Distrito Capital (36), sin embargo, es importante resaltar la diversidad de estados que tuvieron representación en la consulta digital (fig. 3): Sucre (4), Vargas (2), Miranda (12), Carabobo (2), Falcón (2), Yaracuy (2), Monagas (1), Anzoátegui (2) y Guárico (1) (fig. 3).

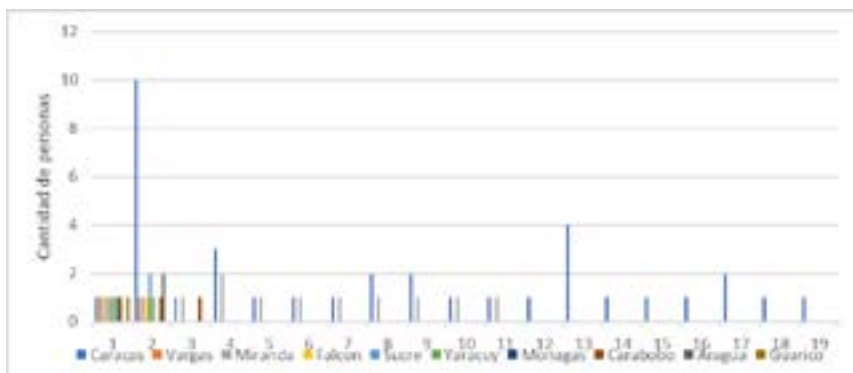


Fig. 3. Número de participantes por estado  
FUENTE: Miguel Peche y Gladys Obelmejias

Respecto al censo de 2011, los datos obtenidos reflejan entre los encuestados un mayor sentido de identificación como afrodescendientes. Muestran, además, diversidad en las formas de autodenominación, entre las que se registran: «afrodescendiente» (40,62 %), de mayor uso, «moreno(a)» (9,12 %) y «negro(a)» (1,2 %). Vale resaltar la aparición de otras designaciones no oficiales como «multiétnico», «afrodescendiente e indígena» y «afroindígena» (fig. 4).

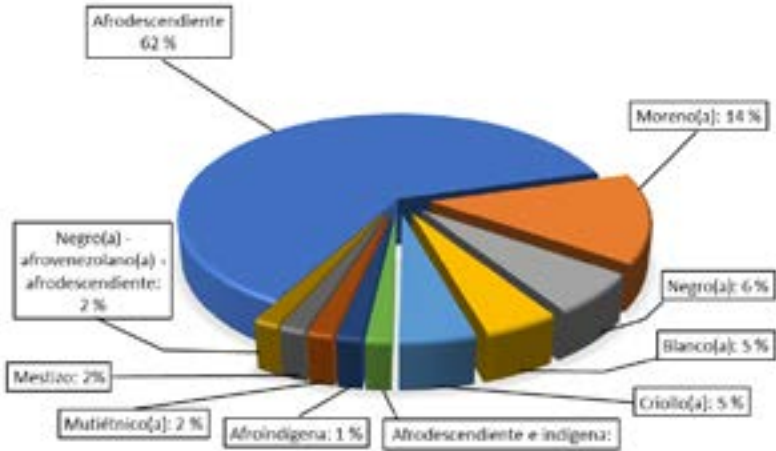


Fig. 4. Autorreconocimiento étnico  
 FUENTE: Miguel Peche y Gladys Obelmejias

La aplicación de una pregunta sobre pertenencia a organizaciones sociales afrodescendientes supuso, como se explicó anteriormente, la necesidad de deslindar su respuesta en tres áreas o aspectos. La mayoría afirmó pertenecer a zonas urbanas y, en lo relativo a organización social, agruparse en movimientos, entre los cuales la categoría «grupo de trabajo» alcanzó el mayor porcentaje (17 %), seguida por «movimiento social» y «comunidad afro» (ambas con 16 %). Las de menor incidencia, «institución pública» y «Frente Afrojuvenil Antiimperialista José Leonardo Chirino (FAALCH)», tuvieron el mismo porcentaje (2 %) (fig. 5).



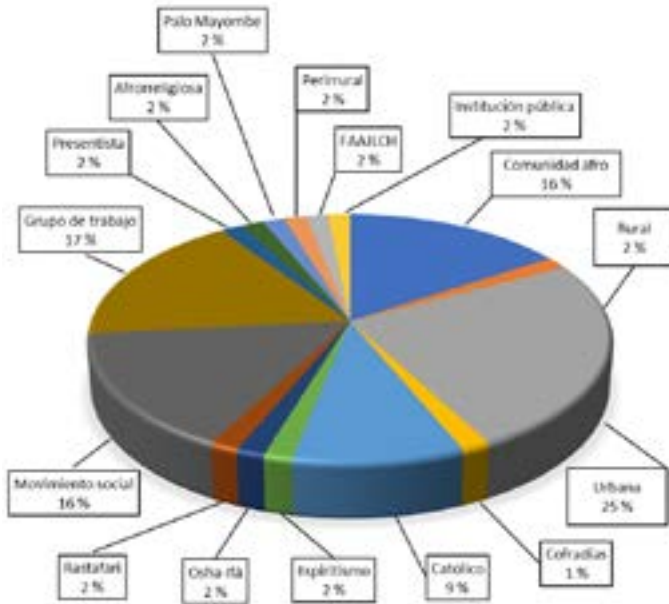


Fig. 5. Pertenencia a organizaciones afrodescendientes  
 FUENTE: Miguel Peche

En cuanto a dónde se encuentra ubicada la población afrodescendiente, los consultados respondieron «todas las anteriores» en un 52,81 %. En segundo lugar, «áreas rurales», con un 9,14 %, para finalizar con las ciudades, con un 3,5 %. (fig. 6).

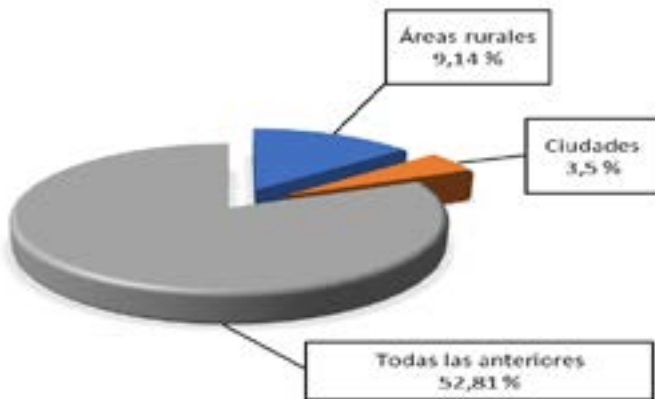


Fig. 6. Ubicación de las poblaciones afrodescendientes  
 FUENTE: Miguel Peche

En cuanto a la incidencia del racismo, la desigualdad e intolerancia hacia los afrodescendientes en la RBV, un 38 % de los consultados estimó que es alta; un 37 %, que es media; un 14 %, que es muy alta; un 9 %, que es baja y solo un 2 % afirmó que no existe (fig. 7).

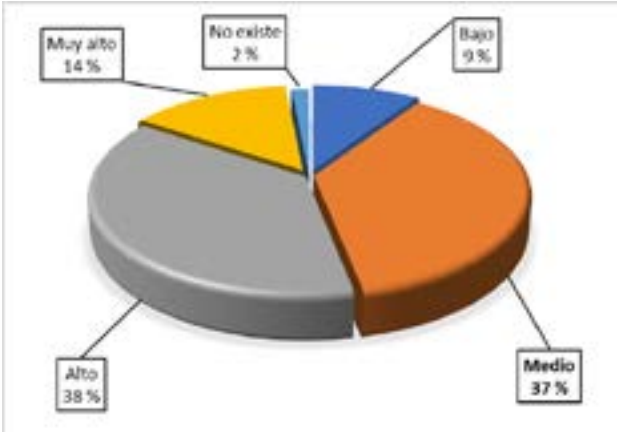


Fig. 7. Niveles de racismo, desigualdad e intolerancia hacia los afrodescendientes en la República Bolivariana de Venezuela  
 FUENTE: Miguel Peche

Si bien en lo relativo a la fuente de estos flagelos la respuesta de mayor porcentaje se obtuvo en la categoría «todas las anteriores», es importante destacar que los consultados reconocen, en segundo lugar, el papel de las prácticas históricas en un 25 %. El tercer lugar lo ocupa la categoría «entorno social», con un 9 % y, por último, el cuarto lugar lo comparten, con un 2 %, las prácticas institucionales y familiares (fig. 8).

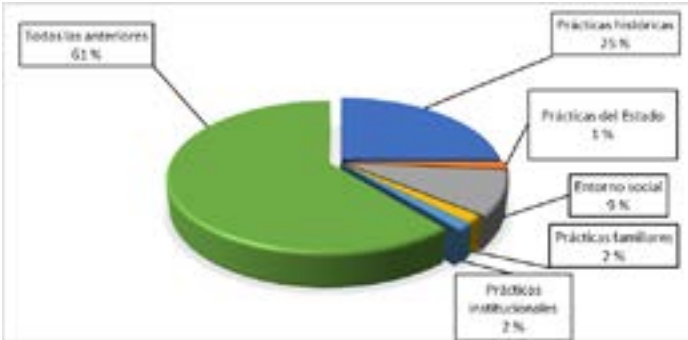


Fig. 8. Fuentes de origen del racismo, desigualdad e intolerancia hacia los afrodescendientes en la República Bolivariana de Venezuela  
 FUENTE: Miguel Peche

Ante la pregunta de cuáles eran las esferas que consideraban afectadas por las prácticas racistas, de desigualdad e intolerancia, la mayoría optó por «todas las anteriores», con un 83 %. Compartieron igual porcentaje «autoridades policiales y militares» y «ejercicio de la ciudadanía», con un 5 %; a las cuales les siguió «relaciones sociales comunitarias», con un 3 % y, en menor grado de incidencia, «ninguna de las anteriores», con un 2 %, y «educación», con el 1 % (fig. 9).

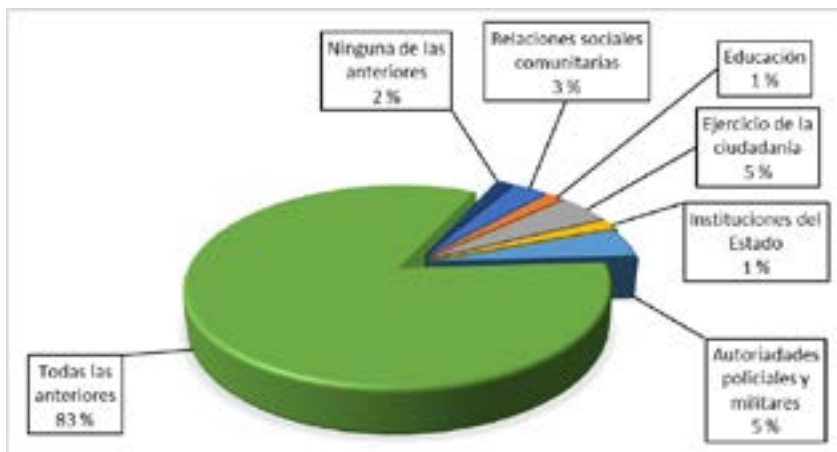


Fig. 9. Esferas de expresión de las prácticas racistas, de desigualdad e intolerancia hacia los afrodescendientes en la República Bolivariana de Venezuela  
FUENTE: Miguel Peche

Los consultados opinaron que la primera opción para erradicar el racismo, la desigualdad y la intolerancia la constituyen los programas educativos (14 %); en segundo lugar, quedaron las acciones legislativas (6 %). La necesidad de mayores garantías para los derechos civiles fue elegida en menor porcentaje (3 %), así como la promoción del desarrollo económico endógeno y la justiciabilidad de afrofobia (2 %) (fig. 10).

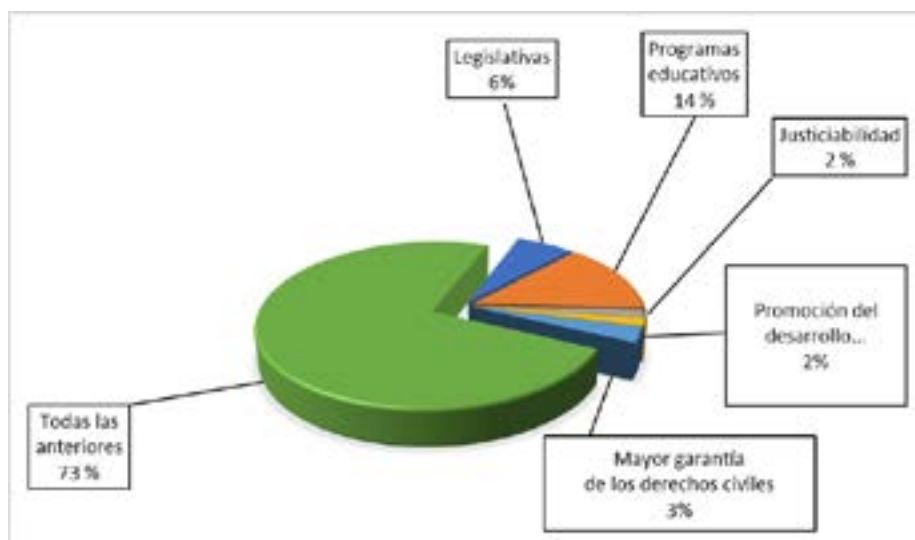


Fig. 10. Acciones que se deben aplicar para erradicar las prácticas racistas, de desigualdad e intolerancia hacia los afrodescendientes en la República Bolivariana de Venezuela.

FUENTE: Miguel Peche

Entre las áreas en las que los afrodescendientes han aportado la proposición «todas las anteriores» consigna el mayor porcentaje (40,16 %), y le suceden «saberes ancestrales» y «conocimientos tradicionales», que ocupan un segundo puesto (8,66 %). A continuación, se hallan «religión» y «gastronomía» (7,09 %), «manifestaciones colectivas» (4,72 %) y «organización social» e «indumentaria». Entre las últimas, «epistemología y ciencias aplicadas» junto a «organización comunitaria» (3,15 %) y «arquitectura» (1,57 %); finalmente, «teoría y práctica política» (0,79 %). (fig. 11).

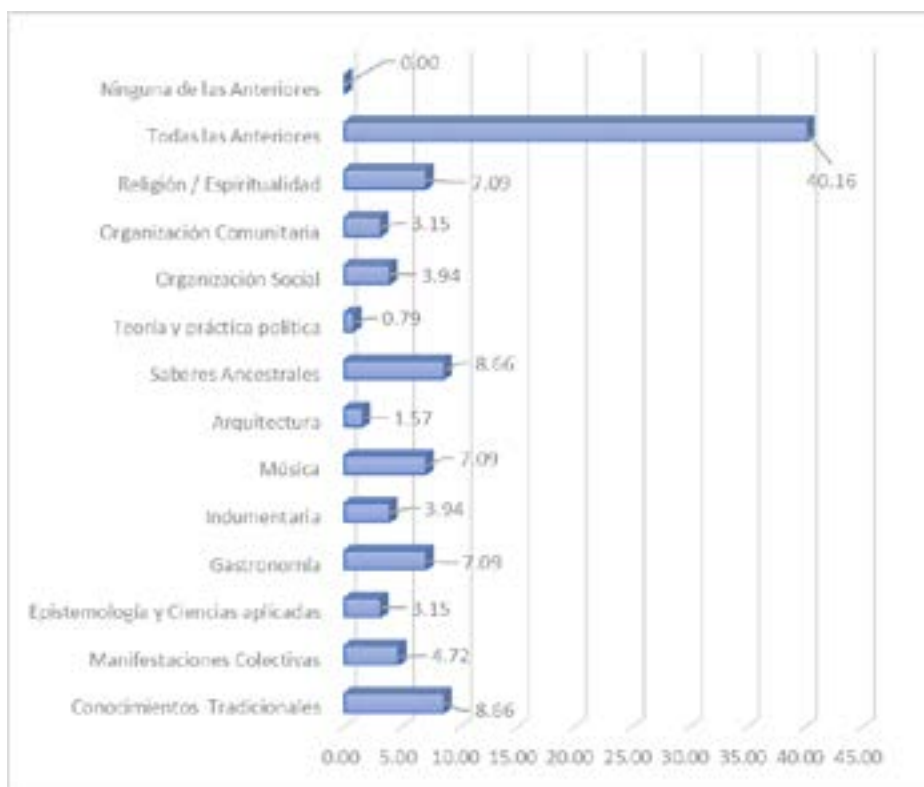


Fig. 11. Aportes de los afrodescendientes al proceso de consolidación de la venezolanidad y del Estado venezolano  
 FUENTE: Miguel Peche

Según los consultados, todas las estrategias para la visibilización de los aportes de las comunidades afrodescendientes son válidas, sin embargo, el segundo ítem en importancia es el reconocimiento constitucional (23 %), seguido por la creación de planes de acción (8 %). Comparten igual porcentaje tanto los medios de comunicación como la transformación de los currículos educativos (2 %). En última instancia, están las acciones comunitarias (1 %) (fig. 12).

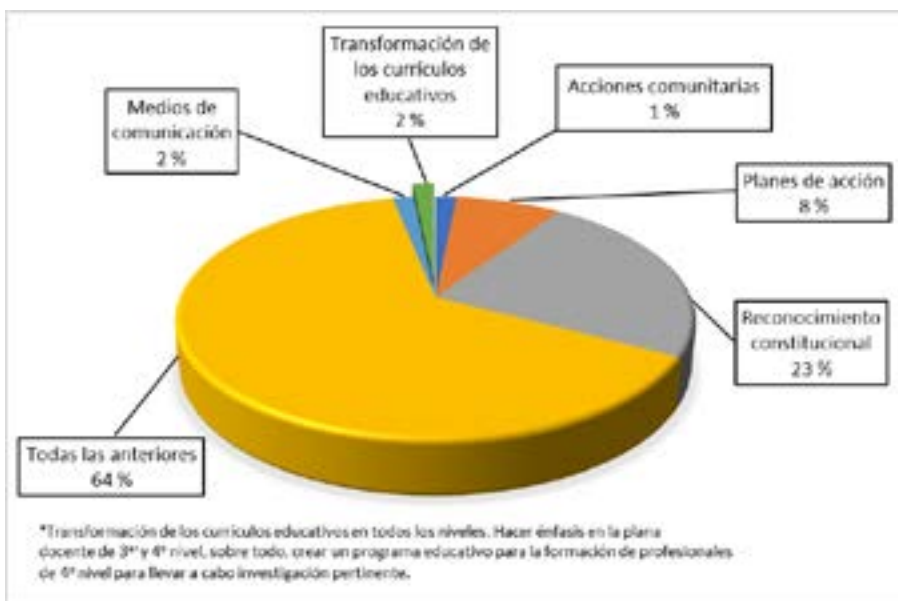


Fig. 12. Visibilización de los aportes de los afrodescendientes al proceso de consolidación de la venezolanidad y del Estado venezolano  
 FUENTE: Miguel Peche

La mayoría de los encuestados coincidió en que, para resarcir la deuda histórica con las comunidades afrodescendientes, el Estado venezolano debía priorizar todas las áreas propuestas en el cuestionario. El resto confirió mayor importancia a la gestión patrimonial y a la justiciabilidad de la afrofobia, a la creación de la figura de un defensor público y al estímulo económico, a la necesidad de mejoras y garantías para el acceso a la justicia y, finalmente, a los programas interculturales de salud, a la vivienda, educación y protección del patrimonio afro (fig. 13).

