

Jorge Castellanos

PIONEROS DE LA ETNOGRAFÍA AFROCUBANA

Fernando Ortiz
Rómulo Lachatañeré
Lydia Cabrera



EDICIONES UNIVERSAL

COLECCIÓN ÉBANO Y CANELA:

(temas afroamericanos)

- 052-6 INICIACIÓN A LA POESÍA AFRO-AMERICANA, Oscar Fernández de la Vega & Alberto N. Pamies
- 053-4 LOS NEGROS BRUJOS, Fernando Ortiz
- 088-7 IDAPÓ (sincrretismo en los cuentos negros de Lydia Cabrera), Hilda Perera
- 099-2 MÚSICA FOLKLÓRICA CUBANA, Rhyna Moldes
- 101-8 AYAPÁ Y OTRAS OTAN IYEBIYÉ DE LYDIA CABRERA, Josefina Inclán
- 191-3 HOMENAJE A LYDIA CABRERA, Reinaldo Sánchez y José A. Madrigal, (Ed.)
- 204-0 LOS SECRETOS DE LA SANTERÍA, Agón Efundé
- 236-7 PATAKI, Julio García Cortez
- 237-5 LA POESÍA AFROANTILLANA, Leslie N. Wilson
- 322-3 EL SANTO (LA OCHA), Julio García Cortez
- 341-X PLÁCIDO, POETA SOCIAL Y POLÍTICO, Jorge Castellanos
- 389-4 LOS CUENTOS NEGROS DE LYDIA CABRERA, Mariela Gutiérrez
- 432-7 EN TORNO A LYDIA CABRERA, Isabel Castellanos & Josefina Inclán (Ed.)
- 444-0 MAGIA E HISTORIA EN LOS "CUENTOS NEGROS", "POR QUÉ" Y "AYAPÁ" DE LYDIA CABRERA, Sara Soto
- 468-8 IBO (YORUBAS EN TIERRAS CUBANAS), Rosalía de la Soledad & M.J. San Juan
- 463-7 CULTURA AFROCUBANA I, Isabel Castellanos y Jorge Castellanos
- 506-4 CULTURA AFROCUBANA II, Isabel Castellanos y Jorge Castellanos
- 507-2 CULTURA AFROCUBANA III, Isabel Castellanos y Jorge Castellanos
- 608-4 CULTURA AFROCUBANA IV, Isabel Castellanos y Jorge Castellanos
- 663-x PIONEROS DE LA ETNOGRAFÍA

Para Remigio Fernández,
con el agradecimiento y el
carino enteros de

Jorge

—

PIONEROS DE LA ETNOGRAFÍA AFROCUBANA

**Fernando Ortiz
Rómulo Lachatañeré
Lydia Cabrera**

JORGE CASTELLANOS

**PIONEROS DE LA
ETNOGRAFÍA AFROCUBANA**

**Fernando Ortiz
Rómulo Lachatañeré
Lydia Cabrera**



Primera edición, 2003

EDICIONES UNIVERSAL
P.O. Box 450353 (Shenandoah Station)
Miami, FL 33245-0353. USA
Tel: (305) 642-3234 Fax: (305) 642-7978
e-mail: ediciones@ediciones.com
<http://www.ediciones.com>

Library of Congress Catalog Card No.: 2002113456
I.S.B.N.: 0-89729-663-x

Diseño de la cubierta: Luis García Fresquet
Dibujo en la cubierta: Agustín Ignacio Venero

Foto del autor en la cubierta posterior: Isabel Castellanos

Todos los derechos
son reservados. Ninguna parte de
este libro puede ser reproducida o transmitida
en ninguna forma o por ningún medio electrónico o mecánico,
incluyendo fotocopiadoras, grabadoras o sistemas computarizados,
sin el permiso por escrito del autor, excepto en el caso de
breves citas incorporadas en artículos críticos o en
revistas. Para obtener información dirijase a
Ediciones Universal.
Printed in Colombia

DEDICATORIA:

**A Carmela, mi esposa,
en el sexágésimo aniversario
de nuestro matrimonio.**

ÍNDICE

Sobre los tres pioneros	9
Nota introductoria	11
Pequeña historia de una portada	13

Primera Parte **Cuatro siglos preparatorios**

Capítulo 1: Anticipos: Del siglo XVI al XVIII	17
Esclavitud y pigmentocracia en la era preplantacional	18
El negro en el siglo XVII	28
Evolución hacia la economía plantacional	35
La vida de los esclavos a fines del siglo XVIII	47
Capítulo 2: Protoetnografía y racismo: siglo XIX	57
Los censos de población	59
Los archivos eclesiásticos y judiciales	62
Literatura pro- y anti-esclavista	65
Representaciones culturales sobre el negro	68
Libros de viajes	82
Aportes de los primeros estudios sociales	93
Jerarquía de razas vs. unidad nacional	100

Segunda Parte **Los tres Pioneros**

Capítulo 3: Fernando Ortiz	109
Primera fase de una larga carrera	110
Reorientación de una doctrina etnográfica	121
La obra de madurez: transculturación y cubanidad	134

Capítulo 4: Rómulo Lachatañeré	153
Los inicios: «¡¡Oh mío Yemayá!!»	154
Desarrollos etnográficos en un largo ensayo	165
El «Manual de Santería»	179
Reflexiones sobre el «problema negro»	181
Capítulo 5: Lydia Cabrera	187
Los cuentos negros de Lydia Cabrera	188
Contribuciones metodológicas	192
Dos artículos precursores	194
La obra central: «El Monte»	199
Ñañigos , Santeros y Congos	208
Religión, Lenguaje y Folklore	217
Páginas sueltas y dos ensayos importantes	223
Lydia Cabrera: la etnomusicóloga	227
Tierra, Agua y Exilio	229
Colofón	233
Nota Bibliográfica	238

SOBRE LOS TRES PIONEROS

1

Fernando Ortiz

El asombro de la vastedad, de la iluminación, del poder abarcador sin límites y el análisis creador de Ortiz no puede menos que estallar en el lector –en el indagador– y deslumbrarlo.

ISAAC BARREAL

2

Rómulo Lachatañeré

A la hora en que sea necesario hacer un recuento de lo que en Cuba se ha hecho sobre la presencia e influencia de los negros en la cultura nacional, nadie podrá honestamente, olvidar el nombre de Rómulo Lachatañeré. Hoy a penas se le recuerda. Mejor –o peor– no se le recuerda en absoluto... Pero es imposible soslayarlo cada vez que se habla de los que han trabajado y trabajan desenredando la madeja de nuestro origen como nación.

NICOLÁS GUILLÉN

3

Lydia Cabrera

Más que del paciente trabajo realizado por ella, y que nos da a conocer en sus obras, no es de su trabajo de lo que hay que hablar; es del impulso cordial hacia los africanos y sus descendientes, lo que la llevó a interesarse en su estudio. No son sus libros un exponente frío y pedante de sus investigaciones, sino una profunda integración espiritual con el mundo inmenso y poético de las mitologías africanas.

PIERRE VERGER

NOTA INTRODUCTORIA

Pudiera decirse que en su totalidad este libro es un prefacio: la Introducción de *Cultura Afrocubana* que nunca se escribió, tal vez porque como se ha dicho más de una vez, las introducciones se escriben cuando la obra está ya redactada. Y nosotros hemos esperado tanto para hacerlo que el prólogo se ha convertido en otro libro.

Debido a que el tiempo ha pasado, ahora resulta más fácil ver que la etnografía –la ciencia que se propone describir la vida de los pueblos– hunde sus raíces precisamente en la conciencia del pueblo que se propone estudiar. Y como el pueblo cubano procede del mestizaje de blancos y de negros, es decir, de la guerra y la conciliación sistemáticas entre la etnia procedente de Europa y la proveniente de Africa, cada una de ellas ha dedicado buena parte de su existencia a la averiguación de la naturaleza de la otra. O sea, que a la etnografía científica precede otra de origen popular, una protoetnografía, repleta de las más inesperadas enseñanzas, pero desgraciadamente también, dado su carácter precientífico, de no pocos errores y confusiones. A ese importante –y, a ratos contradictorio– fenómeno cultural dedicamos los dos primeros capítulos de este trabajo.

Por otra parte, este libro constituye un humilde pero fervoroso homenaje. ¿Cómo no sentir honda y sincera admiración por ese trío de pioneros que con enorme valentía intelectual, sin dejarse vencer ni dominar jamás por antiquísimos prejuicios raciales, fabricaron el instrumental indispensable para realizar la tarea investigativa y supieron luego aplicarlo eficazmente para fijar con claridad los parámetros del rico y complejo mundo de la cultura afrocubana? Abriéndose paso en una selva tupida de viejos equívocos, inexactitudes y aprensiones, Fernando Ortiz, Rómulo Lachatañeré y Lydia Cabrera, por sí solos, a trompicones al principio pero muy firmemente después, construyeron los cimientos de la ciencia etnográfica cubana, como podrá apreciarse en los tres capítulos que forman la segunda parte de esta obra. Y, al propio tiempo, contribuyeron además muy patrióticamente al proceso de la integración y desarrollo de la cubanía. Hemos contraído con ellos una deuda que nunca podremos saldar. Lo menos que podemos hacer en su honor es estudiar sistemáticamente su obra. Eso es lo que pretendemos realizar aquí.

Sin ciertas ayudas, nada es posible. Mis gracias más sentidas a Lydia Cabrera q.e.p.d., que tanto me enseñó sobre el tema de esta obra. A mis correctores de estilo y contenido: Isabel Castellanos, en Miami, Florida; Gabriela Castellanos, en Cali, Colombia; Manuel Bermúdez, en San Juan, Puerto Rico y Remigio Fernández, en Oviedo, España. A toda mi familia, muy especialmente a mi nieto Agustín Ignacio Venero, autor de la ilustración que lleva la portada.. Y a mi editor de siempre, Juan Manuel Salvat.

Miami, Florida, U. S. A.,
junio de 2002.

PEQUEÑA HISTORIA DE UNA PORTADA

Mi nieto Agustín Ignacio Venero llegó a este mundo afectado por el síndrome de Down.

Muchas son las limitaciones que le ha impuesto el destino. Pero dotado de una sensibilidad extraordinaria para lo bello, se ha desarrollado como un excelente pintor. Pintar es lo que él llama su «trabajo». Que realiza paciente y gustosamente, día a día, sin cesar

Hace poco, al enterarse de que su tía, mi hija Toa Castellanos, me había ilustrado la portada de un libro y de que yo estaba a punto de sacar otro a la luz, me lanzó la pregunta:

—Abuelo, ¿yo puedo poner una pintura mía en tu libro? Yo te hago una especial para ti.

¿Quién podía decir que no?

—Sí, claro. Hazme una y la pondremos ahí.

A los pocos días me la trajo, sonriente, satisfecho.

¿Que por qué encontramos al frente de este libro una obra pictórica que no parece tener relación alguna con él? ¿Habría que contestar? Pues, sobre todo, por una razón. Porque mi nieto, sin entenderla, ama mi obra. Y yo la suya. Y así juntas —como él las quiere— aquí están. Con el permiso del comprensivo lector.

Primera Parte

CUATRO SIGLOS PREPARATORIOS

Capítulo 1

ANTICIPOS: DEL SIGLO XVI AL XVIII

Desde los primeros tiempos de la Colonia, aherrojados por el sistema social imperante, blancos y negros han vivido en Cuba cara a cara, examinándose mutuamente. Los negros esclavos –por simple empeño de supervivencia– trataban por todos los medios de entender al blanco que los explotaba. Pero como no se les enseñaba a leer y escribir, sólo dejaron de sus opiniones sobre la otra etnia una tradición oral hecha de cantos, versos, cuentos, proverbios y chascarrillos. Los blancos poseían una corriente folklórica similar sobre los negros. Pero, por razones utilitarias, desde muy temprano dejaron también constancia escrita de sus observaciones y criterios sobre ellos, particularmente sobre sus peculiares modos de existencia. Desde luego, todo ello estaba lejísimo de la ciencia etnográfica contemporánea, mas puede ser visto como una suerte de indirecta protoetnografía afrocubana, que bien merece una breve mirada exploratoria.

Debe advertirse que esta percepción blanca del mundo negro está condicionada por la especial constitución de la sociedad cubana de la época, que esquemáticamente puede ser definida con dos adjetivos, cuyo sentido específico analizaremos a continuación: era una sociedad *esclavista* y, además,

pigmentocrática. En este capítulo presentaremos un panorama histórico del devenir del régimen esclavista y de las relaciones raciales en Cuba desde 1510 hasta más allá de mediados del siglo XVIII, así como un recorrido por las principales fuentes de datos sobre el tema, provenientes de la época.

Esclavitud y pigmentocracia en la era preplantacional

La esclavitud, con todas sus lacras y todos sus horrores, era la institución básica del país desde los comienzos de la colonización hasta que fue legalmente abolida en 1886. En el curso de casi cuatro siglos, el régimen esclavista –aunque siempre basado en la superexplotación del siervo– experimentó importantes transformaciones, supeditadas al desarrollo económico y social de la Isla. A este respecto, Cuba atraviesa por dos etapas perfectamente diferenciadas. La primera, desde 1510 hasta bien avanzado el siglo XVIII; la segunda, desde la última mitad del siglo XVIII hasta 1886. Debido a que en esta segunda etapa la plantación azucarera con mano de obra esclava deviene el eje central de la economía, el período puede llamarse *plantacional*. Y el precedente, para seguir la orientación terminológica, puede ser denominado *preplantacional*.

En esta prolongada primera etapa, que cubre los primeros dos siglos y medio de nuestra historia, la esclavitud era atemperada, al menos en parte, por varios factores: el tradicional concepto español de la funesta institución como contraria a la naturaleza humana, por la vieja legislación proteccionista de las *Siete Partidas*, por la presencia de cuantiosas manumisiones, por el funcionamiento sostenido de la *coartación*, por un régimen de trabajo relativamente menos exigente y menos brutal, así como por otras fuerzas mitigantes. Predominaba el *paternalismo*. Y el trato del esclavo, aunque duro, resultaba

mucho mejor que el dantesco que se impuso luego en los ingenios de la era *plantacional*.¹

En cuanto a la pigmentocracia, la Cuba de los siglos XVI, XVII y XVIII se estructuraba sobre la base de un régimen jerárquico de castas superpuestas, cuyas relaciones estaban determinadas no sólo por razones económicas sino además raciales. La posición social del individuo estaba regida no sólo por razones de *caudales* sino además de *colores*. El pigmento cutáneo era fundamental en el ordenamiento estratigráfico de los estamentos. En un extremo se encontraban los ricos, dueños de la tierra y de los esclavos, a veces con títulos y siempre considerados de la raza blanca, aunque en muchos casos existiesen mestizajes inconfesados. En otro, los esclavos mismos, totalmente desposeídos, siempre negros o mulatos. Entre ambos, los libres, en infinita variedad cromática.

Dentro de la *pigmentocracia* cubana operaban, sin embargo, sólo tres estratos sociales bien definidos: el de los blancos, el de los negros y el de los mulatos. Cada persona que vivía en Cuba tenía que pertenecer a uno de los tres. Y estos estamentos estaban separados unos de otros por una compleja red de leyes, reglamentos, costumbres, hábitos, prejuicios y criterios colectivos. Los blancos—ricos o pobres—eran considerados superiores a los mulatos y a los negros. Estos últimos eran considerados inferiores a los mulatos y a los blancos. Un mulato podía ser más rico, más culto, más refinado que un blanco, pero siempre que hablara con él, tenía que descubrirse en señal de respeto, y tratarle con absoluta sumisión a su *superior* categoría. La gente llamada «*de color*» no podía asistir a las mismas escuelas, ni transitar por ciertos parques, ni desempeñar ciertos

¹ Un estudio detallado del tema resumido en este párrafo y los que siguen puede encontrarse en Jorge Castellanos e Isabel Castellanos, *Cultura Afrocubana*, vol I, Miami, 1988, capítulos I y II.

cargos públicos y privados que se reservaban para los blancos exclusivamente.

Y, sin embargo, estos tres estamentos étnicos no constituían círculos sociales rígidamente cerrados, herméticos, ni mucho menos endógamos. Las distancias entre ellos eran enormes, pero no insalvables. Las relaciones sexuales entre los miembros de los tres estamentos eran muy frecuentes. Resultaba, en consecuencia, posible (aunque no fácil) cambiar de posición en la escala social: moverse, por ejemplo, de un estrato inferior a uno superior mediante el *blanqueo* producido por la mezcla de razas. Los mulatos *adelantados*, es decir, de piel clara, podían hasta comprar oficialmente patentes de blancura, llamadas *cédulas de gracias al sacar*, lo que les abría las puertas del estrato superior. Por ellas un grupo selecto de mulatos logró igualarse, por lo menos legalmente, a los blancos.

Sólo a la luz de esta compleja trama de relaciones inter-raciales podrán entenderse ciertas peculiaridades de la vida de la población afrocubana, reflejadas en los documentos del más variado tipo que han sobrevivido a los embates del tiempo. En las notarías, los ayuntamientos, las agencias oficiales de toda clase localizadas en la Isla, así como en los centros metropolitanos de administración colonial, empezando por la Corte del Rey de España y pasando por el Consejo de Indias, se fueron acumulando los informes, las peticiones, los acuerdos, las ordenanzas, los códigos, las reales órdenes, los decretos, las decisiones judiciales, etc., que, tomadas en conjunto, nos permiten obtener una imagen de la vida de la gente cubana *de color*, ya esclava, ya libre. Imagen, desde luego, pasada por el prisma de los criterios y los prejuicios del estrato superior de nuestra sociedad colonial.

Tómense, por ejemplo, las actas notariales. ¿Quiérese algo más seco, formalista y burocrático? Pero si se hojean los tres tomos de la benemérita obra de María Teresa de Rojas, que reproduce las redactadas en La Habana de 1578 a 1588, pronto

se verá cómo en las escrituras de compraventa y alquiler de esclavos, en las cartas de ahorramiento (es decir, de manumisión), en los testamentos y cartas de dote, etc. vibra la vida de los negros en la capital y sus alrededores a fines del siglo XVI.² Allí vemos a los esclavos sirviendo de criados, cocineros y caleseros, cultivando la tierra, construyendo caminos, levantando casas, atendiendo al ganado, incorporándose a la defensa de la plaza contra los ataques de piratas, corsarios y otros enemigos extranjeros y desempeñando todo género de oficios. Muchas negras horras eran comerciantes al detalle, poseían tabernas, casas de hospedaje y fondas y eran hasta prestamistas (son varios los testamentos en que aparecen como acreedoras de cantidades de dinero). Allí encontramos al esclavo manumitiéndose o coartándose, es decir, comprando su libertad a plazos. También vemos a los los padres adquiriendo la manumisión de sus hijos. O a los hijos pagando la de sus padres.

En las páginas de la obra de Rojas nos encontramos con el primer intento de clasificación de los negros por la *nación* o la *tierra* de donde procedían. Casi siempre el nombre del esclavo mencionado en un acta va acompañado de ese detalle. «Francisco, de nación Angola», se dice por ejemplo. Y con estos datos puede elaborarse una lista parcial de los orígenes de los negros cubanos en los primeros años de la Colonia: Anchica, Angola, Bañol, Biafara, Bioche, Bran, Calabari (luego, Carabalí), Congo, Cucana, Jolofe, Mandinga, Mozambique, Nalú, Terranova³, Zape, Zemba...

² La obra de María Teresa Rojas *Índice y Extractos del Archivo de Protocolos de La Habana, 1578–1588*, se publicó en La Habana: el tomo 1 en 1947, el 2 en 1950 y el 3 en 1957. Rojas tenía ya preparados varios volúmenes más, que entraban en el siglo XVII. Al venir la autora al exilio, quedaron atrás y nunca han podido ser recuperados.

³ Estos negros procedían de la costa de Guinea, probablemente de Porto Novo, que era un conocido puerto de embarque de esclavos.

Algunos *Censos de Población* que se encuentran en los archivos contienen datos que nos permiten ampliar la lista de las «naciones» africanas que hasta el momento de su confección habían sido introducidas en Cuba. En un padrón del municipio de Santiago de Cuba, fechado en 1604, además de los esclavos arriba mencionados aparecen Biohos, Minas, Araaes, Enchicos y Gangás. Se mencionan, además, diez esclavos mulatos: seis hombres y cuatro mujeres. La miscigenación se encargaba de ampliar la población servil.

Otras categorías comienzan a surgir también. Se distingue entre el negro esclavo que ha llegado directamente de África y el nacido en el país, o sea, entre el *bozal* y el *criollo*. Y estos últimos pueden ser «de esta ysla» o de otros lugares. También se separan constantemente los esclavos de los libres. Y se mencionan los mulatos, que pueden ser tanto libres como esclavos. Muchos morenos y mulatos libres son, ya en ese entonces, a su vez, dueños de esclavos, que venden, compran y alquilan al igual que los amos blancos. Las actas notariales revelan la ignorancia que predominaba entre las gentes *de color*, pues casi nunca podían firmar los documentos, por ser analfabetos. Y reflejan ya claramente los primeros destellos de la sociedad *pigmentocrática*.

Lo mismo puede decirse de la documentación guardada por los Ayuntamientos en sus archivos. La correspondiente a la capital de la Isla, para el período que va de 1550 a 1578, ha sido recogida en los tres tomos (en cuatro volúmenes) de la obra *Actas Capitulares del Ayuntamiento de la La Habana*.⁴ Los datos ahí contenidos permiten la reconstrucción aproximada de los tipos de viviendas y de vestuario, así como los usos y costumbres de los negros esclavos. Se comprueba su odio al régimen servil y su lucha constante por la libertad. Los vemos

⁴ Tomo 1, en dos volúmenes, La Habana, 1937; tomo 2, La Habana, 1939; tomo 3, La Habana, 1946.

trabajando, guardando dinero, llegando a adquirir capital suficiente para *ahorrarse* (es decir comprar su libertad), hacerse de casa propia y hasta para especular con la venta de solares y establecer negocios muy variados.

Tanto llegó a ser su peso económico y social que despertaron la hostilidad de los oligarcas españoles de la municipalidad, quienes en 1565 pidieron permiso oficial para deportar a todos los negros *horros* habaneros a la Florida, alegando —como dijo el procurador Alonso de Rojas— que eran personas perjudiciales «a la vivienda de esta villa». Fue la primera vez que el superestrato de la sociedad cubana intentó convertirla en una entidad uniracial. El absurdo proyecto de destierro masivo fracasó rotundamente. La Audiencia de Santo Domingo rechazó la demanda y condenó al Cabildo a pagar las costas del juicio.⁵

En el acta capitular fechada el 20 de enero de 1568 se hace la primera referencia documental a la existencia de *cabildos negros* en el país. Allí se alude a un informe del procurador Bartolomé Cepero en el que se decía «que por cuanto los negros e negras desta villa se llaman reyes e reinas y hacen juntas e otras consultas e banquetes de que se hacen escándalos, pidió se remedie según más largo consta de dicha petición.⁶» Todo el que haya estudiado estos aspectos de la cultura de los negros cubanos reconocerá en esa breve descripción del procurador Cepero los rasgos fundamentales de esas asociaciones que acabarían por llamarse *cabildos afrocubanos*, tan importantes en el desarrollo social y, sobre todo, religioso de nuestra gente *de color*.

⁵ Leví Marrero, *Cuba: Economía y Sociedad*, vol. 2, Madrid, 1974, pp. 351-352.

⁶ Municipio de La Habana, *Actas Capitulares del Ayuntamiento de La Habana, 1566-1574*, vol. 2, La Habana, 1939, p. 54.

También las *Actas Capitulares* nos informan de la temprana participación del negro en los orígenes del teatro nacional. El 10 de abril de 1573 el Ayuntamiento habanero ordena a los negros libres hacerse cargo de los trabajos artesanales necesarios para la celebración de las Fiestas de Corpus Christi, que desde muy temprano en el siglo XVI tenían lugar en La Habana (y luego en otras ciudades del país) y que a más de procesiones y variados juegos incluían «y nvinciones de regozijo e placer», acompañadas de músicas, canciones y danzas.⁷ Según Yolanda Aguirre, las mencionadas *invenciones* consistían en «representaciones vivas de episodios de Historia Sagrada». Y todo parece indicar que de ellas arranca el desarrollo de nuestra escena.⁸

Todo esto quiere decir que, desde el orto de nuestra historia empiezan a funcionar los procesos transculturativos y a aparecer las actitudes raciales que habrán de darle carácter a la sociedad colonial cubana. De una parte los negros, tratando de salvar lo que pueden de su cultura ancestral (producto sincrético de las muy diversas etnias procedentes de Africa), mientras se esfuerzan a la vez por integrarse a la cultura de la sociedad multiracial creada por el superestrato blanco. De otra parte, los grupos más reaccionarios de los sectores dominantes, soñando impráctica e inútilmente con sacar a los negros del país, como lo harían en el siglo XIX algunos de los líderes ideológicos más destacados de la aristocracia criolla: por ejemplo José Antonio Saco y Domingo Delmonte.⁹ Y, en tercer lugar, las fuerzas mitigantes que favorecen las manumisiones y permiten

⁷ Ibidem, p. 183.

⁸ Yolanda Aguirre, *Apuntes sobre el Teatro Colonial*, La Habana 1968, p. 89. Ver también: Jorge Castellanos e Isabel Castellanos, *op. cit.* vol 4, capítulo IV.

⁹ Véase a este respecto: Castellanos y Castellanos, *op. cit.*, Vol 1, pp. 261–271.

al negro libre mejorar su situación material y asociarse para preservar su legado cultural.

En muchos otros documentos oficiales encontramos también elementos de la percepción que de los negros tenían los colonizadores españoles de Cuba. Del siglo XVI vamos a escoger una más: las *Ordenanzas Municipales* redactadas por el doctor Alonso de Cáceres, oidor de la Audiencia de Santo Domingo, y presentadas por éste el 14 de enero de 1574 a la consideración del Cabildo de La Habana, donde fueron aprobadas, sometiéndolas en seguida a la atención real.¹⁰ En este importante documento se ratifican muchos de los datos que sobre la vida y costumbres de los negros del siglo XVI nos han suministrado las escrituras notariales, las actas capitulares y demás papeles municipales a que ya hemos hecho referencia, especialmente su odio a la esclavitud y su amor a la libertad y a la independencia personal.

Por lo que las *Ordenanzas* mandan y lo que prohíben es posible reconstruir la miserable vida de los esclavos. Sabemos que muchos amos se sirven de ellos «y no les dan de comer y vestir para cubrir las carnes, de lo cual se sigue que los tales esclavos anden a hurtar de las estancias vecinas para comer, y de los tales malos tratamientos vienen a se alzar y andar fugitivos: ordenamos y mandamos que todos los que tuvieren negros en las estancias, hatos y criaderos de puercos y otras cosas, les den comida suficiente para el trabajo que tienen, y que asimismo les den dos partes de zaragüeyes y dos camisetas de cañamazo cada año por lo menos, y no se les den castigos escesivos y crueles, y que para ver si se les cumple esto, y como son tratados, los alcaldes de esta villa, el uno el mes de marzo y el otro el mes de octubre, sean obligados a visitar los hatos y

¹⁰ Los artículos de las *Ordenanzas* relacionados con la institución de la esclavitud fueron reproducidos por Fernando Ortiz en su obra *Los Negros Esclavos*, La Habana, 1916, pp. 444-448.

estancias; de informarse del tratamiento de los dichos negros...» (artículo 60)

Y en el artículo 61 se dice: «porque hay muchos que tratan con gran crueldad a sus esclavos, azotándolos con gran crueldad y mechándolos con diferentes especies de resina, y los asan, y hacen otras crueldades de que mueren, y quedan tan castigados y amedrentados que se vienen a matar ellos, y echarse a la mar, o huir o alzarse y con decir que mató a su esclavo no se procede contra ellos: que el que tales crueldades y escesivos castigos hiciese a su esclavo, la justicia lo compela a que lo venda el tal esclavo y le castigue conforme al esceso que en ello hubiere fecho.»

Toda la historia del tratamiento del siervo en nuestra era colonial parece resumirse en ese párrafo. Si la etnografía se propone estudiar los caracteres culturales de los pueblos, ¿no hay ya, en el elocuente testimonio de estas ordenanzas, una visión primaria pero imborrable del espantoso modo de vida a que se veía condenado uno de los sectores básicos de las etnias africanas en la sociedad criolla de la época? Y, ¿no hay ahí también un claro reconocimiento del alma independiente y rebelde del negro a que nos referimos anteriormente? Ya al cerrarse el siglo XVI, el 2 de junio de 1599, el gobernador Juan Maldonado Barnuevo informaba al cabildo que en las estancias y corrales de toda la jurisdicción de La Habana había «mucha cantidad de negros y negras cimarrones» que recorrían a su antojo los caminos. Y propone «haya cuadrilleros y personas suficientes para que busquen y rancheen y prendan los dichos negros.¹¹» Nada fuera de lo corriente. Esa situación de inestabilidad social fue crónica en Cuba mientras existió en ella la esclavitud.

¹¹ Marrero, *op. cit.*, vol. 2, p. 368.

A tratar de corregir esos «males» vienen unas *Ordenanzas sobre Cimarrones* aprobadas por el Cabildo o Ayuntamiento de La Habana el 17 de julio de 1600 «sobre y en razón del remedio que se ha de tener para el reparo de los negros vecinos de esta ciudad que se van al monte y se hacen cimarrones.» Para resolver el problema se crea un impuesto: los vecinos pagarán 12 reales por cada negro y 8 por cada negra que posean y la misma tasa por cada uno o cada una de los que compren. Con esos dineros se pagará a un capitán y cuatro rancheadores para «limpiar la tierra de los dichos negros cimarrones y prender a los que anduvieren huidos.¹²» A los cautivos se les castigará con cincuenta azotes por la primera fuga y con doscientos cuando sean reincidentes. Al «cabeza de cuadrilla» y a los que se pruebe que andaban armados se les condenará a la horca. Como se ve, ahí se dota de categoría oficial al *rancheador* o *ranchador*, figura que devendrá simbólica de los horrores del esclavismo y que acompañado de sus feroces perros de presa recorrerá todas las páginas de la narrativa abolicionista cubana, desde el cuento fundador de Pedro José Morillas titulado *El Ranchador* hasta la *Cecilia Valdés* de Cirilo Villaverde.

Si los perfiles esenciales de la vida del negro en la Colonia quedan en lo fundamental fijados desde temprano en el siglo XVI, lo mismo sucede con la imagen que cada etnia plasmó de la opuesta. Para el blanco el negro era, si esclavo, un extranjero indeseable pero a la vez indispensable; un animal de trabajo con facultades intelectuales y bagaje cultural que lo situaban apenas por encima del nivel de la bestia; un bárbaro, un pagano y, como si fuera poco, un rebelde impenitente y peligroso. Por otro lado, si libre y acriollado, al negro se le consideraba un ser intelectual y moralmente inferior, resentido, envidioso, arrogante, hipócrita y no menos amenazador y temible que el

¹² Véase el documento completo en Marrero, *op. cit.*, vol 2, pp. 454–455.

esclavo. El negro es visto como un mal necesario. Hay que reprimirlo y, al mismo tiempo, aplacarlo. A veces habrá que hacerle concesiones. Mas, aunque tal vez pueda ser acomodado, jamás será plenamente asimilado. Se le considerará para siempre como un cuerpo extraño –pero por desgracia, ya inseparable– dentro de la sociedad colonial. Ese concepto podrá variar en detalle e intensidad a lo largo de la historia pre-republicana, pero servirá a las clases dominantes de Cuba como fundamento permanente de su política respecto a la población *de color* en toda esa era. Y es en semejante caldo de cultivo, sofocante y perturbador, donde esa población discriminada y preterida vive, crece y desarrolla sus peculiares usos, costumbres, instituciones y concepciones del mundo. No puede construirse una visión etnográfica seria y científica del afrocubano si no se levanta sobre esa primaria verdad. Ya veremos cómo estos prejuicios van a manifestarse hasta en la obra inicial del fundador de la etnografía científica contemporánea, Don Fernando Ortiz.

El negro en el siglo XVII

En el siglo XVII continúan desarrollándose las tendencias demográficas –y, más específicamente, raciales– que habían caracterizado al XVI. Cuba tenía 20.000 habitantes en 1600 y 50.000 en 1700. Durante todo ese largo período, la mitad (y, a veces, más de la mitad) de la población era *de color*. Las etnias se mezclaban incesantemente.¹³ Así se lo informaba al rey el obispo Fray Juan de las Cabezas Altamirano el 22 de septiembre de 1608, después de su viaje por toda la Isla: «...En la distancia de unos pueblos a otros hay hatos y corrales donde

¹³ Cf. Jorge Castellanos, *Tierra y Nación*, Santiago de Cuba, 1955, pp. 5 y ss.

siempre hay número de negros y algunos españoles de trabajo, conforme a la posibilidad de cada hacienda, y negros y negras y mulatos y mulatas y mestizos y mestizas. Fuera de los vecinos dichos, en cada pueblo hay cantidad, en proporción de la posibilidad de los vecinos, de suerte que en La Habana, Puerto del Príncipe y Bayamo hay más, y en toda la isla hay esclavos y esclavas muchos.¹⁴» Como se ve, los informes oficiales de los obispos contienen muchas veces valiosa información sobre las realidades etnográficas del país.

A la miscigenación acompañaba, igual que antes, el constante esfuerzo de los negros y mulatos libres por mejorar su posición y prestigio dentro de una sociedad dominada por los blancos. Esfuerzo que era, a veces, premiado por el éxito. Una de las concesiones del gobierno español a las *gentes de color* fue permitirles participar en las milicias, donde se formaron batallones de pardos y morenos libres que ayudaban a defender al país de los ataques extranjeros. Pertenecer a estas milicias elevaba el nivel social del grupo preterido. Pero precisamente porque éste poco a poco progresaba, los sectores más recalitrantes de la población blanca no perdían ocasión de «ponerlo en su lugar». En toda la época que hemos llamado *preplanta-cional*, persiste una tensión muy vigorosa entre las dos castas polares. Así lo prueba, para citar un caso, una serie de *Memoriales* elevados al Rey en 1623, contra las persecuciones de que eran víctimas estos milicianos de color. En las milicias se les asignaban las tareas más duras, obligándolos a menudo a hacer el oficio de correo a partes distantes, lo que les impedía dedicarse a sus ocupaciones habituales. Y, no faltaron ocasiones en que eran forzados a barrer la plaza de la ciudad con el evidente propósito de «bajarles los humos.»

¹⁴ Marrero, *op. cit.*, vol. 3, 1975, p. 15.

De la veracidad de estas denuncias da fe el Marqués de Varinas, al escribirle al Rey: «Muy digno de reparo es el maltrato que se da en esta ciudad (La Habana) a todos los negros y mulatos libres; y como que, Señor... este gentío es mayor en número que los españoles y que en ocasiones que se han ofrecido se ha reconocido mayor valor en ellos que en los criollos, se debiera atender a no tener a esta gente disgustada y vejada como está.¹⁵» Este incidente pone en evidencia la doble faz de la política racial de aquella hora. Por una parte, lo positivo: a la gente de origen africano se le abrían las puertas de las milicias, lo que aumentaba su prestigio. Por la otra, lo negativo: la discriminación, siempre presente, seguía alzando barreras contra la equiparación racial, aun donde estas trabas parecían desaparecer y disminuir.

Siempre era así. En la primera manifestación de la literatura cubana —el poema épico de Silvestre de Balboa *Espejo de Paciencia*, escrito en 1608— aparece el costado conciliador de la ecuación. Allí se relata el rescate del obispo Juan de las Cabezas Altamirano de manos de su secuestrador, el pirata Gilberto Girón. Como es bien sabido, a éste le dio muerte en combate el negro esclavo Salvador, miembro de la hueste que se organizó para liberar al prelado. Evidentemente, desde temprano la población *de color*, incluyendo la servil, era reclutada para las tareas de defensa de las comunidades atacadas por algún enemigo exterior. En su poema, Balboa pide que se «ahorre», es decir, que se le otorgue la libertad a Salvador. El ahorro, por esa u otras causas similares, continuó siendo frecuente en el país.¹⁶

Muy a menudo, el informe de alguna autoridad colonial, dirigido a la Corona, permite vislumbrar la otra cara de la

¹⁵ Marrero, *op. cit.*, vol. 5, 1976, p. 28.

¹⁶ Silvestre de Balboa, *Espejo de Paciencia*, La Habana, 1942.

moneda. José Antonio Saco cita uno de Don Pedro Valdés sobre los esclavos que habían envejecido trabajando en las obras de fortificación de la capital cubana. Véase el pago que reciben de su Rey, a través de su representante en la Isla: «Los negros viejos que aquí hay pasan de 70; están tan inútiles y acabados que no son de provecho para cosa ninguna, salvo de 10 o 12, sino para malear lo que han venido y vinieren... Los hice apartar, porque no se comuniquen, y voy dando orden, con parecer de los Oficiales Reales, de comprar un sitio que nos dan muy barato, y es a propósito, donde hacer una estancia, y cultiven maíz y plátanos... y otras legumbres con que se puedan sustentar los unos y los otros, en que se ahorrará mucho dinero...¹⁷» Como se ve, cuando ya no se puede extraer más provecho de los esclavos por su edad avanzada, simplemente se les abandona a su suerte.