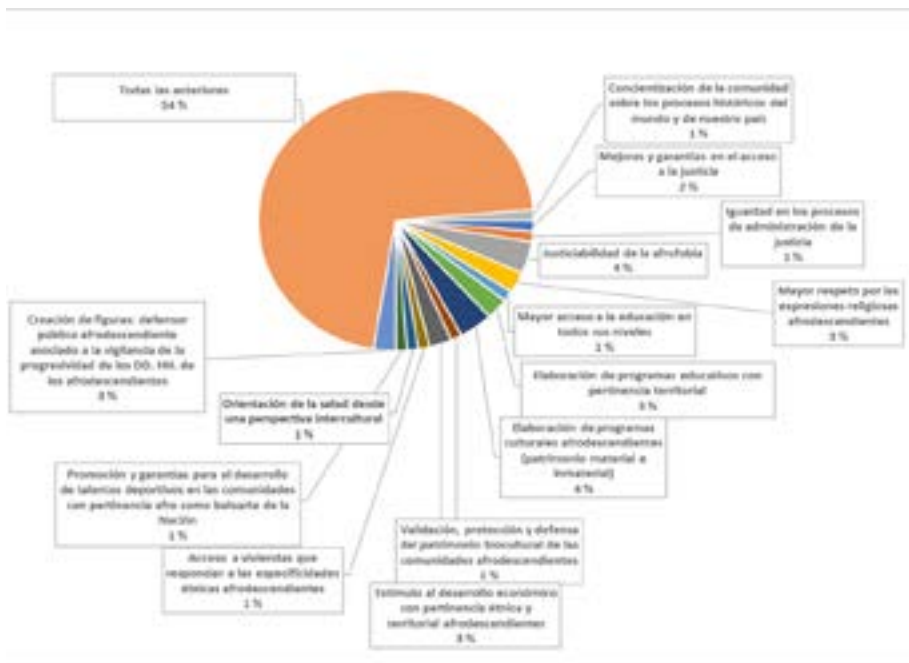


Fig. 13. Reconocimiento de la deuda histórica del Estado venezolano con las comunidades afrodescendientes  
 FUENTE: Miguel Peche

# Orígenes y antecedentes de la Red Barrial Afrodescendiente

MARITZA LÓPEZ MCBEAN

## Introducción

El presente trabajo aborda el contexto histórico, nacional e internacional, en el que se desarrolla la labor de la Casa Comunitaria Paulo Freire, localizada en el consejo popular Balcón Arimao, del municipio La Lisa, así como los antecedentes y surgimiento del proyecto Red Barrial Afrodescendiente (RBA); define sus objetivos, integrantes, espacios de convocatoria y actividades. Explica cómo el trabajo realizado está sustentado en la metodología de la Educación Popular del pedagogo brasileño Paulo Freire, y su mayor interés es develar y compartir saberes en la comunidad relacionados con presencia de la discriminación racial, flagelo que corroe el principio de unidad en la Cuba de hoy.

La autora enfatiza en la necesidad de evaluar los resultados alcanzados luego de su primer lustro de trabajo. Para ello, se apoya en la sistematización como propuesta metodológica, proceso de reflexión e interpretación crítica sobre la práctica y desde la práctica, que se realiza para extraer aprendizajes y compartirlos.

## Desarrollo

La realización –en la Casa Comunitaria Paulo Freire, año 2011– de un grupo de talleres que abordaban sistémicamente y de manera singular el tema de las religiones de origen africano; las opiniones de la población acerca de la presencia del racismo en la sociedad, emitidas en los diagnósticos participativos efectuados durante el Taller de Transformación Integral del Barrio (TTIB)<sup>1</sup>, así como la participación de las

<sup>1</sup> Estructura de apoyo al gobierno local para el trabajo comunitario creada en la capital del país, compuesta por un equipo de especialistas, en su inmensa mayoría mujeres, con formación en educación popular.



fundadoras en el Taller de Comunicadores, en el marco de la Fiesta del Fuego, auspiciada por la Uneac de Santiago de Cuba, motivaron la creación de la Red Barrial Afrodescendiente en La Habana, contra el racismo y la discriminación racial.

Para las tres coordinadoras fundadoras, su formación en educación popular –como participantes y conductoras de talleres en diversos temas– y el cúmulo de experiencias adquiridas con el trabajo social comunitario y en los innumerables espacios de intercambio en diferentes municipios de la ciudad donde participaban, indiscutiblemente les proporcionaron un capital de relaciones sociales que favoreció la convocatoria a la creación de la Red.

### **El proyecto: Red Barrial Afrodescendiente**

La sensibilidad e inquietudes hacia el tratamiento de los temas de discriminación por el color de la piel, comunes para el equipo de coordinación de la Red, implicaron que les causara emoción el hecho de que una de sus integrantes fuera convocada a la constitución del Capítulo Cubano de la Articulación Regional Afrodescendiente en América Latina y el Caribe (ARAAC), evento celebrado del 19 al 23 de septiembre de 2012 y auspiciado por el Ministerio de Cultura de Cuba.

La ARAAC es un espacio político de coordinación y articulación, integrado por activistas afrodescendientes pertenecientes a redes de movimientos sociales y organizaciones no gubernamentales en la América Latina y el Caribe que tienen una postura progresista y democrática. Se organiza en varios ejes, uno de los cuales es el trabajo comunitario.

El 30 de noviembre de 2012 fueron convocados a la constitución de la RBA líderes y lideresas con sensibilidad hacia el tema, residentes en los barrios de la capital: Balcón Arimao, La Ceiba, Buena Vista, Jesús María, Párraga, Alamar, Playa, Pogolotti, CAI Los Ángeles, Zamora y Coco Solo. Posteriormente se incorporaron las iglesias Ebenezer y Santa Felicia, de Marianao, así como el barrio La Marina, de Matanzas, con lo cual extendió la Red a otra provincia.

Es objetivo general de la RBA crear un espacio de reflexión y diálogo que facilite y promueva acciones encaminadas a un mayor

reconocimiento y valoración social de las y los afrodescendientes. Por otro lado, sus objetivos específicos son:

1. Sensibilizar y capacitar a sus integrantes en la identificación de las expresiones de estereotipos sexistas y racistas, perpetuadores de viejas y nuevas formas de discriminación racial para su enfrentamiento.
2. Reforzar el protagonismo de los líderes y lideresas barriales a través del empoderamiento de saberes.
3. Potenciar la creación de proyectos barriales que promuevan el desarrollo de la economía de la población negra y, a la vez, creen sentido de solidaridad entre ellos.

En el transcurso de este trabajo se ha contado con la asesoría de la Lic. Daysi Rubiera y de la MSc. Carmen Nora Hernández, con experiencia en los temas de la mujer afrodescendiente y del género y trabajo comunitario, respectivamente, y el acompañamiento del Grupo de Reflexión y Solidaridad Oscar Arnulfo Romero (OAR). Con este último se han establecido alianzas estratégicas, también con otras instituciones, entre ellas el Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, la Casa de las Américas, con el Programa de Estudios sobre Afroamérica y el Centro de Estudios del Caribe, y la Uneac, con la Comisión Aponte.

Las coordinadoras de la RBA son miembros de la Comisión Aponte de la Uneac y una de ellas integra el Grupo de Trabajo Afrodescendencias y Propuestas Contrahegemónicas, del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso); la RBA se articula con un grupo de instituciones y experiencias en temas raciales, nutriéndose de sus producciones teóricas y promoviendo el intercambio afectivo y respetuoso, ellas son: el Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), el Instituto Cubano de Antropología, la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) de la Universidad de La Habana, la Fundación Nicolás Guillén, la Fundación Fernando Ortiz, el grupo Afrocubanas, el Club del Espendrún, la Red de Mujeres

Cristianas Deborah, la Alianza y Unidad Racial, los blogs Afromodernidades y Negra cubana tenía que ser, AfroCubaWeb y el boletín Desde La Ceiba, entre otras.

También la RBA se ha enriquecido con diversos proyectos y/o experiencias comunitarias que se han acercado para participar en actividades en los barrios.

Aunque existían algunas iniciativas comunitarias mucho antes de la RBA, otras surgieron en el mismo período o posteriormente, incluso, una se desvinculó del proceso.

La participación de la RBA en las actividades de formación y capacitación ha sido esencial en el desarrollo del proceso de concientización y visibilización del fenómeno antirracista. En la actualidad todos mantienen sus objetivos o razón de ser con su identidad fortalecida por el aporte colectivo.

Se han ampliado y fortalecido las relaciones con líderes latinoamericanos y afronorteamericanos mediante la participación de sus coordinadoras en eventos auspiciados por universidades de los EE. UU. (Harvard, Norfolk, Carolina del Sur) y la Universidad de Cartagena de Indias, en Colombia. También se han establecido vínculos con organizaciones de México, Brasil, Puerto Rico y España.

Vale señalar que, al principio, algunas personas se acercaban a la Red con cautela, quizás porque en las actividades se trataban temas que durante años no habían salido a la luz pública y/o porque los debates y reflexiones les provocaban dolor, al poner en evidencia la permanencia de prejuicios y discriminación por el color de la piel en el proyecto de justicia social de la Revolución cubana; sin embargo, la asistencia a las actividades fue creciendo paulatinamente en la medida en que los temas abordados tenían resonancia con la vida y provocaban inquietudes y aprendizajes

También fue favorable la progresiva aparición de los temas discriminación por el color de la piel y racismo en los medios de comunicación. Particularmente, desde que la Organización de Naciones Unidas instituyera el Decenio Afrodescendiente se han publicado varios artículos en la prensa escrita y se han realizado programas de radio y televisión, entre los cuales se destacan cuatro comparencias en el

espacio Mesa Redonda, que dan muestra del interés de las autoridades del gobierno en el tema.

Transcurridos cuatro años de activismo comunitario de la Red, el equipo de coordinación consideró oportuno dedicar el quinto a realizar un proceso de sistematización, persuadidos de que ello favorece una comprensión más profunda de la práctica con el fin de mejorarla, fortalecer la capacidad de organización, actualizar las necesidades de formación y capacitación, enriquecer las actividades, promover un mayor intercambio, documentar para el futuro los resultados y compartir los aprendizajes de experiencias similares.

### **La sistematización: Propuesta metodológica**

La sistematización de experiencias es «un proceso de reflexión e interpretación crítica sobre la práctica y desde la práctica, que se realiza con base en la reconstrucción y ordenamiento de los factores objetivos y subjetivos que han intervenido en esa experiencia, para extraer aprendizajes y compartirlos».<sup>2</sup>

Siguiendo a Oscar Jara, a partir del ordenamiento cronológico de los registros de las actividades, el análisis e interpretación crítica, se descubre y/o explica la lógica del proceso vivido, los factores que han actuado, su relación, y por qué se hizo de ese modo.

Consecuentemente con la práctica participativa, se realiza la sistematización, por un equipo integrado por las tres coordinadoras de la RBA y otras personas cercanas y comprometidas con sus objetivos.

La disciplina en la elaboración de memorias digitales y fotográficas de cada actividad y encuentro, mantenida por el equipo de coordinación, facilitó el ordenamiento y reconstrucción de la experiencia, así como su análisis crítico.

<sup>2</sup> Oscar Jara: «La sistematización de experiencias: aspectos teóricos y metodológicos» [entrevista para la revista *Matinal*], en Biblioteca Virtual sobre Sistematización de Experiencias. Programa Latinoamericano de Sistematización de Experiencias del CEAAL. 14 de diciembre de 2011. Consultado el 23 de septiembre 2016. Disponible en: [http://www.cepalforja.org/sistem/documentos/ojara\\_entrevista\\_rmatinal.pdf](http://www.cepalforja.org/sistem/documentos/ojara_entrevista_rmatinal.pdf)

Se definen como objetivo y eje de la sistematización los siguientes:

**Objetivo:** Reconocer la apropiación de aprendizajes por la Red Barrial Afrodescendiente para fundamentar su pertinencia en el contexto cubano actual.

**Eje:** Qué elementos de la propuesta formativa de la RBA –referidos por los y las participantes– son pertinentes según los derechos de las personas afrodescendientes.

**Categorías de análisis:**

**Motivaciones:** Para asistir a las actividades y mantenerse en la Red, cumplimiento de expectativas.

**Contenidos:** Conocimientos adquiridos en las actividades de sensibilización y capacitación organizadas por la Red y en otros talleres o eventos organizados por otras instituciones que la Red ha convocado. Temas más útiles, los que más han impactado en sus vidas y cómo han sido socializados o replicados.

**Aprendizajes:** Cambios en las concepciones (formas de pensar) y en las actitudes personales y familiares respecto a las expresiones y comportamientos racistas. Demostraciones de capacidad para observar discriminaciones de cualquier tipo.

**Metodología:** Concepción y práctica de la participación (definición de los temas y actividades, preparación y convocatoria a las actividades, métodos empleados durante su desarrollo y valoraciones de los participantes acerca de la metodología empleada).

**Pertinencia de la RBA:** Políticas y leyes acerca de los derechos de los y las afrodescendientes y apreciaciones institucionales y sociales acerca del ejercicio de los derechos y su relación con el trabajo de la Red.

Para alcanzar los objetivos, cada persona aporta desde su conocimiento y percepción de la RBA para construir un enfoque compartido de la experiencia. Participaron en el proceso 106 personas; la siguiente

tabla refleja su distribución según criterios de selección definidos en la propuesta metodológica:

### Participación según definición de criterios y sexo

Criterios de selección	Sexo		Total
	M	H	
Fundadores de la RBA	3	---	3
Participantes en más del 50 % de las actividades de capacitación convocadas por la Red	36	10	46
Personas de los 10 barrios y de la iglesia local, miembros de la Red	18	6	24
Líderes formales e informales de los barrios	8	3	11
Dirigentes de instituciones que inciden en los barrios	---	---	---
Especialistas o profesionales con voz autorizada en los temas raciales	7	5	12
Otros participantes no contemplados en la propuesta inicial			
Líderes y estudiosos de las religiones de origen africano	3	3	6
Colaboradores internacionales	2	2	4
<b>Total</b>	<b>77</b>	<b>29</b>	<b>106</b>

### La sistematización: paso a paso

Una vez organizada cronológicamente la línea del tiempo y los registros (memorias de talleres, fotos, videos, etc.) se realizó el taller inicial con personas fundadoras de la Red, en él se debatió la propuesta metodológica de la sistematización y se alcanzó la participación activa en la aplicación de los instrumentos de investigación. Posteriormente, con los grupos focales –de hombres y mujeres–, se sometió a consideración de estos la línea del tiempo, se recepcionaron los aportes y

comentarios de las vivencias frente al recuento de las actividades. Este paso fue definitorio en la selección de las memorias de las actividades para profundizar en su análisis por categorías; el criterio de selección respondió a la relevancia otorgada a las actividades, valoradas como las de mayor impacto, por el tema y porque sus contenidos, aún recordados, evocan emociones al resonar con las vidas de los sujetos. Las actividades seleccionadas fueron:

Charla de Yulexis Almeida, «Qué es la discriminación» (febrero, 2013)

Charla de Daysi Rubiera, «La discriminación racial en la historia cubana» (abril, 2013)

Taller de Derechos y Discriminaciones en la Sociedad Cubana 1492-2014 (noviembre, 2013)

Encuentro de Intercambio entre Proyectos Barriales en Pogolotti (agosto, 2014)

Taller Evaluación de la Experiencia (2016)

Taller Activismo, Arte y Trabajo Académico (junio, 2016)

Hay correspondencia entre el número de actividades seleccionadas como de mayor impacto y el tipo de actividad; todas responden a objetivos de sensibilización y formación donde participan públicos de los barrios y sus líderes. Además, 2013 y 2016 fueron los años de más alta concentración de este tipo de actividades.

Paralelamente a las entrevistas y las observaciones a los sitios de interés en los barrios, se revisaron las memorias y otras evidencias que daban cuenta del impacto de las actividades seleccionadas; se distribuyeron las categorías analíticas en el equipo de sistematización y el informe derivado de este paso se enriqueció con el aporte colectivo. Finalmente, el taller de validación fue ocasión propicia para someter a consideración de una representación de los participantes los resultados.

Durante el proceso de sistematización, en uno de los encuentros donde se socializó el informe sobre el enfoque y tratamiento del tema

en los documentos rectores del Partido Comunista de Cuba (PCC), la Constitución de la República, la prensa y publicaciones de algunas iglesias, emergió la necesidad de incorporar a los análisis los criterios de practicantes y estudiosos de las religiones cubanas de origen africano, por ello se amplió la muestra de las entrevistas, que fueron encargadas a una espiritista, malonguera, iyalocha e investigadora socioreligiosa.

Se sumaron también colaboradores internacionales que, desde el inicio de la RBA, han sido clave en la capacitación de las coordinadoras y en la divulgación del trabajo en el ámbito nacional e internacional.

La motivación es de enorme relevancia en las diversas áreas de la vida, constituye una fuente de sentimientos y emociones vinculados a las expectativas que impulsan a actuar de una u otra manera. Con base en ese concepto, en los diversos instrumentos de la sistematización se indagó en las razones que tienen las personas para asistir regularmente a las actividades convocadas por la Red e identificarse con ella, por considerarse esencial para la continuación de los programas a desarrollar en los años siguientes.

Entre las motivaciones para asistir a las actividades y mantenerse en la RBA, expresadas por las y los participantes en las entrevistas, se destacaron los proyectos comunitarios, porque crean un contradiscurso que concede valor a la identidad de los barrios y a la Red, «recurre a los mismos métodos empleados desde siempre por los afrocubanos: encontrar las grietas, los espacios abiertos, los procedimientos y las herramientas que les permitan resistir de manera constante», frente a diferentes contextos y situaciones que los excluyen y estigmatizan, opiniones que revelan la significación, la fuerza y la presencia de la identidad afrodescendiente y la importancia que tienen el grupo, la comunidad y la Red.

En las memorias de las actividades seleccionadas, así como en las opiniones emitidas por los grupos focales, se repiten expresiones demostrativas de las diversas motivaciones de las personas para asistir y seguir formando parte de la Red.



## Conclusiones

Los participantes en la sistematización reportaron aprendizajes que se evidenciaron en los cambios de concepciones y comportamientos en torno a la discriminación racial y de género; sus testimonios demostraron congruencia entre las actividades de la Red, las experiencias individuales, las manifestaciones del fenómeno en la sociedad cubana actual, sus vínculos con la Academia y con activistas de otras regiones, todo lo cual fundamenta la pertinencia de la Red Barrial Afrodescendiente en La Habana en el contexto presente.

Por último, durante el proceso de sistematización, se reafirmó el compromiso de la RBA con sus comunidades y con la sociedad en general para continuar y perfeccionar su trabajo, multiplicar las voces como activistas de la comunidad afrodescendiente, llevando el mensaje de sensibilización, crecimiento y desarrollo a la familia y en cualquier espacio donde se encuentre.

## Bibliografía

- JARA, OSCAR: «La sistematización de experiencias: aspectos teóricos y metodológicos» [entrevista para la revista *Matinal*], en *Biblioteca Virtual sobre Sistematización de Experiencias. Programa Latinoamericano de Sistematización de Experiencias del CEAAL*. 14 de diciembre de 2011. Consultado el 23 de septiembre de 2016. Disponible en: [https://www.cepalforja.org/sistem/documentos/ojara\\_entrevista\\_rmatinal.pdf](https://www.cepalforja.org/sistem/documentos/ojara_entrevista_rmatinal.pdf)
- MORALES DOMÍNGUEZ, ESTEBAN: *La problemática racial en Cuba. Algunos de sus desafíos*, La Habana, Editorial José Martí, 2012.
- NÚÑEZ, CARLOS: «¿Qué es la educación popular?», en *Educación para transformar, transformar para educar*, La Habana, Editorial Caminos, 2006, pp. 73-91.
- PÉREZ, ESTHER: *Freire entre nosotros*, La Habana, Editorial Caminos, 2004.
- ROMERO SARDUY, MARÍA ISABEL y CARMEN NORA HERNÁNDEZ CHÁVEZ (comps.): *Concepción y metodología de la educación popular. Selección de lecturas*, t. I y II, La Habana, Editorial Caminos, 2013.

# Cuba. Discriminación racial. Una mirada pertinente ante los desafíos del siglo XXI

ROLANDO ZULUETA ZULUETA

MARITZA LÓPEZ MCBEAN

## Introducción

La discriminación racial constituye un flagelo social que, en el caso de Cuba, está estrechamente vinculado al desarrollo del sistema esclavista de producción que por más de cuatro siglos sostuvo la metrópoli española sobre el archipiélago. La esclavización significó la migración forzosa desde el continente africano de millones de seres humanos que, desarraigados de sus tierras, fueron explotados económica y brutalmente, satanizados, excluidos, marginados, estereotipados, y sobre ellos se erigió una barrera de prejuicios que invisibilizaron su quehacer en la construcción de la historia, cultura y nacionalidad cubanas.

Lo anteriormente planteado no solo fue reproducido sobre este grupo humano y sus descendientes, sino que se reforzó en un nuevo contexto de explotación y subordinación de unos grupos sociales por otros durante el período republicano, y solo la llegada al poder político-económico de la Revolución triunfante en enero de 1959 significó una ruptura en cuanto al tema de la discriminación racial en la sociedad de nuevo tipo, como la soñada por José Martí, «con todos y para el bien de todos». Las medidas de inclusión social adoptadas constituyeron prueba irrefutable de las políticas interna y externa del Gobierno Revolucionario desde su llegada al poder.

La coyuntura internacional de finales de los años ochenta trajo consigo, en la década de los noventa, un conjunto de medidas político-económico-sociales puestas en vigor por la alta dirección del país con el objetivo de salvaguardar las conquistas y asegurar la marcha del socialismo en Cuba. Dichas medidas, si bien no fueron de corte neoliberal, propiciaron inequidades, crisis de valores, enriquecimiento ilícito, pobreza, el resurgimiento del racismo y la reproducción de prejuicios

que para no pocos ya habían sido superados; entre ellos, los relacionados con la *discriminación racial*, por lo que ante el pueblo se presentó una aguda crisis económico-social, de valores, en la que se afianzaron las asimetrías y sobre la cual influyeron factores externos e internos.

## **Desarrollo**

Siglos de esclavización colonial y cincuenta y seis años de República dependiente de la política exterior de los gobiernos imperialistas norteamericanos, tejieron un largo período caracterizado por la construcción de una cultura racista, prejuiciada, generadora de estereotipos mediante los cuales se excluía, minimizaba y trataba de invisibilizar el aporte de los negros, mestizos y sus descendientes al desarrollo de la nación cubana. Esa fue la herencia cultural recibida por la Revolución triunfante en enero de 1959.

El triunfo revolucionario y la toma del poder político, significaron un antes y un después del enero redentor en el que los sueños de millones de cubanas y cubanos se materializaron a través de la verdadera y definitiva independencia nacional.

La marcha del proceso y su consecuente radicalización, con la promulgación de leyes y la toma de medidas cada vez más inclusivas y populares, eliminaron las bases históricas de la discriminación en sentido general, y del racismo en particular, al imponerse la lucha de clases sociales y la dictadura del proletariado ante la burguesía nacional.

Para la máxima dirección de la revolución, no fue ajeno el flagelo que significaba la discriminación racial con todas sus secuelas, y la respuesta no se hizo esperar. Las medidas inclusivas adoptadas y el combate ideológico a través de discursos, comparecencias televisivas y radiales, la fundación de organizaciones de masas, etc., constituyeron los métodos para develarlo y enfrentarlo; discursos del Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz y del Comandante Ernesto Guevara de la Serna (Che), en los meses de marzo y diciembre de 1959 respectivamente, fueron prueba irrefutable de la nueva ideología que gestaba la Revolución y de la transparencia con que los líderes se involucraban en la lucha por erradicar las iniquidades sociales existentes. Ideología que posibilitó la unidad necesaria ante los retos de construir una nueva sociedad a solo noventa millas de la mayor potencia imperialista de la historia. La unidad del pueblo se expresó en la participación en

tareas impostergables como la defensa nacional y la salvaguarda de las conquistas de la revolución, y permitió acompañar a la dirección del país en la lucha contra los errores y tendencias negativas que paralelamente se gestaron durante la construcción de la nueva sociedad, amenazando su plena realización.

La crisis del modelo económico cubano, en la década de los noventa del siglo xx, dada por causas externas e internas en su desarrollo, provocó la instauración del llamado Período Especial en tiempo de paz. A partir de entonces, la vida del pueblo cambió súbitamente. La escasez de todo tipo caracterizó la cotidianidad de los cubanos y cubanas, en tanto que las cifras de crecimiento económico adquirirían valores negativos. Emergieron comportamientos sociales ajenos a los valores compartidos, fomentados por el proceso revolucionario. Se afianzó una indeseable desigualdad en la que el color de la piel se retomó como variable excluyente en cuanto a oportunidades de movilidad. Asociados a un contexto diferente, emergieron estereotipos y prejuicios relacionados con la discriminación y el racismo.

Ante tal situación, la máxima dirección del país alertaba al pueblo sobre los problemas y retos a enfrentar juntos, develó críticamente la situación y el tema fue insertado en los documentos rectores de la sociedad, tales como: *Proyecto. El Partido de la Unidad, la Democracia y los Derechos Humanos que defendemos*, presentado al V Congreso del Partido Comunista de Cuba (octubre de 1997); *Lineamientos del Partido*; *Conceptualización del Modelo Económico y Social Cubano de Desarrollo Socialista*; *Plan Nacional de Desarrollo Social hasta 2030 (PNDES)*; *Constitución de la República de Cuba*, proclamada el 10 de abril de 2019. Estos documentos fueron sometidos a debate público y el pueblo, como actor social transformador, añadió, suprimió o modificó aspectos de su contenido.

Destácase entre los documentos rectores el *Programa Nacional contra el Racismo y la Discriminación*, dado a conocer por el presidente de la República, Miguel Díaz-Canel Bermúdez, en la reunión del Consejo de Ministros, de fecha 21 de noviembre de 2019. Programa concebido para combatir y eliminar definitivamente los vestigios del racismo, los prejuicios y la discriminación racial que se manifiestan actualmente. Resulta novedoso que, por vez primera en la historia de la Revolución cubana, se presenta al país un programa de gobierno que trata estos temas como flagelos de la sociedad en construcción.

El problema de la discriminación racial, atendido por la máxima dirección de la Revolución e instituciones estatales, ha sido abordado también en estudios de la sociedad civil cubana, al tiempo que investigadores lo han tratado en sus mínimos espacios de poder en busca de alternativas para su enfrentamiento. Entre las instituciones que se han ocupado del tema, podemos mencionar el Instituto Cubano de Antropología, la Comisión Aponte, la Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba (Uneac), la Articulación Regional Afrodescendiente en América Latina y el Caribe, en su capítulo cubano (ARAAC), la Red Barrial Afrodescendiente, la Casa de África de Santiago de Cuba, la Casa del Caribe, la Casa de las Américas, la Casa de Altos Estudios Fernando Ortiz, entre otras.

Las actuales circunstancias en el desarrollo de la sociedad cubana –asediada por la política exterior del imperialismo yanqui, que se empecina en derrotarla, así como por problemas internos, fruto de los errores e insuficiencias para llevar a vías de éxito nuestro modelo económico– indican la *pertinencia* o *conveniencia* de develar la discriminación racial y el racismo que como flagelos minan y corroen la unidad revolucionaria, lacerando el presente y el futuro de la nación, así como la sostenida voluntad política de afrontar las dificultades por las que atraviesa el país. El período de transición hacia el socialismo, caracterizado por momentos convulsos, de contradicciones, avances, retrocesos, estancamientos y desarrollo, necesita cambios profundos en el ámbito de la cultura dirigidos al fortalecimiento de la espiritualidad del pueblo y sustentados en la forja de una conciencia individual y social que elimine definitivamente la herencia cultural de estereotipos y prejuicios excluyentes, propios de la sociedad capitalista; espiritualidad en la cual la familia, el sistema de enseñanza y de divulgación desempeñan un papel preponderante.

Como expresara el viceministro de Cultura Fernando Rojas Gutiérrez: «[...] corresponde al Programa Nacional contra el Racismo y la Discriminación identificar las causas que propician las prácticas de discriminación racial, diagnosticar las posibles acciones a desarrollar por territorio, rama de la economía y la sociedad; divulgar el legado histórico-cultural africano».<sup>1</sup>

Promover al debate público temas como el racismo y la discriminación racial fortalece a la Revolución cubana, pues se reafirma lo

<sup>1</sup> En reunión del Consejo de Ministros, fecha 21 de noviembre de 2019.

alcanzado en estos aspectos gracias a la voluntad política sostenida en general y, en particular, la diseñada para ofrecer equidad de oportunidades a todos los segmentos sociales, independientemente del color de la piel.

Desde el propio 1.º de enero de 1959, la Revolución significó la materialización de la anhelada justicia social, al poner en práctica el Programa del Moncada y con la radicalización paulatina del proceso mediante leyes y medidas de inclusión, por lo que, ante los nuevos retos del siglo XXI, signados por la globalización y la realidad del país, se hace imprescindible la construcción de un pensamiento crítico capaz de develar y luchar contra las nuevas manifestaciones en las que actualmente se solapa la discriminación racial.

Abordar el tema que nos ocupa de forma desprejuiciada y consciente es reconocer su existencia como problema, es ganar y fortalecer la identidad racial de cubanos y cubanas; es hacer visible y denunciar un flagelo que corroe y debilita la unidad como principio de la revolución, en tanto que afianza y consolida valores sociales ajenos a los que deben caracterizar a una sociedad sostenible y próspera.

Todo lo anteriormente planteado revela la existencia de una coyuntura favorable para que las solapadas manifestaciones de discriminación racial y el racismo sean señalados, criticados y combatidos enérgicamente por todos y todas. Es momento de no rehuir el debate, siempre que su desarrollo sea transparente, respetuoso y en el momento oportuno, rescatando los valores compartidos para las actuales y futuras generaciones de cubanas y cubanos. Cuba necesita la equidad para todos sus hijos, y que se les permita acceder a una sociedad más plena.

La unidad como principio ha constituido la mejor arma del proceso independentista patrio iniciado en octubre de 1868 y en pleno desarrollo por las actuales generaciones de cubanos. Unidad que significa inclusión verdadera de todos y todas sin exclusiones por el color de la piel, género, credo religioso, edad, profesión o labor que se desempeñe, entre otros elementos. Sobre ello ilustran las palabras del General de Ejército y Primer Secretario del Comité Central del Partido Comunista de Cuba en la clausura de la Sesión Constitutiva de la IX Legislatura de la Asamblea Nacional del Poder Popular, en el Palacio de Conven-

ciones, el 19 de abril de 2018<sup>2</sup> y en reunión con los primeros secretarios de los comités provinciales y municipales del Partido Comunista.<sup>3</sup>

El activismo militante, el conocimiento de la Historia de Cuba y de la localidad, el acercamiento a los estudiosos del tema en la Academia y el trabajo comunitario presencial, apoyado en la Educación Popular, nos posibilitaron realizar un proceso de sistematización del cual emanaron los siguientes objetivos y ejes de trabajo:

**Objetivo:** Reconocer la apropiación de aprendizajes que han sido propiciados por la Red Barrial Afrodescendiente (RBA) para fundamentar su pertinencia en el contexto cubano actual.

**Eje:** Qué elementos de la propuesta formativa de la RBA –referidos por los participantes– son pertinentes para los derechos de las personas afrodescendientes.

Categorías de análisis:

*Motivaciones:* Para asistir a las actividades y mantenerse en la Red, cumplimiento de expectativas.

*Contenidos:* Conocimientos sobre los temas tratados en las actividades de sensibilización y capacitación organizadas por la Red y en otros talleres o eventos organizados por otras instituciones que la RBA ha convocado. Temas más útiles, los que más han impactado en las vidas de los miembros de la comunidad y cómo han sido divulgados o replicados.

*Aprendizajes:* Cambios en las concepciones (formas de pensar) y en las actitudes personales y familiares respecto a las expresiones y comportamientos racistas. Demostración de capacidades para observar discriminaciones de cualquier tipo.

*Metodología:* Concepción y práctica de la participación (definición de los temas, preparación y convocatoria a las actividades, métodos empleados durante su desarrollo y valoraciones de los participantes acerca de la metodología empleada).

<sup>2</sup> V. Lissy Rodríguez Moreno y Yudy Castro Morales: «Otro 19 de abril de victorias», *Granma*, La Habana, año 54, núm. 94, 20 de abril de 2018, p. 4.

<sup>3</sup> V. Leticia Martínez Hernández: «Raúl: “La unidad es nuestra principal arma”», *Granma* [digital], 11 de junio de 2018. Consultado el 21 de mayo de 2023. Disponible en: <https://www.granma.cu/#>

*Pertinencia de la RBA:* Políticas y leyes acerca de los derechos de los afrodescendientes y apreciaciones institucionales y sociales del ejercicio de los derechos y su relación con el trabajo de la Red.

La disciplina en la elaboración de memorias digitales y fotográficas de cada actividad y encuentro, mantenida por el equipo de coordinación, facilitó el ordenamiento y reconstrucción de la experiencia, así como su análisis crítico.

Para alcanzar los objetivos, cada persona aportó desde su conocimiento y percepción de la labor de la RBA; ello propició construir un enfoque compartido de la experiencia en la que participaron 106 personas. A ello contribuyeron los instrumentos de recopilación de información aplicados.

Respecto a la adecuación de los contenidos y enfoques de los temas tratados en las seis actividades seleccionadas para la sistematización, el análisis de las memorias y de las respuestas de los y las participantes en los diferentes instrumentos aplicados demuestra que la situación del racismo en el contexto cubano constituyó punto de reflexión obligado en todas las actividades.

La inserción del tema y sus expresiones en el momento histórico, nacional e internacional, evidencia la congruencia entre las experiencias individuales, las manifestaciones del fenómeno en la sociedad cubana actual y sus vínculos con la Academia y con activistas de otras regiones.

Aunque hay reconocimiento de los logros de la Revolución –especialmente en las primeras tres décadas posteriores a 1959– y consenso acerca de la voluntad política de eliminar el racismo por parte de la dirección del país, mediante el trabajo de campo se pudieron atesorar criterios de la población, que se recogen en la página número 15 del folleto *Red Barrial Afrodescendiente. De Rebeldía y otros derechos*, Editorial Fundación Ebert Stiftung, y que se entrecorren en el texto; criterios mediante los cuales se afirma que, a pesar de los esfuerzos, aún está presente, se reproduce y afianza en la sociedad actual el racismo, hay un «abismo entre la propuesta político social de nuestro sistema y la realidad en el país, ello fundamenta la necesidad de la RBA para la visibilidad del tema» y «promover el debate público sobre el racismo y la discriminación en Cuba».

A lo anterior se añaden preocupaciones tales como: «el problema racial está presente allí, en el barrio; por lo tanto, hay que abordar este tema y presentar alternativas», «en la comunidad se han acercado a



nosotras muchas personas preocupadas por la situación de la discriminación racial» y «es insuficiente el tratamiento del tema por la escuela, los medios de comunicación, las instituciones y organizaciones políticas y culturales». La RBA es importante exactamente por su característica de estar vinculada a barrios y comunidades, en un trabajo de base, se constituye en «un espacio para el debate y la comprensión del tema».

El sustento económico del racismo y su expresión como ideología fundamentada en la superioridad de una raza sobre otra, fue abordado en la primera de las actividades analizadas, pero transversalmente estuvo presente en los restantes momentos valorados.

Son significativas las expresiones: «en la actualidad se refuerza la importancia de tratar estos temas en el país, debido a que vivimos un contexto de cambios en el plano económico y político, diría en el plano social en general, porque inciden directamente en la problemática racial»; «la ampliación de las desigualdades sociales ha reanimado el racismo latente en la sociedad e incluso ha generado nuevas manifestaciones del fenómeno».

No obstante, durante el transcurso del activismo de la Red, se reafirmó el compromiso de los actores sociales con sus comunidades y con la sociedad en general. Al tiempo que reconocen la discriminación racial, llaman a sensibilizar a todos los sectores, a las autoridades políticas y gubernamentales de los territorios, a los medios para la socialización de la información y, a los actores sociales comunitarios, a identificar y luchar contra el flagelo que divide y excluye a las personas negras de su plena participación en los procesos de transformación social, por lo cual «es fundamental tratar ese tema de forma directa y abierta para avanzar en la equidad social». Con tal propósito, es primordial que se escuchen las voces populares desde la base y que tengan un impacto en los debates sobre los cambios que se están llevando a cabo en el país, consecuentes con el sentido de profundización, la reinención y el carácter participativo de la revolución.

Hoy se hace necesario recurrir a estos temas, pues la discriminación se solapa y toma formas cada vez más sutiles de expresión, y es inevitable develarla en toda su magnitud, sobre todo visualizarla y romper con los silencios que dividen cuando no se abordan o cuando se plantea que no son prioridad del país.

Trabajar con los jóvenes, acercarlos e involucrarlos en las actividades de la Red Barrial, por tributar al futuro de la sociedad en construcción, se percibe como una inquietud frecuentemente expresada por los y

las participantes. Asimismo, la propuesta de realizar actividades en las comunidades y aumentar su frecuencia constituyó un reclamo permanente al reconocer el aún insuficiente conocimiento del tema de la discriminación por el color de la piel entre la población y, en consecuencia, la poca percepción del riesgo que ello implica para el desarrollo armónico de la sociedad cubana.

Otro elemento para la pertinencia de la Red Barrial se comprueba en la alta valoración de su papel en la afirmación de la identidad afrodescendiente cubana; al respecto, una de las entrevistadas expresó: «Es pertinente, pues aún falta un adecuado desarrollo de la identidad racial y el reconocimiento de las nuevas formas en que se manifiesta el racismo para contribuir a combatirlo y eliminarlo». A este propósito han contribuido las cartografías sociales de La Ceiba y La Marina, entre otras acciones, para rescatar la historia y costumbres de barrios con fuerte presencia de personas negras y mulatas, actividades inéditas que han favorecido un mayor reconocimiento social y la elevación de la autoestima.

## **Conclusiones**

El tema de la discriminación racial y del racismo en Cuba ha constituido y constituye expresión irrefutable de la sostenida voluntad política de la máxima dirección de la nación para solucionar las dificultades presentes en la construcción de la nueva sociedad.

Aún es insuficiente el tratamiento que reciben estos temas para su visualización más plena.

Se hace necesario expandir el conocimiento a toda la sociedad, así como sensibilizar a los actores sociales encargados de la transformación social en curso.

Discutir el tema desde una cultura del debate significa escuchar, reconocer las opiniones y reacciones, aunque sean diferentes y, a la vez, trazar estrategias funcionales para combatirlo.

Hoy más que nunca se hace necesario o pertinente su debate en la sociedad cubana.

La RBA, como otros grupos, da continuidad a la lucha sostenida contra la discriminación por el color de la piel planteada en el contexto de cada época, pero desde el seno de las comunidades, develando las

más variadas y complejas aristas del tema objeto de estudio: la discriminación por el color de la piel en Cuba.

## Bibliografía

CASTRO RUZ, FIDEL: *Plataforma Programática del PCC. Tesis y Resoluciones*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1978.

\_\_\_\_\_: «Discurso pronunciado en la Sesión Plenaria de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia». *Fidel. Soldado de las ideas*, 1º de septiembre de 2001. Consultado: 20 de julio de 2023. Disponible en: <http://www.fidelcastro.cu/es/discursos/discurso-en-la-sesion-plenaria-de-la-conferencia-mundial-contra-el-racismo-la>

CASTRO ESPÍN, MARIELA: «El parlamento cubano contra la discriminación», *Cubadebate*, 22 de diciembre de 2011. Consultado: 15 de junio de 2018. Disponible en: <http://www.cubadebate.cu/opinion/2011/12/22/el-parlamento-cubano-por-la-no-discriminacion/>

CONCEPCIÓN, ELSON: «5 preguntas sobre: la Conferencia sobre el Racismo», *Granma* [digital], 27 de agosto de 2001. Consultado: 20 de mayo de 2023. Disponible en: <https://www.granma.cu/granmad/2001/08/27/interna/articulo03.html>.

CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DE CUBA. Gaceta Oficial n.º 5 Extraordinaria de 2019. 10 de abril de 2019. Consultado: 14 de julio de 2023. Disponible en: <https://www.gacetaoficial.gob.cu/es/constitucion-de-2019-de-asamblea-nacional-del-poder-popular>

CRUZ CAPOTE, ORLANDO: «La Nación, el racismo y discriminación en la historia de Cuba y en la contemporaneidad. ¿Otra batalla ideológico cultural?» *ALAI*. 15 de diciembre de 2008. Consultado: 15 de junio de 2018. Disponible en: <https://www.alainet.org/es/active/28083>

GACETA OFICIAL N.º 007 EXTRAORDINARIA DE 1992. 1º de agosto de 1992. Consultado: 14 de julio de 2023. Disponible en: <https://www.gacetaoficial.gob.cu/es/gaceta-oficial-no007-extraordinaria-de-1992>

HERNÁNDEZ, CARMEN NORA y MARÍA ISABEL ROMERO: *Concepción y metodología de la educación popular. Selección de lecturas*, t. I y II, La Habana, Editorial Caminos, 2004.