También las llamadas «constituciones» o disposiciones legales aprobadas por los *Sínodos Diocesanos*, abren una ventana que nos permite asomarnos al mundo de los negros. Desde luego, los Sínodos se refieren a cuestiones eclesiásticas, pero dadas las estrechas relaciones entre la legislación canónica y la civil en la era colonial, resulta comprensible, por ejemplo, que las disposiciones sobre matrimonios de la población *de color* —y particularmente los esclavos— elaboradas en el *Sínodo Diocesano de 1680* lancen mucha luz sobre ese particular en la Cuba del siglo XVII.

También aquí, por lo que se ordena y lo que se prohíbe, puede deducirse lo que sucede al respecto. Hasta la vida sexual del esclavo estaba sometida a la voluntad del amo. La constitución 5 del Sínodo de 1680 establecía que los matrimonios debían ser libres y mandaba que ningún amo pudiera prohibir a sus siervos contraer matrimonio, «ni les impidan el que lo

¹⁷ José Antonio Saco, *Historia de la Esclavitud de la Raza Africana en el Nuevo Mundo*, La Habana, 1938, vol. 2, pp. 101–102.

cohabiten, porque tenemos experimentado que muchos amos con poco temor de Dios y en grave daño de sus conciencias, procuran que sus esclavos no se casen e impiden sus cohabitaciones a los casados, con pretextos fingidos.» Prohíbe también «que los embarquen a vender fuera de la ciudad, sin que vayan juntos marido y mujer.» Como bien comenta Fernando Ortiz: «El derecho sinodial repetía... lo ya dispuesto por el civil; pero su reiteración bien demuestra el desuso en que había caído éste, y cuan visibles eran los abusos dominicos en la esclavitud colonial, que borraba con su egoísmo irrefrenable varios siglos de piedad legislativa para volver casi de hecho al *jus vitae et nocis* del primitivo derecho romano.¹⁸» Estas *constituciones* del Sínodo, basándose en el principio de que «los esclavos, por serlo, no dejan de ser cristianos e hijos de la Iglesia», dictan toda una serie de medidas protectoras de la vida material y espiritual de los esclavos cubanos. ¡Lástima grande que fuesen tantas veces violadas o desconocidas por quienes se proclamaban, con gran alarde, cristianos y católicos!

A veces un documento excepcional rompe la rutina del papeleo burocrático. Tal es el caso del tratado *Resolución sobre la Libertad de los Negros y sus Originarios, en el Estado de Paganos y después, ya Cristianos*, escrito en La Habana por Fray Francisco José de Jaca de Aragón, predicador capuchino, en 1681, y descubierto por Leví Marrero casi tres siglos después en el Archivo de Indias de Sevilla. Se trataba de un extenso alegato abolicionista, redactado en el estilo barroco de su tiempo donde se recogen los argumentos usados por los esclavistas para defender la nefasta institución servil y luego se destruyen, uno a uno, con implacable dialéctica.

El Padre Jaca sostiene en su obra que «el señorío de la libertad» es un don que Dios concede a todos los hombres sin

¹⁸ Ortiz, *op. cit.*, p. 349.

excepción. Por eso califica a la esclavitud como una institución contraria a «la racional naturaleza». A quienes la justificasen basándose en que era resultado de «justa y no dudosa guerra» les preguntaba: «¿Qué razón de guerra justa hay entre españoles y negros?» A quienes se excusaban diciendo que ellos no los habían sacado a la fuerza de África, limitándose a comprarlos, les advertía que esa compra de mercancía mal habida los convertía en participantes de un gran pecado, que para él era equivalente del pecado de Judas «en la venta de la libertad de Cristo Jesús.»

Con vigoroso ingenio destruía Jaca las tesis del esclavismo al uso: la que afirmaba que los negros «han nacido para servir»; la que sostenía que al ser traídos a América salvaban el alma al ser bautizados; el criterio de que sin esclavos negros las Indias se arruinaban de modo inevitable; y el hecho de que ciertas autoridades filosóficas y teológicas no condenasen la institución. El generoso capuchino llegaba a una conclusión inescapable: había que poner fin al régimen esclavista inmediata y absolutamente: «Repito –escribía– que dichos negros y sus originarios, no sólo en cuanto cristianos son libres, sino también en su gentilico estado. Y por lo tanto, no sólo hay obligación de restituirlos a su justa libertad, pero también en rigor de justicia pagarles lo que de sus antecesores padres... heredar podían, en lo que ellos ha podido enriquecer el tiempo perdido de ella, sus trabajos y daños que se les ha seguido y su personal servicio *pro rata temporis*... Y esto sin dilación y sin que valgan largas...¹⁹»

Fray Francisco José ofrece, además, en su alegato un cuadro de la situación de los negros esclavos de la capital de la

¹⁹ Marrero, *op. cit.*, vol. 5, 1976, p. 197. Un resumen del incidente provocado en Cuba por la campaña abolicionista de Fray Francisco José Jaca y su colaborador y amigo Fray Epifanio de Borgoña en La Habana en 1681–82 puede encontrarse en Castellanos y Castellanos, *op. cit.*, vol. 1, 1988, pp. 94–97.

Isla, condenados a un régimen de trabajo brutal y a un trato inhumano y bárbaro, como lo atestiguan «los castigos que en gente tan miserables se ejecutan... la hambre que padecen... los grillos, las esposas, las cadenas y cepos con que los he visto aprisionados de pies y manos... los crudelísimos azotes que les dan por todo el cuerpo con nervios de bueyes y cuerdas y sogas embreadas, con tal crueldad que no sólo se contentan con darles 40 azotes, con que los romanos se daban por satisfechos para con sus esclavos, gentiles como ellos, sino los 400 y 600 con que a ocasiones, no por un día sino por otros consecutivos los atormentan cuyo alivio suele ser echarles sobre sus llagas vinagre o sebo ardiendo y aceite hirviendo... Y muchas veces no contentándose con las inhumanidades dichas, les cortan con navajas sus carnes, con otras atrocidades que la decencia no me da lugar a decir... Me consta han quedado no pocos muertos a manos de los verdugos, sus amos, peores que gentiles, que inventaron lo que muchos tiranos olvidaron.²⁰»

Para cerrar el siglo XVII, citemos un último documento que refleja, una vez más, el doble cariz de las relaciones entre esclavistas y esclavos por esa época. Se trata de la Real Cédula de 14 de noviembre de 1693 donde se le ordenaba al Capitán General de La Habana que «reservadamente» llamase a los amos de esclavos para ordenarles que por ningún motivo extremasen el rigor contra sus siervos. Y agregaba que si lo hiciesen se les aplicara el remedio conveniente «no siendo justo se consienta ni permita exceso alguno en esta materia, pues es bastante dolor el de su cautividad, sin que también experimenten el destemplado rigor de sus amos.» Bellas palabras. Hermosos sentimientos. Pero Fernando Ortiz llama la atención hacia el verdadero significado del decreto: «Bien puede verse en esta disposición real, como en otras posteriores, la necesi-

²⁰ Marrero, *ibid.*, p. 195.

dad constante de refrenar los malos tratamientos de los amos con los esclavos; pero ha de pasar un siglo casi para encontrar una regulación concreta del derecho penal dominico esclavista.²¹»

Evolución hacia la economía plantacional

A lo largo de todo el siglo XVIII cubano va produciéndose el tránsito a la economía *plantacional*, dominada por la presencia de la *plantación azucarera esclavista*. El primer indicio de ese cambio es la intensificación de la trata. En los doscientos cincuenta años que van de 1511 a 1761 habían entrado en el país 60.000 bozales. En los dieciocho que corren de 1762 a 1780 entran 20.000. El promedio anual ha subido de 300 durante dos siglos y medio a más de mil en menos de dos décadas. Entre 1780 y 1800 entran 79.522 esclavos, con un promedio anual de 3.976: cuatro veces el de las dos décadas precedentes.²² Y en esta nueva etapa se traen muchos más hombres que mujeres, generándose un agudo desequilibrio entre los sexos. Inevitablemente, las condiciones de vida de los negros empeoran, particularmente en las áreas rurales, a donde fueron a parar la mayoría de los recién llegados.

Los documentos prueban abundantemente que la dualidad característica del trato dado a los esclavos persiste, aunque los elementos exacerbantes de la esclavitud paso a paso se intensifican. No faltan los empeños públicos y privados dirigidos a mejorar la suerte del siervo. Por Real Cédula de 21 de junio de 1708 la vieja costumbre de la *coartación* recibe la protección

²¹ Ortiz, *op. cit.*, pp. 350–351.

²² Juan Pérez de la Riva, «El monto de la inmigración forzada en el siglo XIX», *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, Vol. 16, 1974, pp.77–110.

de la Corona adquiriendo así sanción legal. Y también por esta época se crea el cargo de *procurador síndico* como defensor oficial de los esclavos. Las manumisiones, además seguían siendo abundantes, sobre todo en las ciudades. El aumento constante de la población libre *de color* —comprobado por los censos— demuestra que en la práctica, pese a sus limitaciones, el sistema español de esclavitud resultaba algo menos severo que los sistemas de las demás potencias europeas. La mayoría de los esclavos, es cierto, permanecían como tales por toda su vida. Pero un número sustancial de ellos, haciendo esfuerzos enormes, lograban ahorrar lo suficiente para comprar su libertad y la de sus familiares. Y es bien sabido que el acceso fácil a la manumisión es una de las señales más claras de la relativa benignidad de un régimen esclavista.

Una fuente documental muy importante, los registros de las parroquias, nos permite dar una mirada a la vida religiosa de la población afrocubana en las ciudades. La evidencia es que allí la población esclava recibía el bautismo en la misma proporción que la blanca. Y, según información extraída de los libros de la Catedral de Santiago de Cuba, entre 1752 y 1755 se celebraron 75 matrimonios de blancos y 55 de esclavos negros en esa ciudad: un matrimonio por cada 104 esclavos y uno por cada 87 blancos. Es decir que, pese a las barreras y los prejuicios, por lo menos en principio, blancos y negros, libres y esclavos eran considerados como miembros del mismo cuerpo místico. Todos tenían acceso a los mismos templos y a los mismos sacramentos, aunque desde luego con diferencias de grado.²³ La Iglesia Católica, pese a sus evidentes debilidades, desempeñó en este período un cierto papel atemperante.

Pero, en realidad, como lo prueba la documentación existente, la suerte del esclavo va empeorando a lo largo del siglo

²³ Herbert S. Klein, *Slavery in the Americas: A Comparative Study of Virginia and Cuba*, Chicago, 1967, pp. 91–98.

XVIII, sobre todo en su segunda mitad, a medida que se desarrolla en su seno la economía *plantacional*. «Lanzados los oligarcas criollos al mercado mundial, en donde impera el régimen capitalista de producción y donde se impone a todo el interés de dar salida a las mercancías para el extranjero, el sistema de trabajo que venía desenvolviéndose en forma primitiva sufre un profundo cambio. El relativo carácter patriarcal de la esclavitud cubana hasta mediados del siglo XVIII es sustituido por la explotación intensiva del negro.²⁴» El cambio, más que tecnológico es puramente cuantitativo. La industria crece a base de explotar más tierras, producir más caña, extraer más jugo, cortar más leña, aumentar las pailas, las hormas, las carretas, los bueyes... y los esclavos. Los modelos productivos previos no se alteran «como no sea en el sometimiento del negro a un sistema de vida cada vez más bestial, reduciendo a límites increíbles su vida útil.²⁵»

La transición del antiguo *trapiche* al verdadero *ingenio*, particularmente visible en las provincias de La Habana y Matanzas, supone un aumento sustancial en el tamaño de las dotaciones. Las más grandes llegan a oscilar entre 100 y 115 esclavos. La intensificación productiva conduce al aumento de las horas de trabajo en las fábricas y en el campo, al deterioro de la vivienda, a la restricción cada vez más aguda del uso del tiempo libre, al abandono de las prácticas religiosas, al desconocimiento y olvido en los ingenios de los días festivos proclamados por la Iglesia... La consecuencia es inevitable. La tradicional resistencia del siervo se acentúa notablemente, lo que provoca más y más severos castigos, más látigo, más grillos, más cadenas, más cárceles y, a su vez, como es de esperarse,

²⁴ Manuel Moreno Fraginals, *El Ingenio: Complejo económico social cubano del azúcar*, La Habana, 1978, vol. 1, p. 48.

²⁵ *Ibid*, p. 49.

más rebeliones, más incendios deliberados en los cañaverales, más fugas de cimarrones, más y más palenques en los montes. ¡Dura es la existencia diaria del siervo azucarero en esta época según demuestran los documentos que han llegado a nosotros!

Una nueva fuente de información viene a confirmar estas conclusiones: la prensa periódica, que nace en Cuba por esta época. En la más importante de las publicaciones de este tipo en el siglo XVIII cubano, el *Papel Periódico de La Havana*, el Padre José Agustín Caballero, ilustre profesor de Filosofía del Seminario de San Carlos y padre de la reforma ideológica y pedagógica cubana de su tiempo, hace constar, como testigo excepcional, el horror que le produce la espantosa situación de los negros en los ingenios que visita. Afiliándose a la tradicional corriente humanitaria y auténticamente cristiana de teólogos españoles como Las Casas, Mercado, Albornoz, de Soto y otros. Caballero condena de modo categórico la institución servil, al escribir: «Creo es la esclavitud la mayor maldad civil que han cometido los hombres...»²⁶ Y por eso sale a la defensa de los esclavos en dos artículos publicados en mayo 5 y 8 de 1791 en el *Papel*.

Su protesta se concentra sobre las atrocidades de las «cárceles» de los ingenios, cuyos calabozos eran «más crueles que mazmorras de mahometanos.» La insalubridad de esas madrigueras enfermaba y mataba a inocentes seres humanos. «Cuando he visto a estos miserables..., después de haber sufrido el peso del día, haraposos, encadenados, y tal vez hambrientos, bajar la escalerilla de la casa de molienda para entrar en su prisión, no he podido menos que volver el rostro por no mirarlos, horrorizado de que nuestros antiguos nos dejaran esta práctica.»²⁷ Estas «cárceles» a que se refiere el Padre Caballero

²⁶ José Agustín Caballero, *Escritos Varios*, vol. 1, La Habana, 1956, p. 7.

²⁷ Caballero, *ibidem id.*, p. 7.

son el anticipo dieciochesco de los infames *barracones* del siglo XIX.

Tradicionalmente en Cuba se le entregaba al esclavo rural, cuando llegaba a la finca, una pequeña parcela donde levantaba su bohío. Allí el negro vivía, cultivaba tubérculos, plátanos, etc. y criaba algunas aves y cerdos para su consumo y el de su familia. El sobrante lo vendía, creando un pequeño peculio, que a veces usaba para coartarse o manumitirse. Al aumentar de modo considerable el tamaño de las dotaciones en los ingenios y establecerse en éstos un régimen intensivo de trabajo que limitaba el tiempo libre, va desapareciendo la práctica de entregarles parcelas a los esclavos. Muchos de éstos comenzaron a ser alojados en las celdas de unos edificios carcelarios, dotados de una sola salida al exterior, para facilitar la vigilancia e impedir los contactos con los negros de otras dotaciones. A los que protestaban del trato que recibían se les encadenaba o se les ponían cepos, después de ser azotados.

Esa era la vida diaria del esclavo azucarero ya a fines del siglo XVIII. Y esa era la realidad que combatía públicamente, con valor, civismo y caridad cristiana el Padre Caballero. Por eso apela a los señores para que supriman tales antros. «Que no quede piedra sobre piedra de calabozos», pide. Hay que destruir «hasta su memoria, indigna del marcial nombre *Havano*, y no sepa la posteridad que hubo tiempos de hierro en que se usaron.²⁸» La triste situación vital del esclavo azucarero que nos pinta el conmovido sacerdote es la típica de la economía *plantacional*. Evidentemente la transición de un sistema socioeconómico a otro ya había tenido lugar, en lo esencial, a fines del siglo XVIII, aunque su desarrollo pleno no se produjo hasta la siguiente centuria.

²⁸ Caballero, *ibid.*

Que el descontento en la masa de la población afrocubana era siempre muy intenso a lo largo de todo el país, lo demuestra la rebelión de los esclavos de las minas del Cobre, cerca de Santiago de Cuba, en 1731, alzamiento que inició un proceso de resistencia y verdadera guerra civil en esa parte de la provincia oriental hasta que terminó el siglo. Otra vez el informe de un prelado al gobierno español nos sirve aquí de fuente. Se trata de uno rendido el 26 de agosto de 1731 por el entonces deán de la catedral de Santiago y más tarde obispo de La Habana, Licenciado Pedro Morell de Santa Cruz.

Morell trató de mediar a su modo en el conflicto. Se trasladó al Cobre y habló con los líderes de la insurrección. «... Volví sin haber surtido efecto mis buenos deseos –escribe–; porque encontré en dichos esclavos un delirio en que con la dilación y la ociosidad habían dado, que se reducía a decir que eran libres... No pude sacarles de su error, porque a lo corto de su entendimiento, se añadía el ansia de su libertad; y así todo lo que no era hablar a favor de ella, les causaba risa.²⁹» Un segundo intento mediatorio del prelado se dice que tuvo éxito y los rebeldes regresaron al pueblo bajo promesa de un mejoramiento del trato que recibían. Sin embargo, los hechos prueban que la mediación –si puede dársele ese nombre– en fin de cuentas fracasó pues el conflicto siguió vivo por muchos años y sólo terminó cuando por Real Cédula de 7 de abril de 1800 S. M. Carlos IV declaró libres a los 1075 descendientes de los esclavos africanos que habían sido llevados a trabajar en las minas del Cobre en el siglo XVII.³⁰

²⁹ «Informe de Morell de Santa Cruz sobre la sublevación de los mineros de ‘El Cobre’, de 26 de agosto de 1731», en Hortensia Pichardo, *Documentos para la Historia de Cuba*, vol. 1, La Habana, 1971, p. 153.

³⁰ José Luciano Franco, «Los cobreros y los palenques de negros cimarrones», *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, vol. 15, num. 1, enero-abril de 1973, p. 42. También: Marrero, *op. cit.*, vol 6 (1978), pp. 36–46.

Otro informe del Obispo Morell de Santa Cruz se refiere a los cabildos negros de La Habana. Según él, en 1755, en los días festivos, los esclavos de la capital se congregaban en 21 casas «con título de *cabildos*, a tocar unos instrumentos llamados *tumbas*» y que, al son de esos tambores «y de una gritería destemplada se entretenían los varones, mezclados con las hembras en bailes extremadamente torpes y provocativos, a la usanza de su tierra. Y que para colorear esas funciones se entregaban a la bebida de *frucanga* y aguardiente, hasta perder el juicio y desbocarse en los demás excesos que de tales antecedentes podían seguirse.³¹» En vez de perseguir y tratar de eliminar esos centros de reunión de las masas negras, el ilustrado obispo decidió ir personalmente por turno a cada uno de ellos y llevarles una imagen de la virgen, cuyo culto y devoción les recomendaba. Puso a cada cabildo un ministro eclesiástico para que en los días festivos acudiese a enseñarles doctrina cristiana. Por fin, cada cabildo fue colocado bajo alguna advocación de la Virgen.³²

No lo sabía el inteligente prelado, pero sin proponérselo estaba ofreciendo información sobre uno de los procesos más profundos de aculturación que se estaba produciendo en la Cuba de aquel tiempo. Esos cabildos se convirtieron en importantes centros de integración y sincretización entre las dos culturas matrices de la cubana, la africana y la española, sobre todo en dos aspectos esenciales: el religioso y el lingüístico. En los cabildos se aceleró la formación de un nuevo culto, una nueva *regla*, una nueva secta religiosa afrocubana: la *Santería*,

³¹ Pedro Morell de Santa Cruz, «Informe a S. M. el Rey» de 12 de junio de 1755, en Marrero, *op. cit.*, vol 8, p. 159.

³² Castellanos y Castellanos, *op. cit.* vol. 1, pp. 98–99.

síntesis peculiar y cubanísima de catolicismo y de creencias y prácticas de origen africano.³³

Sobre el sincretismo de las lenguas, escribe el obispo al Rey, refiriéndose a las dificultades con que se enfrentaba la evangelización: «Por otra parte es preciso hacernos cargo de que, lo limitado de sus capacidades y falta de inteligencia perfecta de nuestro idioma, es causa de que no perciban con prontitud lo que se les dice, y por consiguiente no pueden aprovecharse de la instrucción general que se hace al pueblo. Y así vemos que en tales ocasiones, los más de ellos se quedan dormidos. Necesitan, pues, de ministro particular, que acomodándose a su rudéza, les hable con suma claridad, repitiéndoles muchas veces unas mismas cosas, y que materialmente se les explique con los acentos y modo chambón en que ellos pronuncian la lengua castellana.³⁴» Obviamente el obispo no tomaba en cuenta la injusticia que se cometía al arrancar de su tierra a personas provenientes de culturas y comunidades lingüísticas diversas, querer forzarlos a hablar y entender otra lengua totalmente desconocida para ellos, como era el español, y luego considerarlos «limitados de capacidades», rudos y chambones, por sus dificultades para comunicarse. Por supuesto, de allí, y de las diferencias culturales se origina todo el mito de la inteligencia inferior de los negros.

De todos modos, ésta del obispo Morell es probablemente la primera referencia histórica a la existencia del *bozal*, idioma criollo de los negros cubanos, que los esclavos aprendían tan

³³ Los cabildos funcionaban en muchas otras ciudades cubanas. Por los libros de cuentas de la Real Hacienda nos enteramos de que había uno de negros *minas* en agosto de 1735 en Santiago de Cuba y otro de negros *congós* por 1731 en la misma ciudad.

³⁴ Morell, «Informe», en Marrero, *op. cit.*, vol. 8, p. 160.

pronto entraban en el país.³⁵ Y luego esa caracterización del habla típica de los negros cubanos no como un «español mal hablado» sino como un código criollizado puede deducirse ya con facilidad de la descripción que de ella hace el sacerdote de la diócesis habanera Nicolás Duque de Estrada en 1796 en su libro *Explicación de la Doctrina Christiana*. Esta obra es, a la vez, un catecismo adaptado al nivel cultural de los esclavos y un tratado pedagógico para ayudar a los misioneros encargados de evangelizarlos. Y allí se sostiene que para que los negros entiendan lo que se les dice es preciso «hablarles en aquel lenguaje que usan... sin casos, sin tiempos, sin conjunciones, sin concordancias, sin orden...³⁶», atendiendo, además, a la pronunciación de las palabras, teniendo en cuenta que «los negros siempre, o casi siempre, quitan una, u dos sílabas de cada palabra, v.g. Padre nro. q. estás en los cielos: ninguno dice sino Pa nuetro ta seno cielo, y el dre, que y es se lo comen, y lo mismo sucede en casi todas las palabras, y no las refiero por no molestar.³⁷» En esta obrita del Padre Duque de Estrada puede aprenderse mucho sobre la triste vida del esclavo azucarero a fines del siglo XVIII, así como de las opiniones que sobre los negros tenía la clase dominante del país.

La situación de inferioridad en que se mantenía a la población libre *de color* se reflejaba en las barreras que se interponían ante sus esfuerzos por elevar su nivel cultural. En las instituciones educativas regía lo establecido de viejo en la *Recopilación de las Leyes de Indias* (Ley 57, Título 22, Libro

³⁵ Un estudio detallado del *bozal* en Castellanos y Castellanos, *op. cit.*, vol. 3, pp. 321 y ss.

³⁶ Nicolás Duque de Estrada, *Explicación de la Doctrina Christiana Acomodada a la Capacidad de los Negros Bozales*, transcripción e introducción de Javier Laviña en *Doctrina para Negros*, Barcelona, 1989, p. 67. De la obra de Duque de Estrada se hicieron tres ediciones en La Habana, en 1797, 1818 y 1823.

³⁷ Duque de Estrada, *op. cit.*, pp. 74-75.

I) donde se mandaba «que no se admitan a cursar (en las escuelas) a los mestizos, zambos, mulatos ni cuarterones...», quienes eran considerados «gente de baja calidad». Y así al fundarse la Real Universidad de La Habana en 1728, sus Estatutos y Constituciones (en el título VII, capítulo XII) ordenan que no se admita a grado alguno en ella a «los negros, mulatos, ni cualquiera género de esclavo, ni que lo hayan sido...» Y en el centro de la revolución intelectual cubana de la época, el famoso Seminario de San Carlos y San Ambrosio, se repetía la exclusión. El artículo 3 de su reglamento ordenaba se le negase entrada a «los que procedan de negros, mulatos y mestizos, aunque su defecto se halle escondido tras de muchos ascendientes, y a pesar de cualesquiera consideraciones de parentesco, enlaces, respetos y utilidades; porque todo es menos que la autoridad, decoro y buena opinión del seminario, que vendría a caer en desprecio y a merecer una sospecha general contra todos sus alumnos, si tal vez se abriera la puerta a semejantes sujetos...» Es cierto que algunos individuos *de color*, tras esfuerzos enormes, lograron que se les dispensara su impedimento para entrar en esos centros de estudio. Pero estos casos fueron pocos y salteados.

El 31 de mayo de 1789 se proclama una Real Cédula sobre «la educación, trato y ocupación de los esclavos» en las colonias españolas de América. Es el llamado *Código Negro Carolino*, tan famoso por sus propósitos humanizadores como por su fracaso en el empeño de convertirlos en realidad. En Cuba, por lo menos, una lista de las prescripciones y prohibiciones del Código coincidiría, casi punto por punto, con las prácticas de signo contrario que diariamente se aplicaban a los esclavos. La Real Cédula ordenaba que «todo poseedor de esclavos... deberá instruirlos en los principios de la religión católica». Ya hemos visto cómo en la sociedad *plantacional* el deterioro de esa enseñanza fue progresivo hasta convertirse en absoluto. Por lo demás, debe observarse que en el Código no se mandaba

enseñar a los esclavos a leer y escribir y éstos –salvo contadas excepciones– continuaron siendo analfabetos hasta la abolición del régimen esclavista.

Y así en todo. En la Real Cédula se exige que los negros disfruten por lo menos de dos horas diarias libres para emplearlas en su beneficio personal. En los ingenios las horas diarias de labor se extendieron más y más, hasta llegar a 18 y aun hasta 20, con terribles consecuencias para la salud de los siervos. La Real Cédula ordena que se respeten los días de fiesta. En la vida real de los ingenios azucareros estos días libres de trabajo fueron desapareciendo. En la Real Cédula se regulan las habitaciones de los esclavos para hacerlas «cómodas y suficientes». En la práctica los negros se hacinaban en las pavorosas «cárceles» que –como vimos– combatía con ardor el Padre Caballero. En la Real Cédula se prohibía administrar a los siervos delincuentes más de 25 azotes y se fijaban castigos para los amos que violaran esta disposición. En los ingenios lo normal era la aplicación de crueles *bocabajos* y *novenarios* con absoluta impunidad. La lista podría extenderse y extenderse. Sin proponérselo, la legislación protectora se convertía en un irónico retrato a la inversa de la infame institución.³⁸

Los hacendados habaneros respondieron a esta Real Cédula con una *representación* a Su Majestad de 19 de enero de 1790, donde se humillaban a los pies del monarca pero a la vez dejaban ver a las claras que no era su intención aplicar en ningún momento sus mandatos sobre el sistema esclavista cubano. He ahí otra fuente inesperada. Por lo que protesta y lo que justifica, esa *representación* permite extraer de ella algunos datos importantes sobre la existencia cotidiana del esclavo en los ingenios a fines del siglo XVIII. Los amos se niegan a mante-

³⁸ Véase el texto del *Código* en Ortiz, *op. cit.*, pp. 449-456.

ner un sacerdote en cada plantación. Protestan de que se reglamenten la alimentación y el vestuario de los siervos. Impugnan la disposición de que tan solo se permita trabajar desde la salida a la puesta del sol, y también la orden de que se limite el castigo a *sólo* 25 azotes... En fin, se oponen ardientemente a todo lo que, a su juicio, dificultase o impidiese mantener una disciplina carcelaria, de hierro y de sangre, en las fábricas de azúcar.

Los hacendados justifican sus opiniones trasladándole al Rey su visión de la naturaleza de los bozales. Escriben: «Son bárbaros, osados, ingratos a los beneficios. Nunca dejan los resabios de la gentilidad. El buen trato los insolenta. Su genio, duro y áspero... Por eso temen poco ser homicidas de sí mismos. Son propensos a la desesperación, al tumulto, al robo, a la embriaguez; alevosos, incendiarios e inclinados a toda especie de vicios... Ellos han dado muerte a sus Amos y mayorales... Ellos han formado en los montes más intrincados *palenques* o rancherías, y desde allí han cometido abigeatos, insultando a los caminantes y a las habitaciones del campo, robando a todos, y forzando a las mujeres que encuentran. Ellos se han levantado obstinados en los ingenios, matado, herido y arrasado con cuanto se les pone delante, y algunas veces ha sido preciso que el Gobierno acuda con armas, y se derrame mucha sangre para contenerlos, disponiendo en otras ahorcar a los principales cabezas de motín. Ellos, después que han logrado su venganza, suelen por sí mismos ahorcarse, arrojarse al agua o inferirse de otro modo la muerte.³⁹»

Este documento revela un dato esencial de la vida cubana del momento: la tremenda tensión que privaba entre las clases polares de la sociedad, ambas regidas por un miedo cerval: el negro esclavo a la disciplina y terror del ingenio azucarero y el

³⁹ Representación de los Hacendados al Rey, en Marrero, *op. cit.* vol 10, p. 224.

hacendado blanco a la rebeldía indoblegable de los trabajadores superexplotados. Y, de paso, aporta otras informaciones de interés. Por ejemplo que «la diversión a que se inclinan los negros es el baile al estilo bárbaro de sus patrias, al son de un atabal», de una marimba y otros rústicos instrumentos contruidos por ellos mismos. Y que los Obispos y los Sínodos habían permitido la concurrencia de los negros de ambos sexos a los bailes que se celebraban en los *cabildos* de La Habana y de otras ciudades.

La vida de los esclavos a fines del siglo XVIII

En 1910, confundido entre un montón de papeles y periódicos viejos, descubrió el erudito Manuel Pérez Beato un manuscrito redactado entre 1797 y 1798 por el Licenciado Francisco Barrera y Domingo y titulado por él *Reflexiones Histórico Físico Naturales Médico Quirúrgicas: Prácticos y especulativos entretenimientos acerca de la vida, usos, costumbres, alimentos, bestidos, color y enfermedades a que propenden los negros de Africa, venidos a las Américas*. Este trabajo permaneció inédito hasta 1953 cuando lo publicaron Lydia Cabrera y María Teresa de Rojas en sus Ediciones C-R. En realidad constituye el primer intento consciente y sistemático de estudiar las condiciones de existencia de los negros cubanos de su tiempo. El licenciado Barrera—de quien sólo se sabe que era un médico aragonés que había ejercido primero en varias Antillas y por fin en Cuba—es el más antiguo y auténtico pionero de la etnografía afrocubana.

El hinchado título del libro ya nos apunta hacia sus limitaciones. Su estilo es frecuentemente barroco y ampuloso, su ortografía arbitraria e inestable, su contenido limitado por los parámetros en que se movía la medicina de la época en que escribió. Pero precisamente en los momentos en que se iniciaba

en Cuba, en los claustros del Seminario de San Carlos, la revolución filosófica que habría de conducir a la cultura cubana hacia la modernidad, este oscuro galeno, por su cuenta y riesgo, expresaba su predilección por las nuevas ideas. Arremetía contra los médicos criollos, a quienes llamaba «médicos doctmáticos (sic)», que tenían una fe ciega en los escritores de la antigüedad, en las *autoridades* indiscutibles, irrefutables e incuestionables, en vez de orientarse hacia la medicina «práctica, firme, sólida y especulativa» que ya echaba raíces en Europa. «Los médicos deven ser naturalistas, no sectarios», escribe Barrera. «No consiste el saver medicina en seguir las pisadas de los autores antiguos, sino en conocer las cosas por sus causas físico naturales...⁴⁰»

No nos corresponde estudiar aquí en detalle las ideas médicas de Barrera. Manuel Pérez Beato ha escrito al respecto: «...Es muy notable su terapéutica, verdaderamente progresiva para su época... Son también muy notables sus preocupaciones dietéticas...⁴¹» Adelantándose a su tiempo, Barrera relaciona el padrejón y la hipocondría con la dispepsia y la acidez estomacal y al respecto somete a sus pacientes a una dieta básicamente vegetariana, donde no se admiten el café, el té, el mate y los licores, ni aquellos alimentos que tienden a «hacerse en el estómago». Recomienda, además, que se aminore el uso del tabaco. Como puede apreciarse, Barrera no andaba muy lejos

⁴⁰ Francisco Barrera y Domingo, *Reflexiones Histórico Físico Naturales Médico Quirúrgicas*, La Habana, 1953, p. 17. Hemos respetado la peculiar ortografía del autor.

⁴¹ Manuel Pérez Beato, en un artículo publicado en el *Curioso Americano* en 1910 (época IV, año IV, Nos. 3-4) y citado por Lydia Cabrera y María Teresa de Rojas en el prólogo al libro de Barrera. Véase Barrera, *op. cit.* p. 7.

de los tratamientos hoy en uso para controlar el ácido gástrico.⁴²

Para nosotros, sin embargo, lo importante es su estudio de la vida de los negros tal como él la observó en Cuba, sobre todo en los ingenios. Debe apuntarse que a lo largo de toda la obra se nota la simpatía del Licenciado Barrera por los negros, a quienes trata siempre con cariño. Y, a la vez, se evidencia allí también su animadversión contra los amos y mayores de los ingenios que maltrataban a sus esclavos y contra los médicos ignorantes que, en vez de curarlos, empeoraban sus ya lamentables condiciones de salud. El autor vivía –según su decir– «condolido de las miserias, desnudez, hambre, ultrages, golpes de palos, vexucos, azotes atados a una tabla en el suelo, hasta saltar la carne a pedazos de todo el cuerpo, y enfermedades externas e internas de tantos millares de infelices negros, que gimen vajo la dura serbidumbre de una bárbara esclabitud.» (p. 18) Y consideraba contrarias a las leyes divinas y humanas «las enfermedades que oriundas de tantos trabajos, padecen los pobrecitos negros en los yngenios, o por mejor decir, los ornos de Babilonia, o el infierno en vida, como lo quieran llamar.» (p.19)

Barrera se refiere al amplio proceso de miscigenación que, desde el momento mismo de su conquista, se producía en Cuba entre españoles, indios y negros, así como a la transculturación que lo acompañaba. «Los españoles que se establecieron primero en esta ysla, corrigieron en parte el carácter de los yndios, tomando de éstos al mismo tiempo el modo de vivir, alimentarse y alojarse; dexaron mucha parte de las costumbres de su primitiva educación con su trato y mudanza de clima; la

⁴² Barrera, *op. cit.*, p. 118. Para evitar la proliferación de las notas, de ahora en adelante todas las citas del texto de Barrera que aquí aparezcan llevarán al final el número de la página de ese libro de donde las hemos tomado.

misma variación se observa en los animales, plantas y semillas que se transportaban de España a la América. Con el arribo de los negros y de otros diferentes colonos de Europa, Africa y América, se forman los pobladores de estas yslas, y de aquí ha resultado tan notable variedad de colores y castas.» (p. 36) O sea, que desde el principio, la sociedad cubana era —como diría siglos después Fernando Ortiz— «un ajiaco», una sociedad mestiza, mulata.