- DE LA HOZ, PEDRO: «Justicia social y color cubano: cercanas realidades», *Granma*, La Habana, año 17, núm. 239, 27 de agosto de 2013.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, LETICIA: «Raúl: “La unidad es nuestra principal arma”», *Granma* [digital], 11 de junio de 2018. Consultado: 21 de mayo de 2023. Disponible en: <https://www.granma.cu/#>.
- MORALES DOMÍNGUEZ, ESTEBAN: *La problemática racial en Cuba. Algunos de sus desafíos*, La Habana, Editorial José Martí, 2012.
- NÚÑEZ, CARLOS: «¿Qué es la educación popular?», *Educación para transformar, transformar para educar*, La Habana, Editorial Caminos, 2006.
- PARTIDO COMUNISTA DE CUBA: *Proyecto. El Partido de la Unidad, la Democracia y los Derechos Humanos que defendemos*, La Habana, Editora Política, 1997.
- \_\_\_\_\_ : *Conceptualización del Modelo Económico y Social Cubano de Desarrollo Socialista, como el Plan Nacional de Desarrollo Social hasta 2030 (PNDES)*, La Habana, Editora Política, 2016.
- \_\_\_\_\_ : *Lineamientos de la Política Económica y Social del Partido y la Revolución*, La Habana, Editora Política. 2011.
- PÉREZ, ESTHER: *Freire entre nosotros*, La Habana, Editorial Caminos, 2004.
- REY, LOURDES: «Rememoran en Santa Clara investidura del Che con el título Honoris Causa», *Cubadebate*, 15 de junio de 2018. Consultado: 2 de agosto de 2023. Disponible en: <https://www.cubadebate.cu/noticias/2019/12/28/rememoran-en-santa-clara-investidura-del-che-con-el-titulo-honoris-causa/amp>
- RODRÍGUEZ MORENO, LISSY y YUDY CASTRO MORALES: «Otro 19 de abril de victorias». *Granma*, La Habana, año 54, núm. 94, 20 de abril de 2018.
- ROMAY GUERRA, ZULEICA: *Cepos de la memoria*, Matanzas, Ediciones Matanzas, 2015.
- RUBIERA CASTILLO, DAISY e INÉS MARÍA MARTIATU TERRY: *Afrocubanas: Emergiendo del silencio. Mujeres negras en la historia de Cuba*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2016.
- UNEAC: *Objetivos y lineamientos de trabajo*, La Habana, Editora Política, 1982.

# Visión plástica de la maternidad en la representación social de la mujer negra

MERCEDES CUESTA DUBLÍN

La mujer es tema recurrente en la pintura cubana. Una explicación de este énfasis en la figura femenina como temática en la que se insiste en la pintura de diferentes épocas, remite al papel del artista como vocero de una sociedad que le encarga acreditar lo que tiene sentido e importancia «para la expresión de sus ideales y también de sus comentarios críticos sobre el mundo que lo rodea».<sup>1</sup> Los criterios patriarcales que dominan la cultura occidental han dirigido el discurso del arte hacia aquellas situaciones en las que el significante mujer se completa de forma siempre intencionada por las relaciones de poder que operan en el ámbito social, marcado por las diferencias de género.<sup>2</sup> Al enfrentarnos al hecho artístico, corroboramos cómo la construcción simbólica de la conceptualización adquiere múltiples interpretaciones, en correspondencia con el doble contexto de realización-consumo de la obra plástica y las vivencias culturales del espectador: desde la jovencita angelical que se prepara para asumir su rol en el espacio hogareño, pasando por la excelente esposa, la devota madre de familia, las damas de abolengo que en paseo por la plaza principal ceden a la frivolidad de los comentarios sobre temas «propios de su naturaleza», hasta la mulata seductora y sensual, «peligro para matrimonios establecidos, [...] que se desea pero no se aprecia para matrimonio».<sup>3</sup>

El ser mujer en los años que corren ha experimentado nuevas figuraciones. Estas se basan en las transformaciones impuestas por la modernidad en cuanto a su acceso al mercado laboral, la vida

<sup>1</sup> Adelaida de Juan: *Pintura cubana. Temas y variaciones*, p. 48.

<sup>2</sup> V. Marián López Fernández Cao: «El mundo del arte, la industria cultural y la publicidad desde la perspectiva de género», en Capitolina Díaz Martínez y Sandra Dema Moreno (eds.): *Sociología y género*, s. p.

<sup>3</sup> Reynaldo González: *Contradanzas y latigazos*, p. 72.

política, la educación, entre otras. No obstante, persisten con suficiente fuerza una serie de atributos asociados al rol tradicional, entre los que destaca la capacidad de procrear. Con el embarazo y, por extensión, la maternidad, se completa el estereotipo femenino que establece como norma la ecuación: mujeres adultas = maternidad. O sea, que dentro del conjunto de valores, comportamientos y características que definen la condición femenina, esta no puede comprenderse sin el hecho biológico determinante de la reproducción. Aún a las mujeres que no han engendrado, o incluso a las niñas, la sociedad les asigna la tarea de cuidadoras o asistentes, encargándoles la atención de sus hermanos(as) menores u otras personas dependientes (ancianos, discapacitados) en el ámbito doméstico-familiar.

Aunque la maternidad constituye una de las prácticas sociales más importantes, por distintiva de la condición femenina en las sociedades patriarcales, una rápida revisión de la tradición pictórica cubana revela que, fuera de la pintura religiosa, la iconografía mariana no ha sido tan fecunda en el gremio de pintores nacionales, al menos entre aquellos reconocidos como imprescindibles para la historia del arte cubano. Esta misma ausencia temática, motivada por similares causas ideológicas, distinguió a la plástica mexicana dos siglos atrás, cuando «quizás de modo intuitivo los artistas tenían aludir a las relaciones sexuales, consideradas tabú en la sociedad del XIX».<sup>4</sup> Motivadas por los cuestionamientos antropológicos que caracterizan a las tendencias estéticas actuales, las artes visuales contemporáneas acuden con mayor frecuencia a imágenes de mujeres embarazadas o madres con sus hijos en brazos.<sup>5</sup>

Un estudio de la representación social de la mujer negra en la plástica cubana actual, específicamente la que se realiza en la región oriental de la Isla, tiene que apoyarse en los aportes de la sociología a la determinación de los factores sociales que generan el hecho artístico. Por esta razón, los imaginarios, discursos y prácticas relacionados con la maternidad de la mujer negra implican analizar una serie de factores socioculturales que contextualizan esta experiencia a partir de la relación del género con otros ejes de poder como el color de la

<sup>4</sup> Tania García Lescaille: «La mujer ornamento como sujeto representado. Lo evidente y lo subyacente del género», en Jean Lamore y Omar Guzmán (cords.): *Mujeres de Cuba*, p. 185.

<sup>5</sup> Véase, por ejemplo, la obra de la artista visual Martha María Pérez, que se caracteriza por el tratamiento de temáticas vinculadas a la femineidad, como la maternidad.

piel, la clase social o la pertenencia a una etnia determinada: variables de índole histórica, política, económica y cultural que condicionan el modo en que ellas asumen (aceptan o niegan) la maternidad.

Cualquier indagación que se vincule, al menos tangencialmente, con cuestiones que afectan a los individuos negros en las naciones latinoamericanas, tiene que partir indefectiblemente del componente esclavista que caracterizó el complejo entramado social de las colonias europeas en el siglo XIX. La investigadora de temas sobre la esclavitud y la negritud María de Carmen Barcia Zequeira apunta sobre uno de los efectos fundamentales de la trata trasatlántica: la ruptura de los lazos familiares. Una vez que formaban parte de los barcos negreros, las familias cuyos miembros casualmente fueran apresados juntos y que se mantuvieran así durante la travesía, estaban condenadas a la separación, dado que los pobladores de zonas costeras del continente africano eran arrebatados de su territorio y luego vendidos de forma aleatoria, sin tomar en cuenta otros intereses aparte de aquellos aspectos que favorecieran la consolidación de la economía colonial y la optimización del trabajo: hombres jóvenes que garantizaran fortaleza física, más tiempo de vida y, por tanto, mayor rentabilidad; integración de conglomerados esclavos de diversas procedencias geográficas y étnicas, muchas veces en pugna, con la finalidad de evitar la formación de una conciencia de clase frente a la explotación; escasa memoria histórica, entre otros aspectos conducentes a la deculturación.<sup>6</sup>

En medio de esas condiciones de sobreexplotación, muchas esclavas recurrían a prácticas abortivas, se quitaban la vida e incluso acudían al infanticidio para librar a sus hijos de la esclavitud a la que estaban condenados desde antes de su nacimiento; preferían exterminar a sus hijos recién nacidos con tal de evitarles el sufrimiento en que ellas vivían. Ismael Sarmiento Ramírez y María González Blanco se refieren a los suicidios femeninos, abortos e infanticidios como manifestaciones de resistencia pasiva al control esclavista.<sup>7</sup>

El 4 de junio de 1870 se aprobó la Ley Moret o de Vientres Libres, que otorgaba la libertad a los hijos de esclavas. Hasta entonces, los padres no tenían derecho legal sobre sus hijos, por lo que los niños pasaban al patrimonio de los amos de su madre desde el momento de su

<sup>6</sup> V. María del Carmen Barcia Zequeira: *La otra familia (Parientes, redes y descendencia de los esclavos en Cuba)*, passim.

<sup>7</sup> V. Ismael Sarmiento Ramírez y María González Blanco: *Resistencia al control esclavista: suicidios, abortos e infanticidios en la América española*, passim.

nacimiento. Certeza aparte de su cumplimiento cabal en toda la América española, como principio jurídico, la libertad de vientres significó cierta seguridad para las madres temerosas de que sus descendientes les fueran arrancados de su lado y condenados a la servidumbre de por vida. La bajísima fecundidad de las negras esclavas manifiesta la adecuación biológica a las condiciones culturales impuestas por la esclavitud: extraordinaria manera en la que los seres vivos se protegen a sí mismos y a sus descendientes ante situaciones extremas. Aunque es un tema insuficientemente tratado, existen indicios en la literatura médica de la época sobre las diferencias en cuanto a la capacidad reproductiva de los siervos respecto a los libres de color y los blancos.<sup>8</sup>

Otra manifestación del desarraigo filial que implicaba el brutal régimen esclavista se evidencia en la figura de la criandera. Era nombrada así la esclava que, habiendo parido al mismo tiempo que la señora, se le encargaba amamantar a la descendencia de sus amos. Muchas veces se le prohibía atender a su pequeño para que ofreciera cuidado exclusivo al vástago esclavista. Este es el caso de María de Regla, esclava de la familia Gamboa que da a luz a su hija Dolores casi al mismo tiempo que doña Rosa tuvo a Adela. La señora encarga a María de Regla la lactancia de su hija menor, por lo cual la esclava se ve obligada a destetar a Dolores y criarla con leche de cabra o de vaca. La robusta nodriza, que bien podía alimentar a ambas niñas, desobedece el mandato de su ama que la descubre y castiga con la separación de su esposo e hija «para pasar el resto de sus días en el destierro del ingenio La Tinaja»,<sup>9</sup> recibiendo los más crueles maltratos. «Venga una nodriza de su criadero: venga y al niño-amo déle la nutrición, déle la vida robada al niño-esclavo que la pide con el grito del hambre y grita en vano».<sup>10</sup>

No obstante, tan estrecha relación generó fuertes vínculos afectivos entre los herederos y sus crianderas y con sus hermanos o hermanas de leche, y aportó características definitorias al mestizaje cultural, puesto que «fue un factor determinante en el acercamiento cultural y físico entre blancos y negros».<sup>11</sup>

<sup>8</sup> V. María del Carmen Barcia Zequeira: ob. cit., p. 74.

<sup>9</sup> Cirilo Villaverde: *Cecilia Valdés o La Loma del Ángel*, p. 239.

<sup>10</sup> Félix M. Tanco y Bosmeniel: «Carta a Domingo del Monte», en Domingo del Monte: *Centón epistolario*, vol. IV, pp. 82 y 83.

<sup>11</sup> Reynaldo González: ob. cit., p. 153.



Las ideas arriba señaladas ratifican el criterio de que la maternidad se construye socialmente y está sujeta a cambios históricos.<sup>12</sup> Por tanto, para las circunstancias de las mujeres negras, debe interpretarse desde una perspectiva interseccional que permita comprender la acción simultánea de diversas formas de discriminación, predisponiéndolas a favor o en contra de la maternidad como experiencia sociocultural singular.

El arte refleja los condicionamientos sociales que lo generan en cuanto proceso que conjuga factores políticos, económicos y culturales imperantes en la realidad en la que se origina. En consecuencia, las obras de la plástica que tratan la maternidad de la mujer negra exponen una visión de la maternidad construida según una herencia cultural racializada, que tipifica a la mujer negra a partir de una serie de estereotipos derivados de las relaciones entre negros y blancos, entre mujeres y hombres, entre siervos y amos. Relaciones de subordinación originadas de posiciones discriminatorias e inferiorizantes con carácter histórico y que conllevan la identificación de todas las mujeres negras, en primer lugar, con los valores, cualidades y comportamientos propios de la condición femenina y que establecen cómo deben actuar en correspondencia con su sexo, las responsabilidades que deben asumir en la sociedad, en la familia, e incluso cómo deben relacionarse entre sí y con el sexo opuesto.

En segundo lugar, la identificación con las circunstancias históricas asociadas a los negros como grupo social. De ahí que el empleo de patrones representacionales de la mujer negra (madre o futura madre) en la pintura revele «la relación existente entre las representaciones y las situaciones históricas que han condicionado a este grupo».<sup>13</sup>

La obra *Maternidad* (fig. 1), del pintor Ernesto Cuesta Esteris, parte de una condicionante regional de conveniente consideración: el proceso creativo tiene lugar en territorio guantanamero, principal punto de arribo y asentamiento de los inmigrantes antillanos (en su mayoría hombres en edad laboral en busca de empleo) que llegaron a nuestro archipiélago en la primera década de 1900, al tiempo que se producían en la zona sistemáticos procesos de asimilación intercultural. La identidad socio-

<sup>12</sup> V. Marie Withers Osmond y Barrie Thorne: «Las familias y la sociedad en la construcción social del género», en Capitolina Díaz Martínez y Sandra Dema Moreno (eds.): *Sociología y género*, passim.

<sup>13</sup> Sandra Morales Fundora: *El negro y su representación social (Aproximación a la estructura social cubana actual)*, p. 21.

étnica resultante se ve fuertemente comprometida con el componente racial y étnico de raíz africana.



Fig. 1. Ernesto Cuesta Esteris. *Maternidad*. Acrílico sobre cartulina. 2008

Se trata de una mujer de clara ascendencia africana, así lo declaran sus rasgos físicos y el color de su piel, acentuados con el modo de trenzar los cabellos y el turbante, distintivos de las culturas del continente negro. A pesar de que lleva a su hijo en brazos, la obra constituye una declaración de principios en contra del estereotipo que le asigna la tradición patriarcal (condición maternal intrínseca). Cada centímetro del cuerpo desnudo, endurecido por el peso de una maternidad, al parecer, no deseada, y el hecho de negarle la mirada al bebé que sostiene, expresan el rechazo a dicha responsabilidad, del que pudiéramos especular las causas a partir de las manifestaciones en la vida de las mujeres negras de variables sociales que históricamente las han ubicado en situaciones complejas y de desventaja, y que fueron descritas anteriormente. El cuerpo desnudo, tradicionalmente asociado a culturas arcaicas, se considera un signo de rebeldía y soberbia frente a la voluntad de Dios, o lo que es lo mismo, rebelión ante lo establecido, por extensión, a las normas que regulan la vida en sociedad. Aunque también pudiera considerarse expresión de sinceridad sobre la ausencia de intenciones maternales en la mujer pintada, explicación que se opone a la tradicional representación de la fertilidad en el arte a través de las deidades madres, cuyo ejemplo más recurrente lo constituyen las estatuillas de Venus, entre las que se destaca la Venus de Willendorf.

En dos de las pinturas de Gilberto Martínez Gutiérrez, pintor santiaguero cuya producción artística se caracteriza por indagar en los temas de la identidad y el aporte del negro a la cultura cubana y caribeña, al mismo tiempo que el respeto a la diferencia, encontramos otros exponentes del tratamiento de la maternidad desde la perspectiva de mujeres negras. Las obras del artista aquí presentadas, muestran la ironía y la sátira características de su discurso.

La primera de las obras seleccionadas es *La duda* (fig. 2). Se inspira en la joven Mademoiselle Caroline Rivière, retratada por el maestro del Neoclasicismo francés Jean-Auguste-Dominique Ingres. *La duda* pertenece a la serie *Sátiras*. En el plano se ubican tres personajes: a la derecha, una muchacha embarazada de piel negra (la Rivière tropicalizada), un joven moderno por su indumentaria, pero coronado por el león de Judah en clara referencia a la cultura rastafari, conjunto de prácticas y creencias que arribó a Cuba de la mano de los estudiantes caribeños a mediados del siglo xx y que en algunas regiones llegó a expresarse como elemento identitario de una parte de la población cubana. Junto a estos, un personaje enmascarado de expresión sugerente, con marcas tribales y todos los atributos de su etnia, en pleno ejercicio de las prácticas religiosas y cosmovisivas traídas del continente africano.



Fig. 2. Gilberto Martínez Gutiérrez. *La duda*. Óleo sobre cartulina. 2006

La obra manipula el estereotipo de la negra seductora y promiscua desde la propia selección del tema: la duda o incertidumbre de la muchacha respecto a la paternidad de la criatura que lleva en su vientre. Elementos como la vestimenta y el paisaje al fondo, con predominio del verde de los campos cubanos, tropicalizan la escena que, en su versión original, está envuelta en la niebla característica de los ambientes europeos. El vestido de la mujer, con transparencia, dejando entrever el nacimiento de los senos, se diferencia del traje de la joven Rivière, que muestra un escote más discreto, con la candidez propia de los quince años a los que fuera retratada.

La duda sobre el origen de la nueva vida que se gesta en el cuerpo femenino como símbolo de una nueva generación, hace referencia al mestizaje biológico y cultural que se da en tierras americanas. Le añade al original collar, colgantes y un anillo en el dedo pulgar, además de una florecilla silvestre. La ausencia de cabello relaciona la posición de la joven con la debilidad, disponibilidad y falta de madurez propias del sexo femenino.

En la obra sin título, de la prolífica serie *Raptos*, el artista propone una inquietante escena en la que, según el encuadre fotográfico, no se completan todos los elementos que la componen. Saliendo del espacio bidimensional logramos captar la parte trasera de una motocicleta, de las más modernas, en la que va montada una joven negra de vestido blanco, tal vez resto de su inocencia. Su expresión denota aflicción, y más a la derecha se encuentra la causa de su pesar: un ángel que lleva en brazos un pequeño. Para un conocedor de la compleja realidad cubana en los años en que fue realizada la obra (década de los noventa) resulta muy fácil comprender lo que se plantea en imágenes.

Una joven cubana de la raza más afectada por la crisis económica conocida como Período Especial recurre a la prostitución y a la salida del país para alcanzar mejoría económica, aunque esta decisión implique dejar a su familia, en especial a su hijo de escasos meses de vida, tal vez abandonados ambos por un padre ausente. Las claves de tal interpretación se hallan en el empleo del típico medio de transporte de arrendamiento a extranjeros (motorina o moto eléctrica). La figura del ángel como criatura espiritual radicada en los cielos pudiera relacionarse con otra situación aún más dolorosa para la potencial emigrante. Podríamos preguntarnos si el bebé estará vivo o muerto, si pudiera llegar a perder la vida por ser abandonado por su madre, o si constituye, según la ideología católica, un testimonio de otras criaturas acogidas en el cielo antes de nacer.



Fig. 3. Gilberto Martínez Gutiérrez. S/T. De la serie *Raptos*, década de los 90

## Conclusiones

La representación social de la mujer negra a través del arte se asienta en variables sociohistóricas, políticas, culturales, que marcan la discriminación a través de la relación del género con otros ejes de poder como el color de la piel, la clase social o etnia. Las particularidades que se derivan de estas relaciones tienen expresión en todos los ámbitos de desempeño de las féminas racializadas. Es por ello que la maternidad ilustra fehacientemente las diferencias, relaciones de subordinación y permanencia de estereotipos sobre este grupo social. Con los aportes metodológicos de la Sociología del Arte, se muestra el análisis de obras plásticas protagonizadas por mujeres negras y su reacción frente a la

maternidad, el modo en que estas la aceptan o niegan según circunstancias que particularizan la experiencia según las mencionadas variables.

## Bibliografía

- BARCIA ZEQUEIRA, MARÍA DEL CARMEN: *La otra familia (Parientes, redes y descendencia de los esclavos en Cuba)*, Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 2009.
- DE JUAN, ADELAIDA: *Pintura cubana. Temas y variaciones*, La Habana, Editorial Félix Varela, 2006.
- GONZÁLEZ, REYNALDO: *Contradanzas y latigazos*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 2012.
- GUANCHE, JESÚS: *Iconografía de africanos y descendientes en Cuba*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2016.
- LAMORE, JEAN y OMAR GUZMÁN (coords.): *Mujeres de Cuba*, Burdeos, Universidad Michel de Montaigne / Santiago de Cuba, Universidad de Oriente, Editorial Oriente, 2002.
- MORALES FUNDORA, SANDRA: *El negro y su representación social (Aproximación a la estructura social cubana actual)*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2001.
- OROZCO, MARÍA ELENA: «Negro sobre negro en la plástica cubana (La obra del artista santiaguero Gilberto Martínez)», *Del Caribe*, núm. 60, 2013, pp. 20-27.
- SARMIENTO RAMÍREZ, ISMAEL y MARÍA GONZÁLEZ BLANCO: *Resistencia al control esclavista: suicidios, abortos e infanticidios en la América española*, Santiago de Cuba, Ediciones Cátedra, 2022.
- TANCO Y BOSMENIEL, FÉLIX M.: Carta a Domingo del Monte [1836], en Domingo del Monte: *Centón epistolario*, vol. IV, La Habana, Imagen Contemporánea, 2004, pp. 82 y 83.
- VILLAVARDE, CIRILO: *Cecilia Valdés o La Loma del Ángel*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 2008.
- WITHERS OSMOND, MARIE y BARRIE THORNE: «Las familias y la sociedad en la construcción social del género», en Díaz Martínez, Capitolina y Sandra Dema Moreno (eds.): *Sociología y género*, Madrid, Editorial Tecnos, 2013, pp.127-152.

# **RELIGIONES**

# Confluencias: un acercamiento al vodú y su relación con la santería en Camagüey

YOELXY PILLINER LÓPEZ

## La inmigración

La inmigración antillana en Cuba comienza su historia en las tres primeras décadas del siglo xx,<sup>1</sup> con una considerable entrada de haitianos –mayor, en comparación con la de jamaicanos– empleados como fuerza de trabajo, en calidad de braceros, por la Sugar Company y la United Fruit Company en los sectores azucarero y cafetalero respectivamente, en la zona oriental del país. Surgen así las llamadas «haitianadas», como se les denominó despectivamente a las oleadas que partían desde la costa sur de Haití hacia la costa sudoriental de la Isla. Este tráfico de braceros entre Haití y Cuba estuvo controlado por contratistas haitianos que eran utilizados por las compañías norteamericanas, quienes veían en estos hombres y mujeres mano de obra barata y disponible a sus intereses.<sup>2</sup>

Teniendo en cuenta la historia personal del sujeto que emigra, las diferentes motivaciones para hacerlo, así como los referentes de su realidad social, el haitiano, apremiado por sus condiciones de vida y tentado por las ofertas del contratista, llega a Cuba por razones económicas principalmente. Concibe, desde su subjetividad, una realidad que no conoce directamente y en la cual espera alcanzar una mejor

<sup>1</sup> Desde 1911, un grupo de hacendados cubanos organizó la Asociación de Fomento de la Inmigración, cuyo objetivo fue la importación de braceros haitianos y jamaicanos. En el decreto n.º 23, del 14 de enero de 1913, se autoriza la entrada de trabajadores antillanos que serían empleados en las faenas agrícolas. V. Carlos del Toro: «Algunos aspectos económicos del movimiento obrero cubano 1933-1958», *Anuario de Estudios Cubanos*, t. 1, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1976, p. 248.

<sup>2</sup> V. Jesús Guanche y Dennis Moreno: *Caidije*, Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 1988, p. 7.



situación, sin abandonar la idea del retorno una vez acumulado el dinero suficiente para vivir con su familia en Haití.

Estas oleadas migratorias se incrementaron con el decursar de los años, como se evidencia durante el decenio de 1921-1930, en el cual, de 153 351 inmigrantes antillanos, 114 495 fueron haitianos<sup>3</sup> y dieron lugar al asentamiento poblacional de comunidades haitianas, principalmente en áreas que comprenden las actuales provincias de Camagüey, Las Tunas, Holguín, Granma, Santiago de Cuba y Guantánamo.

En el período de 1912 a 1925 llegaron a la provincia de Camagüey, por el puerto de Nuevitas, más de 50 000 haitianos –otros lo hicieron por vía férrea una vez que fueron desembarcados por el puerto de Nipe, en Holguín, y por el de Santiago de Cuba– y fueron destinados a poblar aquellos lugares que estaban carentes de fuerza de trabajo, especialmente los bateyes donde había ingenios azucareros;<sup>4</sup> de ahí provienen los numerosos asentamientos haitiano-cubanos del territorio. Tanto los que entraron por Nuevitas como los que lo hicieron por Nipe o Santiago de Cuba, fueron distribuidos por ferrocarril en las casillas del trasiego de caña. Además, fueron alojados como bultos, hombres y mujeres hacinados en promiscuidad, el clásico método empleado con los esclavos africanos.

Las dificultades con que tropieza el haitiano al asentarse en nuestro país le imponen dos problemas hasta el momento no pensados: uno, la barrera idiomática y el otro, adaptarse a una sociedad y cultura hasta cierto punto diferentes a las de su origen. En este sentido, este inmigrante considerará de vital importancia la protección y conservación de su identidad cultural.

El haitiano, despojado hasta cierto punto de su verdadera identidad como sujeto, al agruparse en las comunidades se auxilia de un elemento unificador como lo es la lengua, excelente vehículo de comunicación que proporciona autenticidad al individuo y al grupo, pero, a la vez, diferencia,<sup>5</sup> y enraíza sólidamente los rasgos que unen a la comunidad. De tal manera, la historia, su lengua materna empleada con familiares y amigos, el estilo de vida, las tradiciones, las costumbres, la forma de comunicación, el comportamiento, las relaciones sociales y la religión,

<sup>3</sup> V. Hortensia Pichardo: *Documentos para la historia de Cuba*, t. 2, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1973, p. 369.

<sup>4</sup> V. Miguel Nevet Resma: *Guanamaca y el vodú*, Camagüey, Editorial Ácana, 2013, p. 23.

<sup>5</sup> Es evidente que, al adaptarse a la nueva lengua, se diferencia de los nativos; aspecto por el cual, a mi juicio, fue explotado casi como o igual que un esclavo.

entre otros, fueron elementos que distinguieron a los grupos haitianos en términos identitarios. Esto les permitió mantener la unidad entre sus miembros al tiempo que reafirmar su alteridad, diferenciándose y autodefiniéndose.

A mi juicio, las comunidades haitianas en algunas zonas han transitado paulatinamente por dos momentos que se diferencian y se complementan a la vez. El primero, la estructura ideológica de estos asentamientos sustentados en la autopercepción del inmigrante como emigrado económico principalmente, contribuyó a desarrollar, en un primer momento, una autoconciencia etnocultural común respecto al resto de los antillanos. Un segundo momento puede estar marcado por el inicio de un proceso de asimilación-transculturación, el cual se caracteriza por el normal intercambio sociocultural entre la comunidad de haitianos y la población camagüeyana de las zonas rurales principalmente; surgen así las llamadas comunidades haitiano-cubanas, como se les conoce en la actualidad. En tal sentido, aparecen nuevos rasgos etnoculturales entre sus descendientes, tales como una nueva pertenencia territorial, cambio en la actividad económica, bilingüismo con tendencia al mayor empleo del español,<sup>6</sup> movilidad hacia zonas urbanas,<sup>7</sup> entre otros aspectos.

Este proceso de asimilación-transculturación, que en sus inicios fue de carácter espontáneo, continuó después de 1959. El proyecto humanista y de base social de la Revolución cubana adoptó estrategias de integración que beneficiaron a los sectores y clases más desposeídos, tales como programas de educación y salud, medidas para la preparación laboral, una nueva política comunitaria, entre otros. Esto trajo consigo un reconocimiento de las comunidades haitiano-cubanas como parte de nuestra historia y cultura. El haitiano ya no es visto como un objeto económico, sino como un sujeto partícipe de nuestra sociedad. Es por ello que no ha de extrañar que su adaptación al contexto social cubano, más que una ruptura, haya constituido un reforzamiento de su espiritualidad ancestral.

Sin embargo, la conservación de sus rasgos identitarios es enarbolada en defensa de la otredad. En este sentido, se puede decir que las comunidades haitianas radicadas en Cuba al inicio constituían entidades

<sup>6</sup> Miguel Nevet Resma: ob. cit., p. 4.

<sup>7</sup> Por ejemplo, en la actualidad, en la comunidad Caidije (en el pasado, una de las mayores comunidades de haitianos y descendientes) ya no quedan familias haitianas. Todas han emigrado hacia el municipio cabecera, Camagüey, o hacia la capital.

cerradas. Aunque es meritorio destacar que a finales del pasado siglo y en los inicios del nuevo milenio, se aprecia cierta tendencia a la flexibilización y la apertura.

El análisis de esta valoración requiere dos niveles de reflexión. Desde el punto de vista social y psicológico, hay que tener en cuenta que este inmigrante haitiano llega a Cuba en calidad de asalariado, sufre una experiencia traumatizante ante la situación real que le tocó vivir en los campos del oriente cubano. Su desorientación, sus dificultades comunicativas por la diferencia idiomática y el rechazo a sus modelos socioculturales lo condujeron a un retraimiento social que compensó al refugiarse en su grupo comunitario, a través del cual no solo (re)creó, sino también sobrestimó y sobredimensionó sus rasgos identitarios.

Por otra parte, para el haitiano radicado en Camagüey (tal vez también para los del resto del país) su religión es el tamiz a través del cual se canaliza la vida. Significa fuerza, protección, salud, enfermedad, alegría, tristeza. Es el elemento central de su concepción del mundo. Para cada comunidad haitiano-cubana, por los elementos anteriormente mencionados y como desafío ante los nuevos retos que le imponía la vida en este nuevo contexto de confrontación cultural, se hizo necesaria la conservación y transmisión de esta concepción preservada en los marcos de su seno familiar. Para ello utilizaron entre sus argumentaciones una que caracteriza su filosofía de vida: «el vodú no se compra».

## **Elementos del ritual voduísta**

El vodú es una creencia que está presente con mucha fuerza en la vida del haitiano, trasciende los marcos puramente religiosos y se impregna en su espiritualidad y cultura en general. Es por ello que, entre los rasgos culturales seleccionados de manera consciente o no por los grupos de haitianos llegados a Cuba, para identificarse entre ellos y diferenciarse a su vez del resto de los grupos antillanos presentes en el nuevo medio a convivir, está la religión como un factor importante. Téngase en cuenta que el vodú no solo constituyó un movimiento religioso dentro de la cultura haitiana, también fue un movimiento político, ideológico y emancipador presente en las luchas independentistas de Haití.

«Vodú» es un término genérico con el cual se conoce la creencia en los espíritus y loas –númenes, orishas o santos–. Esta fórmula religiosa haitiana ha sido creada por el sincretismo de varias ceremonias

africanas, principalmente de los pueblos arará y fon del Dahomey, de los congos y de los de Angola, conjuntamente con un catolicismo introducido por el conquistador europeo.

Utiliza como medio comunicativo el creole, lengua nacida de la simbiosis fonolingüística producida entre el francés y las lenguas y dialectos africanos, principalmente el fon, y que hoy constituye el idioma nacional haitiano y el segundo idioma extranjero, incorporado como lengua materna, más hablado en Cuba.<sup>8</sup>

El vodú haitiano en Cuba, al entrar en contacto con las manifestaciones socioculturales cubanas, sobre todo con su comunidad y religiosidad rural y suburbana en algunas zonas orientales, se ha ido nutriendo de nuevos aportes, reafirmando o revalorizando significados simbólicos en un nuevo contexto representacional.

En el período 2009-2015, constaté, en algunas comunidades haitiano-cubanas –entre ellas Caidije, las de los municipios Esmeralda, Vertientes, Minas, Santa Cruz del Sur y los repartos Cándido González, La Guernica y Bellavista, todas en la provincia Camagüey–, que la práctica del vodú entre los pocos nativos que encontré y sus descendientes se ha ido nutriendo de rasgos diferenciables según la particularidad de la zona donde se establecieron estas comunidades, así como por las características de estos nuevos grupos portadores. No obstante, se destacan también algunas características generales de la práctica voduísta en la región.

Para los haitianos entrevistados, así como para sus descendientes practicantes del vodú, este término designa lo «sagrado», «es un poder espiritual», «una fuerza inmaterial», «es un espíritu, un Dios, es todo lo religioso», como refiere un descendiente oficiante voduísta en el municipio Minas, en Camagüey, al recordar el legado de su padre, un gran *houngan* de esta zona.

La fuerza del vodú para los practicantes es una que se manifiesta en diferentes dominios de la naturaleza y en el cuerpo del individuo. El culto vodú es un sistema simbólico profundamente religioso en el

<sup>8</sup> Según estadísticas ofrecidas por la Asociación Bannzil Kréyol Kiba, la cifra de personas que hablan perfectamente o al menos entienden creole en Cuba asciende a más de 4000. Incluso, la Facultad de Lenguas Extranjeras de la Universidad de La Habana, durante algunos años, se dedicó formal e institucionalmente a la enseñanza de este idioma. En Camagüey, la Comunidad de Haitianos y Descendientes, en el municipio cabecera, imparte cursos de creole a los descendientes que no lo hablan, así como a no descendientes interesados en aprenderlo.

cual el individuo, a través de su interacción continua y constante con los loas, puede orientarse y realizar su destino.

Las divinidades de la práctica voduista en Cuba son indiferentemente designadas bajo distintos términos, como «loas», «santos», «espíritus», «seres invisibles». Entre los más conocidos se encuentran Legbá, Loco-Atissou, Damballah Wedo y Ayida Wedo, Marassa, Sobo, Ogún Guerrero, Ogún Batalá, Ogún del Río, Gramboá, Criminel, Ibó, Barón Samedi o Guedé, Simbí, Yodón, Ercilí o Erzulú. Esta última conforma el loa *blanche*, integrado por una pareja de santos, deidades o divinidades.

Cada uno de estos loas, así como sus ceremonias, suelen tener un significado simbólico y diferentes interpretaciones para el creyente. No obstante, algunas representaciones simbólicas equivalentes referidas por los entrevistados pudieron ser unificadas en mi análisis. Tal es el caso de los colores que designan a determinada divinidad, bien sea en la vestimenta que debe llevar el loa o en el color de las aves a ofrendar. Por ejemplo, Ercilí viste de blanco y se le ofrece una pareja de palomas blancas; Criminel viste de rojo y es símbolo de violencia, es bebedor, fumador y gusta del derramamiento de sangre; Ogún Batalá, esposo de Ercilí, viste de blanco y se le ofrece un pollo blanco; Ayida Wedo, esposa de Damballah Wedo, es símbolo del arcoíris y su vestimenta se representa con estos colores, etcétera.

Dentro de las comunidades de haitianos en Camagüey, los practicantes del vodú y sus descendientes realizan diferentes ceremonias, muchas corresponden a momentos importantes de su ciclo vital, como el nacimiento y la muerte, otras son ofrendas y agradecimientos a los loas o santos por alguna petición realizada. En tal sentido, podemos mencionar las ceremonias de iniciación de las *hounsis*; las dedicadas a los loas, como la ceremonia *mangé loa* (comida al santo); las del servicio al *loa blanche*, solo para los miembros de esta familia de santos; las ceremonias a los muertos y antepasados y las ceremonias adivinatorias entre las cuales se incluyen las consultas individuales, que alcanzan notable reconocimiento entre la población creyente, aun cuando no sean practicantes del vodú ni descendientes de haitianos.

Las observación de las diferentes comunidades objeto de estudio me permiten inferir que las ceremonias efectuadas por los practicantes voduistas camagüeyanos corresponden principalmente a los dioses radá, aun cuando en el estudio de José Millet y Alexis

Alarcón<sup>9</sup> se afirma que en la región de Santiago de Cuba se mezclan en una misma ceremonia loas de los distintos agrupamientos del culto vodú: radá y petró.

El *houngan* y la *mambo* conforman la principal jerarquía religiosa. El primero, conocido como sacerdote vodú, es respetado dentro de la comunidad religiosa y aun fuera de esta. Es el portador del conocimiento y de los secretos de la práctica voduista; conoce el comportamiento de los loas en la mitología y puede penetrar en su lenguaje simbólico para que estos ofrezcan sus favores al individuo. La *mambo*, por su parte, es la sacerdotisa vodú que colabora con el *houngan*, preside la ceremonia e invoca a los dioses o loas.

En la conformación del templo vodú o el *hounfour*, como también se le conoce, se encuentran, además, las *hounsis* –miembros femeninos que tienen diversos niveles de iniciación–, los maestros de ceremonias, los tamboreros, entre otros.

Al interior del templo vodú hay diferentes objetos rituales que integran los pequeños altares de los loas, así como figuras simbólicas que representan a estas deidades. Por ejemplo, entre los principales: la serpiente de Damballah, el pez como emblema solar, la luna de Ercilí y los *vévers*, dibujos simbólicos o signos sacros trazados en el suelo con harina, tiza o ceniza, que caracterizan a cada loa.

El espacio simbólico donde se efectúa la mayoría de las ceremonias es el conocido peristilo. Es el salón o cobertizo techado, sin paredes. En el centro de este lugar se coloca el *poteau-mitan* o poste central, como le nombran los entrevistados, mediante el cual se puede reconocer la ruta que toman los loas para llegar al mundo humano; alrededor de él las *hounsis* realizan danzas, sacrificios, se saluda a los loas, se depositan objetos consagrados a una determinada deidad y tiene lugar la posesión del creyente.

El templo vodú constituye un patrimonio familiar y los poderes y conocimientos del sacerdote son transmitidos oralmente de generación en generación. El *houngan* es el único facultado para elegir un sucesor dentro del núcleo familiar. De ahí la perpetuidad de las creencias y prácticas voduistas en Cuba.

Como las creencias en el vodú se fundamentan en los poderes de las fuerzas existentes en la naturaleza, es en ellas donde vamos a encontrar los elementos religiosos que las conforman. De ahí el poder

<sup>9</sup> V. José Millet y Alexis Alarcón: «Una ceremonia del culto radá: el loa *blanche*», *Del Caribe*, Santiago de Cuba, año V, núm. 11, 1988, pp.73-81.

sobrenatural, por ejemplo, que adquiere la serpiente dentro del culto, cuestión que, según mi apreciación, en Camagüey encuentra su símil con los practicantes de la Regla Conga o Palo Monte; así como que las ofrendas, sacrificios, danzas e invocaciones religiosas se realicen en un lugar donde se esté en contacto directo con la naturaleza, y los conjuros de mayor importancia tengan lugar en el monte.

Otro ejemplo de aproximaciones entre voduistas, santeros y paleros se aprecia en el valor que se le da al muerto o espíritu dentro de la ceremonia ritual, quien necesita ser llamado por un nombre individual para que, según la creencia, se reconozca y acuda «personalmente» a trabajar bajo las órdenes de su dueño o poseso.

Dentro de la práctica voduista se pueden citar múltiples ejemplos de similitudes entre esta expresión religiosa y otras de origen africano que se practican en el país. La equivalencia o cercanía se ha establecido sobre la base de aspectos externos. No existe una identificación plena entre las deidades de esta expresión religiosa y otras de origen africano en nuestro país, por ello se utilizó el término «cercano» al referirnos a su similitud. En este sentido, tenemos:

Ercilí o Erzulú: Representa la sensualidad, el erotismo, la maternidad, el amor. Se acerca a la representación simbólica de la Virgen María en el culto católico y a Yemayá y Oshún en la santería cubana. A diferencia de estas, viste de blanco, su color favorito.

Legbá: Figura muy parecida a San Lázaro o Babalú-Ayé, de la santería. Cojea y lleva una muleta, su ropa es raída, muy usada. Puede tomar picante y frotarse con él los ojos. Pertenece al grupo de loas de los caminos y las encrucijadas. Es el jefe de todos los santos, hay que darle comida antes que a los demás.

Ibo: A este loa no se le puede colocar la comida con la de otros santos, sino aparte, en una esquina de la casa, ya que es caprichoso y no le gusta la compañía de otras divinidades. Más cercano a la figura de Santa Bárbara o al orisha Changó.

Marassá: Pareja de genios protectores de los mellizos o gemelos. Algunos también los denominan Masá. Ocupan un lugar especial en el panteón vodú, pues se dice que son más poderosos que los loas. Son invocados y saludados al comienzo de una ceremonia; luego, en algunas zonas del país, la presiden. Se acercan a los Ibeyis, jimaguas de la Regla de Ocha.

Ogún Ferraille: Dios guerrero que, cuando aparece, lo hace vestido marcialmente, con gallardía y con apariencia de invulnerabilidad. Deidad belicosa, protector de las forjas y los ejércitos, que personifica la fuerza. Su similar en la Regla de Ocha es Changó; y como él, simboliza la fuerza primitiva y la energía terrestre, los minerales, los materiales ferrosos y los instrumentos de trabajo.