La primera «clase» o casta que estudia Barrera es la de los blancos. Componen la segunda los mulatos, por lo general hijos de blanco y negra. «Su color es obscuro desagradable, sus ojos turbios, son altos y vien formados, mucho más fuertes y vigorosos y más acostumbrados al trabajo que los blancos *criollos*, quienes los tratan con desprecio. Entre esta clase de gentes, ay muchos expeditos y liberales para discurrir y obrar en todas las artes, pero con especialidad la música, la escultura, pintura y arquitectura, las que hán mirado con honor: y sus acciones, en todos tiempos, se han distinguido mucho más que las de los criollos, porque son ambiciosos por su honor.» (p. 38)

La tercera casta es la de los negros: los bozales traídos directamente de las costas africanas y los criollos, hijos y descendientes de aquellos. Los primeros son todos esclavos. De los segundos hay muchos libres. El negro es el grupo social más estigmatizado de la sociedad cubana. Barrera condena esa mala costumbre: «...No hay cosas más afrentosas en estas yslas, que el ser negro o descender de ellos... ¡Oh, hasta cuándo hemos de ser necios?» (p.39) Y más adelante se extiende sobre el asunto: «Es tal la presunción y vanidad de los blancos criollos y muchos españoles, que insultan a qualquiera de estos negros o mulatos, aun quando el blanco sea el más vil e infame en sus operaciones, (pues cada cada uno es hijo de sus obras) y ellos no tienen ninguna y, lo peor, ni oficio ni beneficio, pues las *artes onoríficas*, solo las ejercen los mulatos y negros, y no

ningún blanco criollo, pues no tienen otro oficio que hacer zigarro. Y con todo los insultan con las expresiones más vilipendiosas, y muchos amos los tratan tan inhumanamente, y con un rigor indigno entre católicos, recreándose en tener siempre la mano lebandada con la vara de tiranos...» (p. 39)

Adelantándose otra vez notablemente a su época, ahora en lo social, el Licenciado Barrera considera a los negros iguales a los blancos. Y señala valiéndose del vocabulario propio de su tiempo, que las diferencias entre los dos grupos son culturales y no genéticas. Escribe: «Las inclinaciones naturales en los negros son lo mismo que las demás naciones, esto es, que unos negros son algo más prudentes que otros; unos ay temerarios, belicosos y guerreros, otros pusilánimes; unos muy vivos y que con facilidad aprenden qualquiera arte, otros estólidos en sumo grado; otros hablan con mucha facilidad y aprenden con vrebidad qualquiera idioma, otros ni aun hablar saben; unos aprenden luego a ser racionales, otros, al contra, quanto más tratan con los europeos, más bestiales son; ay algunos que los capolaran primero que rebelar un secreto, otros muy disimulados, pero mentirosos; otros son beraces; unos muy trabajadores, otros olgazanes y perezosos; unos ay que aunque se despedazen a puñaladas sus mayores amigos, en nada se conturban; otros hay pacíficos, hospitalarios y misericordiosos con sus amigos y enemigos.» (pp. 54-55)

En definitiva, viene a decir Barrera, no puede generalizarse fácilmente sobre el negro, como hacen los prejuiciosos, porque a más de las condiciones psicológicas ingénitas están las engendradas por la cultura y la aculturación. Refiriéndose a los miembros de la población *de color*, añade: «En fin, en una palabra, quantas inclinaciones tienen los hombres civilizados, tantas tienen ellos sin civilizar, bien entendido que en esta materia ay alguna excepción... Y ellos aun no tienen esta excepción por ser su vida brutal, pero en civilizándose ganan a los europeos, asy negros como yndios. (p. 55)

Los problemas médicos del africano arrancado por la fuerza de su tierra natal comienzan ya en el barco que los traslada a América. Y la primera enfermedad que sufren es la *nostalgia*, que Barrera define como «una tristeza melancólica que les acomete repentinamente... nacida de una tenaz abersión a quantas cosas puedan substraerlos de su imaginativa, como no sea la vuelta a su amada patria.» (p.69) Los negros «se ponen repentinamente tristes, se esconden entre las escotillas de el barco, no quieren comer ni menos baylar, a lo que son sumamente afectísimos, miran con indignación quanto hacen los blancos, sus enemigos capitales... No pueden tolerar aun los juegos más chanceros de ellos mismos, huyen... y si los fuerzan con la amenaza, se hacen mil pedazos o se harrojan si pueden, a la mar...» (p.72) Esa suerte de histerismo se llama también *padrejón*.

La causa principal de este mal es psicológica: la falta de libertad, a la que acompañan otras que actúan simultáneamente: «la mutación de estaciones, climas, alimentos, &.» Explica el autor: «El negro... se halla repentinamente metido en un buque y fuera de su estimada patria. Comienza desde el instante de su embarco a conocer nuevos alimentos, nuevos tratos, nuevas costumbres, y sobre todo, desprecios, ultrages, golpes e injurias, de otro color opuesto al suyo; y comienza de este modo su primera civilización que les enseñan.» Entre estos ultrajes está la repetida violación de las negras por miembros de la tripulación. No es de extrañar que a la tristeza acompañen síntomas físicos, como «las caquexias, los enflaquecimientos o extenuaciones, las disenterías malignas, las ebaquaciones de sangre...» (pp.82-83)

Llegados a la Isla y distribuidos en los ingenios (o «infiernos», como los llama Barrera una y otra vez en el texto), la suerte del negro apenas mejora. Son sometidos a un rápido proceso de aprendizaje de tareas totalmente extrañas para ellos, lo que se impone por medio de la violencia más brutal. Se les

alimenta con comidas extrañas. Se les obliga a cambiar su vida sexual, sus hábitos colectivos, sus costumbres tribales, su idioma, su religión. El resultado es una intensificación de su nostalgia, que a veces los conduce al suicidio individual o colectivo. Barrera tiene conciencia bastante clara de lo que actualmente se llama *aculturación* y de los problemas psicológicos y físicos que la acompañan.

Las *Reflexiones* contienen un estudio minucioso de las numerosas enfermedades que sufrían los esclavos en las fincas azucareras. Las primeras que analiza son los enflaquecimientos, las extenuaciones y los males estomacales e intestinales fundamentalmente provocados por la situación dietaria. Según Barrera el esclavo azucarero rara vez podía saciar su hambre «por falta de el suficiente alimento». A los amos «lo mismo se les da que el negro viva, que el que muera», y por eso «no saldrán de sus costumbres, en cuanto a darles un poco más de alimento, aunque mil mundos se opongán; parecerá paradójica, pero real y verdaderamente así mismo sucede...» (p. 132)⁴³

El origen de muchas de las enfermedades de los esclavos era el consumo «de los malos víveres» que les suministraban. Debido a los conflictos bélicos, el tasajo había sido sustituido por «pescados salados (bacalao) de los que los americanos traían... y como los negros no están acostumbrados a esta clase de alimentos, se suscitaron infinitas enfermedades...» (p. 239) Pero había más: «Arroz, chícharos, abichuelas (frijoles), etc.

⁴³ Esa «paradoja» a que apunta Barrera resulta del criterio de los hacendados azucareros de la época con respecto al trato que debía darse a los esclavos. Para la abrumadora mayoría de ellos era más negocio superexplotar al siervo, hacerlo trabajar hasta morir en unos pocos años, que tratarlo bien y prolongarle la vida, lo que costaba mucho más. El repuesto era fácil de obtener. El mercado de carne humana era abundante y los precios «razonables». Costaba menos «sacarle el jugo» al negro en 8 o 10 años y comprar uno nuevo, que mantenerlo, con menos rendimiento, por un período más largo de tiempo. Era cuestión de pesos y centavos. Por eso alzaron su voz contra ese régimen esclavista anticristiano los mejores cubanos del siglo XIX, incluyendo algunos hacendados...

eran la principales legumbres; éstas eran añejas y embarriladas mucho tiempo, sin que les diese el ayre; por este motivo quasi las más estaban florecidas y llenas de gusanos, y como los amos no cuidan de la vondad de los comestibles, sino de que se los den varatos, llenaron sus almacenes, con prevención de lo que pudiera suceder durante la guerra.» Los negros se veían obligados a consumirlos «...y como los alimentos eran malos y de vieja calidad, ni los nutría, ni menos le davan fuerzas para resistir los ejercicios biojentos de el campo, a que continuamente los tienen en acción.» (p. 240)

Las *Reflexiones* contienen un catálogo extenso de las enfermedades del ingenio cubano, Las provocadas por innumerables insectos: niguas, piojos, alacranes, arañas, mosquitos. Otras muchas de las que no se conocían en realidad científicamente las causas, incluyendo tumores de muy diversos tipos. . Y aun una categoría más que se debía de manera muy clara a los accidentes y castigos que plagaban la vida servil. Causaban inflamaciones, llagas y lo que hoy llamaríamos infecciones «todas las cosas externas que en los negros son (producidas por)... heridas, ya sean simples ya compuestas, como las acompañadas de desgarros o roturas: las cortaduras y heridas hechas en los cortes de caña de azúcar, causadas o por las ojas, o por el tronco que queda a la raíz de la tierra después de cortada la caña, y otras mil cosas que se crían en los cañaberales, como espinas, cardos, etc. Las contusiones que los mayores les hacen con palos, machetes, manatís, y bejucos, etc., que son los instrumentos con que los castigan...» (p. 280)

Debía tenerse en cuenta, además, el trabajo en la fábrica de azúcar, donde el fuego era elemento esencial y el trapiche (alimentado a mano) un peligro constante. Barrera se refiere a «las quemaduras que les proceden de las calderas quando cuecen el guarapo, que es el zumo de la caña, ya sea inadvertidamente o voluntariamente por ellos, por corage, rencor, o benganza...» Y a las ocasiones en que «por malicia o impensa-

damente les coge el trapiche la mano o los dedos.» Sin que falte «la aplicación de plantas corrosivas e irritantes que se aplican en los miembros, con el fin de havrirse llagas por no trabajar.» (p. 281) «Y, en una palabra, todos quantos accidentes externos que pueden venir a supuración.» (p. 417)

Barrera insiste en la falta de higiene en las habitaciones y hasta en los hospitales de los ingenios. Y en las consecuencias de esta situación: lo difícil que resultaba muchas veces «atajar la putrefacción que muchísimas veces, o quasi siempre traen las úlceras que se han havierto, tocan luego arrebatado de amputar el miembro, sea brazo, mano, pie, pierna, o muslo. De suerte, que causa compasión ver infinitos negros mutilados de los miembros referidos, tan sólo por una úlcera pútrida, o una estrujación recibida en el trapiche, o una quemadura en las calderas de donde cuecen el zumo de la caña... o por machetazos o mordeduras de perros, etc.» (p. 405)

Interpoladas en el texto se encuentran, como hemos visto, observaciones de carácter general sobre la vida cotidiana del negro urbano y el rural. Agreguemos a las ya mencionadas: los interesantes comentarios sobre la psicología del cimarrón (por ejemplo en la página 321); sobre el horario de las labores de la zafra (pp. 174-175); sobre la compensatoria abundancia relativa de manumisiones (p. 175); sobre la falta de enseñanza religiosa ["apenas se hallará un quince por ciento que les enseñen ni el padre nuestro, ni ave maría, credo, mandamientos, &."] (p. 173); sobre lo aficionados que son los negros a la música y al baile ["aunque estén agonizando y rendidos de el trabajo mas penoso, en oyendo un tamboril o flauta...se levantan tan solo para bailar."] (p. 133); sobre la naturaleza de los amos y mayores, que tanto influyen sobre la existencia del esclavo, y que tienen –dice Barrera– «un alma más várbara y gentil⁴⁴ que los

⁴⁴ La palabra *gentil* se usa aquí en su acepción de *idólatra* o *pagano*.

mesmos negros, y tan codiciosa y ynumana, sanguinaria y cruel como Mr. Robispierre (sic), pues...a estas tierras vienen a parar los más malos hombres, y los más pobres de Europa, (que) han suvido de la inmundicia de la tierra, y han llegado a manejar algún caudalillo, y se ben rodeados en el ingenio de estos miserables y infelices...» (p. 174)

Este libro casi olvidado le confiere al licenciado Francisco Barrera y Domingo un puesto de honor en el desarrollo del pensamiento social cubano. El autor de las *Reflexiones* no llegó hasta el abolicionismo, ni siquiera hasta la variedad moderada y reformista de esa doctrina que más tarde predicaron Saco y Delmonte, por ejemplo. Pero su indignación cristiana contra el esclavismo que se practicaba en Cuba abría un camino que sólo al abolicionismo podía conducir. Con todas sus limitaciones estilísticas, gramaticales y científicas, su obra representa un loable esfuerzo por mejorar las condiciones médicas en las fábricas de azúcar. Y sus penetrantes observaciones, hechas de primera mano entre cañaverales y fábricas de azúcar, en los bateyes y los hospitales de los ingenios, sirven para poner en evidencia que por la época en que escribía, al declinar el siglo XVIII (1797–1798), ya se había producido, en sus líneas fundamentales, el tránsito a la economía, la mentalidad, la mecánica laboral, la patología... y hasta la dieta de la nueva época *plantacional*.

Capítulo 2

PROTOETNOGRAFÍA Y RACISMO: SIGLO XIX

En el siglo XIX, con la sociedad plantacional en pleno florecimiento, la economía esclavista en sensacional ascenso y la alta cultura en amplio desarrollo, la imagen del negro cubano aparece con más frecuencia que antes en la letra impresa. Pero todavía algunas de las antiguas fuentes continúan ofreciendo tentadoramente sus datos, aunque éstos muchas veces sigan hoy durmiendo en los archivos polvorientos, sin ser sacados a la luz por los investigadores.

Después de la obra de María Teresa de Rojas, a que aludimos en el capítulo anterior, muy poco se ha hecho para aprovechar las actas notariales que en gran número se conservan y, con su ayuda, reconstruir la existencia cotidiana del pueblo cubano a lo largo de las décadas y los siglos. Estamos seguros de que en esos documentos abundan los datos sobre los esclavos y los negros libres de Cuba. Por ellos podríamos enterarnos de las etnias africanas predominantes en cada período de nuestra evolución azucarera, tabacalera y cafetalera. Y de los vaivenes de la manumisión y la coartación, así como de los trabajos, oficios y profesiones desempeñados por la gente cubana *de color* en las ciudades y los campos, a más de otros importantes

aspectos del diario vivir de ese estrato social, que por muchas décadas durante el siglo XIX constituía la mayoría de la población del país.

Lo mismo puede decirse con respecto a la documentación contenida en los archivos municipales. Es verdad que los cabildos cubanos fueron perdiendo progresivamente muchos de sus poderes, sobre todo a partir del acceso al trono español del Borbón Felipe V. La tendencia autoritaria y centralizadora de la nueva dinastía se manifestó en la coartación sistemática del poder de las oligarquías municipales. En 1729 se privó a los cabildos de la facultad, que desde el siglo XVI venían ejerciendo, de repartir tierras a los vecinos. A partir de 1735 los gobernadores controlaron la elección de los alcaldes y regidores de La Habana y, poco a poco, en el interior. Los poderes municipales cayeron en las manos de los tenientes de gobierno, casi siempre militares peninsulares. En 1859 se otorgó a los Capitanes Generales la decisión final sobre la designación de regidores. Pese a estas y otras limitaciones estos órganos del gobierno municipal continuaron desempeñando un importante papel en la vida de las comunidades locales del país.

Los archivos de los antiguos cabildos, primero, y de los ayuntamientos y juntas municipales después contienen mucha información utilizable que lamentablemente no ha sido aprovechada como bien merece para una documentación detallada de la vida urbana y rural cubana. Después de la publicación de las *Actas Capitulares del Ayuntamiento de La Habana*, a que nos referimos antes, poco se ha hecho al respecto. Pero algunos historiadores locales han utilizado esa fuente en sus obras. El mejor ejemplo está representado por las *Crónicas de Santiago de Cuba* de Emilio Bacardí, donde esta información se completa con otras de variada procedencia para ofrecernos infinidad de valiosos datos sobre el quehacer cotidiano de los negros y mulatos libres y esclavos en la segunda ciudad del país y sus territorios circundantes. Esta obra recoge, por ejemplo, muy

rica documentación sobre la evidente influencia que la música sacra y secular afrocubana ejerce desde el principio sobre el desarrollo de la música popular criolla a todo lo largo del período colonial.

Son muchos los documentos, además de aquellos que proceden de los archivos de los cabildos, que pueden servirnos para trazar un esbozo de la vida de los negros y mulatos de Cuba, y de la imagen que de ellos tenía la sociedad dominante de la época. A continuación pasaremos la vista por aquellos que mejor pueden servir a tales empeños. Son de muy variado tipo. Van desde los censos de población hasta los primeros ensayos de una ciencias sociales en ciernes, pasando por los archivos eclesiásticos y judiciales, la literatura y los libros de viajes, entre otros. Son, además, documentos que podemos considerar como una especie de protoetnografía cubana que desafortunadamente, a medida que se afianza el aberrante esclavismo plantacional, va dando muestras de un racismo cada vez más intenso.

Los censos de población

Los *censos de población* efectuados en el siglo XIX suministran valiosos datos sobre el crecimiento en número e importancia de la «gente de color» y sobre sus relaciones con los demás sectores demográficos del país. En este siglo se hacen ocho censos: los de 1817, 1827–28, 1841, 1846, 1861, 1877, 1887 y 1899.⁴⁵ Por ellos podemos advertir que la población

⁴⁵ Pueden encontrarse sus resultados en las publicaciones que citamos a continuación. El de 1817: *Estado general de la población de la isla de Cuba, dispuesto por el excmo. Sr. D. José Cienfuegos*, La Habana, 1821. El de 1827–28: *Cuba, año de 1828*, La Habana, 1828. El de 1841: *Cuba, resumen del censo de población de Cuba a fin del año de 1841*, La Habana, 1842. El de 1847: Comisión de Estadística, *Cuadro estadístico de la siempre fiel Isla de Cuba, correspondiente al año de 1846*,

absoluta creció de 631.080 habitantes en 1817 a 1.572.797 en 1899. En la primera mitad de la centuria el crecimiento es muy acelerado, pero entre 1860 y 1887 ese ritmo decrece, debido a la supresión de la trata de esclavos. Y de 1887 a 1899 hay una disminución de cerca de 60.000 habitantes, como consecuencia de las luchas independentistas.

Por su parte, la población «de color» crece entre 1817 y 1861, yendo de 339.179 personas en 1817 a 603.046 en 1861. Pero entre esta última fecha y 1899 disminuye a 502.915, debido sobre todo a la contribución de sangre de los negros cubanos a la causa de la independencia nacional. Durante la primera mitad del siglo, la población de color superaba en número a la blanca, mas ya en el censo de 1861 esta última alcanzaba el 56.81% de la población y de ahí en adelante la población «de color» habrá de constituir alrededor de un tercio a un cuarto de la población absoluta de la nación hasta bien entrada la época republicana. Estas fluctuaciones demográficas influyeron sobre muchas de las realidades históricas de Cuba en el siglo XIX, entre ellas la debilidad del independentismo en ciertas clases sociales, la fuerza del reformismo y el surgimiento del anexionismo en la primera mitad del siglo así como el auge del separatismo en la última mitad de la centuria.

Reflejan estos censos, para citar un último ejemplo de su importancia informativa, el surgimiento de lo que pudiera llamarse una *burguesía «de color»* en la primera etapa de la era plantacional. En el seno de la sociedad pre-plantacional se

La Habana, 1847. El de 1861: Centro de Estadística, *Noticias estadísticas de la Isla de Cuba en 1861*, La Habana, 1864. El de 1877: Instituto Geográfico y Estadístico (de España), *Censo de la población de España, según el empadronamiento hecho en 31 de diciembre de 1877*, 2 vols., Madrid, 1883-1884. El de 1887: Instituto Geográfico y Estadístico (de España): *Censo de la población de España, según el empadronamiento hecho el 31 de diciembre de 1887*, 2 vols., Madrid, 1891-1892. El de 1899: United States War Department, *Informe sobre el censo de Cuba, 1899*, Washington D. C., 1900.

había desarrollado una nutrida sub-clase artesanal formada por negros y mulatos libres, que ejercía prácticamente un monopolio de los principales oficios en la Isla, a la que se unía un número cada vez mayor de pequeños campesinos «de color». De esa semilla brota la *burguesía «de color»*, algunos de cuyos miembros lograron acumular sustanciales fortunas, incluyendo la posesión de esclavos.

Como contrapeso al brutal tratamiento de los siervos en los ingenios azucareros y a las medidas de represión contra las rebeliones constantes de los mismos, el gobierno español trató por varias décadas de neutralizar políticamente a esa casta creciente de negros y mulatos libres acomodados. No sólo se les protegieron sus negocios, sino que se les permitió participar en las milicias «de color», como ya señalamos, dándoles así un puesto ciertamente marginal pero también prometedor en el grupo dominante de la sociedad. Pero al producirse la llamada Conspiración de La Escalera, la actitud oficial cambia totalmente de rumbo. Dejándose arrastrar por la histeria represiva, el gobierno español desata en 1844 una campaña de persecución sin frenos que incluyó fusilamientos, expropiaciones, prisiones y exilios forzosos en números considerables, incluyendo personas que nada tenían que ver con los supuestos «crímenes» que se castigaban. Aherrojado por el terror, este sector social perseguido se recoge sobre sí mismo, en espera de nuevas oportunidades que no llegaron sino dos décadas después, con el comienzo de la Guerra de los Diez Años. Muy distinta hubiera sido la historia de Cuba si la *burguesía «de color»* no hubiera sido empujada al campo mambí por la ciega política de los Capitanes Generales.

Los archivos eclesiásticos y judiciales

Los *archivos eclesiásticos* constituyen una fuente inapreciable de información sobre la vida religiosa de nuestra gente «de color». Bastaría un examen somero de los mismos para probar que aun en los peores momentos de la era plantacional la Iglesia acogió en su seno a todos los cubanos, blancos, negros y mulatos; libres, esclavos y «coartados». Aun aquellos que practicaban los ritos sincréticos se consideraban parte de esa comunidad religiosa. Como en los siglos anteriores, los afrocubanos tenían derecho al bautismo, a la confirmación, al perdón de los pecados, a la comunión y al matrimonio. Y de hecho los recibían. Es cierto que el clero católico falló muy a menudo en el cumplimiento de sus deberes pastorales respecto a los esclavos y a la población libre «de color». Pero ésta, en el siglo XIX tanto como en las centurias precedentes, veía en la Iglesia y sus doctrinas cristianas una fuerza humanizadora y niveladora que podía ayudarla a mejorar su precaria condición social.

Todos los investigadores que se han acercado a esos archivos han podido comprobar esta aseveración. Para no citar sino un caso, Pablo Hernández Balaguer encontró entre los papeles de la Catedral de Santiago de Cuba el auto de fundación de su Capilla de Música, fechado el 10 de febrero de 1682. Allí se puede leer que en el siglo XVII, en la segunda ciudad de la Isla, los instrumentistas del coro de la catedral eran negros esclavos que pertenecían al prebendado de la misma, don Juan Cisneros Estrada y Luyandos. Y que estos músicos acostumbraban a tocar también en las fiestas y los entierros de la localidad el pífano, la bandola, el violón, el arpa y la corneta. O sea, que desde nuestros tiempos aurales el negro demostraba su

capacidad para asimilar la cultura de sus amos, particularmente la musical.⁴⁶

Otros tipos de documentos oficiales sirven también para el propósito tantas veces indicado en estas páginas: reales cédulas, decretos, ordenanzas, reglamentos etc. Por ejemplo, en 1842 el capitán general Don Gerónimo Valdés dictó un *Bando de Gobernación y Policía de la Isla de Cuba*, con dos anexos, uno de ellos el *Reglamento de Esclavos*, que se mantuvo en vigor hasta el momento de la abolición de la esclavitud.⁴⁷ Desde luego aquí resulta particularmente indispensable la lectura crítica y alerta, pues hay una gran distancia entre lo que en Cuba se legislaba y en la práctica se cumplía. Prestando atención a lo que se trata de corregir podemos obtener una imagen de la vida de los esclavos cubanos de la época. En ese documento se regulan sus prácticas religiosas, sus comidas, su vestuario, sus horas de trabajo, de descanso y de recreo, sus instrumentos de trabajo y el modo de obtenerlos y de usarlos, su acceso al cuidado médico y hospitalario, su vida matrimonial, su derecho a la coartación y a la manumisión y, por fin, sus obligaciones sin cuenta, que tal vez queden resumidas en el famoso artículo 41 del Reglamento: «Los esclavos están obligados á obedecer y respetar como á padres de familia, á sus dueños, mayordomos, mayores y demás superiores y á desempeñar las tareas y trabajos que se les señalasen, y el que faltare á alguna de estas obligaciones podrá y deberá ser castigado correccionalmente por el que haga de gefe en la finca según la calidad del defecto, ó esceso, con prisión, grillete,

⁴⁶ Pablo Hernández Balaguer, *El más antiguo documento de la música cubana y otros ensayos*, La Habana, 1986, pp. 27-31.

⁴⁷ Véase: *Bando de Gobernación y Policía de la Isla de Cuba, expedido por el Escmo. Sr. Don Gerónimo Valdés, Presidente, Gobernador y Capitán General*, La Habana, 1842. El *Reglamento de Esclavos* puede consultarse en la obra de Hortensia Pichardo *Documentos para la Historia de Cuba*, vol. 1, pp. 310-326.

cadena, maza ó cepo donde se le pondrá por los pies y nunca de cabeza, ó con azotes, que no podrán pasar del número de veinte y cinco.⁴⁸»

Otra muestra, entre varias, de este tipo de reglamentos es el de las *sindicaturas*, dictado por el capitán general Domingo Dulce en 1863, que pretendía liberalizar la institución del *síndico* o defensor oficial de los esclavos. El propósito era evidentemente mitigante, pues facilitaba las quejas de los siervos contra los dueños que los maltratasen, aunque no debe olvidarse que mantenía incólumes las relaciones de propiedad y dominio existentes entre las dos clases en conflicto y aun recomendaba en su artículo 19 que los síndicos inculcasen «a los esclavos obediencia y fidelidad para sus amos...⁴⁹»

Los *archivos judiciales* permiten reconstruir la historia de la perpetua rebelión del esclavo cubano contra el régimen que lo reducía a la condición de cosa y de bestia. Quizás el más rico de todos sea el de la Comisión Militar Ejecutiva y Permanente de la Isla de Cuba, tribunal de excepción creado el 4 de marzo de 1825. Estos papeles actualmente se encuentran en el Archivo Nacional de Cuba en La Habana. Durante el cuarto de siglo que corre de 1825 a 1850 el número de expedientes judiciales sobre insurrecciones de esclavos se eleva a 89, un promedio de 3.54 alzamientos por año. Y en esa cifra no se incluyen las numerosas revueltas a que no alcanzó el brazo de la Comisión, sobre todo en las provincias orientales.⁵⁰ En lo que se refiere a las simples fugas de esclavos, sobre ellas, en el

⁴⁸ Hemos conservado la ortografía del documento original.

⁴⁹ José Ferrer de Couto, *Los negros en sus diversos estados y condiciones, tales como son, como se suponen que son y como deben ser*, Nueva York, 1864, p. 100.

⁵⁰ La obra de Joaquín Llaverías *La Comisión Militar Ejecutiva y Permanente de la Isla de Cuba*, La Habana, 1945, contiene un detallado índice de estas causas judiciales.

medio siglo que va de 1800 a 1850, se acumuló una masa imponente de materiales en los archivos del Real Consulado y Junta de Fomento en La Habana. Esperando un estudio detallado y minucioso se encuentran allí 389 legajos sobre este asunto. Es interesante notar que al intensificarse el fenómeno, crece el número de expedientes. Hay 39 legajos correspondientes al período de 1801 a 1810. Pero del que va de 1841 a 1850, momento de intensísima agitación antiesclavista en Cuba, hay 201 legajos.⁵¹

Literatura pro- y anti-esclavista

La *polémica abolicionista* en libros y folletos constituye otro rico hontanar de materiales pre-etnográficos. De los documentos proesclavistas, que fueron muchos, mencionemos aquí sólo dos, situados cronológicamente en los extremos del período: *Observaciones sobre la suerte de los negros del Africa considerados en su propia patria, y trasplantados a las Antillas españolas* (1821) de Juan Bernardo O'Gaban y *Los negros en sus diversos estados y condiciones; tales como son, como se suponen que son, y como deben ser* (1864) de José Ferrer de Couto. Es interesante observar la penuria ideológica de los partidarios de la esclavitud. En 1864 Ferrer de Couto utiliza casi con las mismas palabras los mismos argumentos que O'Gaban usaba cuarenta años antes.

La tesis central, en ambos casos, es que el negro africano, una criatura salvaje, un bárbaro estúpido, perezoso y abyecto, fue salvado de su atraso por la trata y la esclavitud. Ambas instituciones tienen, pues, según ellos, un alto carácter civilizador y cristianizador. Trasladados a las Antillas, los negros

⁵¹ Roland T. Ely, *Cuando reinaba su majestad el azúcar*, Buenos Aires, 1963, p. 492.

—mediante el trabajo en las plantaciones— avanzaban en sus costumbres y aptitudes. Y sus hijos *criollos* terminaban por diferenciarse claramente de ellos tanto física como moralmente. Para probar la tesis ambos autores aportan datos sobre el modo de vida de los esclavos en Cuba, que por supuesto deben ser aceptados con mucho cuidado, dado su evidente predisposición propagandística. No hay que decirlo: los aspectos negativos de la esclavitud se pasan totalmente por alto.

El trato del siervo en la Isla es tan benigno, según O'Gaban que «estos hombres que en el África serían fieras indomables, conocen entre nosotros y practican las máximas de la religión de paz, amor, dulzura, y se hacen miembros de la gran sociedad evangélica.⁵²» Ferrer de Couto, por su parte, afirma que sólo bajo estricta disciplina los negros se comportan civilizadamente. Cuando se les entrega «a su propia voluntad sin trabas ni cortapisas, vuelven fácilmente al estado de su primitiva rusticidad...⁵³» De todos modos, aunque envueltos en una atmósfera de intencionada agitación social que hay que descontar, muchos datos útiles pueden extraerse del libro de Ferrer de Couto sobre los negros esclavos y sobre la población libre «de color» en el siglo pasado.

La *literatura antiesclavista* es mucho más rica aun que la *proesclavista* a este respecto. Los cuentos, las novelas, la poesía y el teatro abolicionistas no sólo alzan su voz en favor de su justa causa sino que, para justificar su postura, compilan una gigantesca mole de valiosos datos, que también —como los de sus adversarios— deben tomarse *cum grano salis* pues en este otro costado de la polémica tampoco faltan los apasionamientos y las exageraciones. Un estudio siquiera esquemático

⁵² Véase el folleto de O'Gaban en el libro de Eduardo Torres Cuevas y Eusebio Reyes *Esclavitud y Sociedad*, La Habana, 1986, pp. 138-146. La cita del texto: pp. 143-144.

⁵³ José Ferrer de Couto, op. cit. en el texto, La Habana, 1864, p. 87.

del tema extendería excesivamente este capítulo.⁵⁴ Vamos a limitarnos aquí tan sólo –y muy brevemente– a algunas referencias indispensables.

Entre 1836 y 1840 las tres primeras novelas que condenan el sistema esclavista cubano se encuentran en proceso de redacción: *Francisco*, de Anselmo Suárez y Romero; *El Niño Fernando*, de Félix Tanco; y *Sab* de Gertrudis Gómez de Avellaneda. Las dos primeras van a circular manuscritas clandestinamente en el círculo de los amigos de Domingo Delmonte en La Habana y en Matanzas. La Avellaneda logró dar *Sab* a la estampa en España en 1841, convirtiéndose así en la pionera del género. Evidentemente, la censura oficial era mucho más severa en la colonia americana que en la metrópoli europea.⁵⁵ El segundo momento de la narrativa abolicionista se extiende de 1863 a 1887 en el que escriben y publican sus novelas Francisco Calcagno, Antonio Zambrana y Cirilo Villaverde.⁵⁶

⁵⁴ Podrá obtenerse una imagen de su magnitud en los capítulos correspondientes de *Cultura Afrocubana* de Jorge e Isabel Castellanos, vols. 1 y 2.

⁵⁵ Suárez compuso su obra entre 1838 y 1839, pero ésta no se publicó hasta 1880 en Nueva York con el irónico título de *Francisco: el Ingenio o las Delicias del Campo*. Tanco tituló su narración originalmente *Petronia y Rosalía*. La había escrito en 1838 pero quedó inédita hasta 1925 cuando salió a la luz bajo el título de *El Niño Fernando* en la revista *Cuba Contemporánea*, vol. XXXIX, pp. 255-288. La cronología de la redacción de *Sab* es algo complicada. Es posible que la Avellaneda comenzara a escribirla en su viaje de Cuba a España en 1836, la continuara durante su estancia en La Coruña en ese mismo año y le pusiera fin en Sevilla en 1839 o 1840. Se publicó como *Sab. Novela orijinal (sic) por la señorita doña Gertrudis Gómez de Avellaneda*, Madrid, 1841.

⁵⁶ Francisco Calcagno, *Los Crímenes de Concha*, La Habana, 1887. (La obra se escribió en 1863 y permaneció inédita por las razones consabidas durante casi un cuarto de siglo.) En 1881 Calcagno publicó *Uno de Tantos*, cuyo título cambió en la segunda edición por el *Romualdo: Uno de Tantos*, La Habana, 1891. La primera versión de *Cecilia Valdés* se editó en La Habana en 1839. Constituye más o menos la quinta parte de la obra definitiva y en ese fragmento no se halla condenación alguna de la «institución doméstica». Villaverde reescribió su clásico entre 1858 y 1879. Ver: *Cecilia Valdés o la Loma del Angel*, Nueva York, 1882. Antonio Zam-

Representaciones culturales sobre los negros

Todas esas obras de ficción informan con mayor o menor amplitud y objetividad sobre la existencia cotidiana de los esclavos en los ingenios de la Cuba plantacional: su explotación inmisericorde, sus castigos feroces, la negación sistemática de sus más elementales derechos humanos. Y también su rebeldía constante, su resistencia activa o pasiva, que iba desde el descuido deliberado de las tareas a las fugas, las rebeliones y los suicidios. La documentación que, a este respecto, esas obras ofrecen en conjunto constituye uno de los más ricos capítulos de la protoetnografía criolla. Muchas de ellas van aun más allá. Prestan además atención a la vida del negro liberado, ya en las regiones rurales, ya en las ciudades, con lo que la visión se amplía y se completa.

Contribuciones literarias: la narrativa y el teatro

Tres botones de muestra. Dos cubanos. Uno, extranjero. La labor novelística de Francisco Calcagno, desde el punto de vista estético, es una de las más débiles del grupo. Sin embargo, este autor que conocía a fondo la vida del negro cubano, nos ofrece en *Los Crímenes de Concha* y en *Romualdo: Uno de Tantos* varias estampas inolvidables de algunos de los tipos característicos de la sociedad esclavista tales como el *síndico*, el *corredor de esclavos* y el *recipiente forzado*⁵⁷ Y, a la vez, nos entrega los primeros estudios sobre la vida religiosa del

brana escribió y publicó su libro en Chile, donde se encontraba en misión diplomática de la República de Cuba en Armas. Ver: *El Negro Francisco*, Santiago de Chile, 1873.

⁵⁷ El «corredor de esclavos» se dedicaba a la trata o comercio interno de carne humana. «Recipiente forzado» se llamaba al esclavo usado engañosamente para sufrir condena por el delito cometido por un blanco y que, en su lugar, cumplía la pena impuesta por el tribunal.

negro libre urbano, (cuando se refiere a los ritos de iniciación en el *ñañiguismo*), y sobre los procesos aculturativos que tenían lugar en las comunidades rurales de los ex-esclavos autoliberados, (al referirse a los cultos sincréticos en los *palenques*.)

La mejor obra del conjunto, la *Cecilia Valdés* de Villaverde, es probablemente la más rica en el retrato de todos los aspectos del esclavismo plantacional del XIX. Penetra en los ingenios, los cafetales, las ciudades. Entra en los barracones y los bohíos, en las viviendas de los amos en las ciudades y los campos atendidas por siervos «de color», en la valla de gallos del Capitán General en el Castillo de la Fuerza, en las casas y los talleres de los negros libres de los barrios habaneros. Y todo lo que allí observa lo reproduce con fidelidad implacable. Allí, por supuesto, el sufrimiento de los esclavos y su perenne rebeldía. Las relaciones, tan repletas de variantes, entre los amos y los siervos. Y, además, el estudio más rico y detallado ofrecido hasta el momento sobre los negros libres de la capital y, particularmente, de la embrionaria burguesía «de color», decapitada por la represión de La Escalera. A lo que puede agregarse que, como expresa Salvador Bueno, en esta obra Villaverde forja el único mito literario creado por un novelista cubano.⁵⁸ Porque Cecilia era Cuba, la Cuba tiranizada, vejada, maltratada y corrompida por la indeseable presencia metropolitana. Como Cecilia, Cuba era una mezcla racial de blancos y de negros. Imitando a Cecilia Cuba era una sociedad liminal, en tránsito violento y perpetuo, una tierra de nadie existencial, un mundo entre dos extremos en lucha feroz: una colonia que guerreaba por su independencia y en la que se juntaban «las bellezas del físico mundo» con «los horrores del mundo moral» de que nos habló José María Heredia. Buena, en el fondo,

⁵⁸ Salvador Bueno, «A los 165 años del natalicio de Cirilo Villaverde», en Imeldo Alvarez (ed.), *Acerca de Cirilo Villaverde*, La Habana, 1982, p. 287.

era conducida –como Cecilia– al error, al pecado, al crimen. Vivía, como la jovencuela andariega de la Loma del Angel, de la ceca a la meca, del reformismo al anexionismo, del anexionismo al independentismo, sin llegar a parte alguna. Sí, Cecilia era Cuba: la Cuba adolorida del siglo XIX en que Villaverde escribía, pero también, en sorprendente profecía, también la Cuba atormentada del siglo XX, que estaba por venir. Por eso la novela –y su mito– han influido en tantos sectores de la cultura cubana, en especial del teatro y la música. Y ha recibido tan sostenida atención de críticos, historiadores y sociólogos. Todo lo que, en cierto modo, nos absuelve de la necesidad de extendernos aquí sobre obra tan conocida.

Precisamente por contrarias razones vamos a dedicarle algo más de atención a una novela abolicionista, en nuestro país casi desconocida: *Juanita: A Romance of Real Life in Cuba Fifty Years Ago*, escrita en inglés por Mary Peabody, quien vivió en la Isla de 1833 a 1835 en un cafetal cercano a La Habana, donde pudo observar de primera mano el funcionamiento de la esclavitud criolla. La obra –que no salió a la luz hasta 1887– se basa en las cartas enviadas por la autora a su familia en los Estados Unidos. De ella se ha hecho una nueva edición en el año 2000, editada por Patricia M. Ard y publicada por la University of Virginia Press.⁵⁹

⁵⁹ El 6 de diciembre de 1833 partieron desde Boston rumbo a La Habana, a bordo del velero *Newcastle*, Sophia Peabody (quien años después iba a casarse con Nathaniel Hawthorne, autor ilustre de *La Letra Escarlata*) y su hermana Mary (quien más tarde contrajo matrimonio con el destacado pedagogo Horace Mann). En el muelle las despidieron sus padres y su hermana mayor Elizabeth, líder junto Ralph Waldo Emerson y Henry David Thoreau del influyente movimiento intelectual denominado *Trascendentalismo* y precursora tanto del abolicionismo como del feminismo en los Estados Unidos. Las tres famosas hermanas habían nacido en Salem, Massachusetts. Las tres participaron, de un modo u otro, en ese vigoroso renacimiento artístico y filosófico que iba a culminar en la primera oleada del romanticismo norteamericano. Sophia viajaba para buscar en una plantación cafetalera cubana consuelo para su salud quebrantada. Mary iba como institutriz de los hijos

Resulta curioso observar cómo la misma realidad puede provocar en dos persons íntimamente relacionadas reacciones totalmente opuestas. En una carta a su amiga Mary Wilder White Foote el 30 de enero de 1834, Sophia Peabody le decía: «Los esclavos (en el cafetal *La Recompensa*) son tratados con mucha bondad y parecen muy felices...» Su hermana Mary, en cambio sostiene una opinión muy distinta. Desde la noche misma de su llegada a la finca contempla frente a sí la desnuda brutalidad del régimen de trabajo y de vida impuesto a los esclavos en Cuba: a poco pasos de la casa del amo, el mayoral le administra una brutal paliza, por un motivo baladí, al calesero que había traído a las jóvenes extranjeras de la capital. Desde el primer momento de su visita Mary Peabody se percató de que látigo, la violencia y la crueldad constituían el fundamento de la disciplina laboral impuesta a los esclavos por el sistema plantacional cubano. Y, en su novela, uno tras otro, nos presenta los casos que lo prueban.

A más del infeliz calesero atropellado, ahí tenemos a Pedro y Dolores, novios en África, casados en Cuba, subastados luego como bestias y separados uno del otro al ser vendidos. Ahí los negros que se sublevaban y fugaban, haciéndose cimarrones y eran perseguidos por los rancheadores con sus jaurías de perros feroces. Ahí los negros enfermos muriendo en el hospitalito del batey. Ahí toda esa humanidad atormentada, explotada, abusada, escarnecida. Y ahí también... Juanita...

Juanita —se asegura en la obra— no era negra sino mora procedente del norte de África, morena de pelo lacio en vez de «pasa», probablemente de origen árabe. Su abuela fue sacada de una cáfila de esclavos por el abuelo del dueño de la plantación. Creció en las habitaciones de su ama, recibiendo la misma educación que los niños de la casa. Adquirió cultura. Deas-

del dueño de la finca, para sufragar los gastos del viaje y de la estancia.

rolló sus extraordinarias facultades pictóricas. Y, como era de esperarse –tratándose de una novela romántica– se enamoró de Ludovico, el hijo de su dueña, quien le correspondía, pero con quien nunca pudo casarse, ni siquiera después de haber sido manumitida. Porque, como se explica en el texto, ambos eran «suficientemente maduros para comprender que semejante unión era imposible». Cuando Ludovico por fin se deja vencer por las coqueterías de Carolina y se desposa con ella, Juanita con perfecta y simbólica resignación cristiana le cose a su rival un precioso traje de bodas.

Este personaje femenino, realmente extraño en el medio esclavista de Cuba, le sirve a Mary Peabody para hacer resaltar la maldad del sistema social. En él nada importa que fuera ella inteligente y una artista de extraordinaria calidad. Ni que fuera buena. Y culta. Y bondadosa. Y que, en realidad de verdad, estrictamente hablando, tampoco fuera negra. Ella había sido esclava y nunca podría deshacerse de ese sello discriminador. Estaba condenada a ser vista toda su vida como un ser inferior.

Vale la pena apuntar que cuando Mary Peabody redactaba esas cartas familiares sobre lo que veía en Cuba, ya se había iniciado en la Isla la campaña literaria abolicionista en la tertulia de Domingo Delmonte. No hay dato que permita saber si la Peabody tuvo relación con Delmonte o algún miembro de su grupo. Tampoco si leyó *Sab*, la novela de Gertrudis Gómez de Avellaneda que ya mencionamos, publicada en 1841. Ella tenía excelente conocimiento del idioma español y tradujo al inglés el *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento, con quien mantuvo relaciones de amistad. Tal vez pudiera decirse que Juanita era una Sab del otro sexo, pues ambos personajes se enamoraron respectivamente de su amo y de su ama. Todo parece indicar, sin embargo, que esas dos corrientes del abolicionismo decimonónico, presentes subterráneamente en Cuba en la década del Treinta del siglo XIX, siguieron curso paralelo sin tocarse ni conocerse siquiera... *Juanita* presenta todas las

virtudes y todos los defectos de la novela romántica de la época. De todos modos, está pidiendo a gritos su traducción al español, para que pueda ocupar el lugar que le corresponde en el corpus cubano de su género.

Hasta aquí la novela abolicionista. Por su parte el *teatro antiesclavista* ofrece diversos matices. A veces, como en los cuadros de costumbres de José Jacinto Milanés (1814–1863), además de sutiles alusiones a la emancipación de los siervos hay una intensa mirada a los numerosos modos y maneras en que una institución explotadora corrompe todos los sectores de una sociedad, incluyendo a las clases dominantes. Otras veces, como en *El Mulato* de Alfredo Torroella (1845–1879) se aborda abiertamente el tema de la discriminación racial contra la gente «de color» en las ciudades. El drama abiertamente abolicionista –escrito y representado siempre, por razones obvias, fuera del país– suministra a la causa que defiende la misma apasionada agitación de la novela, pero su testimonio factual resulta mucho más reducido.

Mejor información –aunque siempre algo torcida por el carácter cómico del género– puede encontrarse en el llamado *teatro bufo*, que se inicia con *Un ajiaco o la boda de Pancha Jutía y Canuto Raspadura* de José Crespo Borbón, más conocido por el pseudónimo de *Creto Gangá* (1811–1871). En realidad esta modalidad teatral sirve sobre todo para fijar una serie de estereotipos, que van a seguir rodando por las tablas hasta nuestro tiempo: el negro bozal, el negro catedrático, la mulata de rumbo, etc. No puede, por eso, negarse el elemento de racismo y discriminación que aquí, sin duda, aparece. Pero es cierto también que en su compleja evolución el teatro bufo va a crear el personaje del *negrito* inteligente, «vivo», profundamente criollo, que sistemáticamente derrota al *gallego*, figura que simboliza las peores tradiciones colonialistas y anticubanas. Y con la introducción de la música, sobre todo en el inevitable «final de fiesta», va a tocar uno de los costados mas

significativos del alma negra. De este género se desprende otro popularísimo: la zarzuela criolla, de la cual son ilustres ejemplos, la *María La O* de Ernesto Lecuona y la *Cecilia Valdés* de Gonzalo Roig.

Otras contribuciones: el costumbrismo en las letras y la pintura

En la *literatura costumbrista* hay no sólo una masiva presencia negra, sino también algunos documentos que defienden los derechos de la población afrocubana. No podía ser de otro modo. Proponiéndose pintar un retrato conciso y satírico del estilo de vida de una época y de sus tipos representativos, ¿cómo prescindir en Cuba de uno de los estratos demográficos básicos de nuestro pueblo? Su enfoque, empero, no siempre es el mismo. En las manos maestras de un Anselmo Suárez Romero (1818–1878), el costumbrismo deviene un precioso instrumento de combate en la gran batalla abolicionista. En sus artículos, el autor del *Francisco* reprodujo con gran vigor las penosas circunstancias del trabajador esclavo de los ingenios, envolviéndolas –para burlar la censura colonial– con los ropajes del cuadro costumbrista de aparente corte tradicional.⁶⁰ Por la fidelidad de sus trazos esta obra constituye una importantísima fuente de información sobre las relaciones sociales en las plantaciones azucareras de su tiempo. Su opúsculo *El Cementerio del Ingenio* (probablemente su obra maestra en este género) es la más sentida elegía escrita en la Isla en recuerdo de los miles y miles de siervos anónimos que murieron en los bateyes y los cortes de caña y fueron enterrados en esos camposantos

⁶⁰ Anselmo Suárez Romero, *Colección de artículos*, La Habana, 1859; *Ofrenda al Bazar de la Gran Casa de Beneficencia: El Cementerio del Ingenio*, La Habana, 1864.

sin una oración de despedida ni una cruz elemental que dejara constancia de su triste existencia.

Existe otro costumbrismo criollo donde el negro, mirado a través de una luz completamente distinta, aparece en forma muy estereotipada y muy estigmatizada. Casi nunca hay saña en esas obras sino más bien cierto desdén por lo que se considera inferior. En el mejor de los casos, priva la actitud patronizadora de quien mira hacia abajo desde un plano de clemente superioridad. Los negros en estas estampas nunca son los laboriosos, honestos y bien portados que formaban la mayoría de esa población, sino sus opuestos: el negro del hampa, el pillo, el ignorante, la mulata haragana y corrompida, la mulata de rumbo, el ridículo «catedrático», cuando no un ñáñigo al que gratuitamente se le atribuyen crímenes horrendos. La influencia de esta literatura ha sido enorme: esas imágenes predominan en el teatro bufo desde mediados del siglo XIX y tiñen, ya en pleno siglo XX, a no pocas expresiones de la poesía negrista. De todos modos, siempre se aprende de los artículos de Francisco de Paula Gelabert, José Victoriano Betancourt, Carlos Noreña, Enrique Fernández Castillo, José E. Triay, Francisco Baralt y Celis, y otros. No es posible prescindir de ellos.

Paralelamente a esta escuela literaria aparece una de tema y orientación similar en la pintura. Un grabado, un dibujo, una pintura valen por cien mil palabras. Por eso merecen cuidadosa atención las obras de los grabadores extranjeros y cubanos como Hipólito Garneray, Eduardo Laplante, Federico Miahle, Ramón Barrera, Leonardo Barañano, Juan Jorge Peoli y de los dibujantes y pintores como el inglés James Gay Sawkins, el cubano Esteban Chartrand y, sobre todo, el bilbaíno Víctor Patricio de Landaluze, cuyas obras están repletas de negros y mulatos del más variado tipo: de caleseros, cocheros, carretilleros, pescadores, panaderos y dulceros; de estibadores en los muelles, de cortadores de cañas en los campos, de trabajadores

industriales en las fábricas de azúcar, de bailarines en las fiestas y desfiles carnavalescos, de ñañigos, de «curros», de mulatas de rumbo... Toda una vibrante humanidad, captada ya en sus funciones sociales específicas, ya como simple transeúnte de las escenas urbanas o rurales que se reproducen.⁶¹

No podemos dejar de mencionar aquí la copiosísima producción de los grabadores en la industria del tabaco, cuyas litografías conocidas como *marquillas cigarreras*, se usaban como motivo decorativo en las envolturas de las cajas, las cajetillas y los mazos de cigarros o tabacos habanos. En La Biblioteca Nacional José Martí de La Habana se guardan casi cuatro mil de esas marquillas.⁶² El tema negro es muy corriente en ellas. A veces la gente «de color» es presentada con cierto respeto. Pero más a menudo aparece en esos grabados como un ser primitivo, inculto, semisalvaje, bárbaro, inmoral, grotesco: como un borracho, un bufón, un ladrón. La mulata aparece siempre con los rasgos tradicionales del estereotipo: como objeto de placer. Estas estampas denigrantes, asociadas a un producto tan popular como el tabaco, reflejan la opinión del superestrato social de la época sobre el sector más sufrido de la población. Y evidencia las dificultades con que tuvo que enfrentarse el negro para destruir la imagen brutalmente estigmatizada con que la cultura oficial lo presentaba ante la conciencia del país y la opinión pública mundial.

⁶¹ Martha de Castro, *El Arte en Cuba*, Miami, 1970; Guy Pérez Cisneros, *Características de la Evolución de la Pintura en Cuba*, Edición Facsimilar, Miami, 1988; Jorge Rigol, *Apuntes sobre la Pintura y el Grabado en Cuba: De los Orígenes a 1927*, La Habana, 1982.

⁶² Véase a este respecto: Antonio Núñez Jiménez, *Marquillas Cigarreras Cubanas*, Madrid, 1989, con excelentes ilustraciones.

Memorias, informes, autobiografías, epístolas

Al igual que en los siglos precedentes, rinde frutos consultar las memorias, representaciones e informes dirigidos a las autoridades superiores por personas e instituciones del más variado tipo, desde regidores hasta capitanes generales, desde obispados hasta comisiones ocasionales. Su número es enorme y tomadas en su conjunto aportan mucho material demográfico aprovechable. Citemos aquí, como ejemplo, sólo dos de ellas, la primera de carácter individual, la segunda de carácter colectivo. 1) La *Representación* de 28 de mayo de 1832, dirigida al Rey de España por un cubano eminente, Don Francisco de Arango y Parreño (1765-1837).⁶³ Allí, junto a sus expresiones de abolicionismo moderado y su antitratismo radical, aparecen sus proposiciones para lograr el fomento de la población blanca y para borrar la «preocupación del color» (lo que hoy llamamos discriminación racial), así como para mejorar la suerte de los esclavos coloniales. Y, entretejidas con ellas, muy ricas noticias sobre las realidades vitales de los negros cubanos en las plantaciones y las ciudades. 2) La *Información sobre las Reformas en Cuba y Puerto Rico* publicada en 1867 por la Junta de Información establecida en 1865 por el gobierno de Madrid para discutir los problemas políticos y sociales de Cuba y Puerto Rico. Después de proponer la emancipación gradual de los esclavos, en el *Informe* se reproducen, entre otros, tres importantes papeles: uno proponiendo la supresión de la trata (que a su juicio debía ser declarada un acto de piratería castigado por la ley) y otros dos sobre la población libre «de color», básicamente integracionistas (aunque no libres de prejuicios raciales). En estos documentos se ofrecen valiosísimos datos sobre los negros y mulatos libres, a la vez que se recomiendan

⁶³ Véase este documento en: Francisco de Arango y Parreño, *Obras*, La Habana, 1952, vol. 2.

medidas para integrarlos pacífica y fructíferamente al resto de la sociedad criolla.

Merecen atención también en este siglo las autobiografías y los epistolarios. En la famosa *Autobiografía* del poeta esclavo Juan Francisco Manzano aparecen, como bien ha dicho Leví Marrero, «algunas de las páginas más desgarradoras escritas en Cuba.⁶⁴» Comienza con el nacimiento del autor, de padres esclavos, posiblemente en enero de 1797, y termina con su fuga hacia la cimarronería urbana, unos veinte años después. Entre esos dos momentos nos entrega Manzano toda la vasta gama de la vida servil en la Cuba de su tiempo. El valor documental de esta obra es extraordinario.⁶⁵ Por otro lado, la colección de cartas más rica y productiva sobre nuestro tema es, sin duda, el *Centón Epistolario de Domingo Delmonte*, publicado por la Academia de la Historia de Cuba, en siete volúmenes, entre 1923 y 1957, que contiene la correspondencia recibida por él. Esta colección se complementa con las cartas escritas por Delmonte y publicadas en la *Revista de la Biblioteca Nacional* de Cuba.⁶⁶ En pocos documentos como en las cartas de Miguel Aldama y Félix Tanco, que en el *Centón* se recogen, puede encontrarse un testimonio más elocuente de lo que significaba ser negro o mulato esclavo o libre en la Cuba de Miguel de Tacón y de Leopoldo O'Donnell.

⁶⁴ Leví Marrero, «Historia e integración», *Diario Las Américas*, Miami, 4 de mayo de 1989, p. 4.

⁶⁵ Juan Francisco Manzano, *Autobiografía, Cartas y Versos de Juan Francisco Manzano* (edición y ensayo introductorio de José Luciano Franco), La Habana, 1937; *Obras* (edición y prólogo de José Luciano Franco), La Habana, 1972; *Autobiografía de un Esclavo* (edición, introducción y notas de Ivan A. Schulman), Madrid, 1975.

⁶⁶ Véase: Domingo Delmonte, «Cartas inéditas», *Revista de la Biblioteca Nacional*, La Habana, 1909-1911, vol. 1, pp. 5-9, 20-46, 141-159; vol. 2, pp. 78-95, 152-166; vol. 3, pp. 56-96.

Publicaciones seriadas

A medida que avanza el siglo XIX más y más ayudan a nuestra investigación las publicaciones seriadas, cuyo número crece sin cesar. Tomemos, como ejemplo de los periódicos, al *Diario de la Habana* (sucesor del ilustre *Pápel Periódico de la Habana*), que apareció desde el primero de febrero de 1825 hasta el tres de febrero de 1848, en que se convirtió en la *Gaceta de la Habana* y por fin devino *Gaceta Oficial* del Gobierno. Pedro Deschamps Chapeaux ha hecho excelente uso del *Diario* para documentar la presencia histórica general del negro en ese período, y muy particularmente la de esa clase media o proto-burguesía «de color» a la que varias veces hemos hecho referencia.

Las páginas de *Diario de la Habana* están repletas de anuncios de compra, venta, cambio y alquiler de negros esclavos. Se les alquila para trabajar como jornaleros en los muelles, como vendedores de frutas y refrescos, como criados, cocineros, panaderos, zapateros, costureras, sastres, etc. (con parte del jornal yendo siempre al amo). Se les cambia por tabaco, azúcar, café. Se les hipoteca y se les usa como garantía en operaciones mercantiles. El esclavo era, en fin de cuentas, una moneda viva circulante. Pero era una «moneda» con alma rebelde que resistía, que se fugaba. Y entonces se le mencionaba en anuncios que ofrecían recompensas por su captura y devolución.

Deschamps ha extraído del *Diario*, para enriquecer sus valiosos ensayos, cuantiosos datos sobre los cabildos de distintas «naciones» africanas que funcionaron en La Habana, confirmando su importancia como centros de transculturación y, a la vez, de conservación de la cultura afrocubana. Lo mismo puede decirse de los batallones de Pardos y Morenos Leales, establecidos en Cuba desde el siglo XVII, que funcionaban en La Habana, Matanzas, Trinidad, Sancti Spiritus, Santa Clara, San Juan de los Remedios, Puerto Príncipe, Bayamo, Baracoa

y Santiago de Cuba. Deschamps obtiene en la prensa clara evidencia de que esta institución fue germen de una pequeña burguesía «de color» que dio figuras de tanto relieve como el pintor habanero Vicente Escobar y Flores, nombrado en 1827 Pintor Honorario de la Real Cámara por Real Cedula de la Reina María Cristina. Muchos de estos negros y mulatos libres eran dueños de esclavos. La lectura del *Diario* permite calibrar el constante ascenso económico y cultural de este estrato de la sociedad cubana de la época.⁶⁷

Las revistas constituyen otro venero muy apreciable de datos. Las hay de carácter más o menos erudito, como las *Memorias de la Sociedad Patriótica de la Habana*, la *Revista Bimestre Cubana*, la *Revista Cubana* o la *Revista de Cuba*, para no citar sino algunas de las más destacadas. Las hay con una orientación más popular. En su obra *Música Colonial Cubana*, Zoila Lapique estudia unas 43 de las que aparecieron Cuba en el siglo XIX dedicadas total o parcialmente a la música, comenzando con *El Filarmónico Mensual* y finalizando con la *Gaceta Musical de la Habana*, que empezó a salir en 1899. La influencia negra se refleja en esas páginas con total evidencia desde el primer momento, como lo prueban hasta los títulos de algunas de las composiciones, tales como *La fambá*, *Los ñañigos*, *Tu madre es conga*, *Mandinga no va*, *El mulato en el cabildo*, *Sandunga*, *Los negros catedráticos*, *El palito de quimbombó*, etc. Lapique, por ejemplo, nos recuerda que en un artículo de *La Gaceta de Puerto Príncipe* (una de sus famosas «Escenas cotidianas») Gaspar Betancourt Cisneros ofrece

⁶⁷ Pedro Deschamps Chapeaux, *El Negro en la Economía Habanera del Siglo XIX*, La Habana, 1971. En este libro se estudian, además, otros representantes de la llamada «clase de color»: los músicos, los maestros, los sastres, los dentistas, las parteras o comadronas, etc.

detallada información sobre la música y los bailes de los negros de su región natal.⁶⁸

En la década del ochenta del siglo XIX proliferan en la Isla las llamadas «sociedades de color». Junto a ellas se extiende también la prensa que propiciaban. Anteriormente se habían hecho algunos esfuerzos aislados en ese sentido. En 1842, el pedagogo, poeta, dramaturgo y periodista pardo Antonio Medina Céspedes funda *El Faro*, primer periódico redactado por negros y mulatos, que no pudo sobrevivir la crisis de «La Escalera» ocurrida dos años después. En 1859, el propio Medina, pionero pertinaz, dio a la estampa *El Rocío*, primera revista dirigida por individuos de su raza. Pero sólo después del Zanjón se desarrolló este movimiento, creándose una red de más de cien publicaciones de ese tipo hasta 1895: 4 en Pinar del Río, 25 en La Habana, 13 en Matanzas, 48 en Las Villas, 8 en Camagüey y 10 en Oriente.⁶⁹ Algunas se distinguieron por los destacados periodistas que en ellas colaboraban, como *El Pueblo* —dirigido por Martín Morúa Delgado— y *La Fraternidad*, donde escribió Juan Gualberto Gómez. En todas se reflejan los criterios y actitudes, no siempre armónicos, del sector social que representan.⁷⁰

⁶⁸ Zoila Lapique Becali, *Música Colonial Cubana*, La Habana, 1979, p. 67a.

⁶⁹ Thomas T. Orum, *The Politics of Color: The Racial Dimension of Cuban Politics during the Early Republican Years, 1900–1912*, (tesis de grado), 1975, p. 25.

⁷⁰ A Pedro Deschamps Chapeaux debemos el estudio más detenido que hasta ahora se ha realizado de esta valiosísima fuente documental, en su obra *El Negro en el Periodismo Cubano en el siglo XIX*, La Habana, 1963.

Libros de viajes

Una de las mejores fuentes de información sobre el tema que nos ocupa es el respetable número de libros escritos sobre nuestro país por algunos de los viajeros que pasaron por él a lo largo del siglo XIX. El primero de estos visitantes es el más ilustre de todos: el naturalista alemán Alejandro Von Humboldt, una de las primeras figuras intelectuales de su época, justamente considerado además como el más grande de los viajeros científicos de todos los tiempos. Leví Marrero en un excelente ensayo, lo llama «creador máximo de la geografía moderna.⁷¹» Humboldt estuvo en Cuba dos veces. En la primera ocasión, entre el 18 de diciembre de 1800 hasta el 16 de marzo de 1801, hizo observaciones en La Habana y sus alrededores y luego, camino de Nueva Granada, bordeó la costa meridional de la Isla y sus innumerables cayos, con una corta parada en Trinidad. En la segunda, ocurrida en abril de 1804, se detuvo brevemente en La Habana, de paso hacia los Estados Unidos. Producto largamente meditado de esos viajes y de sus contactos con los cubanos más distinguidos del momento, fue su famoso *Ensayo Político sobre la Isla de Cuba*, publicado en 1826.⁷²

La principal contribución de Humboldt al conocimiento de la gente cubana «de color» en las primeras décadas del siglo XIX, fue su clara definición del carácter que asumía en Cuba el régimen esclavista. No oculta el carácter brutal de la vergonzosa institución. Escribe, horrorizado: «Yo oí discutir fríamen-

⁷¹ Leví Marrero, «Humboldt, la geografía moderna y Cuba», en *Cuba: la forja de un pueblo*, San Juan, 1971, pp. 86-87.

⁷² Evidentemente, Humboldt fue el primer escritor-viajero en llegar a Cuba, pero no el primero en publicar sus observaciones sobre nuestro país. Hubo quien se le anticipó en las prensas, como, por ejemplo, Francis R. Jameson, cuyo libro salió en 1821, según vamos a ver en seguida.

te si resultaba mejor para el propietario no agotar demasiado a sus esclavos y por consiguiente reemplazarlos menos a menudo, en lugar de sacar en unos pocos años todo provecho posible, a cambio de tener que comprarlos con más frecuencia. Tales son las razones de la codicia, cuando el hombre se sirve del hombre como un animal de trabajo.⁷³» Al mismo tiempo, el gran geógrafo señala que una de las características esenciales (y más positivas) de la esclavitud cubana era la relativa facilidad con que el siervo podía conseguir la libertad.

En el *Ensayo* escribe: «En ninguna parte del mundo donde hay esclavos, es tan frecuente la manumisión como en la isla de Cuba, porque la legislación española, contraria enteramente a las legislaciones francesa e inglesa, favorece extraordinariamente la libertad, no poniéndole trabas ni haciéndola onerosa...⁷⁴» Pasa Humboldt a detallar los distintos modos en que el esclavo podía abandonar en Cuba la condición de servidumbre, permitiendo la aparición de una amplia casta de negros y mulatos libres en el país. Y cómo esta circunstancia a su vez influía decisivamente en las condiciones de vida y las perspectivas futuras de todos los afrocubanos. Concluyendo: «La posición de los libres de color en La Habana es más feliz que en ninguna otra nación de las que se lisonjean, hace muchos siglos, de estar muy adelantadas en la carrera de la civilización.⁷⁵» Aunque bien sabemos que esa «felicidad» dejaba todavía muchísimo que desear.

Menos optimista sobre nuestra población libre afrocubana resulta la obra de Francis R. Jameson, funcionario británico destacado en La Habana para vigilar la entrada ilícita de negros

⁷³ Humboldt, *Ensayo Político sobre la Isla de Cuba*, Miami, 1969, p. 150.

⁷⁴ Humboldt, *op. cit.*, p. 124.

⁷⁵ Humboldt, *id.*, p. 125.

esclavos y cuya obra mencionamos arriba. Jameson escribe: «Hay muchas gentes de color que han comprado su libertad con las ganancias extras que les autoriza la ley... Aunque marcados con el estigma de la esclavitud, poseen ciertos privilegios que aquí llaman libertad, pero que tiene poca analogía con el significado europeo de la palabra; están desencadenados pero llevan el dogal en sus cuellos. Están sometidos a la mayor parte de las restricciones impuestas a los esclavos en lo que respecta a portar armas, permanecer en la calle con farol después de oscurecer... *y se les mantiene igualmente desprovistos de conocimientos, pues la libertad no abarca sus mentes, en modo alguno.*⁷⁶»

Aquí se mezcla la verdad con la exageración. Porque este retrato de toda una casta social como incapaz de aprovechar la libertad, con tanto esfuerzo conquistada, para avanzar material e intelectualmente no responde a la realidad de los hechos. Así lo reconoce otro viajero, el escritor liberal español J. J. Salas y Quiroga, quien visitó a Cuba en 1839. Según él los libres de color causaban tanta inquietud en los círculos dominantes de la sociedad cubana, que muchos veían «como objeto de conveniencia la exclusión de la Isla de estos desgraciados. En mi sentimiento no puede haber el que se prive de su patria al hombre laborioso que sabe adquirir su libertad y romper sus cadenas.» Salas y Quiroga sostenía que por lo regular en los *pardos* —como entonces se llamaba a los mulatos— «bulle el genio y la inspiración. Raro, muy raro es el mulato torpe. Generalmente la agudeza suya y lo florido de la imaginación los predispone favorablemente para las bellas artes y las letras.

⁷⁶ Francis R. Jameson, *Letters from the Havana during the year 1820; containing an Account of the Present State of the Island of Cuba, and Observations on the Slave Trade*, London, 1821.

Cuéntanse, entre ellos, muchísimos improvisadores, muchísimos músicos.⁷⁷»

La lista de libros de viaje que se refieren a Cuba es muy extensa. Abiel Abbot, ministro protestante de Berverly, Massachusetts, en una colección de 65 cartas que escribió desde Cuba a varios compatriotas en 1828, nos ofrece una de las mejores descripciones de la vida en los ingenios en los primeros tiempos del período plantacional, antes del advenimiento de la revolución industrial. Su actitud es de censura de la esclavitud.⁷⁸ Por el contrario, el punto de vista de J. E. Wurdemann, médico de South Carolina, que pasó en el país los inviernos de 1840–41 y 1841–42, resulta favorable a la esclavitud. Afirma que los esclavos en Cuba vivían mejor que los obreros en la Gran Bretaña, pasando así por alto el látigo, el cepo y la superexplotación de los siervos tan evidentes en las plantaciones criollas. Insiste en la abundancia de las manumisiones y en la frecuencia con que los esclavos lograban legalmente cambiar de amos.⁷⁹ Tanto Abbot como Wurdemann dieron testimonio de que las puertas de los templos católicos estaban abiertas para los negros y mulatos al mismo tiempo que para los blancos, tanto en La Habana como en Matanzas, Santa Clara y demás ciudades del país.⁸⁰ Hay que agregar el nombre de Richard H. Dana (autor de una obra basada en su corta visita de dos meses, en febrero y marzo de 1859) a la lista de los que suministran buenos datos sobre el funcionamiento de los ingenios. Dana creía que la ley sobre las coartaciones se cumplía «con considerable eficacia», aunque no estaba seguro de que

⁷⁷ J. J. Salas y Quiroga, *Viajes*, Madrid, 1840.

⁷⁸ Abiel Abbot, *Letters Written in the Interior of Cuba*, Boston, 1829, p. 57.

⁷⁹ J. G. E. Wurdemann, *Notes on Cuba*, Boston, 1844, p. 265.

⁸⁰ Abbot, *op. cit.*, pp. 61 y 67; Wurdemann, *op. cit.*, pp. 21-22

los derechos de los esclavos se respetasen en los lugares remotos.⁸¹ Demoticus Philaethes (pseudónimo de otro visitante) informa sobre los esclavos que, a veces, en el campo laboraban horas extras recibiendo por ello ingresos suplementarios. En parte estos ingresos se ahorran para hacer posible una eventual coartación.⁸²

Varios autores hacen énfasis muy vigoroso sobre los aspectos negativos de la vida esclava. Así, por ejemplo, David Turnbull, el famoso cónsul inglés en La Habana y decidido líder abolicionista, quien inició el movimiento que culminó en la llamada conspiración de La Escalera. Turnbull nos habla de los terribles castigos y las espantosas condiciones de trabajo a que los negros eran sometidos sobre todo en la época de la zafra, cuando no podían dormir más que cuatro o cinco horas diarias durante meses enteros. E hizo referencia al gravísimo desnivel sexual que existía en las plantaciones, repitiendo las mismas quejas que había emitido el Padre José Agustín Caballero medio siglo antes. Específicamente se refiere a un ingenio que visitó en Cienfuegos con una dotación de 700 esclavos donde no había una sola mujer.⁸³

Otro destacado abolicionista británico, Richard Robert Madden, quien desempeñó en La Habana el cargo de Miembro del Tribunal Mixto de Justicia para asuntos de la trata, compiló una extensa lista de abusos cometidos contra los esclavos en las fábricas de azúcar. En su libro, Madden explica el proceso de aprendizaje a que tuvo de someterse para poder descubrir la

⁸¹ Richard H. Dana, *To Cuba and Back*, 1859, pp. 253-254.

⁸² Demoticus Philaethes, *Yankee Travels through the Island of Cuba or the Men and Government, the Laws and Customs of Cuba as seen by American Eyes*, New York, 1856, p. 28.

⁸³ David Turnbull, *Travels in the West, Cuba: With Notices on Porto Rico and the Slave Trade*, London, 1840, p. 146.

verdad sobre la institución servil en Cuba: «Un año entero residí en La Habana antes de que pudiera desembarazarme de la adormecedora influencia de la esclavitud —que tan imperceptiblemente se cuela en el alma de los extranjeros en las Indias Occidentales— y de que llegara a formar mi propio criterio independiente (confiando únicamente en mis propios sentidos) sobre la situación de los esclavos rurales en Cuba. Sólo cuando dejé de visitar las fincas como invitado de los propietarios y de averiguarlo todo a través de los ojos de mis hospitalarios huéspedes, sólo cuando dejé de prestarle crédito a las fábulas que éstos me administraban en las sobremesas sobre la felicidad de sus esclavos; sólo cuando me presenté solitario, desconocido y sin ser esperado... sólo entonces las terribles atrocidades de la esclavitud me saltaron a los ojos... Eran tan terribles esas atrocidades, tan sanguinario el sistema de esclavitud, tan enormes las depravaciones de que fui testigo (muy por encima de cuanto había visto u oído sobre los rigores de la esclavitud en otras partes), que al principio me negaba a aceptar la evidencia de mis propios sentidos.⁸⁴» Excelente advertencia pues apunta hacia un hecho muchas veces olvidado: que buena parte de lo que exponen estos visitantes en sus libros debe ser tomado por la posteridad *cum grano salis*.

El asturiano Antonio de las Barras y Prado escribió unas *Memorias* sobre su estancia en Cuba. El capítulo VIII está totalmente dedicado a la «gente de color». Es particularmente interesante lo que dice sobre los libres: «Los negros libres gozan la misma libertad que todos los demás ciudadanos; pueden tener propiedades y hasta esclavos, y muchos viven de esta granjería; pero siempre el negro, sea libre o esclavo, está obligado a respetar al blanco, concediendo la ley a éste una superioridad, que tiene por objeto conservar la fuerza moral, a

⁸⁴ R. R. Madden, *The Island of Cuba: its Resources, Progress and Prospects*, London, 1849, p. 125.

fin de tener sometidos a los de la raza negra... La gente de color no puede mezclarse con los blancos en ninguna clase de espectáculos públicos, y hasta en los bailes está prohibida; pero tienen para ella un lugar aislado en el teatro, así como en los circos y demás parajes de distracción.⁸⁵» Excelente resumen de lo que hemos venido llamando la sociedad *pigmentocrática*, aquella en que el color de la piel constituye un factor esencial en la ordenación de los grupos humanos y el funcionamiento de las instituciones. Barras y Prado toca muchos otros temas relacionados con los negros y los mulatos criollos, entre ellos el de la mulata (donde no sale de lo estereotipado) y el de los ñáñigos (donde repite los errores típicos de la época al respecto).

La escritora sueca Fredrika Bremer visitó a Cuba de febrero a mayo de 1851. En el libro que recogió sus experiencias dedicó cinco *cartas* (o capítulos) a Cuba y allí describe las ceremonias de un cabildo carabalí al que se le permitió asistir. «Las mujeres bailan aquí unas con las otras —escribe— y los hombres unos con los otros. Algunos daban golpes con los bastones en las puertas y en los bancos; otros con güiros llenos de piedrecitas, y los tambores resonaban con fuerza estremeceadora. Trataban de hacer, evidentemente, el mayor ruido posible... En los bancos había una gran cantidad de negros sentados, con un aspecto muy serio y decente... Estos cabildos... se gobiernan por reinas... (y) un rey, que se ocupa de las cuestiones económicas de la sociedad, y que tiene a sus órdenes un esribano y un maestro de ceremonias...»⁸⁶

⁸⁵ Antonio de las Barras y Prado, *La Habana a mediados del Siglo XIX: Memorias*, Madrid, 1925, pp. 111-112.

⁸⁶ Fredrika Bremer, *Cartas desde Cuba*, La Habana, 1980, pp. 153-156. El libro completo en inglés: *The Homes of the New World, Impressions of America*, New York, 1854.

De sus experiencias en Cuba, que visitó en 1870, extrajo Samuel Hazard los materiales para una obra que es a la vez libro de viaje (ricamente ilustrado), guía de viajeros y ligero comentario sobre la cultura y el destino del país. Las descripciones son muy detalladas. El negro no podía faltar ahí. Y ahí está, en las ciudades y los campos, en los bohíos y los barracones, en los ingenios y los cafetales, practicando toda clase de oficios y trabajos, divirtiéndose en los bailes organizados por sus cabildos, sufriendo bajo el látigo del mayoral y a consecuencia de la discriminación racial ampliamente practicada en esa sociedad pigmentocrática. Hay capítulos enteros dedicados a describir el importantísimo papel que los negros desempeñaban en la economía y en la cultura del país. El XXVII, por ejemplo, titulado «Fabricando el Azúcar» está casi totalmente dedicado a la participación del negro cubano en las labores de la industria básica de Cuba. Particularmente informativos resultan los numerosos dibujos que acompañan al texto. Aunque limitados en lo estético, son lo suficientemente profesionales para reflejar con gran claridad la realidad cubana. El autor deja discreta constancia de su simpatía por la causa de la independencia de Cuba y por una solución adecuada del grave problema de la esclavitud. La obra se cierra con una visión general de la historia cubana y un apéndice con información detallada de las líneas telegráficas, con tablas estadísticas de población, de las unidades de pesos y medidas que se usan y del comercio de la Isla, de sus métodos de comunicación y viaje sobre todo por vía marítima, así como una lista de las ciudades, pueblos y villas, con el número correspondiente de habitantes con que cuentan, clasificados según su raza. Ciertamente una obra utilísima para un viajero.⁸⁷

⁸⁷ Samuel Hazard, *Cuba with Pen and Pencil*, (Edición facsimilar de la de 1871), Miami, 1989.