Criminel: Pertenece a la familia de los ogunes. Tiene predilección por los derramamientos de sangre y la violencia. Generalmente empuña un machete con el cual realiza juegos espectaculares. Su color simbólico es el rojo. Personalidad más cercana a Ogún, aunque en algunos lugares se identifica con Changó.

Guedé: Forma parte del grupo de divinidades de la sexualidad, pero, a la vez, de las deidades del cementerio o enterradores que, por ser los santos de la muerte, se erigen tal vez como los loas más respetados y fuertes de esta religión, por lo que otros temen o evitan su compañía. Más cercano entre los yorubas a Oyá.

Damballah: Algunas veces se presenta como hombre y otras, como mujer. Cuando lo hace como santo, afirman que es el rey de los ogunes o santos guerreros (Criminel o Togo). Su ofrenda es el chivo de pelambre amarilla o los colorados, y viandas de todo tipo. Puede pertenecer tanto a los radá como a los petró. En la santería se asemeja a Changó.

Gran Búa: Se le considera el dueño del monte y como tal se le debe pedir permiso para realizar cualquier acto. Su poder es excepcional; lo que no resuelve él, otros no lo pueden remediar. Se considera uno de los santos más fuertes. Presenta una gran similitud con el Osain de la Regla de Ocha.

## **Conclusiones**

Como se observa, sin llegar a ser idénticas, las divinidades en el panteón vodú de las comunidades haitianas cumplen funciones religiosas lo mismo que en el panteón yoruba y congo, aspecto que mantiene unidas a las diferentes comunidades de haitianos y descendientes en la región camagüeyana.



En la actualidad, se refuerza el rescate sociocultural de este grupo poblacional con el respaldo estatal. Por su parte, la comunidad de descendientes haitianos está realizando un trabajo serio al poner al servicio de la sociedad su cultura, elemento que durante toda una centuria han guardado como un tesoro entre los inmigrantes que se quedaron, algunos porque no tuvieron otro remedio que anclarse a esta Isla; otros, por necesidad o motivados por el amor y la familia, pero todos cautivados por el encanto de esta, su segunda patria caribeña.

## **Bibliografía**

- GUANCHE, JESÚS y DENNIS MORENO: *Caidije*, Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 1988.
- MILLET, JOSÉ y ALEXIS ALARCÓN: «Una ceremonia del culto radá: el loa *blanche*», *Del Caribe*, Santiago de Cuba, año V, núm. 11, 1988, pp.73-81.
- NEVET RESMA, MIGUEL: *Guanamacá y el vodú*, Camagüey, Editorial Ácana, 2013.
- PICHARDO, HORTENSIA: *Documentos para la historia de Cuba*, t. 2, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1973.
- TORO, CARLOS DEL : «Algunos aspectos económicos del movimiento obrero cubano 1933-1958», *Anuario de Estudios Cubanos*, t. 1, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1976.

# La música en las ceremonias de vodú en Camagüey

HEIDY CEPERO RECODER

## Introducción

Desde Haití se desarrollan dos migraciones muy significativas, una entre finales del siglo XVIII e inicios del XIX (1791-1804) y otra durante las dos primeras décadas del siglo XX. Esta última migración de haitianos hacia Cuba no provocó una ruptura total con los componentes culturales existentes en la población cubana, pues ya se hallaba entre ellos el componente francohaitiano de la primera migración, con la presencia de las sociedades de tumba francesa.

Las expresiones músico-festivas que caracterizaron al haitiano de la segunda oleada migratoria en Camagüey «se manifestaron principalmente en el culto sincrético denominado *vodou* y en el *gagá* o *bande rará*».<sup>1</sup>

Camagüey, al igual que otras zonas del oriente cubano, fue uno de los principales lugares de asentamiento de los braceros emigrados de diferentes regiones haitianas en los primeros años del siglo XX.<sup>2</sup> En la capital camagüeyana se han organizado agrupaciones de carácter folclórico que reproducen bailes y cantos de origen haitiano, entre estas se encuentran Desandann, grupo que pertenece al Centro Provincial de Patrimonio; Retoing, de la Casa de Cultura Ignacio Agramonte; Bonito Patuá y Caidije, de la Casa de Cultura Joaquín de Agüero. Esta última resulta de especial significación para los estudios musicológicos cubanos porque tiene la particularidad de desdoblarse en dos contextos de representación diferentes: el «ritual» y el «artístico», de carácter

<sup>1</sup> Zobeyda Ramos Venereo: «La música en las festividades de origen haitiano en Cuba», *Anales del Caribe*, núm. 11, 1991, p. 3.

<sup>2</sup> En Camagüey no se conocen influencias culturales haitianas anteriores a la segunda migración, de inicios del siglo XX.

oficial. De acuerdo con sus características, se cataloga como portadora y practicante reproductora<sup>3</sup> de la religión vodú, que incluye música, danza, costumbres rituales y utensilios e instrumentos sacramentales de Haití.

En cada celebración ritual la música ha ocupado un papel esencial junto con la danza, para cuya interpretación se organizaron grupos musicales en Camagüey, los cuales, en sus inicios, surgían de la propia comunidad o batey, entre los que se encuentra Caidije.

Actualmente, en el contexto ritual, Caidije funciona como un grupo por encargo, pues reciben una remuneración por sus servicios. La agrupación goza de gran aceptación entre las casas de santo, no solo de la provincia de Camagüey y sus lugares aledaños, sino en ciudades y zonas rurales de otras provincias a las que son invitados, entre ellas Ciego de Ávila, Santiago de Cuba y Las Tunas; es por ello que se toma a Caidije como agrupación tipo para esta investigación.

## **Haciendo un poco de historia**

Como resultado de la segunda migración, el territorio de la provincia de Camagüey recibió una de las mayores influencias culturales haitianas. Esto se detecta en seis localidades camagüeyanas; en ellas los pobladores estuvieron vinculados al trabajo del corte de caña y a la recogida de café. Esas eran fundamentalmente las actividades económicas de la comunidad.

Con la comunidad haitiano-cubana que va surgiendo en los bateyes, se introducen algunos criterios, costumbres de vida, conceptos en cuanto a la alimentación, la vivienda, el vestuario y la medicina popular de sus tierras de origen,<sup>4</sup> a los que se sumaron sus creencias y expresiones artísticas.

<sup>3</sup> Practicantes reproductores: El cultivo de la tradición más antigua se efectúa de modo no permanente, sino de acuerdo con una programación establecida. Aunque ejecutan ordenadamente los requerimientos que la actividad demanda, su acción está condicionada por un proceso de aprendizaje previo que debe responder a una conciencia científica de los bienes culturales, la cual está determinada a su vez por un proceso de formación profesional o por un entrenamiento sistemático que los acerque al nivel profesional (aficionados). V. Jesús Guanche: «El arte popular tradicional», *Revolución y Cultura*, núm. 5, mayo de 1986, p. 4.

<sup>4</sup> Aún hoy la mayoría de los elementos relacionados con las costumbres domésticas, la moda y la alimentación se mantienen entre las personas de más edad, quienes

No obstante, con el transcurso del tiempo, lo señalado anteriormente comenzó a interactuar con el resto de la población cubana y sus tradiciones culturales, se conservaron algunos elementos y se modificaron otros de acuerdo con la nueva realidad. Por esto las comunidades resultantes mantuvieron manifestaciones festivas, rituales y no rituales, provenientes de Haití en el contexto cubano.

Con ese propósito, los pobladores de los bateyes se reunían en el *bande rará* (*band gagá*),<sup>5</sup> fiesta tradicional haitiana que se celebraba durante la Semana Santa, según los preceptos católicos, y también en las comidas de santo o de cumplimiento.

En la actualidad, el desempeño cultural de Caidije se basa en una práctica empírica de sus tradiciones, ya que el proceso de aprendizaje y ejecución depende de la trasmisión oral de una a otra generación. El repertorio está compuesto por diversos toques, entre los que se encuentran: fey, mazún, congó, nagó, ibó, merengue, gagá y vodú.

## La religión vodú

El vodú constituye un elemento clave que ha estado siempre presente en los pobladores de ascendencia haitiana. El vodú haitiano es el resultado de la mezcla de las creencias de un grupo de etnias del África occidental y se considera un culto sincrético, concepto que también afirma Dolores M. Yonker al calificarlo como «esa amalgama compleja de religión africana, amerindia y europea que ha evolucionado en esa isla del Caribe».<sup>6</sup>

Según Adolfo Ham, el vodú haitiano y la santería son las religiones que han dejado las huellas más profundas en la religiosidad y culturas caribeñas. Algunos estudiosos como Alexis Alarcón reconocen la variante cubana del vodú por haber sufrido adaptaciones con características distintivas, por ejemplo: un menor número de loas<sup>7</sup> en el panteón, una distinta jerarquización de dichos loas, el predominio de la familia de «Ogounes» y menos diferenciación entre dos ritos: radá y petró.

---

recuerdan y conservan más cercanas las tradiciones de sus antepasados.

<sup>5</sup> Según el etnólogo Alberto Pedro Díaz, se le denomina *bande rará* a la relación de comparsas y juegos de machete que se celebraba durante la Semana Santa en los bateyes de los centrales azucareros de Camagüey.

<sup>6</sup> Dolores Yonker: «Las tres caras de Erzuly», p. 60.

<sup>7</sup> «Loas» se les denomina a las deidades o santos de la religión vodú.

## El culto ritual

Una herencia cultural que llega a nuestros días es el festejo religioso de origen haitiano conocido como «comida de santo» (*mangé loa*),<sup>8</sup> o también, «fiesta de cumplimiento».

El culto ritual de antecedente haitiano se desarrolla a través de ceremonias músico-festivas que son realizadas de forma eventual. Desde su llegada a Cuba, esta tradición conserva el idioma creole para la realización de las ceremonias (rezos y cantos) y se utiliza como lengua coloquial.

Existen cumplimientos de varios tipos, ya sea en fechas prefijadas de algunos practicantes de la religión vodú; en días fijos, en determinadas fechas del año; según el calendario ritual de los practicantes y en celebraciones ocasionales, así como por la muerte de algún practicante o para el pago de deudas a los loas.

En Camagüey son muy diversos los lugares en los que se celebran estas ceremonias, ya sea en zonas rurales o urbanas, pues actualmente la cultura tradicional de ascendencia haitiana se ha difundido por toda la provincia; aunque puede considerarse la ciudad cabecera como «foco cultural», debido al gran número de casas y barrios en los que se realizan festividades de origen haitiano.

La frecuencia de esos cumplimientos depende de la tradición del *hounfó* (casa ritual), es por ello que algunas se celebran anualmente y otras cada tres u ocho años. La forma de ejecutar la ceremonia depende en gran medida del concepto que tienen los *hounfó* sobre determinado loa, así como de las diferencias en cuanto a la herencia que porten los descendientes según la procedencia haitiana (norte o sur) y la adaptación que tuvo que hacer cada *hounfó* o familia.

## La existencia de deidades

La religión vodú posee un panteón como casi todas las religiones afrocubanas, en su mayoría politeístas. Dentro del abarcador repertorio de loas o espíritus venerados, existen algunos de carácter femenino. Al loa femenino se le puede nombrar *maitresse* (matrona o mayordoma),

<sup>8</sup> Se le denomina *mangé loa* a la comida de santo dedicada a loas haitianos, y «fiesta de bembé», cuando es dedicada a loas cubanos.

y específicamente en Camagüey se le llama «mamá»; mientras que entre los loas masculinos más reverenciados están los llamados «papá».

En los rituales haitianos en Cuba se observa un fenómeno muy significativo, a través del cual se establece una comunicación directa entre el *hougán* y sus deidades o loas: el trance-posesión. Sobre el particular, Joel James planteó que «es un fenómeno mediante el cual la deidad desplaza la personalidad del creyente, y una vez poseionado el caballo<sup>9</sup> este interviene directamente en el ritual»,<sup>10</sup> por ello recibe honores, reparte gracias, aconseja, regaña y exige; dado que asume la facultad de dirigir la ceremonia, en la que entona determinados cantos, baila, sacrifica animales y recibe los ofrecimientos de sus ahijados.

En las comidas se apreció que la música y la danza sirven de medio para facilitar el proceso de posesión y, según los informantes, el toque de los tambores desempeña un papel principal, pues crea el ritmo que une el latido del corazón del creyente con el de su loa. De igual forma, se observó en esas festividades el cambio de agógica y aceleración del ritmo en el toque de los tambores, que demostró tener una innegable influencia durante el trance-posesión de varios practicantes en la ceremonia.

En el trance-posesión, el poseso adopta las características propias de su loa al reflejar la expresión de la cara, las posturas, incluso transforma su voz y, por ende, cambia su comportamiento general. De acuerdo con los especialistas, la deidad refleja su comportamiento en la cabeza del poseído, lo que hace que la persona cante, baile, reciba ofrendas, sacrifique animales, tome sangre, hable y actúe de manera inusual. La persona pierde el control de sí y al salir del trance no recuerda lo que ocurrió. Los posesos bailan descalzos y su ropa alude al color del loa correspondiente.

## El sincretismo

Las principales deidades o loas de la variante cubana del vodú adquieren una función muy similar a la de los orishas de la santería. Al igual que en esta última, los loas, como los orishas, se sincretizaron con santos

<sup>9</sup> «Caballo» se le denomina a la persona que es poseída por su loa.

<sup>10</sup> Joel James, José Millet y Alexis Alarcón: *El vodú en Cuba*, p. 30.

católico-romanos: Erzili<sup>11</sup> (la diosa del amor), con la Virgen María; Damballah (el dios serpiente de las fuerzas cósmicas), con San Patricio; Legbá (el medio divino), con San Pedro, San Antonio o San Lázaro; Cristo es Ogoun, que corresponde a La Caridad.

## Jerarquías en el templo vodú

La religión vodú comprende un cuerpo sacerdotal que concierta una comunidad de creyentes desde el punto de vista jerárquico, a esto se suman sus templos, altares, ceremonias y un conjunto de tradiciones orales. Los niveles de la pirámide sacerdotal son seis, pero está encabezada por un sacerdote o sacerdotisa a quien nombran *divinó*. Si es hombre le denominan *hougán*; si es mujer, *mambo*. Estos nombres proceden de la lengua fon y, en el primer caso, *houn* significa ‘espíritu’ y *gan*, alude a ‘jefe’. Según testimonios de Lionel,<sup>12</sup> se accede a la condición de *hougán* o *mambo* por herencia familiar, porque los loas lo indican a través del sueño o cuando debe remediarse una enfermedad.

El ayudante principal de un *divinó* es el *hounsí* o *confiancé*, responsabilidad que debe asumir un ahijado o familiar de confianza de aquel y, por ende, se constituye en «su mano derecha».

Los otros niveles jerárquicos se nombran *pittit fey*, *cusiné*, *sasoie* y *mayó-tambú*. El primero significa ‘pequeña hoja’ y lo integran ahijados y miembros de la casa templo. El segundo, *cusiné*, es el cocinero encargado de preparar la comida que se le ofrece a los loas, que en las ceremonias asistidas fue siempre de la propia familia. Mientras que el tercero, *sasoie*, es el cantante principal, y en Caidije se observaron fundamentalmente dos: Máximo Martínez y Enrique Martínez; como última jerarquía, *mayó-tambú*, alude a los tocadores-percusionistas.

## Lugares de la ceremonia ritual

Las ceremonias se realizan en las casas de religiosos, que en vodú son conocidas como «templo», *hounfó* o *bagí*. Las áreas más utilizadas para las comidas en un templo son el cuarto, la sala y el patio.

<sup>11</sup> También Erzuly. Los nombres de los loas pueden variar en dependencia de la región de Cuba donde se asentaron los haitianos y como resultado de la transmisión oral.

<sup>12</sup> Leonardo Martínez Luis, Lionel, sacerdote entrevistado por la autora.

En el cuarto (*sham-luá*), se confecciona el altar principal (que también se estila en la sala), llamado *peó*, y se ubica en una de sus esquinas.

El patio de la casa-templo está destinado a una función diferente. Esta área está reservada para la construcción de la «enramada» o «tonel». Consiste en una estructura provisional con techo de guano, sostenido por cuatro postes y un quinto que se ubica en el centro, denominado *poteau-mitan*.<sup>13</sup> Este es el poste central o eje central de las ceremonias del culto vodú, mediante el cual se puede reconocer la ruta que toman los loas para llegar al mundo humano. Alrededor del *poteau-mitan* se realizan los toques de tambor, danzas, sacrificios de animales y los trazados de dibujos o grafías.

Estos trazos simbólicos, conocidos como *vevé*, se diseñan en el suelo para iniciar la ceremonia, con el fin de llamar y recibir a los loas. En la enramada del patio se realiza el mayor número de actividades del culto ritual haitiano. Según la configuración de la casa-templo, el tonel se construye generalmente al frente o al fondo del *sham-luá* (cuarto) o el *hounfó* (casa).

Es importante destacar que, según los informantes, los instrumentos y objetos sagrados que se utilizan en las ceremonias pueden variar entre una y otra casa-templo, dependiendo de la región geográfica donde se practica el vodú, las particularidades de cada familia y la práctica individual del sacerdote.

A cada deidad se le atribuyen determinados colores y materiales, lo que se tiene en cuenta para confeccionar los objetos del culto. El primero de estos es el conjunto de banderas que representan a cada loa por su color específico.

## **La ceremonia ritual. Características músico-expresivas del repertorio ritual de Caidije**

Las ceremonias rituales haitianas realizadas bajo la égida del *hougán* Lionel están compuestas por tres partes, llamadas partes fijas:<sup>14</sup> presentación de los animales al (a los) loa(s), sacrificio de los animales y repartición de las comidas a nombre de los loas.

<sup>13</sup> Este tipo de retablo se basa en el bohío criollo.

<sup>14</sup> Esto pudiera deberse a la formación religiosa de Lionel como sacerdote, que motiva el mismo orden sacramental durante las comidas de santo.



En las comidas de santo haitianas se interpretan toques<sup>15</sup> que son característicos de esa cultura, todos tienen una significación religiosa pero su función ritual varía en dependencia del culto haitiano, pues su utilización depende de la(s) deidad(es) a la(s) que esté dedicada la ceremonia. Así, el congó, el fey, el ibó, el nagó y el vodú se cantan generalmente en las llamadas «partes fijas» de la ceremonia ritual, aunque también pueden ejecutarse junto al mazún en las «partes festivas», que son momentos de distracción y distensión, después que se le ha cantado e invocado a los loas.

Cada toque está compuesto por un arsenal de melodías con letras específicas que ellos reconocen como «cantos», sin nombre o título. El *hougán* (sacerdote) y el *sasoíé* (cantante solista) son los principales guardianes de esta tradición oral.

Cada loa tiene sus propios cantos, pero también hay otros de carácter diverso que pueden entonarse para todas las deidades; a estos los informantes los reconocen como «genéricos».<sup>16</sup> De acuerdo con su significado, cada canto tiene su función y momento específico, ya sea para llamar, saludar, apaciguar o despedir a los loas.

Se debe aclarar que el orden en el que se presentan los toques es estable, pero la cantidad y duración de estos en cada ocasión depende de la duración de las «partes», así como de la diversidad de las propias ceremonias.

Antes del ofrecimiento de los animales a los loas, debe sacrificarse un pollo para Legbá, que asan al fuego frente a la casa-templo y, según los informantes, esto responde a que «ese pollo es para que Legbá abra los caminos».<sup>17</sup> Luego se pasa a la presentación de los animales ofrecidos a las deidades y posteriormente se ejecutan los toques correspondientes a su sacrificio, para darle de comer a la(s) deidad(es).

El trance-posesión es un proceso imprescindible en este momento de la ceremonia, pues a través de este, el loa se posesiona del cuerpo de su caballo para recibir el ofrecimiento. La primera y segunda partes fijas de la ceremonia, correspondientes a la presentación de los animales y su sacrificio, se acompañan con los toques de vodú e ibó característicos de ellas.

<sup>15</sup> En el presente texto, en dependencia del contexto en el que aparezca la palabra, «toque» designará la ejecución de la manifestación musical compuesta por canto y acompañamiento instrumental o el mero acompañamiento instrumental.

<sup>16</sup> Entrevista al cantante y percusionista de Caidije Máximo Martínez, Guagua, realizada por la autora el 12 de diciembre de 2010.

<sup>17</sup> Entrevista a Dania Bernal, realizada por la autora el 18 de enero de 2012.

Al terminar esta parte, se vuelven a interpretar cantos festivos como el nagó, congó, vodú y mazún para mantener despiertos a los participantes durante toda la madrugada y parte de la mañana hasta que esté lista la comida que se cocine.

En la última parte fija, el practicante que oficia la ceremonia sufre el proceso ya descrito como trance-posesión y, una vez montado, reparte la comida a todos los presentes en nombre del loa festejado en cada ocasión.

En todas las ceremonias el canto está presente de manera constante, fuere acompañado o no del toque que ejecutan los instrumentos. Se desarrolla a partir de la interrelación canto individual y canto colectivo en modo responsorial, donde intervienen uno o varios solistas, en dependencia de la resistencia física de cada uno de ellos.

La elección de los cantos es determinada por el solista a partir de dos elementos: el repertorio conservado en la memoria colectiva y sus criterios de selección y aprehensión durante la representación de cada una de las ceremonias. En todos los casos resulta trascendente que los cantos asuman la misma carga dramática a lo largo de la ceremonia vodú, como expresó un informante: «cuando levantas el canto con una palabra, tienes que luego poner otra mejor, o por lo menos al mismo nivel».<sup>18</sup>

La diversidad melódica está estrechamente relacionada con la destreza interpretativa y la herencia musical del cantante, pues en los cantos el estilo interpretativo del solista se manifiesta de manera espontánea o natural, distintiva de cada practicante de la tradición.

El baile acompañado por la música es otro elemento significativo en estas celebraciones. Existen bailes «plantaes» y «de punta de pie»<sup>19</sup> que el bailarín ejecuta en honor a los tambores y a su loa (*dancé loa*). Los bailes son individuales, y en determinado momento de la ceremonia se observa que sobresale como solista un hombre o una mujer, poseído por alguna deidad, que desenvuelve su danza rodeado por los demás participantes.

<sup>18</sup> Entrevista a Enrique Martínez, Machete, realizada por la autora el 27 de marzo de 2011.

<sup>19</sup> Los términos «plantal» y «punta de pie» se refieren, respectivamente, a que el bailarín apoya el pie completamente en el suelo o se apoya sobre el metatarso o la punta del pie.

## Conjunto instrumental de Caidije

La ceremonia, lo mismo en las casas-templo o en otros lugares concebidos para ello, integra música, danzas, rezos y ritos. En esas comidas de santo generalmente participan agrupaciones ya preestablecidas, como es el caso de los músicos del grupo Caidije; este último está conformado por percusionistas y cantantes en un número pequeño, determinado para el momento.

En las ceremonias religiosas, Caidije emplea los siguientes instrumentos: tres tambores radá, conocidos como *mamá tambú*, *segón* y *leguedé*, a los que agregan la campana, que ellos reconocen como *triyán*.

No obstante, al caracterizar según la organología al conjunto Caidije como rítmico, debe acotarse que su función musical sobrepasa el mero acompañamiento rítmico-melódico o armónico del canto o el baile, porque su música logra satisfacer las necesidades de expresión musical y danzaria de los descendientes de haitianos que participan en los diferentes eventos a los que se convoca la agrupación; asimismo, la música adquiere un carácter simbólico ritual que colabora en la comunicación entre sus practicantes y sus loas.

La campana o *triyán* realiza la guía conductora,<sup>20</sup> esta constituye la línea rítmica que rige todos los toques; la improvisación es desarrollada por el *mamá tambú* (tambor mayor), característica que proviene del antecedente africano, que acostumbra a que las improvisaciones sean realizadas por los instrumentos de registro más grave; mientras que la línea complementaria es asumida por dos instrumentos: el *segón* y el *leguedé* (tambor mediano y pequeño), ella sirve de base rítmica al *mamá tambú* y apoya las figuraciones de la guía conductora realizada por la campana.

Los tambores radá se percuten con palos o baquetas<sup>21</sup> confeccionadas de manera artesanal. Las membranas se golpean con los palos hacia el centro del parche y los golpes son simultáneos o alternantes. Tanto el *mamá tambú* como el *segón* se ejecutan con mano y palo, y el *leguedé*, con dos palos. Una particularidad en la ejecución del tambor mayor es que se hace con las manos en los toques de fey y nagó,<sup>22</sup>

<sup>20</sup> La guía conductora es también conocida como guía metrorrítica.

<sup>21</sup> También llamadas *baguettes* por los descendientes de haitianos.

<sup>22</sup> El nagó es un género musical haitiano que se interpreta en las ceremonias rituales y representaciones artísticas del grupo Caidije.

según un informante «a fuerza de dedos»;<sup>23</sup> mientras que en el toque vodú se toca con mano y palo.

El tambor mayor presenta la máxima diversidad y riqueza rítmica de los toques, ocupa el registro más grave y le corresponden los toques de mayor intensidad sonora y expresiva, lo que está en dependencia de la capacidad improvisadora del músico.

## Conclusiones

En Caidije, el canto y el toque son elementos de máxima significación para la identidad y el reconocimiento social, lo que ha hecho posible la conservación del repertorio y de los estilos de interpretación hasta hoy mediante la tradición oral y la práctica viva.

La estructura continua de los cantos permite que se escuchen en una misma ceremonia un gran número de ellos, sobre un único acompañamiento instrumental. Es por eso que la selección del cantante solista y la calidad del tocador solista son determinantes para lograr la dramaturgia interna del hecho ritual.

Luego de este trabajo, se considera que quedan aristas y elementos que profundizar para un mayor conocimiento de esta temática como:

Elaborar un repertorio con las letras de los cantos para contribuir a su preservación.

Confeccionar transcripciones de todos los cantos en su relación con los toques, de forma tal que puedan aprenderse por músicos profesionales y así garantizar, en un futuro, la continuidad de la práctica de este repertorio.

Realizar estudios similares en grupos que practican estas expresiones religiosas de antecedente haitiano en nuestro país.

Realizar grabaciones de estos toques para su conservación, difusión y utilización en la enseñanza de esta tradición musical.

<sup>23</sup> Entrevista a Leonardo Martínez Luis, Lionel, realizada por la autora el 6 de abril de 2011.

## Bibliografía

GUANCHE PÉREZ, JESÚS: «El arte popular tradicional», *Revolución y Cultura*, núm. 5, mayo de 1986.

JAMES, JOEL, JOSÉ MILLET y ALEXIS ALARCÓN: *El vodú en Cuba*, Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 1998.

RAMOS VENEREO, ZOBAYDA: «La música en las festividades de origen haitiano en Cuba», *Anales del Caribe*, núm. 11, 1991.

YONKER, DOLORES: «Las tres caras de Erzuly», tesis de licenciatura, Instituto Superior de Arte, La Habana, 2001.

# Las prácticas mágicas como característica de la literatura del Caribe en la Cartagena colonial de *Los cortejos del diablo*, de Germán Espinosa

RONALD SALAZAR CARREÑO

Germán Espinosa (1938-2007) se caracterizó por ser un gran lector de la realidad histórica de su Cartagena y un pintor de la vida misma, que usó como herramienta la palabra a través del artificio barroco. A la sombra de García Márquez durante sus años más productivos, logró posicionarse como uno de los grandes escritores colombianos y latinoamericanos de la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI. En su producción, que no solo fue de largo aliento y de extensión considerable, plasmó realidades culturales, sociales y políticas que funcionan hoy como ajuar de deleite a curiosos lectores, y como fuente de estudio a analistas interesados, no solo de su extensa obra, sino de sus metáforas e imágenes de un pasado colonial. Gracias a su procedencia y amor por su tierra narró su Caribe natal, algo que derivó en obras, desde mi punto de vista, icónicas de la región, como *La tejedora de coronas* (1982), hermosa novela considerada patrimonio de la humanidad por la Unesco, y *Los cortejos del diablo* (1970), obra que catapultó a Espinosa como escritor y que ocupará nuestra atención en esta oportunidad.

*Los cortejos del diablo* narra los últimos días del viejo inquisidor Juan de Mañozga, quien, tras su llegada a Cartagena en época de la Colonia, comienza a decaer de manera tal que termina condenado por el pueblo, y por las brujas y brujos que él mismo escarmentó. El inquisidor viaja a las Indias con el objetivo de ganar favores con los reyes y así llegar a ser papa, convencido de que estaba preparado para combatir a las huestes de Satanás en el Nuevo Continente. No obstante, dentro de sus planes no contempló que el Caribe funcionaba de manera distinta; que el conglomerado cultural, asistido por la influencia africana y todo su sistema de creencias, junto con el de los otros pueblos que se

encontraron en Cartagena, fueran capaces de acabar con sus propósitos y con él mismo. En la obra, el romancerista, voz ficcional que narra la acción, muestra a Mañozga como un anciano enfermo y fuera de sus cabales, además de atormentado por seres sobrenaturales que en su momento, parece, fueron habitantes nocturnos de Cartagena, Tolú, Mompós, los pueblos aledaños a la región del Zinú, y todos aquellos en donde la religión católica puso su manto, y en donde hubo choques culturales por décadas: «desde el mirador del Santo Oficio, el anciano Juan de Mañozga oía aletear las parejas de brujas, cuyos balidos de chivato confirmaban, a la mente senil del inquisidor, sus calenturientas presunciones».<sup>1</sup>

En la novela, desde el mismo título –*Los cortejos del diablo, balada en tiempos de brujas*–, pasando por los soliloquios del viejo inquisidor y su configuración, la participación de otros personajes y las situaciones relacionadas con aquello que es prohibido por la Iglesia y que a la luz de las instituciones patriarcales es ofensivo para con Dios y las buenas costumbres, todo está cruzado por lo mágico, por lo sobrenatural y lo demoniaco, según sea visto. Es decir, el eje central de la obra, lo mágico-demoniaco, que para Diana Ceballos<sup>2</sup> no es una mera etapa del pensamiento científico sino un sistema completo y coherente, con funciones precisas en la vida social, funge como motor y distintivo de unas dinámicas que hacen parte del colorido escenario de algunas ciudades, pueblos y poblaciones que se ubican sobre el Caribe, como la Cartagena de la novela, y comparten ciertas características pluriculturales definidas por Antonio Benítez Rojo como:

un verdadero cuerpo de prácticas socioculturales que se extiende por un laberinto de referentes tan diversos como son la música, la danza, el teatro, el canto, el vestuario, el tocado personal, la artesanía, la literatura oral, los sistemas de adivinación, la botánica medicinal, la magia, el culto a los antepasados, la pantomima, los estados de trance, las costumbres alimentarias, las labores agrícolas, las relaciones con animales, la cocina, el intercambio comercial, las observaciones astronómicas, el comportamiento sexual, e incluso, las formas y colores de los objetos.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Germán Espinosa: *Los cortejos del diablo*, p. 13.

<sup>2</sup> V. Diana Ceballos: *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada*, passim.

<sup>3</sup> Antonio Benítez Rojo: *La isla que se repite*, p. 186.

Ahora bien, ¿cómo las prácticas mágicas, o lo mágico-demoniaco, hacen parte de la literatura del Caribe, por ejemplo, a partir de la novela de Espinosa?

Tres razones podrían generar una aproximación a una respuesta: I) porque son el resultado de un proceso de décadas de transculturación; II) porque lo sobrenatural hace parte del sistema de creencias que la Iglesia trajo consigo al Nuevo Continente; III) porque las manifestaciones culturales, relacionadas con la magia y propias del Caribe, actúan implícitamente en pro de la reivindicación de los valores del pueblo, sobre todo, las negritudes y lo autóctono, de todo lo concerniente a la autorrepresentación.

## I

El contexto de la obra, una Cartagena colonial entre 1610 y 1650, con una ubicación geográficamente estratégica como puerto negrero y fortín, y regida por las normas de la Corona española y dominada por sus agentes, muestra unas dinámicas sociales particulares que fueron, y me atrevo a decir que aún lo son, determinantes para analizar y tratar de entender, además de la trama de la novela, la cultura de la región Caribe. Por ejemplo, en la Cartagena ficcional se observa claramente el proceso de transculturación que acota Fernando Ortiz desde el estudio del sincretismo cultural que se dio en Cuba, pero que también se puede observar en otros pueblos. La llegada de europeos a las Indias, de africanos esclavos, de gentes de otras latitudes y su interacción con los nativos influyeron de manera radical en la amalgama y transformación de las manifestaciones culturales, y en el surgimiento de «nuevas» bajo el amparo de la colonización. Los españoles con su gran carga religiosa, y la idea de brujería que traían de Europa, se encontraron con prácticas vernáculas de africanos que desde la distancia seguían adorando a sus dioses y llevando a cabo sus costumbres. De igual forma, los «naturales de las Indias», como llamaban los cronistas a los aborígenes, y su conocimiento ancestral, por ejemplo, de las plantas, ayudaron a que la extensión cultural en el Caribe se hiciera mucho más basta y compleja. Todo esto junto, generó confusión en las instituciones, llegando al punto de vetar y condenar aquello que fuera diferente o llegara a generar el quebranto de la idea de orden que se quería establecer. Así pues, las prácticas culturales, mágicas y sobrenaturales, se alimentaron de la



mixtura que se dio en la Cartagena colonial y en otras comunidades. Zapata Olivella señala: «El ámbito de la triaculturación costeña se revela particularmente en el matizado sincretismo de la mentalidad empírico-mágica heredada de las raíces medievales europeas, la fuerte tradición aborigen y los elementos de defensa incorporados por el esclavo africano».<sup>4</sup>

En la novela de Espinosa intervienen como personajes algunos españoles, sobre todo los eclesiásticos, el mismo Mañozga y Catalina de Alcántara, que según los rumores era hija del rey de España; el portugués Lorenzo Espinoza, personificación ficcional del filósofo Baruc Spinoza; el negro Luis Andrea, creador del culto a Buziraco, demonio de Cartagena; Mardoqueo Crisoberilo, un alquimista de origen esenio; mestizos, como Juana y Rosaura García, entre otros; y todas sus artes y costumbres, y que valga la aclaración, todas.

Este bodegón variopinto de culturas presentado por Espinosa plantea de entrada un conflicto distinguido por una serie de elementos que por su diversidad y rasgos disímiles están en la obligación de, primero, juntarse y, en segunda medida, repeler. En la obra, Juan de Mañozga está inmerso en una espiral que lo atrae hacia el centro, impulsado por fuerzas socioculturales que se forjaron en más de cien años, desde la llegada de los españoles al Caribe del Nuevo Reino de Granada y antes, hasta la fundación y extinción de la Inquisición en Cartagena. En la trama de *Los cortejos del diablo* se identifican claramente dos bandos: la institución, comprendida por la Iglesia, la Inquisición y la Corona, y la figura principal en representación es Juan de Mañozga; y por el otro lado está el pueblo, precedido por Juana y Rosaura García y Luis Andrea. Dentro de estos dos bandos, la magia precedida por la brujería actúa de manera tal que define lo que pasa con los unos y con los otros. Las instituciones colapsan ante lo mágico, y el pueblo se superpone gracias a lo mágico, con la derrota de Mañozga.

## II

La llegada de los europeos, sobre todo de españoles, al territorio americano, específicamente al Caribe, es un detonante explícito que ilustra cómo la Conquista, y luego la Colonia fueron épocas fuertemente influenciadas por la religión traída de España, que llega con nuevas

<sup>4</sup> Manuel Zapata Olivella: *El hombre colombiano*, p. 288.

formas de pensamiento, ideologías y realidades como la Inquisición; que buscan purificar las tierras de Cartagena impregnadas de brujas, hechiceros y demonios; en otras palabras, enemigos de Dios y de la Corona.

Dentro de esta lógica, en las dinámicas culturales de los españoles, en su sistema de creencias venía arraigada la idea indiscutible de que su Dios es el único referente espiritual portador de la verdad y ser superior en la Tierra; que tiene un enemigo totalmente identificado, Satanás, y que por tal razón se debe batallar contra él a como dé lugar. En este sentido, en los territorios en donde se impusieron estas creencias y maneras de ver la vida y lo que posiblemente había o hay más allá de estas, se difundió la idea del bien y del mal arraigada a la religión, dualidad expuesta por Pablo Pérez,<sup>5</sup> en la que destaca la constante pugna entre el día y la noche, lo bueno y lo malo, la fe y el deseo, etc. A esta realidad no escapó la Cartagena colonial, ni mucho menos otras ciudades y pueblos del Caribe latinoamericano, al igual que otras poblaciones a nivel mundial. Si hay un Dios, hay un demonio o varios, y los enemigos de Dios en la Cartagena de la novela de Espinosa eran las brujas y brujos:

Entonces la Inquisición comprendió que era importante. El culto de Buziraco se fortaleció en Tolú, donde hay una escuela de hechicería, y la región se volvió estéril como entraña de abadesa. Ahora, de noche, los brujos surgen de los palos de bálsamo y vuelan por la comarca regando leche de demonio.<sup>6</sup>

Independientemente de que existan o no las brujas, puesto que, vale la pena aclarar que en la brujería «se mueve un principio de fe y un cuerpo cultural diferente y, por lo tanto, su realidad y existencia dependen de quienes la practican y quienes las reciben»,<sup>7</sup> esta práctica cultural, o idea desde la visión de lo institucional, se hizo realidad en el contexto señalado antes, a tal punto que la historia y la literatura ayudan con su sustento a partir de dos razones: primero, en Cartagena se instauró la Santa Inquisición, específicamente en 1610. Entonces, si hubo un palacio de la Inquisición es porque la Iglesia creía en las brujas y brujos; la segunda razón es que, de acuerdo con las dinámicas

<sup>5</sup> Pablo Caballero Pérez: «Evaluación de las ideologías en *Los cortejos del diablo*, de Germán Espinosa», en *Revista Trimestral de Estudios Literarios*, vol. 1, núm. 3, 2000, s. p.

<sup>6</sup> Germán Espinosa: ob. cit., p. 56.

<sup>7</sup> Diana Ceballos: ob. cit., p. 83.

inquisitoriales, hubo juicios por brujería, víctimas para unos y limpieza para otros, lo que, por medio del miedo, generó una aceptación, hasta cierto punto, de una realidad impuesta por una de las caras de la moneda. Por ende, la obra de Espinosa, como gran representante de la literatura caribeña en Colombia y Latinoamérica, demuestra que la brujería, entendiéndose como se entienda, tuvo un lugar relevante en las dinámicas culturales y en el devenir de la gente en esta región, sin afirmar que sea una característica única de este lado del mundo. Según los documentos históricos, el creador del culto a Buziraco, Luis Andrea, fue juzgado y llevado a la hoguera durante la administración de Juan de Mañozca como inquisidor de Cartagena, tal como se plasma en la obra de Espinosa, y como asegura Pedro Gómez Valderrama en *Muestras del diablo*.

### III

Una de las características propias de la literatura caribeña, señalada por Édouard Glissant,<sup>8</sup> destaca el hecho de que casi todas las producciones narrativas generadas en la región Caribe tratan de reivindicar los valores del pueblo, es decir, las negritudes, lo indígena, lo autóctono, fruto del proceso de transculturación que ya se comentó antes; en otras palabras, aquello que tiene que ver con la autopresentación del pueblo. En este sentido, en *Los cortejos del diablo* se destaca dicha función, puesto que Juan de Mañozga sucumbe ante las fuerzas mágicas, libertarias del pueblo. Después de la quema del negro Luis Andrea, su destino toma un rumbo diferente y comienza un camino escabroso que lo degrada, a tal punto que lo sitúa en una posición desventajosa frente a la realidad cartagenera, y deja de ser el gran inquisidor para ser solamente el remedo de una figura que ya no se sabe si fue real o no. En la obra, Espinosa trastoca el orden de las cosas, voltea la realidad y pone sobre las dinámicas sociales al pueblo, y debajo de este a las instituciones. Antes de la muerte del inquisidor, sobre la mesa aparecen tres casos particulares que tienen que ver con la brujería, para, de alguna manera, reivindicar a Mañozga; no obstante, estos casos lo único que hacen es encumbrar definitivamente al pueblo y sus costumbres, y enterrar las intenciones institucionales, encabezadas por el viejo inquisidor.

<sup>8</sup> V. Édouard Glissant: *El discurso antillano*, passim.

Los tres casos particulares son el de Lorenzo Espinoza, Orestes Cariñena y Rosaura García. Por medio de estos, Mañozga contempla la posibilidad de volver a ser aquel que estremecía a los herejes e infundía miedo y terror por doquier, aquel individuo que tenía bajo su potestad al pueblo cartagenero y de sus alrededores: «cuando me vean salir al patio con mi antigua boga, entonces no dirán: “Mañozga, viejo cabro”, sino que se postrarán, con el Credo a flor de labios, a mis pies. Ah, sí, ¿qué se habían creído?, todavía voy a dar brega un tiempo y cuerpo, cuerpo, que Dios dará paño».<sup>9</sup> En este momento, Mañozga asume de nuevo su papel como inquisidor y se dispone a juzgar a los sospechosos; no obstante, como lo cuenta la novela, su empresa no tiene éxito y sucumbe en el intento.