Un lugar muy destacado en este catálogo ocupa la obra de Walter Goodman *Un artista en Cuba*. Por varias razones. Primero, porque su autor—un pintor inglés de mediano mérito—no fue un simple turista sino que residió en el país, ganándose la vida con su arte, por más de cuatro años, entre 1864 y 1868. Además, porque el lugar de su residencia fue Santiago de Cuba y sus alrededores, región sistemáticamente desconocida por los demás viajeros. En tercer lugar porque poseía, junto a una gran curiosidad un poderoso espíritu de observación. Y, por último, porque para nuestra fortuna, era dueño de un estilo espontáneo, ligero y fácil, lo que dotaba a su obra de una encantadora amenidad. Además, con respecto a los dos grandes problemas que Cuba enfrentaba por aquel entonces, Goodman se colocó al lado de los ángeles: simpatizaba con la abolición de la esclavitud y con los ideales independentistas.

En verdad, ¿qué aspecto de la realidad santiaguera escapó a su acuciosa pupila? Todo lo vio, todo lo comentó. El negro aparece en su libro desde el mismo instante en que se acomoda en su morada santiaguera. Y ya no sale de él. Nos habla de los esclavos en sus variadas funciones de criados, trabajadores en los más variados oficios urbanos y mano de obra en los ingenios, los cafetales y demás negocios rurales. Gusta de pintarlos vendiendo dulces, repartiendo leche, transportando la maloja, llevando el agua de la fuente pública a las casas. Describe las peculiaridades de los mendigos: Madame Chaleco, Barriguita, Ñato, Carrapatán Bunga, Madame Majá. Menciona a los negros y mulatos libres: tabaqueros, pescadores, pintores, carpinteros, músicos de gran habilidad, destacando al famoso ejecutante de cornetín y contrabajo mulato de apellido Urriola y a su joven hijo que, según dice, tocaba la flauta a la perfección.

Son numerosas sus referencias a la música y los bailes de los afrosantiagueros. «Los esclavos forman sus tertulias en los zaguanes, en las escaleras de entrada de la vivienda, o se apropian, sentándose en el suelo, de las partes desocupadas y más

oscuras del corredor. Su cháchara no tiene fin, y de vez en cuando se les manda callar. Ocasionalmente uno de ellos entona una salvaje melodía, acompañando su canto con un primitivo instrumento hecho por sus propias manos.⁸⁸» Su descripción de los carnavales santiagueros merecen especial mención. Los negros y los mulatos parecen tomar posesión de la ciudad. Y los blancos se incorporan a las comparsas, muchos de ellos pintándose de negros. La transculturación se hace evidente. Grupos de máscaras de gentes «de color» visitan a sus «padrinos» blancos en sus casas. Y los señores entonces muy cortésmente sirven a sus siervos, con una curiosísima reversión de las jerarquías sociales que parece pedir a gritos un estudio de Mikhail Bakhtin.

Goodman está convencido de la capacidad intelectual del «hombre de color». Cuando se produce en una ocasión un fuego en la ciudad, relata cómo los bomberos lo combaten y dominan. Y comenta: «Si alguna prueba se quisiera para demostrar que el negro despreciado, cuando es libre y bien pagado, no carece de habilidad y energía, estos bomberos negros y mulatos pueden dar amplio testimonio. Nunca en mi vida y en ninguna parte me he encontrado con un cuerpo de bomberos tan bien dirigidos y disciplinados como estos negros de Santiago de Cuba.» Al terminar la obra reconoce la importancia del abolicionismo mambí, durante la Guerra del 68, que abrió las puertas a la definitiva abolición de la esclavitud en la Isla.

Uno de estos libros de viajes presenta la singularidad de haber sido escrito por un cubano que había regresado a su patria tras una larga ausencia y relataba en él las peripecias de su visita.⁸⁹ Se trata de Hippolyte Piron, quien pertenecía a un

⁸⁸ Walter Goodman, *Un Artista en Cuba*, La Habana, 1986, p. 27.

⁸⁹ Hippolyte Piron, *La Isla de Cuba*, editado por Olga Portuondo Zúñiga, traducido del francés por Wilfredo Díaz y publicado por la Editorial Oriente de Santiago de Cuba en 1995.

estrato muy especial de la sociedad de Santiago Cuba: era un mulato, descendiente de una de esas familias haitianas que buscaron refugio en la capital de Oriente, huyendo de los disturbios de su país, a principios del siglo XIX. Había nacido en 1824 y había sido enviado en su infancia a estudiar en París, donde una vez graduado permaneció por muchos años. En algunas páginas de su obra palpitan con fuerza los peculiares sentimientos del regresar de un hijo pródigo. Y sus vínculos con la sociedad santiaguera le permitieron obtener una información más abundante y precisa que aquella habitualmente colectada por las «aves de paso». Cuba vive en el libro: sus costumbres, su folklore, sus creencias, sus riquezas naturales, sus inimitables bellezas, su sociedad, sus clases en conflicto, su tormentosa realidad política. En todo, nuestro viajero toma las mejores posiciones. Seguramente influido por la ideología del democratismo liberal reinante en su patria adoptiva, la Francia post-volteriana y post-rousseauiana, Piron simpatizaba con la causa de la independencia de Cuba, a la que se refiere muy positivamente en numerosas páginas, y se declaraba enemigo de la esclavitud, cuyos horrores pintaba y cuya abolición advocaba. Y algunas de las secciones más interesantes de su libro son las que se refieren a los absurdos y crueldades de la discriminación racial tal como se practicaba en el seno de la sociedad cubana. Un ejemplo, no más. Refiriéndose a la Alameda, bello paseo con grandes árboles situado a la orilla de la bahía santiaguera se nos dice: «Me contaron que un domingo, por la tarde, una dama de color, muy bien considerada entre los suyos, conocida por su riqueza, por su belleza, por su elegancia, montó en un carruaje con su familia y tuvo la ocurrencia de hacerse conducir a la Alameda. Al percibirla, las señoras blancas temblaron de indignación; sus esposos, sus padres y sus hermanos, que las acompañaban, no sabían que imaginar para castigar una imprudencia tal, pero ellas mismas se encargaron de hacerlo, y de inmediato, como si se hubiesen puesto de

acuerdo, fueron poco a poco saliendo del sitio profanado, y al cabo de unos instantes, la señora de color se dio cuenta que transitaban por un paseo desierto.⁹⁰»

Pudiéramos seguir, pero con lo citado basta para tener una idea de la cuantiosa información que sobre la existencia de los afrocubanos puede encontrarse en las obras de estos viajeros. Merecen citarse, junto a las citadas, entre otras, las siguientes: R. B. Kimball, *Cuba and the Cubans*, New York, 1850; Antonio Gallenga, *The Pearl of the Antilles*, London, 1873; Etienne Michel Massé, *L'Île de Cuba et L'Havane*, París, 1825; María de las Mercedes Santa Cruz (Condesa de Merlin), *Viaje a La Habana*, La Habana, 1974; Amelia M. Murray, *Letters from The United States, Cuba and Canada*, New York, 1856; Charles Augustus Murray, *Travels in North America*, 2 vols., London, 1839; James W. Steele, *Cuban Sketches*, New York, 1881; Maturin M. Ballou, *History of Cuba; or Notes of a Traveller in the Tropics*, Boston, 1854 y del mismo autor *Due South; or Cuba Past and Present*, New York, 1969; Alexander Jones, *Cuba in 1851...*; New York, 1851. Y muchas más.⁹¹

Aportes de los primeros estudios sociales

Los estudios sobre economía, sociología e historia de Cuba publicados a lo largo del siglo XIX ofrecen información a ratos sistemática, a ratos incidental sobre la población afrocubana. Son tantos sus cultivadores, que aquí vamos a hablar sólo de los más importantes. Comencemos con José Antonio Saco quien, a más de la rica y valiosa información contenida en su

⁹⁰ Piron, *op. cit.*, p. 29.

⁹¹ Consúltese, además: Luciano de Acevedo, *La Habana en el Siglo XIX descrita por Viajeros Extranjeros*, La Habana, 1919.

clásica *Historia de la Esclavitud*, nos regala muy útiles observaciones tanto en sus ensayos antitratistas como en sus penetrantes estudios demográficos. Su famosa *Memoria sobre la Vagancia en la Isla de Cuba* deja claramente establecido que la «gente de color» ejercía un verdadero monopolio sobre las «artes» (es decir, sobre los *oficios*, como diríamos hoy), no sólo en la capital sino en todo el país. Saco analiza las consecuencias de esa realidad social y fija el esquema ideológico que va a regir para siempre su obra y su prédica. Muchos otros datos pueden obtenerse en otros trabajos del famoso bayamés. Resulta, sin embargo, evidente que su conocimiento del negro cubano —al igual que el de la mayoría de la clase alta del país— era en lo esencial externo y superficial. Su racismo no sólo lo condujo a un criterio estrecho y falso, aunque extraordinariamente influyente, sobre la naturaleza de la nacionalidad cubana, sino también a la incomprensión del *alma* de la población cubana «de color». En su panfleto de 1845 *La Supresión del Tráfico de Esclavos Africanos* se reflejan sus intensos prejuicios y su profunda ignorancia sobre el carácter verdadero de las religiones africanas y sus hijuelas de este lado del Atlántico, para él reducidas a meras prácticas de brujería, que convertían a los negros en estúpidas víctimas permanentemente aterrorizadas por sus hechiceros.⁹² Dado el enorme prestigio de que gozó Saco por largos años en los círculos intelectuales de la Isla, no puede extrañar que estos criterios predominaran en ella hasta bien entrado el siglo XX, como veremos al estudiar los tratados etnográficos de Fernando Ortiz sobre los cultos afrocubanos.

Al gallego Ramón de la Sagra debemos el estudio de conjunto más serio y más completo sobre la naturaleza y la sociedad cubanas del siglo XIX: su monumental *Historia Física, Política y Natural de la Isla de Cuba*, 13 vols., Madrid–Paris,

⁹² José Antonio Saco, *Colección de Papeles Científicos, Históricos, Políticos y de otros Ramos sobre la Isla de Cuba*, Paris, 1858, p. 184.

1838–1861. Desde luego el negro aparece allí, con todo su peso protagónico. La Sagra fue abolicionista y en la larga y profunda introducción que abre el primer volumen aporta, junto a las consideraciones críticas que lo conducen a ese criterio, las medidas que estimaba indispensables para garantizar (en la forma menos penosa posible para la economía y la paz social) la emancipación del negro.⁹³ El que pudiera ser considerado como último volumen de esa obra, publicado en París en 1861, bajo el título de *Historia Física, Económico-Política, Intelectual y Moral de la Isla de Cuba* fue escrito inmediatamente después de la postrera visita del autor a Cuba realizada entre 1859 y 1860. Por mucho de su contenido merece ser visto como libro de viajes, pero su riqueza estadística y sus análisis económicos y políticos claramente le permiten desbordar ese molde.

En ocasiones los viejos y arraigados prejuicios no le permiten comprender a La Sagra el sentido profundo de las costumbres que relata. Así sucede, por ejemplo, en esta estampa de la vida habanera de febrero de 1860: «Las fiestas de carnaval vinieron intempestivamente a perturbar mis investigaciones fuera de casa, obligándome a encerrarme en mi cuarto a hacer extractos y confeccionar estados. Entre tanto, un ruido salvaje se hacía por las calles, que al aspecto grotesco y ridículo que ofrecen las de muchas ciudades de Europa, en tales días de tolerado desorden y pagana y grotesca distracción popular, unían no sé qué de extraño y repugnante, por la mezcla de gentes de color, los aullidos africanos y el monstruoso conjunto

⁹³ Ramón de la Sagra vaciló al final de su vida sobre esta posición antiesclavista radical, como se hizo evidente en sus intervenciones dentro de la Junta de Información de 1866. (Véase Castellanos y Castellanos, *op. cit.* vol. 2, pág. 137.) De todos modos, su actitud con respecto a la esclavitud siempre fue más radical que la de Saco, quien en su larga existencia jamás se declaró partidario de abolir de inmediato esa detestable institución.

de suciedad, estupidez y licencia grosera de que parecían hacer alarde.⁹⁴»

Otras veces el juicio es más sereno y ponderado, como en esta escena de Semana Santa en Villa-Clara: «Comenzó en el mes de abril en Domingo de Ramos, y con este motivo pude observar la numerosa concurrencia al templo... Con las Señoras se hallaban mezcladas las mujeres de color, que aquel día ostentaban también sus crinolinas, sus galas y atavíos. La reunión de las castas y de las condiciones en las iglesias de la Isla de Cuba, cuya antigua e inmemorial costumbre está fundada en el principio de la igualdad cristiana, dice también mucho en honor del pueblo que la conserva invariable, en medio de tantas mudanzas como en otras se han introducido...⁹⁵» Desde luego, el autor omite decir que en la propia Villa-Clara la población «de color» no podía pasear en los parques reservados a los blancos, ni asistir a las mismas escuelas que ellos. Pero, pese a tales limitaciones y otras que pudieran agregarse, testimonios como los citados más arriba no deben ser despreciados por los investigadores actuales.

Para conocer las condiciones sanitarias de las plantaciones y sus índices predominantes de enfermedad y mortalidad puede acudir a la obra del médico francés Bernardo Honorato de Chateausalins *El Vademecum de los Hacendados Cubanos o Guía Práctica para Curar la Mayor Parte de las Enfermedades*, cuya primera edición apareció en 1831. Como bien dice Manuel Moreno Fraginalls, la importancia de este libro reside en que «Chateausalins, hombre de gran honestidad profesional, no pudo sustraerse del estudio del medio y continuamente,

⁹⁴ Ramón de la Sagra, *Historia Física, Económico-Política, Intelectual y Moral de la Isla de Cuba*, (Nueva edición considerablemente aumentada), París, 1861, p. 135.

⁹⁵ Ramón de la Sagra, op. cit., pp. 165-166.

junto a sus observaciones médicas, deja las que pudiéramos calificar, sin hipérbole, de fabulosas consideraciones sobre las condiciones de vida de los esclavos azucareros.⁹⁶» Aparte de referirse a las enfermedades y sus remedios, Chateausalins predica en favor de lo que hoy se llama medicina preventiva, fijándose en las cualidades de la habitación, los alimentos, el régimen de trabajo y disciplina laboral de los ingenios azucareros. Sus reflexiones sobre los suicidios de los esclavos, la tendencia de las esclavas al aborto, la fatiga industrial manifestada en el sueño continuo de los trabajadores, el fracaso de los empeños por lograr un crecimiento vegetativo de las dotaciones debido al alto índice de mortalidad y el bajo índice de natalidad, son realmente notables para su época.⁹⁷

Chateausalins era gran amigo de los dueños de ingenios pero no por eso dejaba de expresarles su opinión de que hacían trabajar excesivamente a los negros durante la zafra, dándoles «tres o cuatro horas (diarias) de descanso, lo que no es suficiente para conservar la salud, de donde dimanan muchas enfermedades y los esclavos terminan pronto su carrera...» Y en otro lugar del *Vademecum* apunta: «La suerte de los negros esclavos tocante a su salud... es despreciada en sumo grado. Regularmente entregada al arbitrio de hombres que con las facultades de mayoral o contramayoral, no les permiten siquiera quejarse aunque tengan el cuerpo adolorido, desprecian sus lamentos, exigen de ellos en este principio de enfermedad trabajos recios y así es que en muchos casos estos infelices llegan a la enfermería sólo para exhalar el alma.» Y agrega:

⁹⁶ Manuel Moreno Friginals, *El Ingenio: Complejo Económico Social Cubano del Azúcar*, vol. 3, p. 197.

⁹⁷ En los archivos y bibliotecas se encuentran numerosas *cartillas* dedicadas al tema del cuidado médico de los esclavos. La más citada es la de Joaquín Bramón, *El Instructor. Opúsculo de medicina homeopática doméstica, útil a los dueños de ingenios y cafetales*, Matanzas, 1860.

«La experiencia me ha hecho ver que estos infelices, considerados como haraganes, son de una complexión débil, cuya salud no puede soportar por mucho tiempo los trabajos recios en las fincas sin enfermar, y si se desprecian sus lamentos, mueren mucho antes del tiempo señalado para su conclusión.⁹⁸»

De Jacobo de la Pezuela (1811-1882) merecen estudiarse su *Historia de la Isla de Cuba*, 4 vols., Madrid, 1868-1878 y su *Diccionario Geográfico, Estadístico, Histórico de la Isla de Cuba*, 4 vols., Madrid, 1863-1866. La información estadística que esta última obra nos ofrece sobre la distribución de las razas por departamentos, jurisdicciones, partidos y poblaciones es de un valor inapreciable. Por ella podemos saber el número de pardos y morenos libres, así como de pardos y morenos esclavos, varones y hembras, que se encontraban no sólo en las poblaciones sino en los ingenios, cafetales, potreros y otras fincas rurales de cada rincón del país. Y averiguamos, además, cuántos individuos de la población de color practicaban en ellos cada uno de los oficios. Util también es la obra de Félix Erenchun *Anales de la Isla de Cuba: Diccionario Administrativo, Económico, Estadístico y Legislativo*, La Habana, 1855. Y, además, merecen mención aquí el *Manual de la Isla de Cuba*, de José García de Arboleya (La Habana, 1859) y la *Memoria Histórico-Política de la Isla de Cuba* de José Ahumada Centurión (La Habana, 1874).

El conocido erudito Antonio Bachiller y Morales recogió en un libro titulado *Los Negros*⁹⁹ varios artículos publicados de 1872 a 1874 en las revistas *El Mundo Nuevo* y *América Ilustrada*. Este estudio, muy poco sistemático, se divide en dos partes.

⁹⁸ Chateausalins, op. cit., pp. VI, 10 y 16 de la edición de 1874.

⁹⁹ Esta obra se editó en Barcelona sin fecha de publicación. El *Diccionario de la Literatura Cubana*, vol. 1, La Habana, 1980, p. 100, sugiere que salió probablemente en 1887.

La primera se refiere a la esclavitud negra desde sus orígenes hasta la época en que los artículos se escribieron. Es una disquisición histórica de carácter muy general. La segunda trata de unos pocos temas relacionados concretamente con la población cubana «de color», aunque se refiere más bien a los negros de la Carolina del Sur en los Estados Unidos, a los de Haití, Jamaica y otras islas del Caribe.

Bachiller habla en su obra brevemente de los cabildos y de los ñañigos. De los primeros sólo ofrece información muy superficial, de los segundos datos muy inexactos: ignora su verdadera procedencia; les atribuye conexiones con el voodoo haitiano, haciéndolos adoradores de la serpiente; confunde la famosa celebración anual del Día de Reyes con los ritos abakuás; y convierte a todos los miembros de esta sociedad secreta en criminales de la peor especie, dedicados a matar por pura crueldad, pues «era preciso herir (o matar) a personas desconocidas sin más objeto que hacerles mal...¹⁰⁰» Los estudios contemporáneos de Lydia Cabrera, Fernando Ortiz y otros, han probado que estas opiniones en nada reflejan la realidad y son, más bien, producto de la ignorancia y el prejuicio.

De las contribuciones de Francisco Calcagno en sus novelas ya hablamos antes. Hay otra obra suya que merece atención: su ensayo *Poetas de Color: Plácido, Manzano, Rodríguez, Echemendía, Silveira, Medina*. Nosotros consultamos la quinta edición hecha en La Habana en 1887. Las biografías de estos poetas negros y mulatos de Cuba constituye un poderoso mentís a la tesis de la inferioridad intelectual y moral de ese sector de la sociedad cubana. No todos estos poetas produjeron obra de alta calidad. Pero la que hicieron, venciendo los enormes obstáculos que se interponían en su camino para adquirir siquiera una educación elemental, prueba cumplidamente su

¹⁰⁰ Bachiller y Morales, *op. cit.*, pp. 115-117.

voluntad de progreso y su capacidad literaria más que mediana, sobre todo en los casos de Plácido y Manzano.

Jerarquía de razas vs. unidad nacional

Uno de los temas permanentes de la prolongada discusión sobre los negros en la Cuba decimonónica era el de la naturaleza última de esa raza. Como ha señalado Armando García González, los conceptos al respecto se habían polarizado. Para unos, los negros poseían «un conjunto de caracteres antropológicos y fisiológicos repulsivos e inferiores, pero sobre todo una capacidad intelectual reducida: a lo más, cierta cualidad imitativa como los monos» (lo que, de paso, justificaba que se les esclavizara). Para otros, entre los que figuraban las mejores cabezas científicas cubanas, el negro era visto como un ser retrasado, pero capaz de aprender y civilizarse al igual que los blancos y su inferioridad cultural no se debía a sus características innatas sino a las miserables condiciones sociales y políticas en que se les obligaba a vivir.¹⁰¹

Para apoyar el primer punto de vista, se importaban conceptos racistas de profesores extranjeros, considerados como «autoridades en la materia», como por ejemplo los del norteamericano Samuel George Morton, quien al referirse en un artículo a la capacidad intelectual de los indios de su país, considerándola inferior a la «del resto de los mongoles», agregaba que era en cambio superior a la de los negros, que ocupaban el último escaño en la escala de los seres humanos, mientras los blancos eran vistos como los más inteligentes y morales de todos. Una traducción de este trabajo fue publicada en

¹⁰¹ Armando García González, «En torno a la antropología y el racismo en Cuba en el siglo XIX», en Consuelo Naranjo Orovio y Tomás Mallo Gutiérrez, (editores), *Cuba, perla de las Antillas*, Madrid, 1994, p. 47.

La Habana, en las *Memorias* de la Sociedad Patriótica, en 1846.¹⁰² La otra posición, defendida por ejemplo por Juan y Felipe Poey, Ramón Zambrana y otros, fue objeto de análisis en varias sesiones del Liceo de Guanabacoa al comienzo de la década del '60 del pasado siglo. Allí Felipe Poey, el científico cubano más destacado de la época, leyó un trabajo titulado *Unidad de la especie humana* donde postula que todas las razas humanas pertenecen a una misma especie: no son sino variedades capaces de cambio. Y agrega que no cree en la existencia de razas superiores e inferiores. Ramón Zambrana, en un discurso pronunciado en otra sesión del Liceo en 1864, explica la inferioridad del negro en las ciencias y las artes diciendo que esta situación era «accidental y temporaria» y llega a afirmar —adelantándose a Martí— que era preciso hacer desaparecer por racista la expresión «razas humanas».¹⁰³

Ahí tenemos el antecedente interno del importantísimo e histórico movimiento —más bien filosófico y político que etnográfico— que predicaba la absoluta igualdad del negro y del blanco y la necesaria unidad de ambas etnias para todo empeño eficaz de reivindicación nacional. Estos criterios existían ya desde la primera mitad del siglo XIX y estuvieron representados, para citar un caso, en la obra precursora de Félix Tanco. Muy débiles en sus comienzos, fueron creciendo en potencia e importancia, sobre todo después de la Guerra de los Diez Años, hasta convertirse en elemento esencial de la prédica independentista, gracias especialmente a la obra de José Martí, para quien *raza* era una mala palabra divisoria, que atentaba contra la plena dignidad y la esencial identidad del ser humano.

¹⁰² B. G. Morton, «Examen de los caracteres definitivos de la raza aborigen en América», (Traducción de D. José María Calvo y O'Farrill), *Memorias de la Sociedad Económica de Amigos del País*, 1846, Vol. 33, pp. 10-15, 141-148, 203-209.

¹⁰³ Armando García González, op. cit., p. 49.

Este igualitarismo devino parte del programa ideológico del Partido Revolucionario Cubano. En cuanto a visión de futuro, nadie lo expresó mejor que Manuel de la Cruz en este famoso párrafo: «Libre el país cubano del anárquico y bárbaro dominio español, el negro y el mulato compartirán con el blanco el gobierno y la administración del país. A nadie se le preguntará cuál es el color de su piel, si sus ascendientes nacieron en el riñón de Alemania o en el corazón de Senegambia; a todos habrá de exigírseles aptitud, condición, dotes para el cargo que cada cual pretenda desempeñar. Esta es la forma más alta de igualdad social, y es sabido que ésta está fuera del alcance del legislador, que es puramente individual y voluntaria... Los que del esclavo hecho por el gobierno de España hicimos el ciudadano sin color de la República de Cuba, los que del ciudadano hicimos soldados, oficiales, jefes, no habríamos de vacilar un punto en hacer magistrados, administradores, representantes, ministros jefes del Ejecutivo. La nueva organización no podrá hacer más. Al gusto, al carácter, a la índole de cada cual quedará luego el derecho de tomar puesto en el concierto social.¹⁰⁴»

Y ahora, para terminar esta ojeada retrospectiva, podemos referirnos a la obra ya más específicamente etnográfica de un extranjero que no fue visitante ocasional sino residente de la Isla y perseverante estudioso del afrocubano, al que trató de aplicar en sus observaciones los métodos y conceptos científicos vigentes en la antropología de su tiempo. El médico francés Henri Dumont, profesor de las universidades de Estrasburgo y de París, llegó a Cuba con una comisión del gobierno de su país relacionada con el proyecto del canal de Panamá. En 1862 se inscribió como médico en La Habana y luego trabajó en los ingenios *España, Alava, Vizcaya y Habana*, pertenecientes a Julián Zulueta. Posteriormente llegó a ser miembro de la

¹⁰⁴ Manuel de la Cruz, *Obras*, vol. 7, p. 32.

Academia de Ciencias de Cuba. Entre 1866 y 1870 escribió un ensayo titulado *Antropología y Patología Comparada de los Negros Esclavos*, que permaneció inédito hasta que, traducido por Israel Castellanos, fue publicado por Fernando Ortiz en varios números de la *Revista Bimestre*, a partir de mayo-junio de 1915.¹⁰⁵ Este tratado constituye el primer intento sistemático de estudiar al negro cubano en el siglo XIX de acuerdo con los principios de la entonces naciente ciencia antropológica.

Su primera tarea consistió en clasificar a los negros esclavos de Cuba por su país de origen, con el objeto de fijar con precisión su procedencia geográfica y sus raíces culturales. Procediendo de norte a sur, en la costa occidental de África, va colocando en el mapa a los mandingas, los gangás, los minas, los lucumíes, los carabalíes y los congos, con sus numerosas variedades tribales. En la costa oriental situó a los macuás y mozambiques. Entra de inmediato en el estudio particular de cada una de «las provincias africanas habitadas por los hombres de color observados en Cuba», tratando de establecer las diferencias entre el medio físico originario y el que los negros encontraban en su tierra de forzado exilio. Pero se fija también en los orígenes culturales, indicando, por ejemplo, la clara influencia de la civilización árabe sobre los mandingas. Y no olvida señalar cómo los virajes de la política internacional determinaban cuáles eran los pueblos africanos trasladados a América en cada momento de la complicada historia de la trata. Así explica cómo, para citar un caso, el establecimiento de una colonia británica en Sierra Leona permitió a los ingleses bloquear, después de 1830, la exportación de mandingas.

A cada una de las etnias africanas representadas en Cuba a que dedica atención, Dumont le aplica un idéntico esquema

¹⁰⁵ El trabajo de Dumont apareció más tarde en forma de libro con el mismo título en 1922, como segundo volumen de la *Colección cubana de libros y documentos inéditos o raros*, que también dirigía Ortiz.

investigativo. Basándose en sus observaciones personales en los ingenios, escoge algunos individuos que considera representativos del grupo y los somete a un sistema de mediciones antropométricas para determinar la talla, la altura de la frente, la longitud superciliar, la circunferencia del cuello, la anchura de la nariz, etc. Presta atención a la dentadura y al cabello, acompañando además un examen estetoscópico para determinar el estado del corazón y de los pulmones. Y deja constancia de las enfermedades que los sujetos han padecido y de sus cicatrices y tatuajes, cuando aparecen.

Como de paso, va expresando sus personales opiniones sobre las etnias. De los mandingas quedaban muy pocos, nos dice. Los lucumíes eran, a su juicio, los negros más numerosos e interesantes de todos los que encontró en las enfermerías de los ingenios cubanos: los que más posibilidades tenían de lograr la manumisión o la coartación y, además, los que gozaban de mejor figura y fisonomía. A los congos los encontraba fuertes, pero tímidos y extravagantes, dados a la vez al reposo excesivo y a la insubordinación. Distaban mucho de ser los mejores trabajadores, pero eran muy estimados por los demás negros. Gracias sobre todo a sus dotes musicales se convertían en la alegría de las dotaciones, que adoptaban con gran frecuencia sus bailes, sus cantos, el son de sus tambores y hasta un número considerable de sus vocablos y expresiones.

Para encontrar la clave de lo que hoy llamamos cultura afrocubana, Dumont ofrece información sobre la civilización de los pueblos africanos en Cuba representados. En su religión, por ejemplo, los considera como practicantes de un *fetichismo* elemental y crudo, saturado de canibalismo y de las prácticas mágicas más perversas. Saca la conclusión de que no sólo los africanos sino los «pueblos de color» están colocados en el rango más bajo de la humanidad. Es decir, que los negros de Cuba, libres y esclavos eran considerados como seres primitivos, incultos, bárbaros, cuyas costumbres apenas los elevaban

del nivel de las bestias. Criterio que, desde luego, era muy apreciado por los que en el país levantaban su fortuna sobre el trabajo de los esclavos, a quienes en justa reciprocidad —ése era el argumento— poco a poco se les civilizaba y cristianizaba... aunque fuera necesario hacerlo a punta de látigo.

No quiere eso decir que el libro de Dumont sea inservible. Por el contrario, es muy valioso por dos razones. Primero por la información que contiene sobre los negros de los ingenios, no sólo en los aspectos que acabamos de mencionar sino en muchos otros como por ejemplo: 1) sus *enfermedades* (tumores, llagas, parasitismo, elefantiasis, deformaciones óseas, accidentes de trabajo y otras.); 2) su índice de *natalidad* y los factores que lo afectaban; 3) su índice de *mortalidad* y las causas que lo determinaban; 4) su *criminalidad*, que incluye su notable propensión al suicidio; 5) sus *tendencias idiomáticas* (en esta obra encontramos el primer esfuerzo hecho en Cuba por recopilar palabras y frases en la lengua de los esclavos, para ser usadas en el examen médico de los enfermos).

Es además valioso el tratado precisamente por sus limitaciones y sus errores. Debido a la pobreza de sus fuentes, Dumont se equivocó con gran frecuencia, sobre todo al hablar de las culturas africanas. Debido al retraso de la ciencia antropológica y etnológica de su tiempo, sus generalizaciones sobre muchos aspectos de la cultura afrocubana son muy a menudo inexactos, incorrectos, falsos. Pero leyéndolo cobramos clara conciencia del pensar y del sentir de la intelectualidad de Cuba en la segunda mitad del siglo XIX sobre la batallona cuestión racial. Allí donde falla la ciencia predomina el prejuicio y la sinrazón. Y allí donde falla la ciencia antropológica ella misma se convierte en fuente de racismo, como sucedió en el siglo XX con las doctrinas fascistas y nazis. Dada su posición en los círculos esclavistas y pigmentocráticos en que vivía, Dumont no fue más allá de los criterios que sobre la gente «de color» en esos círculos predominaban. Su obra los espeja con toda clari-

dad para quienes quieran conocerlos a un largo siglo de distancia.

Al terminar la dominación colonial de España en Cuba en 1898 estas opiniones sobre los negros y mulatos del país habían sido sometidas a una intensa crítica y habían cambiado en algunos aspectos básicos. El criterio predominante en los círculos de la intelectualidad cubana durante la primera mitad del siglo XIX, que concebía a nuestra nacionalidad como integrada únicamente por la población blanca, había sido derrotado tras varias décadas de intensa lucha independentista y de angustiosa búsqueda de personalidad colectiva. La tesis de Martí y Maceo, que unía al blanco y al negro en una sola entidad patriótica, sustituía, paso a paso, a la de Saco y Delmonte, que creían necesario para la salvación de Cuba expulsar al negro del país.¹⁰⁶ Al iniciarse la era republicana el negro era aceptado ya como parte inseparable de la ecuación nacional. Mas esta visión tenía un sello más bien político que social. Al negro se le respetaban, al menos en teoría, sus derechos cívicos. Pero la cultura afrocubana era considerada por los sectores dominantes del momento como elemental, primitiva, salvaje, indigna de constituir un ingrediente valioso y respetable de la conciencia patria. Y esta pauta estigmatizadora iba a dominar los primeros pasos de nuestra etnografía en los comienzos de la nueva centuria, como en seguida vamos a ver.

¹⁰⁶ Sobre este tema puede consultarse: Castellanos y Castellanos, *op. cit.*, vol. 1, pp. 243-271.

Segunda Parte

LOS TRES PIONEROS

Capítulo 3

FERNANDO ORTIZ

En 1906, en su primer libro, *Hampa Afro-cubana: Los Negros Brujos*, Fernando Ortiz (1881–1969) propone que se declare delictiva la práctica de las religiones afrocubanas, a las que llama *brujería*; que se encarcele a sus sacerdotes, a los que llama *brujos*; y que se confisquen los tambores y demás objetos sagrados a los practicantes de esos ritos. Unos treinta años más tarde, el 30 de mayo de 1937, el mismo Don Fernando presenta en la Sociedad Hispanocubana de Cultura un espectáculo inusitado. Los tambores sagrados de la *santería* ejecutan sus ritmos sagrados, los fieles bailan a su compás y Don Fernando explica la ceremonia, exaltando su valor folklórico y sus méritos estéticos. A partir de la década del treinta nadie aventaja a este investigador en la defensa de los derechos del negro, en la condenación de los racismos y en la exposición de los aportes africanos a la cultura cubana, a la que llama un «ajiaco» o *pot pourri* criollo, una mezcla de todos los elementos étnicos de la población del país. En esta extraordinaria transición ideológica se resume, en verdad, todo el proceso de maduración de la etnografía nacional en la primera mitad del siglo XX, junto con un nuevo concepto de la identidad patria.

Primera fase de una larga carrera

La carrera etnográfica de Fernando Ortiz comienza en Madrid en 1901, cuando tenía 20 años de edad y acababa de graduarse de abogado. En el Instituto Sociológico, organizado por Manuel Sales y Ferré, se discutía el recién publicado libro de Constancio Bernaldo de Quirós *La Mala Vida en Madrid*. Conocido por su dedicación a la criminología, Ortiz fue invitado a comentar su contenido señalando las diferencias con *la mala vida* en La Habana. «Yo me vi muy apurado –confesó más tarde Don Fernando– porque hartó poco sabía del escabroso asunto; pero salí airoso hablando de algo allí tan exótico como los *ñáñigos*, de los cuales entonces no sabía más que lo publicado por Trujillo Monagas en su obra *Los Criminales en Cuba* y lo que yo había visto en el Madrileño Museo de Ultramar, donde se guardaban algunos vestidos de *diablitos*, instrumentos y demás adminículos de esa asociación que tan tétrica fama tuvo durante la Colonia. Pero en realidad yo nada sabía de los *ñáñigos* y desde entonces me propuse estudiarlos y escribir un libro que se titulara *La Mala Vida en La Habana*, incluyendo al *ñáñiguismo* como uno de sus capítulos más llamativos.¹⁰⁷»

Poco después retornó Ortiz a Cuba, su país natal, donde muy pronto comenzó sus investigaciones sobre las creencias y prácticas religiosas de los negros cubanos. Semejante tarea era, por aquel entonces, difícil y atrevida. Debido a la intervención norteamericana, la República recién nacida distaba mucho de responder a los ideales de sus forjadores mambises. La cuestión racial distaba aun más de haber entrado en vías de solución. Años después, en 1943, Ortiz iba a dejar constancia de los problemas con que tuvo que enfrentarse para realizar su

¹⁰⁷ Fernando Ortiz, «Brujos o Santeros», *Estudios Afrocubanos*, Vol. III (1939), Núms. 1,2,3,4; p. 86.

empeño. En una conferencia que dictó en el Club Atenas de La Habana en ese año recordaba:

«...Apenas regresé (a Cuba) de mis años universitarios en el extranjero, me puse a escudriñar la vida cubana y enseguida me salió al paso el negro. Era natural que así fuera. Sin el negro Cuba no sería Cuba. No podía, pues, ser ignorado. Era preciso estudiar ese factor integrante de Cuba; pero nadie lo había estudiado y hasta parecía como si nadie lo quisiera estudiar. Para unos ello no merecía la pena; para otros era muy propenso a conflictos y disgustos; para otros era evocar culpas inconfesadas y castigar la conciencia; cuando menos, el estudio del negro era tarea hartó trabajosa, propicia a las burlas y no daba dinero. Había literatura abundante acerca de la esclavitud y de su abolición y mucha polémica en torno a ese trágico tema, pero embebida de odios, mitos, políticas, cálculos y romanticismos; había también algunos escritos de encomio acerca de Aponte, de Manzano, de Plácido, de Maceo y de otros hombres de color que habían logrado gran relieve nacional en las letras o en las luchas por la libertad; pero del negro como ser humano, de su espíritu, de su historia, de sus antepasados, de sus lenguajes, de sus artes, de sus valores positivos y de sus posibilidades sociales... nada. Hasta hablar en público del negro era cosa peligrosa, que sólo podía hacerse a hurtadillas y con rebozo, como tratar de la sífilis o de un nefando pecado de familia. Hasta parecía que el mismo negro, y especialmente el mulato, querían olvidarse de sí mismos y renegar de su raza, para no recordar sus martirios y frustraciones, como a veces el leproso oculta a todos la desgracia de sus lacerias. Pero, impulsado por mis aficiones, me reafirmé en mi propósito y me puse a estudiar en seguida lo que entonces, en mis

primeros pasos por la selva negra, me pareció más característico del elemento de color de Cuba.¹⁰⁸»

Estas pesquisas iniciales culminaron con la publicación de la primera obra de Ortiz sobre el tema: *Hampa Afro-cubana: Los Negros Brujos*, a la cual ya nos hemos referido. La verdad es que el autor estuvo recopilando datos sobre tan vasto y complejo tema sólo por un año y la redacción del texto se realizó en Europa donde Ortiz residió desde 1903 hasta 1905, y donde estudió derecho penal junto a Cesare Lombroso y Enrico Fermi.¹⁰⁹ O sea, que los primeros trabajos del bisoño etnógrafo se hacen en el campo de la antropología criminal y sobre la base de una doctrina perfectamente formada, o por mejor decir, de un dogma cerrado: el del atavismo lombrosiano, cuyos moldes Ortiz aplicaba férreamente a un material observado por un cortísimo período de tiempo. Y el resultado fue un libro muy ambivalente. Tiene el mérito indudable de iniciar el estudio sistemático de las religiones de origen africano en Cuba, pero en su precipitación juvenil comete numerosos errores, tanto factuales como de interpretación y de omisión. Y —lo que es peor— refleja un falso concepto de la naturaleza de la cultura afrocubana y de su relación con la cultura cubana en general, echando leña, sin proponérselo, a la destructiva hoguera de los prejuicios raciales.