En el primer caso, Mañozga interroga a Lorenzo Espinoza, y lo cuestiona por si se refugia en una filosofía de cobardía al tratar de conciliar, pues el portugués intenta persuadirlo de que lo deje libre a cambio de un monto de dinero; pero la respuesta que recibe es la siguiente: «Sabes que no hay cobardía en esto. No voy a dejar que me mates por una fe de la que tú mismo dudas».<sup>10</sup> En este momento, se pone en tela de juicio de manera directa, ya no la discapacidad del anciano para enfrentar a un «hereje», sino la credibilidad de él mismo para con la fe; puesto que no responde a la afirmación del procesado, insinuando un toque de resignación y de acuerdo. Finalmente, al no encontrar motivo para enjuiciar a Espinoza, este es librado por Pedro Claver, quien aboga ante el obispo por su libertad.

Del mismo modo, Orestes Cariñena, después del portugués, representa la salvación para la imagen de Mañozga y su recaída, la reconciliación con el poder y el retorno del control sobre el pueblo; pero el barbero se sale de las manos de la Inquisición al referir que en su acusación hay un gran malentendido, pues afirma que, alguna vez, sí fue el rey de España, Alejandro, César, el Padre, por lo que era acusado de hereje, pero en un sentido distinto del que quiere darle la Inquisición. El barbero le aclara a Mañozga cuando este lo interroga: «sí hombre, en las tablas. Fui hace tiempos actor de teatro y representé todos aquellos papeles».<sup>11</sup> Estas palabras de Orestes Cariñena empujaron de manera abrupta al inquisidor hacia su esperado final, pues quedó hecho un hazmerreír frente al pueblo en la plaza mayor de

<sup>9</sup> Germán Espinosa: ob. cit., p. 70.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 85.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 200.

Cartagena: «Los hombros de Mañozga se contrajeron en un espasmo como si de repente el mundo entero se le hubiese venido encima. La multitud estalló en una gruesa y humillante carcajada».<sup>12</sup> De esta forma, se encaminó el anciano hacia la muerte, a la que se rindió, no sin agotar su última posibilidad al tratar de condenar a una bruja de verdad, Rosaura García, quien antaño confesó temer al «Torquemada de las Indias», pero que ahora estaba dispuesta a enfrentarlo. Rosaura García, bruja por herencia, hija de Juana García, sí ejerció la profesión sin negarlo. En su última aparición en la novela, se convierte en la salida definitiva para el Santo Oficio de volver a tener credibilidad; no obstante, antes de ser enjuiciada da un discurso en la plaza de la ciudad donde critica fuertemente las maneras de los conquistadores en América y todo lo que ellos trajeron a estas tierras: la religión, la violencia desmedida, las violaciones, la extinción de pueblos indígenas, la avaricia, etc.; y luego muere. Con Rosaura García expira la ilusión de Mañozga por restablecer su prestigio. Al ver su empresa fallida, Mañozga se dirige a su celda y sucumbe, resignado por haber perdido la batalla contra las brujas, Luis Andrea, y sobre todo contra el Caribe, que fue su peor enemigo: «Y las brujas bajaron y alzaron el cuerpo monumental del inquisidor por los aires impregnados de azufre, para conducirlo a Tolú, tierra del bálsamo, donde por toda la eternidad habría de besar a Buziraco –el espíritu de Luis Andrea– su salvohonor negro y hediondo».<sup>13</sup> El pueblo se ha impuesto.

## **A modo de conclusión**

En la obra de Espinosa hay dos bandos: la Iglesia o las instituciones oficiales y el pueblo, y la religión se convierte en un detonante directo de las dinámicas sociales y de orden en el Nuevo Reino de Granada, tal como lo muestra la novela. Este dualismo ayuda a crear una idea y, al mismo tiempo, una realidad llamada brujería, que, por ejemplo, determina el devenir y realidades de los grupos sociales que se relacionan con ella.

*Los cortejos del diablo* es una novela caribeña que a partir de los planos mágico-ficcionales trata de reivindicar lo local, lo autóctono y lo

<sup>12</sup> Ídem.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 201.

natural del pueblo cartagenero de la obra, usando como arma de batalla las prácticas mágicas, las mismas que surgen, se dan y tienen validez gracias a un proceso cultural complejo, fruto de la transculturación, que fue, ante todo, especial en la región Caribe, como lo refirió Fernando Ortiz en su obra magna, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*.

La literatura del Caribe es tan amplia y diversa que resulta sumamente complejo formular una definición exacta, compacta y distintiva que enmarque a todas las obras producidas en dicha región. Enrique Anderson Imbert expresó que en los estudios literarios es posible definir la unidad, mas no el conjunto.

## **Bibliografía**

BENÍTEZ ROJO, ANTONIO: *La isla que se repite*, San Juan, Editorial Plaza Mayor, 2010.

BORJA, JAIME: *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indio, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*, Bogotá, Ariel Historia, 1998.

CABALLERO, PABLO: «Evaluación de las ideologías en *Los cortejos del diablo*, de Germán Espinosa», en *Revista Trimestral de Estudios Literarios*, vol. 1, núm. 3, 2000, s. p.

CEBALLOS, DIANA LUZ: *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1994.

ESPINOSA, GERMÁN: *Los cortejos del diablo*, Bogotá, El Tiempo, 2003.

GLISSANT, ÉDOUARD: *El discurso antillano*, Caracas, Monte Ávila Editores, 2005.

GÓMEZ VALDERRAMA, PEDRO: *Muestras del diablo*, Bogotá, Círculo de Lectores, 1980.

ORTIZ, FERNANDO: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas, Ayacucho, 1987.

ZAPATA OLIVELLA, MANUEL: *El hombre colombiano*, Bogotá, Iniciativas de divulgación, Gonzalo Canal Ramírez Ltda., 1974.

## Sobre los autores

[LUIS RAMÓN CALZADILLA FIERRO](#) (Cuba, 1947): Psiquiatra. Doctor en Ciencias. Profesor titular consultante en la Universidad de Ciencias Médicas de La Habana. Autor del libro *Yo soy el Caballero de París* (Editorial Badajoz, España, 2000). Miembro de Honor de la Sociedad Cubana de Psiquiatría. Exsecretario de la Sociedad Cubana de Psiquiatría y de la Sección de Psiquiatría Transcultural de la Asociación Mundial de Psiquiatría. Miembro de la Asociación Psiquiátrica de América Latina.

[LEIDYS RAISA CASTRO SILVA](#) (Cuba, 1991): Socióloga y máster en Desarrollo Social. Investigadora del Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello. Profesora instructora y activista afrofeminista. Últimas publicaciones: «Las mujeres afrodescendientes en la visualidad decimonónica cubana: entre los mitos visuales y las experiencias de vida reales»; «La representación de las mujeres afrodescendientes en las artes visuales cubanas: diálogos entre investigaciones y políticas sociales»; «Desigualdades raciales en telenovelas cubanas. Análisis desde la representación de las mujeres negras y mulatas».

[HEIDY CEPERO RECODER](#) (Cuba, 1984): Licenciada en Musicología y máster en Cultura Latinoamericana. Profesora asistente de la Universidad de las Artes, ISA, Filial Camagüey. Ha impartido conferencias en Haití, España y en universidades de Georgia y New Orleans, EE. UU. Ha sido distinguida con el Premio Uneac de Musicología Argeliers León (2008) y con el Premio de Investigación Memoria Nuestra (2020).

[MERCEDES CUESTA DUBLÍN](#) (Cuba, 1979): Profesora de la Universidad de Oriente. Licenciada en Historia del Arte, especialista en Estudios Afrolatinoamericanos y Caribeños con más de diez años de experiencia

en la realización y tutoría de proyectos de desarrollo social y socio-cultural comunitario. Coordinadora regional de la Cátedra de Estudios sobre Afrodescendencias Nelson Mandela. Activista e investigadora sobre temas raciales. Principales publicaciones: «Tratamiento del tema negro en la pintura santiaguera: una práctica de descolonización simbólica», en *Memorias del Coloquio Internacional Virtual: A 20 Años de Durban de cara a los desafíos pospandemia* (Publicaciones Acuario, 2021); «Pintura y representaciones sociales en la reproducción del racismo» (revista *Temas*, 2022); «Arte y representación social. Las mujeres negras en la obra plástica de Ernesto Cuesta» (*Revista Panameña de Ciencias Sociales*, núm. 6, 2022/2023).

[JUAN MOISÉS GARCÍA RENTERÍA](#) (México, 1977): Doctor en Retórica y Estudios de la Redacción Inglesas por la Universidad de Texas. Profesor adjunto en el Departamento de Inglés de la Universidad de Wake Forest. Autor de «Doing Translingualism Through Panoramic Ethos» (Universidad de Colorado) y «Pedro Páramo de Juan Rulfo y la tradición caballeresca del *locus terribilis*» (Universidad de Guadalajara).

[ESMERALDA GUERRA COLLANTES, ASMA-ESMERALDA ABD'ALLAH-ÁLVAREZ RAMÍREZ](#) (Cuba, 1955): Su familia emigró a Europa en 1955 y se asentó en Hamburgo, Alemania, desde 1957, donde cursó la educación primaria y secundaria. Licenciada en Lenguas Modernas (1985) –árabe y español– por el Polytechnic of Central London, y máster en Lingüística (1990) por el Birkbeck College de la Universidad de Londres. Es traductora, y ha trabajado como curadora y productora de espectáculos y festivales de arte, música, cine y radio en Londres y Alemania. Ha escrito sobre temas como migración, repatriación y reparaciones para los afrodescendientes y personas antiguamente esclavizadas. Es activa en grupos afrofeministas y LGBTI en Londres, Hanover y La Habana.

[ERICK GONZÁLEZ BELLO](#) (Cuba, 1969): Investigador agregado. Diplomado en Etnología por la Fundación Fernando Ortiz. Es director del Museo de las Parrandas. Ha obtenido numerosos reconocimientos, entre ellos el Premio Anual de Investigación Cultural (2003, 2018), Academia (2019) y Ciudad del Che (2005). Ha publicado más de diez libros. Artículos suyos han aparecido en revistas nacionales e internacionales: *Islas*, *Signos* y *Del Caribe*.



[JUAN CARLOS HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ](#) (Cuba, 1964): Investigador agregado. Profesor de Antropología Cultural. Es subdirector del Museo de las Parrandas. Ha obtenido numerosos premios: el Anual de Investigación Cultural (2018), Academia (2019) y Beca de Creación Literaria Sigifredo Álvarez Conesa (2008-2013). Ha publicado más de diez libros. Artículos suyos han aparecido en revistas nacionales e internacionales: *Islas*, *Signos* y *Del Caribe*.

[AGUSTÍN LAÓ-MONTES](#) (Puerto Rico, 1956): Doctor en Sociología Histórica, profesor de Sociología y Estudios de la Africanía en la Universidad de Massachusetts-Amherst. Ha publicado ampliamente, sus últimos libros son *Contrapunteos diaspóricos: Cartografías Políticas en Nuestra Afroamérica* (2020) y *Du Bois on Latin America and the Caribbean Trans-American Pan-Africanism and Global Sociology* (con Juliana Goes y Jorge Vasquez, próxima publicación en 2024). Es miembro de la coordinación de la Articulación Regional Afrodescendiente para las Américas y el Caribe (ARAAC).

[MARITZA LÓPEZ MCBEAN](#) (Cuba, 1964): Licenciada en Ciencias de las Religiones, Casa Comunitaria Paulo Freire. Miembro de Asociación Cubana de Naciones Unidas (ACNU) y de la Comisión José Antonio Aponte de la Uneac. Educadora popular y coordinadora de la Red Barrial Afrodescendiente: Cuba. Contra el racismo y la discriminación por el color de la piel. Colaboradora en los Centros Martin Luther King y Oscar Arnulfo Romero. Ha participado en eventos nacionales e internacionales y ha publicado *Red Barrial Afrodescendiente. De Rebelión y otros derechos* (Fundación Ebert Stiftung, 2019); *Afrobarriando. Experiencias comunitarias* (2014); *Red Barrial Afrodescendiente. Lucha antirracista y Resiliencia* (2023).

[STEWART «MOVEMANDREAD» MILLAN](#) (Venezuela, 1979): Aspirante al título de historiador de la Universidad Central de Venezuela. Analista del Viceministerio de América del Norte, Ministerio para el Poder Popular de las Relaciones Exteriores. Ha sido coordinador de políticas públicas en el Consejo Nacional para el Desarrollo de las Comunidades Afrodescendientes.

[GLADYS OBELMEJAS, OMI TINIBU](#) (Venezuela, 1974): Socióloga de la Universidad Central de Venezuela. Profesional asociada a la investigación en el Centro de Antropología José María Cruxent, del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Docente de Metodología

de la Investigación en la Universidad de los Trabajadores Jesús Rivero; Escuela de Sociología de la Universidad Central de Venezuela (UCV) y docente investigadora del Instituto de Investigación y Posgrado de la Escuela Nacional de la Magistratura. Aspirante a la maestría del Centro de Antropología José María Cruxent, del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC) y candidata al Doctorado en Patrimonio Cultural de la Universidad Latinoamericana del Caribe (ULAC).

[MIGUEL PECHE](#) (Venezuela, 1971): Informático. Coordinador de informática en el Consejo Nacional para el Desarrollo de las Comunidades Afrodescendientes.

[YOELXY PILLINER LÓPEZ](#) (Cuba, 1976): Graduado de Historia del Arte por la Universidad de la Habana (2003), doctorante en Ciencias de la Educación en la Universidad de Camagüey. Coordinador del Proyecto Unesco Ruta de la Esclavitud en Camagüey. «Acerca de la presencia caribeña en Camagüey» fue publicado en la revista *Senderos*, de la Oficina del Historiador de la Ciudad de Camagüey (núm. 20/2017).

[JORGE RAMÍREZ CARO](#) (Colombia, 1964): Catedrático e investigador de la Universidad Nacional de Costa Rica. Estudió Teología, Literatura y Lingüística. Posee una maestría en Literatura Española y es doctorando en Estudios Latinoamericanos. Sus investigaciones giran en torno al racismo en la literatura, la educación, la normativa jurídica y los medios de comunicación. Impulsor de la etnocritica con Silvia Solano Rivera.

[CLAUDIA RAUHUT](#) (Alemania, 1974): Doctora en Ciencias por la Universidad de Leipzig (2011). Profesora asistente de Antropología Cultural y Social en el Instituto de Estudios Latinoamericanos en la Universidad Libre de Berlín. Últimamente ha trabajado como investigadora en el Bonn Center for Dependency and Slavery Studies, donde finalizó su proyecto posdoctoral sobre el activismo caribeño a favor de la reparación de la esclavitud. Su investigación doctoral trata sobre redes trasatlánticas dentro de la santería cubana. Ha publicado ampliamente sobre ambos temas.

[ZULEICA ROMAY GUERRA](#) (Cuba, 1958): Investigadora social, escritora y profesora. Desde 2015 dirige el Programa de Estudios sobre Afroamérica de la Casa de las Américas. Es autora de tres títulos y de más de cuarenta artículos y ensayos, publicados en antologías y revistas cubanas y extranjeras. En 2012 obtuvo el Premio Extraordinario de

Estudios sobre la presencia negra en las Américas y el Caribe contemporáneos, otorgado por la Casa de las Américas.

[NORMA ROMERO MARÍN](#) (Venezuela, 1961-2022): Lideresa de la afrodescendencia en la República Bolivariana de Venezuela. Integrante de la Red de Organizaciones Afrodescendientes y presidenta fundadora del Consejo Nacional para el Desarrollo de las Comunidades Afrodescendientes (Conadecafro) hasta el año de su fallecimiento. Participó en la construcción colectiva del Primer Plan Sectorial Afrodescendiente del Plan de la Patria 2019-2025, fomentó la celebración del primer Congreso Nacional Afro. Junto a reconocidos dirigentes nacionales hizo importantes contribuciones, tanto en lo organizativo como en lo ideológico, en beneficio de las comunidades afrodescendientes de Venezuela, y trabajó por establecer conexiones con sus expresiones similares a nivel internacional.

[RONALD SALAZAR CARREÑO](#) (Colombia, 1986): Doctor en Estudios Lingüísticos, Literarios y Culturales por la Universidad de Barcelona. Ejerce como profesor de Literatura Latinoamericana en la Universidad Industrial de Santander en Bucaramanga, Colombia. Además, se interesa por temas de la narrativa caribeña, de la Colonia y de la magia.

[SILVIA SOLANO RIVERA](#) (Costa Rica, 1990): Docente e investigadora de la Universidad Nacional de Costa Rica. Estudió Filología. Posee una maestría en Literatura Latinoamericana y es doctorante en Estudios Latinoamericanos. Sus líneas de investigación están centradas en las identidades, subjetividades y sistemas de dominación modernocoloniales en los productos culturales latinoamericanos y caribeños. Junto con Jorge Ramírez Caro impulsa la etnocrítica.

[ROLANDO ZULUETA ZULUETA](#) (Cuba, 1957): Licenciado en Historia. Investigador agregado y profesor auxiliar del Colegio Universitario, Universidad de La Habana. Miembro de la Asociación Cubana de Naciones Unidas (ACNU) y de la Comisión José Antonio Aponte de la Uneac. Educador popular. Coordinador de la Red Barrial Afrodescendiente. Colaborador en los Centros Martin Luther King y Oscar Arnulfo Romero. Ha participado en eventos nacionales e internacionales y ha publicado: *Red Barrial Afrodescendiente. De Rebelión y otros derechos*. (Fundación Ebert Stiftung, 2019), *Afrobarriando: Experiencias comunitarias* (2014) y *Red Barrial Afrodescendiente. Lucha antirracista y Resiliencia* (2023).

# Índice

- 7 Palabras de apertura en el Coloquio Internacional «Negros en las ciudades coloniales de las Américas: subversión, rebeldía, resiliencia»  
ZULEICA ROMAY GUERRA
- LA ESCLAVITUD Y SUS LEGADOS
- 14 Esclavitud y salud mental: la «nostalgia de los negros»  
LUIS RAMÓN CALZADILLA FIERRO
- 24 Mujeres intelectuales negras en la sociedad colonial cubana: las escritoras de *Minerva*  
LEIDYS RAISA CASTRO SILVA
- 38 Enfrentando los legados de la esclavitud en el marco de la reparación: el reclamo del Caribe anglófono  
CLAUDIA RAUHUT
- 54 Indemnización y reparación. Terminar el sufrimiento, la marginalización y la explotación de los afrodescendientes en las Américas  
ASMA-ESMERALDA ABD'ALLAH-ÁLVAREZ RAMÍREZ
- 67 De la genealogía vergonzosa al orgullo por los ancestros  
JORGE RAMÍREZ CARO  
SILVIA SOLANO RIVERA

- 83 | Pedagogía crítica retórica y alfabetizaciones en la zona fronteriza del no ser  
JUAN MOISÉS GARCÍA RENTERÍA
- AFRODESCENDENCIAS
- 97 | Metrópolis negras de Benín a Río de Janeiro y de Harlem a La Habana: modernidades afroamericanas y cosmopolitismos subalternos  
AGUSTÍN LAÓ-MONTES
- 113 | La africanía en las Parrandas remedianas  
ERICK GONZÁLEZ BELLO  
JUAN CARLOS HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ
- 120 | Afrodescendencia en la República Bolivariana de Venezuela. Consulta previa, libre e informada y Decenio Internacional Afrodescendiente  
GLADYS OBELMEJIAS, OMI TINIBU  
STEWART «MOVEMANDREAD» MILLAN  
NORMA ROMERO  
MIGUEL PECHE
- 144 | Orígenes y antecedentes de la Red Barrial Afrodescendiente  
MARITZA LÓPEZ MCBEAN
- 154 | Cuba. Discriminación racial. Una mirada pertinente ante los desafíos del siglo XXI  
ROLANDO ZULUETA ZULUETA  
MARITZA LÓPEZ MCBEAN
- 165 | Visión plástica de la maternidad en la representación social de la mujer negra  
MERCEDES CUESTA DUBLÍN

## RELIGIONES

- 176 Confluencias: un acercamiento al vodú y su relación  
con la santería en Camagüey  
YOELXY PILLINER LÓPEZ
- 186 La música en las ceremonias de vodú en Camagüey  
HEIDY CEPERO RECODER
- 198 Las prácticas mágicas como característica de la literatura  
del Caribe en la Cartagena colonial de *Los cortejos del diablo*,  
de Germán Espinosa  
RONALD SALAZAR CARREÑO
- 207 Sobre los autores