A *Los Negros Brujos* nadie puede discutirle su mérito de pionero. Por primera vez se hace una investigación metódica de las ofrendas, de los sacrificios, los «amarres», los hechizos, las prácticas mágicas, los sistemas adivinatorios y muchos otros aspectos de la religión afrocubana. Además, nadie, antes de 1906, había notado —como allí se ve— el peculiar modelo de

¹⁰⁸ Ortiz, «Por la integración cubana de blancos y negros», *Revista Bimestre Cubana*, Vol. LI, 1943, p. 258.

¹⁰⁹ *Ibidem*, id., p. 85.

monoteísmo típico de la religión afrocubana, con su Dios Supremo –pero ocioso– y sus divinidades intermediarias, los *orichas* –transculturados con los santos católicos–, en quienes se concentra casi toda la actividad religiosa de los fieles. En este libro, con mayor o menor exactitud, se hace referencia a muchos otros elementos de esos cultos: a los altares, a los collares sagrados de distintos colores, la posesión mediúmnica, los instrumentos musicales, la etnomedicina, el *ebó* o *embó*, las prácticas maléficas, los sistemas adivinatorios (con alusiones al «coco», a los «caracoles», al *ekuele*, al tablero de Ifá)... En él se habla de «babalawos» y «mayomberos», aunque no se sepa distinguir entre ellos. Y se alude a las lenguas sagradas de lucumíes, congos y carabalíes, aunque se les califique de «jergas» o «jerigonzas»... Indudablemente se abría allí un camino. Se descubriría un campo de estudio. Se planteaban problemas etnológicos de capital importancia. Se trazaban esquemas primarios que exigían posteriores revisiones y enriquecimientos. Estamos, por eso, ante un verdadero libro seminal. En realidad pasaron muchos años antes de que fuera superado.¹¹⁰

Y, sin embargo, sus limitaciones no son menos ostensibles. Allí no hay distinción entre los distintos cultos (o *reglas*) que componen el acervo religioso afrocubano. Se apunta que conviven en Cuba africanos de variadas procedencias y culturas distintas. Pero no se percibe que a cada una de las tres principales (yoruba, conga, carabalí) corresponde un complejo religioso distinto (Regla de Ocha o Santería, Palomonte Mayombe y Sociedad Secreta Abakuá). Ortiz las mezcla todas, metiéndolas en un solo saco, creando un culto que declara «predomi-

¹¹⁰ Innumerables son los aspectos esenciales de la religión afrocubana desconocidos en *Los Negros Brujos*. Allí no se mencionan los fundamentales ritos de iniciación, ni los funerarios, ni la relación entre los mitos o *patakies* y la adivinación, ni el nombre y carácter de los *batá* o tambores rituales lucumíes, ni la existencia de la *nganga* como centro del culto congo, ni las funciones del *kimpúngulu* o «santoral» congo... La lista sería inacabable.

nante», al que llama *brujería*. Y después se confunde, aludiendo a *otros* cultos, situados fuera del principal, «vulgarmente llamados *reglas* de *Ochá* (sic), de *Mayumbe* o *Mayomba* (sic), de *gangás*, de *congós*, etc.¹¹¹» Todo un mare magnum.

Numerosas son las ocasiones en que la obra confunde lo lucumí con lo congo y lo carabalí. En esta «brujería» de Don Fernando Ortiz funciona un «fetiche» que el autor llama erróneamente *oricha-amuleto* y que no es otra cosa que el *vititi mensu* o «espejo adivinatorio» de los congos.¹¹² A ella también se le atribuye el uso de «calaveras y otros huesos humanos» en sus prácticas mágicas, lo que, siendo congo, no ocurre en las ceremonias de santería. A Elegua, oricha lucumí, se le endilgan gratuitamente unos misteriosos –e inexistentes– «cultos necroláticos». A los sacerdotes de la «brujería» se les asigna, como vestimenta sagrada y ritual, los «salvajes atavíos» que usaban los *diablitos* en los carnavales del Día de Reyes en La Habana: otro grave error, porque los *íremes* o «diablitos» son exclusivamente abakuás o ñáñigos y nada tienen que ver con la Regla de Ocha o con Palomonte.¹¹³ La lista pudiera extenderse...

Como hemos visto, Ortiz llama *brujería* o *fetichismo* a la religión afrocubana y *brujos* o *feticheros* a sus sacerdotes. El fetichismo es –para él– la piedra sillar de estos ritos. En *Los Negros Brujos* la religión afrocubana es fundamental y casi únicamente magia negativa o maléfica. Todo allí se convierte en hechizo, en maleficio. Ortiz no toma en cuenta que ya desde los tiempos de la trata, en África se consideraba al brujo como un desnaturalizado, cuyos actos eran vistos como antisociales y eran castigados en consecuencia. Y no se percata de que confundir todas estas prácticas religiosas con la magia no sólo

¹¹¹ Ortiz, *Hampa afrocubana: Los Negros Brujos*, Miami, 1973, p. 46.

¹¹² Ibidem, id. pp. 51-52.

¹¹³ Ibidem, id. pp. 68-73.

era falso sino también racista, pues justificaba las persecuciones a que estos cultos habían sido sometidos desde los tiempos más antiguos de la historia del país.

El juvenil autor de *Los Negros Brujos* tuvo la mala suerte de que los dos conceptos fundamentales en que basó la investigación para su libro inicial (*atavismo y fetichismo*) fueran rechazados poco después por la ciencia antropológica contemporánea. De ahí que esa obra, pese a sus méritos, tenga hoy un sabor tan arcaico.

Este concepto hoy desacreditado de *atavismo* (la idea lombrosiana de que la criminalidad está ligada a la reversión del hombre a un estadio primitivo de evolución) es una de las principales fuentes ideológicas de los errores que plagan los primeros estudios de Ortiz. Su aplicación mecánica a la realidad cubana lleva al autor a proclamar la «primitividad psíquica de la raza negra.¹¹⁴» A la formación del hampa cubana «la raza negra aportó sus supersticiones, su sensualismo, su impulsividad, en fin su psiquis africana... La raza negra es la que bajo muchos aspectos ha conseguido marcar característicamente la mala vida cubana, comunicándole sus supersticiones, sus organizaciones, sus lenguajes, sus danzas, etc. y son hijos legítimos suyos la *brujería* y el *ñañiguismo*, que tanto significan en el hampa de Cuba.¹¹⁵»

De ahí a identificar a toda la población negra del país con el hamponismo no hay más que un paso: «En Cuba –escribe Ortiz– toda una raza entró en la mala vida. Al llegar los negros entraban todos en la mala vida cubana, no como caídos de un plano superior de moralidad, sino como ineptos, por el momento al menos, para trepar hasta él. Sus relaciones sexuales y familiares, su religión, su política, sus normas morales, en fin,

¹¹⁴ Ortiz, *Los Negros Brujos*, (1973), p. 17.

¹¹⁵ *Ibidem*, id., p. 19.

eran tan deficientes, que hubieron de quedar en el concepto de los blancos debajo de los mismos individuos de la mala vida de éstos, pues para el hampa blanca no faltaban algunos lazos de unión con la masa honrada; su desadaptación no era completa, mientras que sí lo era en un principio la de los infelices negros. En sus amores eran los negros sumamente lascivos, sus matrimonios llegaban hasta la poligamia, la prostitución no merecía su repugnancia, sus familias carecían de cohesión, su religión los llevaba a los sacrificios humanos, a la violación de sepulturas, a la antropofagia y a las más brutales supersticiones; la vida del ser humano les inspiraba escaso respeto, y escaso era también el que de ellos obtenía la propiedad ajena... El desnivel moral era agravado por el intelectual... La inferioridad del negro, la que le sujetaba al mal vivir era debida a la falta de civilización integral, pues tan primitiva era su moralidad como su intelectualidad, como sus emociones, etc.¹¹⁶»

Esta visión profundamente negativa y patológicamente etnocéntrica de la cultura africana, que predominaba en muchos círculos de la antropología de principios de siglo, convertía de modo automático a la religión afrocubana en amoral y delictiva y a todos sus practicantes en delincuentes. Por eso no puede extrañarnos que Ortiz demande la persecución implacable de las *reglas*, lo que considera como obra de higienización social mediante el aniquilamiento de tales *parásitos*. «El brujó afrocubano, desde el punto de vista criminológico, es lo que Lombroso llamaría un delincuente nato, y este carácter congénito puede aplicarse a todos sus atrasos morales, además de su delincuencia.¹¹⁷» De ahí que resulte absolutamente indispensable «acabar con los brujos, aislarlos de sus fieles, como los enfermos de la fiebre amarilla, porque la brujería es esencial-

¹¹⁶ Ibidem, id., pp. 20-21.

¹¹⁷ Ibidem, id., p. 230.

mente contagiosa... Desaparecidos aquellos embaucadores, terminadas sus fiestas, danzas y salvajes ritos, desbaratados sus templos, decomisados sus impotentes dioses, cortados todos estos tentáculos de la brujería, que encadenan a sus creyentes al fondo bárbaro de nuestra sociedad, podrán éstos, libres de ataduras, ir aligerando sus aún no desafricanizadas mentes del peso de sus farraginosas supersticiones y subir a sucesivas zonas de cultura.¹¹⁸»

Hasta el momento en que apareció *Los Negros Brujos*, las religiones afrocubanas habían sido siempre perseguidas. Pero el autor estima que el ataque legal contra ellas nunca era frontal. Jamás se caracterizó la «brujería» en sí como delito. Los practicantes eran perseguidos por crímenes colaterales: por robo, aborto, estafa, o violación de sepulturas; o por la comisión de faltas tales como celebrar reuniones no autorizadas y tumultuosas, alteración del sosiego público, asociaciones ilícitas, arrojar animales muertos a la calle, etc. Pero Ortiz entiende que todo «brujo» o sacerdote de una regla afrocubana, aun cuando no viole ninguna de las leyes existentes, es por definición un factor antisocial que debe ser eliminado, para bien de la sociedad, lo mismo que el alcoholismo, la vagancia y la mendicidad. El código penal debe considerar al «parasitismo brujo» como un delito especial sometido a una pena determinada, que debe ser de reclusión penal. «Las medidas de represión podrían extenderse también a los adeptos de la brujería... para dificultar la realización de cierto actos brujos; tales, por ejemplo, algunas danzas rituales, las comilonas con motivo de las fiestas, la aplicación de *embós* intencionalmente benéficos o maléficos, o realmente inocentes o dañinos, etc. porque a estos actos cooperan aquellos positivamente. En estos casos serían convenientes las penas leves, que hoy ya se dictan por nuestros

¹¹⁸ Ibidem, id., p. 242.

tribunales correccionales, como las multas y la reclusión breve con trabajo obligatorio.¹¹⁹» En plena República, el autor de *Los Negros Brujos* va más allá, en su celo, y a nombre del progreso, que las propias autoridades coloniales.

En las advertencias preliminares de su libro Ortiz insiste en que no debe deducirse de las afirmaciones del autor «una opinión racista que repugnaría a sus convicciones sociológicas.¹²⁰» ¿Hay aquí una contradicción? Sólo hasta cierto punto. Por dos razones. En primer lugar, el etnógrafo cubano toma la tesis atavista de Lombroso y la inserta en su sistema positivista de evolución cultural que predica el ascenso constante de las sociedades humanas, a partir de los niveles ínfimos de la casi animalidad del salvaje hasta la cumbre intelectual y ética del civilizado. Su tesis atávica gana así una inesperada elasticidad ideológica. En el libro inicial de Ortiz el negro cubano no está preso en un molde genético o biológico insuperable. Pertenece ciertamente a una etapa primitiva, elemental, inferior del proceso social, pero de la cual le era posible salir despojándose de su atávico modo de vida, es decir, renunciando *íntegramente* a todos los aspectos de su cultura atrasada, bárbara, repugnante e inmoral. Aquí Ortiz parece ofrecer una puerta de escape, pues no ve al negro condenado ineluctablemente a la condición de inferioridad que tantos le atribuían. Sin embargo, es obvio que su etnocentrismo sigue vigente al recomendar la eliminación de los elementos culturales afrocubanos para poder ser aceptados dentro de la cubanidad.¹²¹

¹¹⁹ Ibidem, id., p. 248.

¹²⁰ Ibidem, id., p. 5.

¹²¹ Véase a este respecto: Erwan Dianteill, *Le Savant et le Santero: Naissance de l'étude scientifique des religions afro-cubains (1906-1954)*, Paris, 1995, pp. 15-17.

En segundo lugar, nuestro etnógrafo iba adquiriendo una clara conciencia de los grandes cambios que habían tenido lugar en Cuba en el proceso de las relaciones inter-raciales, sobre todo en la segunda mitad de siglo XIX y comienzos del XX. La verdad es que Ortiz aceptaba y defendía la igualdad jurídica del negro proclamada por la revolución libertadora de 1895 y plasmada en la Carta Magna de 1901. Entendía, además, que al negro debían ofrecérsele todas las oportunidades posibles para mejorar su educación y superar su status económico. Reconocía que esa raza había realizado progresos notables en los últimos años de la dominación española y los primeros de la era republicana. Pero afirmaba que esos progresos podrían continuar sólo si —como dijimos— el negro renunciaba total y absolutamente a su «incivilizado» y «primitivo» pasado africano. Sólo asimilándose por completo al superestrato, eliminando de raíz sus creencias religiosas, su música, sus bailes, sus tradiciones ancestrales, podría el negro ser considerado como parte positiva y «aceptable» de la sociedad cubana.

Estas opiniones responden a un concepto peculiar de lo que es en definitiva la nacionalidad cubana. A partir de la década del '30 del siglo XIX, tres criterios fundamentales moldean los perfiles de esta entidad histórica. El liberalismo sólo aparente (y en realidad basado en el racismo) de Domingo Delmonte y José Antonio Saco quiere una nación unicolor, uniformemente blanca, o que por lo menos por fuera lo pareciera. En fin de cuentas, el negro era inasimilable y por lo tanto debía ser expulsado del organismo social en que parasitariamente habitaba. Saco llegó a escribir: «La nacionalidad cubana de que ya hablé, y de la única que debe ocuparse todo hombre sensato, es la formada por la raza blanca, que sólo se eleva a poco más de 400,000 individuos.¹²²» Y Delmonte: «Cuba se persuadirá al

¹²² José Antonio Saco, *Contra la Anexión*, La Habana, 1928, Vol. I, p. 224.

cabo, que su mal le viene de la esclavitud de los negros: que ni esta institución abominable ni esta raza infeliz se avienen con los adelantamientos de la cultura europea; que la tarea, el conato único, el propósito constante de todo cubano de corazón y de noble y sano patriotismo, lo debe cifrar en acabar con la trata primero, y luego en ir suprimiendo insensiblemente la esclavitud sin sacudimientos ni violencias; y, por último, en limpiar a Cuba de la raza africana...¹²³»

En el polo opuesto de esta postura se encuentra el liberalismo radical de José Martí y demás líderes capitales del Partido Revolucionario Cubano (Antonio Maceo, Máximo Gómez, Juan Gualberto Gómez, Calixto García, etc.) Para ellos Cuba estaba integrada tanto por la población blanca como por la negra. Cuba era una mezcla de todos los elementos raciales que habían participado históricamente en su proceso demográfico y cultural. La consigna clave de la Revolución Libertadora era: «Con todos y para el bien de todos.» O, como lo ponía José Martí en su famoso artículo *Mi Raza*: «"Hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro. Cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro... La República no se puede volver atrás; y la República, desde el día único de rendición del negro en Cuba, desde la primera constitución de la independencia el 10 de abril en Guáimaro, no habló nunca de blancos ni de negros...» La nación cubana y su cultura son blanquinegras, mestizas, mulatas: una fusión inseparable de las dos raíces étnicas del país.

Entre ambos polos se situaba la opinión intermedia que Ortiz compartía y que hemos resumido más arriba: la que consideraba a la nación cubana como integrada por blancos y por negros y sostenía el derecho de todos los ciudadanos a un trato jurídico y social igualitario, pero conceptuaba a la cultura

¹²³ Domingo Delmonte, *Humanismo y Humanitarismo*, La Habana, 1936, pp. 107-108.

nacional como exclusivamente «blanca», únicamente europea. Según este criterio lo afrocubano nada podía añadir de positivo a la cultura cubana. Por el contrario, debía considerársele como el ancla, el peso muerto, que impedía su avance. Era preciso, por eso, perseguirlo, eliminarlo, aplastarlo, expulsarlo totalmente del seno de nuestra sociedad. Con su característico (y, en el fondo, ingenuo) optimismo positivista, Ortiz estaba seguro de que, una vez ilegalizada la «brujería» y erradicados sus ritos, bastaba con mejorar las condiciones materiales de vida de las masas negras, así como su educación, para que los residuos atávicos de su pasado africano —sus religiones, su arte, su música, sus bailes, etc.— desaparecieran del todo. Con lo que probó ser muy mal profeta. Porque, como sabemos, a partir de la década del '20, va a ocurrir precisamente todo lo contrario: la cultura afrocubana va a influir más que nunca en todos los aspectos de la cultura nacional. Para hacerle justicia, sin embargo, debe reconocerse que Ortiz fue cambiando poco a poco estas opiniones, sobre todo en la década del '30, hasta colocarse por entero en el «polo martiano» y convertirse en uno de los campeones más efectivos de la visión unitaria de la cubanidad, como tendremos ocasión de ver.

Reorientación de una doctrina etnográfica

En su segunda obra etnográfica (*Los Negros Esclavos*, 1916) comienzan a aparecer ciertos cambios. En los tres capítulos iniciales reproduce la misma opinión prejuiciada que acabamos de resumir. Sigue hablando de la «primitividad psíquica de la raza negra», sigue identificando a toda la población negra con el hampa: «En Cuba toda una raza entró en la mala vida», repite. Y mantiene sus mismas opiniones sobre la «brujería». Sin embargo, aun en esa primera parte hay algunos aciertos de importancia. Concluye que las importaciones de

africanos en Cuba se aproximan a un millón, lo que está muy cerca de la marca hoy generalmente aceptada. Y hace un examen crítico de 98 apelativos etnográficos de los usados en Cuba por los esclavos, para buscarles sus raíces africanas. A veces acierta y a veces no, pero logra identificar, por ejemplo, a los *lucumies* criollos con los *yorubas* nigerianos, dando un gran paso de avance en la clasificación de las culturas afrocubanas.

A partir del capítulo IV la orientación del libro en vez de penológica se torna histórica y antropológica. Comienza con un estudio de la trata, la legal y la ilegal y continúa con un análisis del desarrollo de la esclavitud en Cuba, de acuerdo con los numerosos vaivenes de su historia. El examen del comercio de esclavos es el más completo que se había realizado hasta entonces en el país, incluyendo desde sus horrores morales hasta sus implicaciones económicas, jurídicas y diplomáticas. Y hay un capítulo entero sobre el movimiento abolicionista: primer resumen sistemático del tema hasta ese momento, pues comienza con la prédica de los frailes capuchinos Jaca y Borgoña¹²⁴ en el siglo XVII, sigue con los proyectos de Guridi Alcocer y Félix Varela en las Cortes españolas, pasa por la abolición mambisa durante la Guerra Grande y termina con la liquidación definitiva de la esclavitud por parte de la metrópoli en 1886.

Buena parte de lo que sigue se dedica al estudio de los esclavos rurales y particularmente de los azucareros. (Hay algunos datos sobre los cafetaleros y una pocas líneas sobre los tabacaleros.) Ortiz concentra su enfoque sobre la plantación decimonónica, base de la vida económica y social de la Isla en ese momento. Detalla las brutales condiciones de trabajo en los

¹²⁴ Aunque se equivoca en la fecha. Dice que fue en 1685, cuando en realidad el incidente ocurrió en 1681–1682. Véase: Levi Marrero *Cuba: Economía y Sociedad*, Vol. V, Madrid, 1976, pp. 184 y ss.

cortes de caña y en los trapiches y las compara con las de otras ramas de la producción. Se refiere a las labores encomendadas a las mujeres y a los niños. Y destaca cómo en la zafra la falta de descanso y de sueño destruía la existencia de los siervos. Trata de la habitación de los esclavos en bohíos y barracones y de la alimentación y las ropas (o *esquifación*) que recibían. Apunta los graves problemas que creaba la escasez de mujeres en las plantaciones azucareras. Y nos ofrece una estampa del déspota que gobernaba en ellas: el odiado y odioso mayoral, siempre con el foete en alto. Ofrece detalles de los castigos que se aplicaban a los siervos, de las enfermedades que éstos sufrían y de la muerte, casi siempre temprana, que les esperaba.

Inmediatamente entra el autor en la situación, algo mejor, de los esclavos urbanos. Enumera los trabajos que realizaban. Insiste en las ventajas que les asistían: mejor alimentación, vestuario y atención médica. Y también más descanso y menos castigos, aunque siempre se alzara sobre su cabeza la temible amenaza de ser enviados «a la finca» si no complacían del todo a sus amos. En las ciudades el esclavo sufría, por supuesto, los horrores del sistema, pero tenía más posibilidades de ahorrar algún dinero para *coartarse* o emanciparse por completo. De ahí la presencia en las poblaciones de un importante número de negros libres que monopolizaban «las artes» (o los oficios, como decimos ahora) y lograron hasta el momento de la bárbara supresión de la Conspiración de la Escalera, en 1844, un puesto cada día más ventajoso en la sociedad colonial. Ortiz examina el proceso de la condición jurídica del esclavo afrocubano, desde la aplicación inicial del código medieval de *Las Siete Partidas* hasta el Real Decreto de 1886, que abolió el patronato. Y, por fin, analiza la perpetua resistencia del negro al sistema feroz que lo apresaba, desde el suicidio y la fuga de los cimarrones hasta las insurrecciones en masa, que acabaron por fundirse con las de la independencia nacional.

Ortiz no utilizó para su obra el acervo documental de los archivos, pero hizo excelente uso de la bibliografía relacionada con su tema: los libros de viajeros al África y a Cuba, la labor de los historiadores cubanos (sobre todo *La Historia de la Esclavitud* de José Antonio Saco), las contribuciones de varios novelistas y ensayistas cubanos del siglo XIX (como Anselmo Suárez y Romero y Cirilo Villaverde), los primeros esfuerzos de la antropología criminal criolla (la obra de Henri Dumont, para citar un caso), los informes oficiales del gobierno inglés y las colecciones sobre la legislación española en América, entre otras. Al suspender, en gran parte del tratado, la prejuiciosa orientación penológica que lastra su inicio, y sustituirla por un enfoque histórico, el resultado final es mucho más aceptable y fructífero. Por eso, mientras *Los Negros Brujos* es un libro totalmente obsoleto, *Los Negros Esclavos*, pese a las limitaciones señaladas, todavía puede leerse con provecho casi un siglo después de escrito. Por muchos años fue el manual más detallado, completo y sistemático sobre el sistema esclavista de Cuba.

En el penúltimo párrafo de este libro Ortiz parece pasar balance y dirigir la mirada hacia el futuro. Escribe: «Claro está que para completar el estudio del tema... falta hacen, además, otros capítulos acerca de la música, los bailes, la instrucción, la moralidad, la delincuencia, las organizaciones sociales, los otros aspectos genéricos, en fin, de la vida afrocubana, que a libertos y a esclavos comprende por igual.¹²⁵» Es éste un ambicioso programa de investigación etnográfica, antropológica, histórica. A él va a dedicarle nuestro autor gran parte del resto de su larga vida.

Ya en 1920 publica en la *Revista Bimestre* un ensayo titulado *La fiesta cubana del Día de Reyes*. El año siguiente, en el

¹²⁵ Ortiz, *Los Negros Esclavos*, p. 436.

mismo lugar, otro sobre *Los cabildos afrocubanos*. Y, entre 1926 y 1928, en *Archivos del Folklore Cubano*, ofrece las primicias de su anunciado estudio sobre *Los negros curros*. La novedad fundamental de estos estudios reside en el cambio del punto de vista con que se enfoca la realidad social. En vez del costumbrismo colorista tradicional, hay ahora un empeño, que Ortiz llama «positivista», de otorgarle consideración «científica», etnográfica más que literaria, al tema. Desgraciadamente es ésta una etnografía tarada por los mismos prejuicios que se evidencian en los dos libros arriba reseñados.

En *La fiesta* y en *Los cabildos* se insiste sobre la supuesta «psiquis infantil del negro». Las reglas afrocubanas son llamadas «brujería»: atávicos «cultos fetichistas». Sus sacerdotes son «feticheros». Sus «templos brujos» son centros en que se practica «el fetichismo animista salvaje». Se alude a «los salvajes cantos» de los negros. Y se dice que en sus carnavales predomina «el espíritu de los primates que todavía vive fuerte en los países de fiebre y fanatismo.¹²⁶» Llega a afirmarse que hay comparsas «cultas» y —por contraste— comparsas «incultas»: las de los negros, que se dan a sí mismas nombres incivilizados, «remembranzas atávicas del totem...¹²⁷» El artículo *Los negros curros* se propone estudiar «el fenómeno criminal de base religiosa conocido por brujería». Y Ortiz agrega: «El negro *brujo*, el negro *curro* y el negro *ñáñigo* vinieron a ser así, en mi mente, tres aspectos fundamentales de estudio integrantes de un trabajo genérico sobre el Hampa afrocubana.¹²⁸» De ese modo toda la religión afrocubana (todavía en 1928)

¹²⁶ Véanse: «La fiesta cubana del Día de Reyes», *Revista Bimestre Cubana*, Vol. XV, 1920, pp. 5-26 y «Los cabildos afrocubanos», *Revista Bimestre Cubana*, Vol. XVI, 1921, pp. 5-39, *passim*.

¹²⁷ Ortiz, «Los cabildos afrocubanos», p. 35.

¹²⁸ Ortiz, *Ensayos Etnográficos*, La Habana, 1984, pág. 79.

sigue comprendida dentro de la «mala vida»: es una religión de hampones, de criminales, de delincuentes.

En otras palabras, la orientación criminológica del jurista dominaba la metodología del etnólogo, orientada a «esclarecer» la «patología social» del país. El resultado era una contradicción: una evidente inclinación racista que el autor proclamaba no poseer. Porque, como dice Julio Le Riverend: «La evidente 'marginalidad' social, histórica y presente, de los esclavos y de los negros horros (o libres), no se compadecía con el concepto de la 'mala vida' hampesca, aun cuando sepamos que todo grupo reprimido... genera en su seno agresividad y anormalidades ciegas... El estado de esclavitud que él (Ortiz) consideraba como 'introducción necesaria' no tenía gran cosa que ver con el hampa o la mala vida y más bien las contradecía y por consiguiente constituía un marco social real, dentro del cual era difícil insertar el 'atavismo' africano.¹²⁹» Sin proponérselo de seguro, al concentrarse exclusivamente en los aspectos más negativos de la vida de los negros cubanos, generalizándolos como arquetípicos, Ortiz contribuía a mantener en pie la imagen estigmatizadora de la «gente de color» que dominaba por entonces en amplios sectores de la sociedad cubana.

Hay, sin embargo, algunas novedades positivas en estos artículos. En *Los cabildos afrocubanos*, por ejemplo, Ortiz censura un bando de la policía habanera de febrero 1 de 1913 en el que se reitera la prohibición del tambor africano en las fiestas carnavalescas. Empieza a manifestarse aquí un cierto cambio de actitud: «Esta es una de las constantes obsesiones policíacas de nuestras autoridades. El tambor les molesta menos cuando se trata de halagar políticamente al pueblo bajo... Lo cierto es que fuera de su ruido molesto y desesperante para los no iniciados en la música africana (en cuyo aspecto ha de

¹²⁹ Julio Le Riverend, prólogo a la obra *Orbita de Fernando Ortiz*, La Habana, 1973, pág. 22.

merecer la misma represión que no merece, por ejemplo, el estridente, ofensivo e insultante cornetín de nuestras orquestas vulgares) el tambor africano no puede ser un peligro ni para el orden público, ni para la moral, ni para la civilización. Vigílen-se los bailes impúdicos, refrénense la rumbas orgiásticas, intervénganse las danzas fetichistas y políticas e impídase el toque de tambores fuera de ciertos días y horas; pero no se prive a los negros de ciertas expansiones inofensivas o, por lo menos, no más perniciosas e insoportables que otras análogas permitidas a los blancos...¹³⁰» Resulta particularmente ofensiva para los derechos civiles de los negros esa intervención que se pide de las «danzas fetichistas», es decir, de las fiestas religiosas de las reglas afrocubanas. Pero tenemos aquí, al menos, el inicio de un proceso de rectificación.

Y aun hay más. Al final de ese artículo Ortiz escribe: «...En esas comparsas de evidente primitividad encontramos su algo de arte... Y ¿por qué hemos de perderlo cuando podemos transformarlo, mejorarlo, e incorporarlo purificándolo, a nuestro folklore nacional?»¹³¹» Incorporación: ésa es la palabra clave. Nuestro autor se va dando cuenta de que en nuestro proceso cultural las influencias son múltiples y entrecruzadas. Lo europeo actúa sobre lo africano, pero también lo africano actúa sobre lo europeo y lo criollo. Algo muy obvio, pero que la prejuiciada etnografía cubana tardó mucho en reconocer. Ahora el pionero de estos estudios no sólo registra el fenómeno sino que lo promueve. Es, sin duda, un importante paso de avance.

Mientras tanto, Ortiz sigue perfilando su concepto de la raza. En un discurso pronunciado como presidente de la Sociedad Económica de Amigos del País en la sesión solemne del 9

¹³⁰ Ortiz, *ibidem*, id., pág. 38.

¹³¹ Ortiz, *ibidem*, id., p. 38.

de enero de 1929, establece un contraste entre raza y cultura. Y se pronuncia con fuerza contra todos los racismos. «El racismo hispánico —dijo— es tan nocivo en nuestros países de América como puede serlo el racismo negro o el racismo indio... Pensemos que lo realmente nuestro, lo que nos pertenece troncalmente a todos es una misma cultura, aunque de matices variados, y en que lo único que puede vincularnos unos a otros en el porvenir... no es sino la cultura en su sentido más comprensivo y supremo, sin las colaboraciones parciales de tal o cual política, religión, escuela o raza... La cultura une a todos; la raza sólo a los elegidos o a los malditos... Centremos todas nuestras actividades concordantes en una serena pero vigorosa aspiración superadora de cultura... Terminemos ya, pero no sin congratularnos de poder continuar maldiciendo de los racismos perturbadores del amor humano, vanas fantasmagorías de egoísmo que cierran el paso a más nobles progresos.¹³²»

En los años finales de los Veinte y en la década del Treinta, la obra de Ortiz comienza a reflejar las transformaciones que iban produciéndose en su óptica investigativa y en sus concepciones teóricas. El proceso puede resumirse en una breve fórmula: el penólogo es finalmente sustituido por el antropólogo y el etnógrafo. Y éstos, en vez de ver lo afrocubano como atavismo primitivista y salvaje, lo contemplan objetivamente como una tradición cultural de raíz africana en histórica interacción con la cultura de origen europeo en que se mueve.

Varias fuerzas impulsan esa nueva perspectiva. En primer lugar, cada vez más la antropología social y la etnografía vigentes se ocupan no sólo en describir las costumbres de los pueblos sino en analizar el desarrollo de las culturas, convirtiéndose en estudios comparativos y generalizadores de las distintas sociedades humanas y sus influencias recíprocas.

¹³² Ortiz, «Ni racismos ni xenofobias», *Revista Bimestre Cubana*, Vol. LXX, 1955, pp. 67-72.

Ortiz se mantenía muy al tanto de estas nuevas corrientes científicas que, paso a paso, iban moldeando su pensamiento.

Además, a nuestro autor le llegan con mayor fuerza cada día las oleadas del movimiento europeo de reivindicación estética de lo africano y del arte negro en general que hallaba amplio eco tanto en la América del Norte como en la del Centro y la del Sur. Lo negro, inesperadamente, se pone de moda. Picasso introduce las máscaras africanas en sus cuadros. París se repleta de ídolos procedentes de Africa. Apollinaire, Cendrars, Frobenius, Morand y otros muchos trasladan el tema a la literatura. En Estados Unidos Harlem produce su famoso *Renaissance*. Surgen allí grandes poetas negros como James Weldon Johnson, Claude McKay, Countee Colleen, Langston Hughes. Y los escritores blancos demuestran interés por la otra raza. Eugene O'Neill escribe *The Emperor Jones* y *All God's Chillum Got Wings*. William Rose Benet su *Harlem*. Edwin Arlington Robinson su *Toussaint L'Ouverture*. Stephen Benet su *John Brown's Body*. El jazz y la mulata música criolla invaden el mundo. Josefina Baker se corona reina del vaudeville. En 1926 publica Luis Palés Matos su poema *Pueblo Nuevo*. Poco después sale a la luz el *Elogio de la Negra* de Alfonso Camín. Y por esos caminos llegamos a Cuba: la *Bailadora de Rumba* de Ramón Guirao aparece el 8 de abril de 1928 en las páginas del periódico conservador *Diario de la Marina*. En agosto del mismo año escribe *La Rumba* José Zacarías Tallet. Y a comienzos de 1929 compone su *Babúl* Regino E. Boti. El negrismo criollo se convierte en una auténtica realidad literaria.

Por otra parte, en la década del Veinte comienza el movimiento interno de reforma social y política que ha de culminar con la aprobación de la Constitución de 1940. Como hemos dicho en otro lugar: «La famosa Protesta de los Trece; el manifiesto que la explicó; el nacimiento del Grupo Minorista, que va a expresarse sobre todo a través de la revista *Social*; la

creación de la Federación Estudiantil Universitaria y el Primer Congreso Nacional de Estudiantes, presidido por Julio Antonio Mella; la fundación de la Universidad Popular José Martí, hechos ocurridos todos en 1923, demuestran un despertar de la conciencia cívica en muchos de los sectores vitales de la nación.¹³³» La violentísima crisis nacional de 1930–1933, provocada por la traición que hizo Gerardo Machado a su programa presidencial de reformas, pone en evidencia la voluntad cubana de transformación social que ha de darle tono a toda la época. Y parte importante de ese movimiento era la promesa de hacer buenos los principios de igualdad racial heredados del Partido Revolucionario Cubano de Martí y de la mejor tradición mambisa.

En lo internacional la década del Treinta se caracteriza por el ominoso ascenso del nazismo y de sus dogmas y supersticiones ultranacionalistas y racistas. Para hacerles frente, lo mejor de la intelectualidad contemporánea cierra filas en la defensa de las doctrinas igualitarias. Se produce una fecunda cosecha de estudios antropológicos, biológicos, sociológicos, etnográficos e históricos que destruyen por su base todos los mitos raciales con que pretendían justificarse los imperialismos voraces. Y que, en definitiva, arriban a ese concepto céntrico de la «identidad universal del hombre» que había proclamado y defendido en pleno siglo XIX nuestro José Martí.

Esa fue otra influencia importante. Por esta época dedica Don Fernando sostenida atención a la obra del Apóstol. Y en ella encuentra no sólo las ricas vetas de igualitarismo humanista que la penetran sino, además, ese concepto de la nacionalidad cubana como producto de la interacción histórica de blancos y negros, que servía de base al lema fundamental de su lucha independentista: «con todos y para todos». En una serie

¹³³ Jorge Castellanos e Isabel Castellanos, *Cultura Afrocubana*, Vol. 2, Miami, 1990, p. 348.

de artículos y discursos, nuestro etnógrafo examina, aprueba y propaga las doctrinas martianas sobre la cuestión racial, tan válidas hoy como en la fecha en que fueron concebidas.

El 9 de junio de 1934, en el Palacio Municipal de La Habana, resume Ortiz sus criterios sobre el igualitarismo martiano con una conferencia que luego publicó bajo el título de *Martí y las Razas*. En ella describe las corrientes ideológicas que desde la Edad Antigua hasta finales del siglo XIX habían sido usadas para justificar la discriminación racial: «El vulgo creía en la existencia de razas inferiores y superiores, como siglos atrás creyó en la sangre azul de la nobleza y en la sangre sucia de la plebeyez, y aceptaba la predestinación de unas *razas selectas* llamadas a dominar siempre sobre las otras, fatalmente condenadas a servidumbre. La *raza blanca* nació para mandar y para servir habían nacido la *negra* del Africa, la *india* de América y, en general, todas las *gentes de color*.¹³⁴»

Por otro lado el desarrollo de los imperialismos coloniales de británicos, franceses, alemanes, belgas, italianos y otros, en varios continentes, particularmente en Africa, ayudan a dotar de nuevo interés político al racismo, justificando con argumentos pseudocientíficos la extensión de su poderío en los países africanos. Por su parte el concepto de «raza» devenía más y más inseguro en el campo de la ciencia. Ni siquiera podían ponerse de acuerdo los sabios sobre el número de razas existentes. Según algunos eran tres, otros decían que eran cuatro, no faltaban quienes afirmaban que eran 12 y el famoso Haeckel en 1879 sostenía que eran 34. El concepto de «raza» parecía esfumarse. Y Martí resumía la realidad científica del momento cuando escribía: «No hay odio de razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámpara enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el obser-

¹³⁴ Fernando Ortiz, *Martí y las Razas*, en *Etnia y Sociedad*, La Habana, 1993, pág. 113.

vador cordial buscan en vano en la justicia de la Naturaleza, donde resalta, en el amor victorioso y en el apetito turbulento, la identidad universal del hombre. El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color.¹³⁵» Y Ortiz comenta: «Tuvo Martí una expresión genial para esas razas inventadas por los antropólogos, midiendo cráneos, narices, pelos y pigmentos, y acopiando datos y juicios en las crónicas apologéticas de las conquistas y en los relatos de los exploradores y los misioneros, siempre anhelosos de resaltar lo trascendente de su blanca empresa civilizadora, tanto más elevada cuanto más baja fuese la condición de los pueblos de color. Tales razas, dijo, son *razas de librería*.¹³⁶» Porque, en definitiva, tampoco hay «razas puras». Todos los seres humanos sin excepción son mestizos de innumerables cruzamientos. «El cubano José Martí, como todo hombre, (nos explica Ortiz) no era sino una gota de sangre, de las sangres derramadas en todos los cruces donde las parejas en amor clavaron su humanidad eterna y, además, como todo genio, llevaba en su mente la esencia de todos los mestizajes de las ideas, las cuales se engendran en los abrazos de las culturas del mundo.¹³⁷»

En el segundo quinquenio de los Treinta recibe Ortiz la influencia rectificadora de uno de sus discípulos: Rómulo Lachatañeré. En su ensayo *El sistema religioso de los lucumís y otras influencias africanas en Cuba* el joven etnólogo hace una crítica a fondo de las limitaciones de la obra de su maestro (quien generosamente le publica el trabajo en la revista *Estudios Afrocubanos* que dirigía.) Lachatañeré insiste en la necesidad de abandonar totalmente la orientación penalista y adoptar exclusivamente la antropológica. Y propone que se elimine

¹³⁵ Cita incluida por Ortiz en *Martí y las Razas*. Ver *Etnia y Sociedad*, pág. 117

¹³⁶ Ibidem, id., id.

¹³⁷ Ibidem, id. pág. 135.

para siempre toda una terminología basada en el prejuicio y en criterios etnológicos ya superados: por ejemplo, llamarle «brujería» o «fetichismo» a los ritos afrocubanos y «brujos» o «feticheros» a sus sacerdotes. En realidad, en ese largo artículo Rómulo Lachatañeré fija las rutas metodológicas y semánticas por donde ha de marchar la etnografía cubana subsiguiente.¹³⁸

Todos estos factores se combinan con la dirección cada vez más sistemática de la mente de Ortiz para orientarlo, en la década del Treinta, hacia una nueva fundamentación de su pensamiento etnográfico, que se manifiesta en una serie de definitivos virajes ideológicos. Al despejarse la atmósfera investigativa con la creciente evaporación de los prejuicios, comenzaron a saltar a la vista las verdades que antes los prejuicios opacaban. Se produce una revalorización positiva de la cultura afrocubana, a la que no se le ve ya como una lamentable expresión del atavismo salvaje de una masa de delincuentes sino como el válido modo de vida de amplios sectores de la sociedad. La mirada del investigador se amplía, extendiéndose a toda la población «de color», riquísima en matices sociales, económicos y culturales del más variado tipo. Y el énfasis no recae, como antes, sobre los factores que distinguían y separaban a los negros del gran conglomerado nacional, sino precisamente sobre lo contrario: sobre los procesos de interinfluencia e integración de los elementos de procedencia africana con los de origen europeo en el seno de nuestra sociedad. Pronto veremos cómo esta nueva óptica conduce a un cambio radical en la interpretación de todo el proceso demográfico e histórico del país.

¹³⁸ Véase esa obra de Lachatañeré en *Estudios Afrocubanos*, Vol. III, Núms. 1-4, 1939, pp.28-90; Vol. IV, Núms. 1-4, 1940, pp. 27-38; Vol. V, 1945-46, pp. 190-215. Y también nuestro artículo «Rómulo Lachatañeré: pionero de los estudios afrocubanos», en *Linden Lane Magazine*, Vol. XII, Marzo 1993, pp. 19-20. Hablaremos más detenidamente de las contribuciones de Lachatañeré en el próximo capítulo.

La obra de madurez: transculturación y cubanidad

Que el proceso de maduración había culminado ya en la mente de Ortiz a fines de la década de los '30 lo demuestra la conferencia que ofreció en la Sociedad Hispanocubana de Cultura el 30 de mayo de 1937, a la que ya hemos hecho referencia. En vez de favorecer la persecución de la santería, Don Fernando presenta ahora muy respetuosa y hasta elogiosamente al público sus ritos desde una de las más prestigiosas tribunas culturales del país. Abre el acto con una invocación a los dioses negros en lengua *lucumí*, es decir en lo que antes consideraba una «jerga» o una «jerigonza». E indica en seguida que sólo quiere hacer «una simple exposición de los instrumentos, ritmos, cantos y bailes constitutivos de las más primitivas liturgias religiosas de los negros yoruba y de sus descendientes cubanos, tales como aquí se conservan en su pureza ancestral, sin contaminaciones con la música europea, ni con floreos vernáculos que corromperían su sentido sacro.¹³⁹»

Luégo viene la vigorosa rectificación: «Todavía la vaciedad presuntuosa suele afirmar que los negros no tienen música sino ruidos, ignorando quienes tal dicen la trama mélica de los ritmos que brotan de sus tambores, y la exquisitez de sus melodías, casi siempre a cargo de las cuerdas vocales... Este desdén por la música de Africa es, además, la supervivencia de una vieja postura de blancos coloniales, explotadores del trabajo forzado de una raza infeliz y sometida. Los esclavistas, en su afán de justificar la subyugación por la supuesta inferioridad racial del esclavo, quisieron ver en los fervores musicales del negro, no sólo un entretenimiento infantil, desprovisto de todo valor estético, sino hasta una tara, propia de razas calificadas

¹³⁹ Fernando Ortiz, «La música sagrada de los negros yorubá en Cuba», *Estudios Afrocubanos*, Vol 2, Núm. 1, 1938, pp. 89-90. (Ortiz escribe «yorubá». Posteriormente esa acentuación se rectificó, convirtiendo la palabra en grave.)

de deficientes, y destinadas a la dominación ajena.¹⁴⁰» Y más adelante se refiere a la «embruajadora ritmación» y a la «hechicera inspiración» de la música de raíz africana, a la que califica de «tesoro estético que aquí despreciamos por ignorancia de nuestra propia historia y por ese complejo de inferioridad, tan frecuente entre gentes improvisadas... alarde afirmativo y fracasado de una superioridad simulada.¹⁴¹» Termina diciendo que la investigación científica de esa materia debiera emprenderse «en la Universidad de la Habana o en un Conservatorio Oficial..., si aquí estudiáramos con amor nuestras propias cosas...¹⁴²» A partir de ese momento, Ortiz va otorgándole a la música un papel más y más central en sus investigaciones afrocubanas. Y sus contribuciones más importantes a nuestra etnografía han de producirse en ese campo.

A esta nueva apreciación de las virtudes estéticas de la música afrocubana sigue idéntica re-evaluación en el terreno de la poesía. Es ésta la Edad de Oro de la poesía negrista en Cuba y Ortiz tenía inevitablemente que dedicar atención al tema. Comienza por destacar sus valores. La considera una «hermosa floración del genio cubano.¹⁴³» Se refiere a sus «cálidas fragancias», a su indiscutible valía literaria, a su originalidad, a su sentido dramático, a su fuerza expresiva. Y en varios artículos trata de estudiar sus temas, sus instrumentos formales,

¹⁴⁰ Ibidem, id. p. 90.

¹⁴¹ Ibidem, id. id.

¹⁴² Ibidem, id., p. 92.

¹⁴³ Ortiz, «La religión en la poesía mulata», *Estudios Afrocubanos*, Año I, Núm. 1, 1937, p. 16.

sus raíces demográficas, su significación antropológica y sociológica.¹⁴⁴

Ya en algunos de esos trabajos, de pasada, hay breves anticipos de la nueva postura ideológica, que queda plenamente formulada en una conferencia ofrecida por Ortiz en la Universidad de La Habana el 28 de noviembre de 1939, bajo el título *Los Factores Humanos de la Cubanidad*.¹⁴⁵ Ahí se hace hincapié en que el objeto de estudio no es otro que una *cultura*. Y que la *cubanidad* es la pertenencia a la cultura de Cuba, contemplada en todo su dinamismo histórico, en toda su compleja variedad de elementos integrantes. Ahí formula Don Fernando una de sus más felices y famosas metáforas antropológicas: *Cuba es un ajiaco*, es decir, un guiso suculento de muy variadas sustancias demográficas, lingüísticas, sociales y culturales que se han cocido a lo largo de los siglos en la cazuela ardiente de nuestro trópico.

Tras aludir a las ricas peripecias históricas de la Isla, Ortiz resume: «...En todo momento el pueblo nuestro ha tenido, como el ajiaco, elementos nuevos y crudos acabados de entrar a la cazuela para cocerse; un conglomerado heterogéneo de diversas razas y culturas, de muchas carnes y cultivos, que se agitan, entremezclan y disgregan en un mismo bullir social; y, allá en lo hondo del puchero, una masa nueva, ya posada, producida por los elementos que al desintegrarse en el hervor histórico han ido sedimentando sus más tenaces esencias en una mixtura rica y sabrosamente aderezada, que ya tiene carác-

¹⁴⁴ Véanse sus trabajos (todos publicados en la *Revista Bimestre Cubana*): «La poesía mulata: Presentación de Eusebia Cosme, la recitadora», Vol. XXXIV, 1934, pp. 205-213; «Los últimos versos mulatos», Vol. XXXV, 1935, pp. 321-336; «Más acerca de la poesía mulata: Escorzos para su estudio», Vol. XXXVII, 1936, pp. 23-39 y 218-243.

¹⁴⁵ El texto fue publicado en la *Revista Bimestre Cubana*, Vol. XLV, 1940, pp. 161-186.

ter propio de creación. Mestizaje de cocinas, mestizaje de razas, mestizaje de culturas. Caldo denso de civilización que borbullea en el fogón del Caribe...¹⁴⁶»

Al ajíaco de nuestra cultura, los negros –nos dice ahora nuestro autor– han contribuido poderosamente. Su enorme fuerza de trabajo hizo posible la incorporación de Cuba a la economía y, de paso, a la civilización mundial. Su «pugnacidad libertadora», es decir su perpetua cimarronería, constituye un antecedente histórico directo de la rebelión mambisa en pro de la independencia patria. Su riquísima influencia cultural puede ser advertida en los alimentos, en la cocina, en el lenguaje, en muy variados aspectos de la psicología nacional... «pero sobre todo en tres manifestaciones de la cubanidad: en el arte, en la religión y en el tono de la emotividad colectiva... En el arte, la música le pertenece. El extraordinario vigor y la cautivadora originalidad de la música cubana es creación mulata... En la religión, el negro fue comparando sus mitos con los de los blancos y creando así en la gran masa de nuestro bajo pueblo un sincretismo de equivalencias tan lúcido y elocuente que vale a veces lo que una filosofía crítica y le abre paso más desembarazado hacia formas superiores y libres de concebir y tratar lo sobrenatural...¹⁴⁷»

Debajo de estas precisiones se organiza el esqueleto teórico que las sostiene. Ortiz inventa un vocablo –*transculturación*– y al explicar su sentido pone al desnudo el proceso que produjo esa entidad social que llamamos Cuba.¹⁴⁸ Por esa época se iba

¹⁴⁶ Ibidem, p. 169.

¹⁴⁷ Ibid. pp. 180-181.

¹⁴⁸ Véase *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*, La Habana, 1940, donde Ortiz introduce el neologismo, pp. 98-104. También: «El Fenómeno Social de la Transculturación y su Importancia en Cuba», *Revista Bimestre Cubana*, Vol. XLVI, 1940, pp. 273-278.

popularizando en la literatura etnológica y etnográfica la palabra *aculturación* para aludir al fenómeno del tránsito de elementos de una cultura a otra y sus variadas repercusiones sociales. Pero ese término tiene el defecto de ser parcial (sólo alude a ese simple traslado) y, a la vez, etnocéntrico (por lo general el tránsito se produce desde la cultura dominante a la dominada.)

La transculturación es un proceso mucho más complejo. El concepto refleja mucho mejor lo que ocurre en la práctica de la vida: un toma y daca, una reciprocidad, un intercambio, en el que ambos participantes resultan afectados. Y de este proceso brota una realidad inédita que —como señala Bronislaw Malinowski, al aceptar el neologismo de Ortiz— «no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente.¹⁴⁹» Este nuevo instrumento de análisis, que cura a la antropología social de sus tradicionales mataduras colonialistas, produce en manos de Don Fernando, una nueva imagen del proceso histórico cubano que va a culminar con la creación de la nacionalidad y su peculiar calidad, esencia y expresión: la cubanidad.

Ahora la complicada historia de la Isla aparece como una trama intrincadísima de transculturaciones, a la que contribuyen en proporciones distintas, los indios (siboneyes, guanajabibes y taínos), los europeos (españoles de toda la Península, ingleses, franceses, portugueses, etc.), los negros (yorubas, mandingas, congos, carabalíes, y decenas y más decenas de etnias africanas), los asiáticos (por ejemplo, los chinos) y varios pueblos de América (tan diversos como los haitianos y los norteamericanos.) Dos de estos afluentes son los fundamentales: España y Africa, blancos y negros, que al mezclarse y entretrejerse producen la mulatez típica de la cultura cubana.

¹⁴⁹ Bronislaw Malinowski, «La Transculturación, su vocablo y su concepto», *Revista Bimestre Cubana*, Vol XLVI, 1940, p. 222.

Ortiz destaca la curiosa –y frecuentemente olvidada– prioridad de la raíz africana en esta ecuación histórica. En un párrafo antológico, sostiene: «Los negros debieron sentir, no con más intensidad pero quizás más pronto que los blancos, la emoción y la conciencia de la cubanía. Fueron muy raros los casos de retorno de negros al África. El negro africano tuvo que perder muy pronto la esperanza de volver a sus lares y en su nostalgia no pudo pensar en una repatriación, como retiro al acabar la vida. El negro criollo jamás pensó en ser sino cubano. El blanco poblador, en cambio, aun antes de arribar a Cuba ya pensaba en su regreso. Si vino, fue para regresar rico y quizás ennoblecido por gracia real. El mismo blanco criollo tenía por sus padres y familiares conexiones con la Península y se sintió por mucho tiempo ligado a ellos como un español insular. Nativos blancos de Cuba fueron en ultramar generales, almirantes, obispos y potentados... y hasta hubo catedráticos habaneros en la Universidad de Salamanca. Nada de eso pudo lograr ni apetecer el criollo negro, ni siquiera el mulato, salvo los pocos casos de hijos pardos de nobles blancos, que obtuvieron privilegio de pase transracial y real cédula de blancura. En la capa baja de los blancos desheredados y sin privilegio, también debió chispear la cubanía. La cubanía, que es conciencia, voluntad y raíz de patria, surgió primero entre las gentes aquí nacidas y crecidas, sin retorno ni retiro, con el alma arraigada en la tierra. La cubanía fue brotada desde abajo y no llovida desde arriba. Hubo que llegar al ocaso del siglo XVIII y al orto del XIX, para que los requerimientos económicos de esta sociedad, ansiosa del intercambio libre con los demás pueblos, hicieran que la clase hacendada adquiriera conciencia de sus discrepancias geográficas, económicas y sociales con la Península y oyera con agrado, aun entonces pecaminoso, las tenta-

ciones de patria, libertad y democracia que nos venían de Norteamérica independiente y de Francia revolucionaria.¹⁵⁰»

Esta conciencia del rol protagónico del negro en la formación nacional viene acompañada en la obra de Ortiz por una campaña sistemática y vigorosa contra la discriminación racial en todas sus manifestaciones. Es labor teórica, de artículo, libro y folleto, pero también práctica, de eficaz acción social. Por ejemplo: en 1936 funda Don Fernando la Sociedad de Estudios Afrocubanos, dedicada a propiciar la unidad cubana mediante «el estudio con criterio objetivo, de las relaciones que han existido y existen entre la raza blanca y la raza negra, sus puntos de unión y de divergencias y, en general, todas las causas, geográficas, antropológicas y sociales que entrelazadas con nuestra etnia colectiva, producen el complejo panorama de nuestra patria.¹⁵¹» Fiel a su programa, la Sociedad se constituyó con una representación muy balanceada de intelectuales de ambas razas. El presidente era blanco: Fernando Ortiz. Los vicepresidentes, negros: Miguel Angel Céspedes y Nicolás Guillén. El secretario blanco: Emilio Roig de Leuchsenring. El tesorero, negro: Salvador García Agüero. Tres vocales eran negros: Lino D'Ou, Martín Castellanos y José Luciano Franco; y tres blancos: Elías Entralgo, Juan Marinello y Emilio Ballagas.

El más importante aporte teórico de Ortiz a la lucha por la igualdad racial fue la publicación de su obra *El Engaño de las Razas* en 1946, un año después de terminada la Segunda Guerra Mundial con la derrota del nazismo. Su tesis le viene de Martí: en verdad no hay razas. Este concepto –todavía hoy aceptado por tantos– es una invención maléfica de los racistas

¹⁵⁰ Ortiz, «Los Factores Humanos de la Cubanidad», *Revista Bimestre Cubana*, Vol. XLV, 1940, pp. 185-186.

¹⁵¹ Véase: «La Sociedad de Estudios Afrocubanos contra los Racismos. Advertencia, comprensión y designio», en *Estudios Afrocubanos*, Vol. I, 1937, p. 6.

de todos los pelajes. La voz raza es discriminatoria por sí. Es, en verdad una «mala palabra», que debe ser eliminada del uso cotidiano. La argumentación para mantener esos criterios se levanta sobre una masa imponente de materiales procedentes de la historia, la etnología, la sociología, la antropología, la biología, la genética y la psicología, que el autor maneja con el virtuosismo de lo que por ese entonces ha llegado a ser: un verdadero sabio, un escritor de talla, un humanista en todas las acepciones del vocablo.

La obra prueba cumplidamente que los caracteres somáticos generalmente empleados para las distinciones raciales son siempre superficiales: la pigmentación epidérmica, la forma de la nariz o de los labios, el color y textura del cabello... Cuando se ha intentado coordinarlos con los psicológicos, el fracaso ha sido total. No hay «razas» más inteligentes que «otras». No hay «razas» superiores ni inferiores. No hay tampoco razas «puras». Todo ser humano es mestizo, resultado de una antiquísima mezcla de sangres. Raza es un concepto arbitrario. «Basta pensar en las incontables variedades y variantes de los individuos y de sus caracteres y en la enorme complejidad del proceso hereditario y de sus posibles y siempre variables peripecias, para comprender cuán ilusoria ha de ser la racialidad de un dado carácter corporal y, más todavía, de un conjunto de estos.¹⁵²» La naturaleza sólo crea individuos que pertenecen a una sola especie. «Todo linaje de los hombres es uno», como dijo Bartolomé de las Casas. Destruído el concepto animalizador de la «raza», más se destaca la «identidad universal del hombre», de que hablara José Martí. Este libro –todavía, en lo esencial, vigente– debería ser lectura obligatoria tanto en la Cuba de allá como en la de acá y también, desde luego, en los

¹⁵² Ortiz, *El Engaño de las Razas*, La Habana, 1946, p. 167.

Estados Unidos donde tantas confusiones persisten sobre la cuestión racial.¹⁵³

En el primer quinquenio de la década del '50 publica Ortiz, en siete gruesos volúmenes, sus tres obras capitales sobre la música y la danza afrocubanas. En la primera, titulada *La Africanía de la Música Folklórica Cubana* (1950) se destruye el mito de que la música criolla fuera, como afirmaba entre otros Eduardo Sánchez de Fuentes, de origen indio. «Nada musical de los indios fue transmitido a sus sucesores en el dominio de la isla de Cuba.¹⁵⁴» Nuestros aborígenes no contaban con verdaderos tambores. Sólo tenían el *mayohuacán*, tronco redondo de madera sin parches o membranas. De los *areítos*, ceremonia litúrgica a la vez mágica y mimética en que se mezclaban la música, el canto y el baile, no quedó más que el recuerdo de su existencia. Y el famoso areíto llamado de Anacaona, que Sánchez de Fuentes aducía como prueba de su tesis, ni era de Anacaona ni siquiera era areíto, sino un canto afrofrancés, himno patriótico de los haitianos revolucionarios contra los blancos, modificado en la parte hispánica de la Española, en los tiempos de la ocupación haitiana, como lo probaba por una parte, la africanidad de su letra, y por otra, su ritmo y su carácter melódico. La música cubana no tiene nada de taína. Es música mulata. En su formación intervienen dos grandes corrientes culturales, «las oriundas de Europa, las fluencias de las culturas 'blancas', y las que brotaron de África, las fluencias de las culturas 'negras'.¹⁵⁵»

¹⁵³ El mensaje de *El Engaño de las Razas* conserva todo su vigor. El libro, por supuesto, necesita ser actualizado, sobre todo en la sección de la genética, ciencia donde tanto se ha avanzado desde la década del cuarenta, aunque sus descubrimientos recientes no han hecho sino confirmar las tesis defendidas por Ortiz en 1946.

¹⁵⁴ Ortiz, *La Africanía de la Música Folklórica Cubana*, segunda edición, La Habana, 1965, p. 13.

¹⁵⁵ Ibid. p. 2.

En *La Africanía* encontramos un estudio detallado de los elementos musicales del Continente Negro que influyeron en la formación de la música nacional. Por primera vez se analizan a fondo el carácter y la influencia de las diversas músicas sacras afrocubanas: la lucumí, de la Regla de Ocha; la conga, de Palomonte; la carabalí, de los ñañigos; la arará, de origen dahomeyano. Se ofrece un examen inicial de sus instrumentos típicos, sobre todo sus innumerables tambores. Se presta aguda atención a los cantos litúrgicos, de los cuales se ofrecen varias transcripciones. Y se incluyen, además, las partituras de numerosos toques lucumíes y ñañigos, así como los ritmos típicos de la tumba francesa.

Basándose en la obra pionera del maestro Gaspar Agüero, iniciador del estudio específico de los ritmos africanos en la música popular de Cuba,¹⁵⁶ Ortiz reproduce las «células rítmicas generatrices», es decir, los elementos embrionarios o nucleares hallados en nuestros bailes mulatos, que al combinarse entre sí o con otros del ritmo musical universalmente adoptado, dan su matiz esencial a las diversas formas en que se manifiesta la música blanquinegra. En *La Africanía de la Música Folklórica de Cuba* encontramos las «células» de la conga, del danzón, de la contradanza, etc. Y por ese camino penetra su autor en el terreno de las infinitas corrientes transculturativas que van a dar origen a nuestra música nacional.

En nuestra compleja evolución musical intervienen muchos factores. La mezcla es incesante. Pero los dos polos constantes del proceso son el europeo o, más precisamente, el hispánico y el africano. «Estudiar la música afrocubana es investigar toda la etnografía y la historia social de Cuba y la posición en ella de los negros y los blancos... Unas músicas entraron en Cuba como propias de los conquistadores y de la clase dominante,

¹⁵⁶ Véase el ensayo de Agüero *El Aporte Africano a la Música Popular Cubana*, La Habana, 1946.

otras como de los esclavos y de la clase dominada. Música blanca, de *arriba*, y música negra, de *abajo*... Por eso sus manifestaciones han sido muy cambiadizas, sus influjos muy distintos y muy variable su trascendencia en la plasmación de la musicalidad nacional, según las peripecias sufridas por la estructura económica, social y política del pueblo cubano.... La historia de Cuba está en el humo de su tabaco y en el dulzor de su azúcar. También está en el sandungueo de su música. Y en el tabaco, el azúcar y la música están juntos blancos y negros en el mismo ajeteo de creación, desde el siglo XVI a los tiempos de ahora. Blanco, azúcar y guitarra; negro, tabaco y tambor. Hoy día, sincretismo mulata, café con leche y *bongó*. Historia vivida en *contradanza* y *tango*, *habanera* y *danzón*, *rumba* y *bembé*, *son* que arrolla y *son* que enerva.¹⁵⁷»

En 1951, al arribar a los setenta años de edad, publica Ortiz la segunda parte de *La Africanía* bajo el título de *Los Bailes y el Teatro de los Negros en el Folklore de Cuba*. Desde la primera página de la introducción, el autor deja bien sentado su propósito: «En el presente libro estudiaremos otros aspectos y manifestaciones sociales de la *música negra*, su funcional sociabilidad y sus expresiones danzarias, pantomímicas e históricas, sin cuyo conocimiento jamás se podrán apreciar debidamente las más típicas esencias de la música folklórica de Cuba.¹⁵⁸»

El primer capítulo examina esa intensa socialidad de la música africana, que no es tanto música de «diversión», al margen de la vida cotidiana, sino una «versión» estética de las funciones comunales básicas, particularmente las religiosas. Los negros esclavos llevaron a Cuba esa música con todas sus

¹⁵⁷ Ortiz, *La Africanía...*, pp. 116-117.

¹⁵⁸ Ortiz, *Los Bailes y el Teatro de los Negros en el Folklore de Cuba*, La Habana, 1981, p. 29.

características (sus ineludibles formas interlocutorias y dialógicas, su colaboración creadora entre el individuo y la multitud coral, su equilibrio entre la fijeza y la improvisación...) que pasan casi intactas a la música afrocubana. El canto responso-rial, para no citar sino un ejemplo, es típico de todas las reglas y ritos afrocubanos, desde los mambos congos hasta los súyeres y enkames de lucumíes y carabalíes. En Cuba los ritmos de Africa se adaptan y transculturán en el mundo nuevo donde retoñan. Y no sólo en el terreno religioso, sino en todas sus infinitas manifestaciones populares.

Del canto al baile no hay mas que un paso. También la danza posee esa manera dialogal, de magia o religión. El baile es un elemento fundamental de la religión africana. Sin música, canto y baile, no hay culto, no hay vida. «La total y perenne inmersión del negro africano en una embriagadora atmósfera de ritmos, no sólo auditivos sino energéticos y motores, hace que no se pueda comprender la música del negro sin conocer sus bailes.¹⁵⁹» Ortiz estudia en detalle cómo cambian en la Isla los antiguos cantos y bailes litúrgicos traídos por los esclavos en un constante proceso de sincretización. La ritualidad sagrada tiende a conservar, pero la tendencia a la improvisación, propia de la cultura africana, conduce inevitablemente al cambio, con la correspondiente absorción de elementos del nuevo habitat cultural en que se mueve. Así va naciendo, al margen de lo religioso, la música mulata popular de la Isla.

El baile es una pantomima. La danza es una «representación». Ahí nos encontramos en las fronteras mismas del teatro. El originario espíritu pantomímico de los bailes negros pasó a América. Y en Cuba lo encontramos en los ritos de todas las reglas o religiones afrocubanas, como lo demuestran los variadísimos bailes de los hijos de Ocha en sus «tambores», güemi-

¹⁵⁹ Ibid. p. 199.

leres o bembés; o los de los congos en sus toques de makuta; o los de los diablitos ñañigos en sus ceremonias de iniciación. Refiriéndose de modo específico a la santería, Ortiz escribe: «Se ha dicho que estas danzas pantomímicas con sus pasos, sus gesticulaciones y ademanes, sus piruetas, sus vestidos, sus adornos, sus adminículos emblemáticos, son a modo de *ballets* programáticos creados por un pueblo artístico como el yoruba, a quien se atribuye la mejor coreografía del África negra, y poseedor de una mitología muy dramática, episódica y compleja como la grecorromana.¹⁶⁰»

De lo religioso se pasa a lo profano. Al principio es el *ziripá*, son cubano de antiguos negros. O el *baile del papalote*, con mímica de empinar cometas. O la *rumba*, «simulación del cortejo amoroso hasta su peripecia orgásmica.¹⁶¹» O la *conga*, de hierros irresistibles. O las *danzas de máscaras*, de los diablitos ñañigos o congos, las *mojigangas*, los *kokorikamos* o *kokoriokos*, los *mbakas* o *enanos* y demás mamarrachos de nuestros carnavales. El aporte de Ortiz al estudio de estas transvasaciones y readaptaciones abre una brecha histórica en la etnografía cubana.

La pantomima es sólo teatro germinal. Y en Cuba poco habrá de contribuir al teatro culto, aunque mucho tuvo que ver con el popular género vernáculo. Lo que importa destacar es que Ortiz señala en esta obra el rol capital de nuestra población de origen africano a la cultura nacional. Escribe: «Quienes quieran estudiar las artes populares del mundo hispánico en la pluralidad de sus épocas y facetas, sobre todo las literarias y musicales, no podrán hacerlo objetivamente y de manera cabal

¹⁶⁰ Ibid. p. 360.

¹⁶¹ Ibid. p. 432.

si prescinden de los aportes culturales de los negros africanos y sus derivaciones mulatas...¹⁶²»

Y el mismo hombre que en los comienzos de su carrera predicaba la exclusión de lo negro de nuestro quehacer intelectual, por considerarlo «hamponesco» y semisalvaje, ahora sostiene que si el «negrito» estereotipado del escenario bufo constituye por lo menos una presencia (que siempre es mejor que una total ignorancia), de ningún modo sirve para representar al verdadero negro cubano. «El negro en Cuba, como ya hizo en Estados Unidos, puede subir a la escena para algo más que para hacer reír, para interpretar toda la gama de las emociones humanas en la infinidad de las peripecias de la vida... En Cuba no habrá teatro nacional verdadero mientras sus protagonistas no sean los cubanos de toda laya, tales cuales son, así en la escena como en la vida real.¹⁶³»

Entre 1952 y 1955 se publican los cinco gruesos tomos de *Los Instrumentos de la Música Afrocubana*, cumbre inestimable de su larga labor etnográfica. El destacado antropólogo Sidney W. Mintz, refiriéndose a esta obra y a las dos que la precedieron estima que probablemente constituyen, en conjunto, el proyecto más impresionante que se haya llevado a cabo en el terreno de la etnomusicología. Los cinco volúmenes de *Los Instrumentos* —escribe— «representan décadas de acumulación de datos y de reflexiones. Son enciclopédicos en la magnitud del campo abarcado. Creo que nadie que se acerque al tema de la música afroamericana puede permitirse el ignorar este monumental trabajo... Resulta imposible evaluar esta enorme masa de materiales en un breve comentario; debemos limitar-

¹⁶² Ibid. p. 554.

¹⁶³ Ibid. p. 585.

nos a decir que no existe un trabajo comparable en todo el campo de los estudios afroamericanos.¹⁶⁴»

Con su acuciosidad habitual Ortiz examina cuanto instrumento se usa en la ejecución de la música de raíz africana en Cuba. Después de referirse a los orales «música de bamba») y a los batientes anatómicos superiores «música a mano») y anatómicos inferiores «música con los pies»), entra en los *palos chocantes* (como el bastón del babalao), en los *palos entrechocantes* (como la clave) y en los *palos resonantes* (como la marimba). Vienen en seguida los *instrumentos sacuditivos* (maracas), *frotativos* (guayo o ralladera) y los hierros o *percusivos metálicos* (guataca, reja, sartenes, ekón). Por fin llegan los tambores, a cuyo estudio detalladísimo se dedican íntegramente los volúmenes tercero y cuarto de la obra, mientras en el quinto se cubren los instrumentos *pulsativos* (digamos, el arpa africana o sirimba), los *fricativos* (como los violines monocordes), los *insufativos* o *neumáticos* (tales como pitos y flautas) y, por último, los *aeritivos* (como el roncador o disco zumbador).

En cada caso, Ortiz no se limita a una simple labor descriptiva e histórica, sino que integra funcionalmente cada instrumento dentro de los complejos musicales, religiosos y sociales a que pertenecen. Vamos a usar un sólo ejemplo: su estudio de los *batás*, el juego de tres tambores sagrados de la Regla de Ocha (la orquesta del templo lucumí), que cubre unas 150 páginas del tomo IV. El autor los describe en detalle, analiza su forma clepsídrica, los mide, los clasifica, nos entera de sus diversos nombres y del origen de esos nombres, sin faltar el de *Añá* que alude a su poder sobrenatural. Puntualiza la técnica

¹⁶⁴ Sidney Mintz, «La obra etnomusicológica de Fernando Ortiz», *Revista Bimestre Cubana*, Vol. 71, 1956, pp. 282-283. Este artículo fue originalmente publicado por *Ciencias Sociales*, Organización de Estados Americanos, Vol. VII, No. 39, Sept. 1956, Washington, D.C.

material, sagrada y ritualística de su fabricación. Y penetra en los complejos procedimientos musicales de su ejecución por parte de los tamboreros sagrados, los *olubatás* u *omoañas*. Reproduce sus tonalidades, describe sus toques y pormenoriza las relaciones de éstos con los cantos y los bailes que se ejecutan en las distintas fases de la gran fiesta santera: el *bembé*, *güemilere* o *tambor*. Ortiz destaca el lugar central que los tambores tienen en el rito y, de ese modo, enlaza el estudio de los instrumentos con el gran complejo cultural que los rodea. Lo mismo hace con los tambores que se usan en las otras *reglas* u organizaciones sagradas afrocubanas: el Palomonte congo y el Ñañiguismo carabalí. Por eso *Los Instrumentos* es mucho más que un libro de musicología: constituye una profunda investigación de las funciones de lo musical en la vida religiosa y profana del negro cubano y su reflejo en la cultura cubana en general.

Ortiz nunca deja de calar profundamente. Y siempre a la caza de intrincados procesos de interacción transculturativa nos ofrece en un artículo un evidente ejemplo de las mutuas influencias entre la música de origen africano en los Estados Unidos y la de idénticas raíces étnicas en la isla de Cuba. O sea, pone al desnudo las influencias de la música afrocubana sobre el jazz norteamericano y las del jazz sobre la música afrocubana.¹⁶⁵ En realidad –nos dice nuestro eminente etnógrafo– «Cuba exporta su músicaailable desde el siglo XVI, cuando las flotas y armas de España comenzaron a hacer largas estadias en la protegida bahía de La Habana; y las chusmas de sus galeotes, así como la soldadesca y los piruleros y demás indios enriquecidos que retornaban de Indias, eran entreteni-

¹⁶⁵ Véase «Saba, samba y pop» en el *Mensuario de Arte, Literatura, Historia y Cultura*, Dirección de Cultura del Ministerio de Educación, La Habana, Año I, No. 6, Mayo de 1950, pp. 4-22. Un fragmento del mismo aparece en *Etnia y Sociedad*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1993, pp. 245-251.

dos varios meses en el puerto y sus riberas, y se divertían con los bailes y músicas de la gente negra y mulata.¹⁶⁶»

Los ritmos aprendidos en Cuba repercutían en España y, al otro lado del Atlántico, en la América, influyendo así en la música popular de la metrópoli y de sus colonias ultramarinas y, en realidad, de todo el mundo. ¿No estaba seguro Bizet de que reproducía música estrictamente hispánica en *Carmen* cuando introducía en ella la famosa habanera? Cuba estaba en todas partes provocando innumerables sincretismos. ¿Podrá extrañarnos, entonces, que esas influencias se extendieran al jazz norteño, que nacido en New Orleans (ciudad de abundantes mulaterías) iba a evolucionar en el siglo XX hacia una nueva forma denominada *rebop*, *bebop*, y por fin, simplemente *bop*? Basándose en las aportaciones del profesor Marshall W. Stearns de la Universidad de Cornell, nuestro pionero puede afirmar que el cambio sufrido por el *bop* en la década del Cuarenta del siglo pasado se debe principalmente a la influencia de la música afrocubana. El primer impacto fue el de la *conga* que el cubano Mario Bauzá introdujera en la orquesta de jazz del famoso Dizzie Gillespie. Y más tarde fue el influjo del gran Chano Pozo, que se extendió por Estados Unidos después del éxito de su concierto en el Town Hall neoyorquino en 1947. Como escribió Don Fernando: «En el tambor de Chano hablaban sus abuelos, pero también hablaba toda Cuba; pues el músico Chano, que injertó en el jazz de Norteamérica una nueva y vigorizadora energía rítmica, fue cubano, cubano ‘cien por cien’, como ahora se dice con yanquismo.¹⁶⁷» El orgullo por el éxito de su compatriota es evidente. Pero en esa sentencia hay algo más: la identificación profunda de lo afrocubano

¹⁶⁶ *Etnia y Sociedad*, pág. 245.

¹⁶⁷ Ortiz, *art. cit.*, en *Etnia y Sociedad*. pág. 251.

con lo cubano. Otro modo de decir que sin lo negro Cuba dejaba de ser Cuba.

Y no fue sólo Pozo. Obedeciendo a la moda, numerosos tamboreros cubanos fueron contratados por orquestas nortañas, mientras muchos músicos de *bop* tocaban en orquestas cubanas regadas por el mundo. El intercambio de instrumentos y de ritmos fue constante. «Ambas músicas afroides se entrecruzaron.» Y del lado cubano, una de las consecuencias más agradables fue una invención del criollísimo Dámaso Pérez Prado: un nuevo género llamado *mambo*, donde la sección de metales apoyada por los saxofones introducía novedosas melodías sobre una base rítmica de percusión afrocubana. En el ajiaco musical criollo hervían ahora «trozos» cultivados por los negros de Yanquilandia. ¡Saxofones del Norte y tambores del Caribe se fundían en ritmos irresistibles! ¿Quién iba a decirlo? La máxima contribución de Fernando Ortiz al saber etnológico teórico de su época, el concepto de *transculturación*, resultaba probada y bellamente ejemplificada por uno de los más inesperados abrazos culturales del siglo XX.¹⁶⁸

Por esos caminos, la obra científica de Fernando Ortiz desborda los marcos de lo estrictamente etnográfico o antropológico para adquirir una vigorosa significación política, en el sentido más puro y amplio del término. Aunque comienza lastrado de prejuicios, Ortiz sistemáticamente los elimina y supera, hasta convertirse en líder indiscutible de la lucha contra el racismo y en incansable batallador por el derecho del negro a la igualdad política, económica y social. Y hace más: partiendo de los ideales patrióticos del XIX, simbolizados en la voz y la vida de José Martí y Antonio Maceo, dota de sustentáculo

¹⁶⁸ Otra excelente muestra de las variadas interacciones internacionales de la música afrocubana es la del *bolero*, cuyas raíces y desarrollos han sido expuestos recientemente por Tony Evora en *El Libro del Bolero*, Madrid, 2001. El disco que acompaña la obra es, además, un seguro antídoto contra las nostalgias del exilio.

científico contemporáneo al proceso de integración nacional, demostrando más allá de toda duda posible que Cuba es una hechura de la acción histórica de blancos y de negros. Y que, en consecuencia, la cultura cubana es híbrida, cruzada, mestiza. Es –y ha sido desde el comienzo– hija de la transculturación y de la síntesis. Es –y ha sido siempre– una cultura *mulata*, término que se ha usado de viejo en el país para designar la mezcla de lo blanco con lo negro.

Capítulo 4

RÓMULO LACHATAÑERÉ

Cuando se habla del origen de los estudios afrocubanos en Cuba siempre se mencionan –muy justamente– dos nombres famosos: los de Fernando Ortiz y Lydia Cabrera. Pero se olvida sistemáticamente el de otro pionero, cuya obra es de importancia capital en el desarrollo de la etnografía criolla: el nombre de Rómulo Lachatañeré.

Nació Lachatañeré (castellanización del apellido francés Lachataignerais) en Santiago de Cuba, en 1909. Como nieto del general mambí Flor Crombet, procedía de una esas ilustres familias mulatas orientales que tanto han contribuido a la vida política, económica y cultural del país. Hizo sus primeros estudios en su ciudad natal. Se graduó de farmacéutico en la Universidad de La Habana. Vivió, por un tiempo, en Manzanillo. Por fin se trasladó a Nueva York, donde trabajó de laboratorista en el hospital de la Universidad de Columbia. Combatió en la Segunda Guerra Mundial en el ejército de los Estados Unidos. Murió en un accidente de aviación cerca de San Juan, Puerto Rico, en 1951.

Los inicios: «¡Oh mío Yemayá!!»

El libro de Lachatañeré *¡¡Oh, mío Yemayá!!*,¹⁶⁹ publicado en Manzanillo en 1938, constituye el primer intento que se realiza en Cuba por recoger una amplia muestra de los numerosos mitos característicos de la Regla de Ocha o Santería, el más extendido de los cultos afrocubanos practicados en la Isla. Esa obra se compone de 21 leyendas extraídas del riquísimo corpus mitológico de la cultura lucumí, reconstruídos en forma de cuentos por el autor. Estos relatos de carácter religioso, procedentes de la tradición yoruba y reelaborados en Cuba, han sido transmitidos de generación en generación tanto por vía oral como en las «libretas» de los santeros y se conocen con el nombre de *appatakís* o más corrientemente, de *patakíes*. Los fieles no consideran esas narraciones como «cuentos», es decir, como obras de ficción. Por el contrario, para ellos constituyen la verdad más profunda, primordial y última, que les permite conectar el presente con el pasado y con el futuro. Mediante estos mitos se justifican y reglamentan las creencias, se garantiza la eficacia de los ritos (sobre todo los adivinatorios) y se establece la tabla de valores que debe guiar la existencia humana.

En el prólogo del libro de Lachatañeré, Fernando Ortiz se refiere a las serias dificultades que el autor se vió forzado a vencer para realizar su empeño. En primer lugar, había que luchar contra el prejuicio que consideraba a la religión afrocubana y a la literatura a ella asociada, como indignas de toda atención intelectual. «Así como los músicos compositores de

¹⁶⁹ Este título es otra prueba de las dificultades que surgen cuando se intenta transcribir idiomas que no se conocen. Con mayor corrección, el autor debió escribir *¡¡Omí o Yemayá!!* que en anagó (la lengua de los lucumíes cubanos) quiere decir: «¡Agua, tú, Yemayá!» y es una frase ritual con la que se alude al carácter de dueña de los mares que tiene esa diosa.

habaneras solían negar el flujo negroide de su erótica dulcedumbre aun cuando lo llevasen en su propia sangre... a los literatos les parecía preferible seguir la romántica exaltación de los ya desaparecidos indios, mientras despreciaban a los negros convivientes y les parecía bajuno, social y hasta confesionalmente pecaminoso, ese descenso a las criptas de los misterios africanos para captar el contenido poético de sus liturgias y sus mitos.¹⁷⁰»

Pero había más: era preciso penetrar el secreto en que los creyentes negros envolvían sus creencias y sus cultos, temerosos –no sin razón– de atraer hacia sí todo género de desprecios, profanaciones y persecuciones. A la soberbia de la cultura predominante se agregaban ciertas tendencias a un complejo de inferioridad en el seno de la cultura subyugada. Y no era fácil exorcisar esos demonios.

Agréguese a todo eso el carácter originalmente oral de la tradición mitológica primero en Africa y luego en Cuba. Los mitos de la Santería, transportados en su mente por los esclavos, llegaron en lengua yoruba a la Isla. Y allí sufrieron un proceso de transculturación paralelo al de la lengua. Los mitos formaban parte del complejo adivinatorio. Se relataban con el propósito de ser entendidos por unos creyentes que habían ido perdiendo el dominio del idioma ancestral. Lo más probable es que al principio fueran vertidos oralmente al bozal y luego a ese español muchas veces incorrecto y esquemático con que aparecen hoy en las «libretas» o libros sagrados de los santeos. Por fin, había que trasladarlos al español estándar.

El problema era no sólo lingüístico. Con el trajín de los siglos esos mitos se erosionaban, se telescopiaban, adquirían todo género de adherencias extrañas hasta hacerse muchas veces ininteligibles. Lachatañeré recogió casi todos los pata-

¹⁷⁰ Ortiz, en Lachatañeré, *¡¡Oh, mío Yemayá!!*, p. XIV.

kíes de labios de una iyalocha (o santera) de Regla. Y su trabajo consistió no sólo en «traducirlos» sino, además, en darles forma literaria adecuada sin traicionar su sentido y sentimiento primarios, o sea, sin «blanquear» u «occidentalizar» lo afrocubano hasta deformarlo por completo. Enorme dificultad vencida cumplidamente... Valiéndose tan sólo de su sentido común y su amor a la verdad y la tradición, el autor logra darle a su obra plena autenticidad, facilitándole la tarea interpretativa a los etnógrafos y folkloristas posteriores. ¡¡Oh, mío Yemayá!! es todo un clásico cubano.

No encontramos en los relatos contenidos en ese libro la pirotecnia metafórica y la imaginación desbordada que se evidencian en los de Lydia Cabrera.¹⁷¹ Pero algunos alcanzan un nivel estético muy estimable, como sucede con el lírico relato sobre Oba (esposa de Changó) y la conmovedora pérdida de su belleza. Otros, que tratan de la vida y milagros de los orichas mayores –sobre todo Changó, Ochún, Yemayá y Ogún– constituyen valiosísimas fuentes de información para el estudio de la mitología lucumí. El que relata, por ejemplo, el adulterio de Ochún con Ogún Arere (el titulado «Las Cotorras de Orúmbila») es una conseja que puede compararse con las referentes a Venus y Júpiter. Los personajes divinos de algunas de estas piezas traen a la memoria otros del panteón greco-romano, tales como Marte, Vulcano, Hércules... Todo sin perder su africanidad y su criollísima picardía.

En su mayoría, los patakíes de ¡¡Oh, mío Yemayá!! se agrupan en una serie de ciclos. El primero se integra alrededor de Agallú Solá. Este *santo* lucumí, «un labrador entrado en

¹⁷¹ Aunque los dos autores hacen obra narrativa, sus propósitos son distintos. Lachatañeré busca la reproducción exacta del patakí. Cabrera le da rienda suelta a su imaginación creadora, elaborando libremente materiales de procedencia afrocubana o de otros orígenes pero interpretados a la luz del alma de esa cultura. La intención de Rómulo es básicamente etnográfica, la de Lydia en sus cuentos fundamentalmente literaria.

años, pero fuerte y brioso como un joven guerrero,¹⁷²» construye la primera canoa y en ella doma al río desbordado, embravecido y rugiente como una fiera. Es, por eso, el inventor de la navegación acuática y del comercio entre los pueblos. Agallú era el barquero, a quien había que pagar tributo para atravesar el río. En Cuba se sincretiza con el San Cristóbal católico, «santo de los altares que jamás existió, creado en Africa por la mitología precristiana para explicar el fenómeno geofísico y meteórico de las inundaciones fluviales y recordar la dominación del río por el trabajo del hombre...¹⁷³» San Cristóbal era portador del Niño Dios. Agallú Solá llevó sobre sus hombros un niño que resultó ser Odudúa, Obatalá hembra. La común imagen del gigante con el infante a cuestas condujo a la sincretización entre el santo y el oricha. Odudúa le pagó el favor a Agallú Solá fornicando con él y de esa unión nació Changó (Santa Bárbara).

En otro patakí de este ciclo Changó, aún niño, visita a su padre Agallú. Este lo repudia y pretende comérselo, asándolo antes en una hoguera. Pero el muchacho resiste milagrosamente a las llamas. El pueblo se amotina. Y dos diosas, Oyá y Ochún, denuncian lo que sucedía a Olofi u Olodumare, el Dios Supremo. Este le entrega a Oyá una centella para iluminar el bosque. El trueno asusta a Agallú. Changó es rescatado y recibe de Olofi el dominio de la candela, mientras Oyá es convertida en dueña del rayo (luego lo será también del cementerio). El Dios Supremo, siempre misteriosamente cansado, a Ochún no le dio nada. «Hoy he repartido mucho *aché* (es decir,

¹⁷² Lachatañeré, *¡¡Oh, mío Yemayá!!*, p. 37.

¹⁷³ Fernando Ortiz, prólogo de *¡¡Oh mío Yemayá!!*, p. XXIII.

poder, gracia, don sobrenatural)... otro día te tocará a tí.¹⁷⁴» El ciclo termina con los conflictos entre Obatalá y Changó, que culminan con la expulsión de este último del «paraíso» lucumí. Desde el primer momento se evidencia en estos mitos el antropomorfismo que reina en la Regla de Ocha, cuyos dioses, como los seres humanos, aman, odian, pelean entre sí, castigan a sus hijos desobedientes y mentirosos, beben aguardiente, se emborrachan y, como sucede tan frecuentemente con Changó, bailan, bailan y bailan en los güemileres, subrayando así la importancia de la música en el ritual.

El segundo ciclo del libro se titula «El Tablero del Ekuele.¹⁷⁵» En su larga peregrinación, Changó se encuentra con Yemayá (la Virgen de Regla) y se convierte en su hijo adoptivo, aunque (dado su carácter insolente, indisciplinado y pendenciero) vive en perpetuo conflicto con ella (después de todo, ¿cómo van a entenderse el agua y el fuego?). Tras variadas peripecias Changó le roba el tablero a Obatalá y luego se hace dueño del ekuele y ejerce con estos instrumentos la adivinación por un tiempo, hasta que aburrido de ella se la entrega al viejo Orúmbila u Orula (San Francisco de Asís), con la advertencia de que debía repartir sus ganancias con Elegua (el Niño de Atocha, el Anima Sola). Orula no cumple su promesa. Y Ele-

¹⁷⁴ Hay aquí una clara referencia al momento histórico en que la antropofagia ritual y los sacrificios humanos fueron condenados y, en definitiva, abolidos por la presión del pueblo en tierra Yoruba. El mito se refiere, además, a la distribución del fuego y a las relaciones primarias entre éste y el rayo. Es interesante que la campaña contra la antropofagia sea liderada, de común acuerdo, por Ochún la diosa del amor, origen de la vida, y por Oyá la diosa del cementerio, del final de la vida.

¹⁷⁵ En Cuba hay dos sistemas adivinatorios que sólo pueden manejar los babaos y no los santeros corrientes: el Tablero de Ifá y el Ekuele. Algunos autores sostienen que en realidad se trata de un solo sistema propiamente hablando, el de Ifá, que se ejerce utilizando dos instrumentos distintos: el de las nueces de palma (ikis) y el de la cadena de adivinación (ekuele). Ambos hacen uso de una tabla o tablero de madera (casi siempre redondo) llamado *Opón Ifá*, para anotar los signos o letras que salen en el «registro» o «consulta» (la ceremonia adivinatoria).

gua, para vengarse, se sitúa ante la puerta del desleal adivinador y le ahuyenta la clientela, provocando así su bancarrota. Changó interviene en el asunto. Orula paga sus deudas. Y desde entonces para iniciar cualquier ceremonia hay que darle una participación previa a Elegua, sin cuyo aval no puede realizarse ningún rito válido.

El siguiente ciclo está dedicado esencialmente a Changó. En *¡¡Oh mío Yemayá!!* se insiste mucho en la figura del dios del fuego, lo que se explica porque la informante que le comunicó a Lachatañeré los mitos fue una santera del puerto de Regla, en la bahía de la Habana, que era hija espiritual de ese oricha. Los incidentes de la carrera de Changó lo revelan en toda su compleja y paradójica naturaleza: valeroso y cobarde; alegre, parrandero, bailarín y, a la vez, triste y melancólico; rico, derrochador y arrogante en medio de una vida fastuosa; miserable, humillado y sumiso en la adversidad, arrastrando una existencia errante, a pie por los caminos polvorientos. Funciona aquí la ley de la unión de los contrarios que preside la ontología, la ética y la mitología de los lucumíes cubanos. Para ella la bondad no puede existir sin la maldad, ni la belleza sin la fealdad, ni la alegría sin las penas. El sentido de la existencia consiste en encontrar el equilibrio, la armonía, entre estos extremos dialécticos. No ocurre, por eso, sólo con Changó sino con todos los orichas. ¿No es Ochún a la vez hermosa y horrible, joven sandunguera y anciana renqueante, dueña del amor más puro y deleznable prostituta? Hasta el Dios Supremo, el gran Olodumare, es infinitamente sabio y poderoso, pero le tiene un miedo cerval a los ratones. Quizás por eso, porque son tan honda y complejamente humanas, resultan todas estas divinidades tan populares entre los creyentes.

Revela este ciclo la extremada mutabilidad vital de Changó a que arriba aludíamos. El dueño del fuego decide medir sus armas con el gran guerrero Ogún. Se enfrenta con él en una serie de combates indecisos. Por fin los adversarios deciden

resolver definitivamente sus diferencias bajo una frondosa ceiba enclavada en lo profundo del bosque. Mas el día señalado, Changó se acobarda miserablemente. Para escapar de su enemigo se disfraza con la ropa femenina que le presta Oyá, a quien luego hizo su mujer. Del hechizo de Oyá lo salva Ochún, la sandunguera diosa del amor. Ella hizo huir a Icó (la Muerte), que aterrorizaba y mantenía preso a Changó vigilando la entrada de su bohío, por orden de la celosa dueña de los cementerios.

Otro patakí de este ciclo se refiere a los amores de Changó y Ochún de donde proceden los Ibeyes (los Gemelos o Mellizos), sincretizados con los santos Cosme y Damián del santoral católico. Un buen día éstos encuentran a su padre caprichosamente subido a lo alto de una palma. En la tierra lo rodean Yemayá, Ochún, Oyá, Oba y Naná Burukú (la Luna), quienes trataban inútilmente de convencerlo para que bajara de su escondite. Los Ibeyes y Elegua se incorporan a la súplica. Entonan un canto que se va a hacer famoso:

Odidé, odideee eh!
Odidé, odideee eh!
Odidé, Changóoooooh!
Odidé, odide-ma...

«El canto avanzó vertiginosamente por el tallo de la palma, que agachó sus penachos conmovida, y Changó, que estaba aferrado a ella por sus espuelas de plata y por sus brazos.... fornidos, desmayó su último golpe de arrogancia y lentamente descendió.¹⁷⁶» Abrazado a los jimaguas y seguido por las mujeres, el oricha se trasladó a su ilé, o sea a su hogar.

¹⁷⁶ Lachatañeré, ¡¡Oh mio Yemayá!!, p. 83.

Sigue una serie de mitos entrelazados que se refieren a las volubles relaciones entre Changó y su madre adoptiva Yemayá. Por un tiempo vive el oricha con sus hijos gemelos, cantando, bailando, tocando los tambores en el ilé de la diosa. Un buen día desaparece llevándose todos los ahorros que ella guardaba en una calabaza. Comienza entonces una existencia de ostentación y extravagancia, de derroche y arrogante promiscuidad, de interminables parrandas encendidas por los ritmos que el gran tamborero extraía de los parches rituales. Pronto le llegó la adversidad. Arruinado, vuelve a los caminos, a sufrir bajo el viento, la lluvia o el polvo hasta que regresa, sumiso, a pedirle perdón a su madre adoptiva. Yemayá lo rechaza, pero luego, ablandada por la súplica de los ibeyes, lo acepta en su ilé. Otra vez juntos, la candela y el agua marina, unidos por contradictorios lazos, en una oscura relación que incluye hasta el incesto.

El último patakí de este ciclo se refiere al viejo conflicto de Changó con Ogún, el gran guerrero, y a las relaciones entre el dios del fuego y su bella esposa Oba, que mencionamos arriba. Ahora, versátil como siempre, Changó es un modelo de valentía, lo que le asegura la victoria tras diez largos días de violentísimos combates. Regresa a su ilé limpiando jactanciosamente su espada de la sangre enemiga y le pide comida a su mujer. Esta, cuyas provisiones eran ya poquitas, consumidas por el apetito voraz de su marido durante esos diez días de combate, había sustituido la carne de carnero con sus propias orejas que se había cortado con un cuchillo. Changó, lejos de agradecerle el sacrificio, la repudió. Oba corrió hacia el bosque y sus lágrimas fueron tantas que llenó las cuencas de los arroyos. Oba se convirtió en un río. Y nadie ha sabido nunca más de la mujer de fino talle, que se agolpaba luego impetuosamente en combadas líneas, porque de ella sólo queda el suave murmurar de la

corriente, donde se oculta la leyenda de una esposa que sacrificó su belleza en aras de lo que consideraba su obligación.¹⁷⁷

En el ciclo de Ochún (la Venus lucumí, diosa del río y del amor) se trazan sus relaciones con su marido Orula y con su amante Ogún (San Pedro), dios de la guerra y de los metales y dueño del monte infinito. No quiere decir esto que fuera ella fiel a ninguno de los dos, pues como escribe Lachatañeré «en las noches calurosas se dejaba seguir por bellos y corpulentos mozos a los cuales introducía en su ilé y les concedía efímeras noches de placer.¹⁷⁸» Por fin se encontró con Changó, a quien con no poco trabajo, logró por fin seducir. El último ciclo corresponde a Orula u Orúmbila y contiene sólo dos patakíes. El primero se refiere al modo como el oricha logra ponerle fin a la antropofagia sagrada, convenciendo a Olofi, Ser Supremo, para que deje de comerse a los niños de su pueblo. El otro trata de la victoria de Orúmbila sobre Icó (la Muerte) arrancándole de sus garras un niño enfermo.

¡¡*Oh mío, Yamayá!!* contiene además algunos patakíes individuales, que dan base religiosa a algunas de las actividades socioeconómicas fundamentales: Estos mitos se refieren a Ogún, dueño del hierro y a su lucha permanente con Changó, dueño del fuego, que nos trae a la memoria algunos mitos de la antigüedad clásica, como el de la fragua de Vulcano; hablan de Yemayá y sus relaciones con Orisaoco, el joven dios de la agricultura; nos dejan saber de Ochosí, el mejor de los cazadores y de sus peripecias en la búsqueda y captura de la codorniz que Olofi le había pedido. El libro termina con una interesante colección de cantos y rezos de güemilere, tambor o bembé y con un vocabulario *anagó*, el yoruba que se hablaba y se sigue

¹⁷⁷ Lachatañeré, *op. cit.*, pp. 108-109.

¹⁷⁸ Lachatañeré, *op. cit.*, p. 127.

hablando en Cuba y en el exilio como idioma ritual de la Regla de Ocha.¹⁷⁹

La densidad mitológica de este texto de Lachatañeré, que no hace sino reflejar la enorme complejidad y riqueza de la mitología lucumí, ha sido puesta en evidencia por Fernando Ortiz en el prólogo del libro, que terminó de escribir el 24 de junio de 1938 y donde destaca sus innegables conexiones con la obra de algunos de los antropólogos, etnólogos y psicólogos más destacados del momento. Señala Ortiz, por ejemplo, que «El *moquenquen* de Orúmbila», donde se explican las relaciones entre los mitos homofágicos y el mito agrossexual de Orisaoco «merecen la atención de un Frazer. El cuento de la diosa Yemayá, unida carnalmente a su hijo Changó en incesto contra natura, es un interesante mito que, por sus reminiscencias de Edipo, hará las delicias de los discípulos de Freud. Agayú Solá, «el amo del río», del río inundado y sus alegóricas andanzas con el sobrenatural niño Odúa–dúa, el sol, constituye una versión primitiva del mismo mito antiguo que desde Egipto, con Anubis, y de la Hélade, con Hércules portador del niño Eros, y con Hermes que lo es de Dionisos, pasa a las supersticiones medievales y se mantiene en las modernas, traducido por la fantástica imagen católica del gigante San Cristóbal, llamado Cristo–ferens, «portador del niño Dios». El gran folclorista y mitólogo francés P. Saintyves, famoso por sus estudios acerca de las transformaciones de las deidades paganas en advocaciones católicas de vírgenes y santos, habría hallado en este mito africano de los yorubas un valiosísimo elemento para su teoría de la formación sincretista del mito de San Cristóbal,

¹⁷⁹ Aunque limitado en su alcance, éste es un importante antecedente del nutridísimo diccionario de esa lengua publicado por Lydia Cabrera en 1957 bajo el título de *Anagó: Vocabulario Lucumí*. Nosotros hemos manejado la edición de 1970 que apareció en la Colección del Chicherekú en el Exilio, Ediciones Universal, Miami, 1970.

el santo de los altares que jamás existió, creado en África por la mitología precristiana para explicar el fenómeno geofísico y meteórico de las inundaciones fluviales, y recordar la dominación del río por el trabajo del hombre hercúleo, fuerte, tenaz y astuto, quien inventa el vado y la canoa, la navegación y el transporte acuático. Agayú Solá, como San Cristóbal, es el santo de los viajeros y de los navegantes... Al fundarse la villa de La Habana por los blancos de Castilla, éstos le pusieron el nombre de San Cristóbal; si la hubiesen fundado los negros Yorubas se habría denominado Agayú Solá.¹⁸⁰»

El estilo de Lachatañeré es directo, sencillo, sin afeites, en un esfuerzo por ser fiel a sus fuentes orales. Nicolás Guillén advierte en esta obra de su íntimo amigo «más de una página bellamente lograda» y aunque en otras nota cierto desmayo, siempre le salvan, según cree, «la gracia, el encanto de la fábula, la inocencia de la trama, desnuda de todo artificio literario, que logra imponerse por su fuerza esencial.¹⁸¹» Quizás por eso mismo estos relatos impresionan tanto, al introducirnos derechamente y sin rodeos en el mundo maravilloso y mágico de la imaginación numinosa con que los afrocubanos dan elemental y profunda respuesta a las interrogaciones raigales de la Teología y la Filosofía populares... y universales.

¹⁸⁰ Fernando Ortiz, «Predisposición al Lector», Prólogo del libro de Rómulo Lachatañeré ¡¡Oh, mío Yemayá!! en Rómulo Lachatañeré *El Sistema Religioso de los Afrocubanos*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1992, pág. XXXIV.

¹⁸¹ Nicolás Guillén, *Prosa de Prisa*, Buenos Aires, 1968, p. 172.

Desarrollos etnográficos en un largo ensayo

En su siguiente aporte –un largo ensayo epocal (en realidad todo un libro) titulado *El sistema religioso de los lucumís y otras influencias africanas en Cuba*– Lachatañeré fija las rutas metodológicas y semánticas por donde ha de marchar toda la etnografía cubana subsiguiente. Allí destaca él los méritos extraordinarios de la obra roturadora de Fernando Ortiz. Se declara su discípulo. Pero no vacila en señalar los errores y las limitaciones de su maestro. Todo lo cual, con la grandeza que caracteriza a los sabios verdaderos, Ortiz acepta con serenidad, publicándole el trabajo a su crítico a lo largo de tres volúmenes de la revista *Estudios Afrocubanos*, que dirigía. Sin embargo, la publicación de este trabajo de Lachatañeré quedó inconclusa, al desaparecer lamentablemente esa revista. El ensayo completo, con el mismo título, apareció en 1992 en una recopilación de toda la producción etnográfica del autor editada en La Habana.¹⁸² Esa generosa colaboración creadora –tan poco común en Cuba– permitió un rápido avance de los estudios afrocubanos en un instante crucial de su desarrollo.

Lachatañeré pone al desnudo el primer pecado capital de la obra juvenil de Ortiz (al que ya hemos hecho referencia en el capítulo anterior). Yendo al fondo del problema, explica: la primera orientación de Ortiz es estrictamente penológica. Su estudio de los negros se convierte en una investigación del «hampa» negra. Bajo la influencia de Lombroso y Ferri, no ve en la cultura afrocubana sino el supuesto atavismo de los «pueblos primitivos» llevados a Cuba por la trata. Lachatañeré

¹⁸² Rómulo Lachatañeré, «El sistema religioso de los lucumís (sic) y otras influencias africanas en Cuba», *Estudios Afrocubanos*, Vol. III, Nums. 1–4; 1939, pp. 28-90; Vol. IV Nums. 1'4, 1940, pp. 27-38; Vol. V, 1945-46, pp. 190-215. Véase, además, *El Sistema Religioso de los Afrocubanos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1992.

propone, en cambio, una visión estrictamente antropológica, que dependa de los métodos vigentes de la etnología científica. Las rectificaciones metodológicas de Ortiz (que, en verdad, ya éste había comenzado por cuenta propia) y las indagaciones de Lydia Cabrera pronto probaron la fertilidad de esta nueva orientación. Esta flamante perspectiva heurística hizo posible el estudio sistemático y «neutro» (es decir, limpio de prejuicios) de las diversas culturas y religiones afrocubanas.

Se opone también Lachatañeré al uso del término *brujería* para designar a las creencias afrocubanas, considerándola muy justamente como discriminatoria. Apunta el dato que antes mencionamos: en el Africa de la trata, al «brujo» siempre se le miraba como un agente anti-social y perturbador. «El brujo en cualquier sociedad africana es siempre considerado como un desnaturalizado, cuyos actos criminales merecían toda repulsa; eran severamente castigados con la pena de muerte y precisamente los propios sacerdotes estaban encargados de juzgarlos.¹⁸³» Los esclavos africanos trajeron a Cuba ese concepto del carácter criminoso de la *brujería*.

Las autoridades de la Colonia y, al principio, también las republicanas, aquejadas de feroz etnocentrismo, confundían las prácticas estrictamente religiosas con las de magia negra o maléfica, persiguiéndolas a todas por igual. Es por eso que llamar «brujería» a las reglas congas y a la lucumí resultaba profundamente racista. Al identificarlas con lo criminal y hamponesco, se convertía a sus centenares de miles de practicantes en simples delincuentes habituales. Y a sus ritos devocionales y sus creencias místicas en figuras del Derecho Penal.

También era discriminatorio y anticientífico, según el autor de este estudio, el término de *brujo* o *fetichero* utilizado para designar a quienes no eran sino sacerdotes de cultos religiosos

¹⁸³ Lachatañeré, art. cit., *Estudios Afrocubanos*, (1939) p. 78.

perfectamente legítimos. Hay que llamarlos por sus nombres —exige Lachatañeré—: *santeros* o *santeras* o más precisamente, de acuerdo con sus jerarquías, *babalaos*, *babalochas* o *iyalochas* en la Regla de Ocha, *mayomberos* o *nganguleros* en Palo. *Brujos* o *brujas* son «aquellos sacerdotes o sacerdotisas o gente fuera del sacerdocio, que tienen preferencia por las prácticas de la magia negra, aplicando dicho concepto en la misma forma que éste se aplica en las sociedades africanas.¹⁸⁴» Quedan así perfecta y permanentemente separadas las prácticas de magia negativa o maléfica y las desarticuladas supersticiones populares, de esas auténticas *religiones* que son las *reglas* afrocubanas.

Lachatañeré acepta que, confundidos en la enorme masa de carne humana volcada sobre la Isla por los traficantes, seguramente llegaron a Cuba algunos *brujos* (en el sentido africano del término) y que estos practicaron en Cuba sus ritos ancestrales. Apunta: «...Había brujos y criminales entre dichos esclavos, cuya vida maleante debieron continuarla por algún tiempo y más en las plantaciones azucareras donde el aislamiento y la opresión daban margen a que el hombre que no tuvo ley en su tierra, continuara sus desafueros en aquel terrible ambiente; pero éstos son casos criminosos que deben catalogarse fuera del estudio de las religiones.¹⁸⁵»

Nuestro autor no sólo contribuyó a la etnografía cubana esta claridad al deslindar la brujería de la religión, sino que además hizo un esfuerzo por distinguir entre las distintas religiones afrocubanas, tratando de caracterizarlas de acuerdo a los diversos grupos étnicos que llegaron a Cuba como esclavos. Conviene advertir que antes de la aparición de los trabajos de Lachatañeré, Lydia Cabrera había ya percibido con claridad la

¹⁸⁴ Ibidem, id., p. 77.

¹⁸⁵ Ibidem, id., p. 81–82.

existencia de distintos complejos culturales afrocubanos. En sus primeros cuentos, publicados en París en 1936, aun en aquellos que no son patakies sino producto de su reverberante imaginación, jamás confunde lo lucumí con lo congo o lo abakuá. También Fernando Ortiz, en sus obras tempranas, demuestra conocer en sus líneas básicas el papel especial que en Cuba desempeñaban los descendientes de los yorubas (conocidos como lucumies), los congos y los carabalies. El esfuerzo de Lachatañeré consistió fundamentalmente en deslindar, conceptualizar y sistematizar estos complejos culturales y precisar sus orígenes africanos.

Esta última tarea era particularmente necesaria pero difícil. Lachatañeré explica que para hacerlo había, en muchísimos de los casos, que atenerse a informaciones suministradas por los traficantes de esclavos y luego colectadas de modo muy superficial por los escritores coloniales, quienes por la misma extensión que adquirió la trata, no tenían una noción clara de la verdadera procedencia de los negros depositados en las factorías de las costas de Africa. A veces estos infelices procedían de regiones distantes del interior, totalmente desconocidas por los comerciantes nativos que los adquirían en el litoral para vendérselos luego a los capitanes de los barcos negreros. Además, los compradores de carne humana en el Nuevo Mundo preferían a los de ciertas procedencias por considerarlos más productivos, menos rebeldes, más asimilables. Eso inclinó a los negreros al engaño, vendiendo a unos esclavos por otros, cambiándoles el nombre y el lugar de origen, dando preferencia a los más solicitados.

A esas circunstancias deben agregarse los importantes cambios que ocurrían por aquel tiempo en el Africa Occidental: las guerras y las emigraciones tribales habían borrado del mapa pueblos, clanes y hasta tribus, que luego aparecían entre

los nombres con que se designaron los siervos.¹⁸⁶ También, el desconocimiento de las lenguas africanas por parte de los mercaderes, sobre todo tras el advenimiento de la trata ilegal, creaba nuevas confusiones. A veces esclavos procedentes de la misma región recibían nombres distintos. Así, por ejemplo, los yorubas, llamados *lucumies* en Cuba, se conocían como *ayois* en las Antillas francesas, donde se les distinguía de los *nagos*, que sin embargo eran el mismo pueblo.¹⁸⁷

Lachatañeré es el primer estudioso en ofrecer una teoría con sólida base geográfica, lingüística, etnográfica y política sobre el origen de los *lucumies* cubanos. El problema es que no se sabe de ningún pueblo africano que así se llame. En su artículo, Lachatañeré apunta hacia el hecho de que en la obra de Olfert Dapper *Description de l'Afrique*, publicada en 1686 y en otras posteriores, se habla del reino de Ulcami o Ulcuma, situado entre Arder y Benin. Una de las características de este reino es que vendía gran número de esclavos a los holandeses y a los portugueses. El territorio de Ulcuma y de Benin corresponde al ocupado posteriormente por el grupo étnico que ahora se conoce como Yoruba y que reside en el suroeste de la actual Nigeria. Es cierto que el nombre de Ulcuma o Ulkami luego desaparece por completo. Pero en los dos mapas de Dapper, correspondientes al siglo XVII, aparecen los reinos de Ulcuma y de Ulkumí y en la obra del capitán William Snelgrave *A New Account of Some Parts of the Guinea and the Slave Trade* (1734), se menciona al reino de Lucamee y en el mapa acompañante aparece el reino de Ulcuma o Ulcami. En ninguna de esas obras se menciona el nombre de Yoruba que sólo comenzaron a usar en el siglo XIX los misioneros cristianos para

¹⁸⁶ Lachatañeré, art. cit., p. 30.

¹⁸⁷ Lachatañeré, *ibid.*, id.

referirse a todas las tribus de la región y a su lenguaje común. *Lucumí* es una corrupción del nombre del viejo reino desaparecido, de donde se extrajeron los primeros yorubas que llegaron a América. «Los hombres comprometidos en el tráfico estaban muy al margen de los cambios (políticos) que se verificaban en el escenario de la trata; de suerte que se acostumbraron a llamar *lucumis* (sic) a cierto tipo de negro procedente de un lugar que habían conocido como Ulkuma y continuaron usando este apelativo sin preocuparse de otros detalles...¹⁸⁸»

Lachatañeré identifica a este reino de Ulcami, Ulkumí o Ulcuma con el de Oyo, de reconocida base histórica, que a partir de 1600 comienza una notable expansión hasta dominar a mediados del siglo XVIII casi todo el territorio ocupado por los Yorubas, llegando a extenderse desde el río Níger hasta la costa del Atlántico. La decadencia de este imperio comienza ya en las postrimerías del siglo XVIII, y llega a sus extremos en la primera mitad del XIX, cuando se desmorona en medio de una larga y caótica guerra de todos contra todos entre las distintas etnias yorubas que lo integraban y sus vecinos. El colapso de Oyo es paralelo a las trabas puestas por la Gran Bretaña a la trata y favorece el tráfico de prisioneros de guerra en Yorubalandia. «Los negreros de la costa, vigilantes y taimados, atizaron el fuego, transformando las guerras en redadas de esclavos para surtir a los barcos que esperaban en la costa... Durante el período de tiempo comprendido entre el año 1810 y 1856, ningún mercado proporcionó tan buenas oportunidades a los negreros como aquellos donde se embarcaban yorubas, tales como Wida, Lagos, Badagry y Porto Novo, de donde salieron grandes contingentes yorubas para Cuba y Brasil¹⁸⁹»

¹⁸⁸ Lachatañeré, art. cit., p. 40.

¹⁸⁹ Lachatañeré, art. cit. pp. 38-39.

Eso explica por qué llegaron tantos *lucumíes* a Cuba por esa época.

En la segunda parte de su artículo, Lachatañeré procede a una catalogación o clasificación sistemática de la gran variedad de pueblos, tribus, subtribus, clanes, etc. que procedentes casi todos del Africa Occidental se amalgamaron en Cuba durante el período esclavista. Fija seis tipos étnicos básicos (a los que llama *grupos*) en la Isla: 1– *Lucumí*; 2– *Congo*; 3– *Carabalí*; 4– *Mandinga*; 5– *Ewe–Tshi*; y 6– *Hamito–negroide*. El grupo *lucumí* muestra una serie de variedades: *Egbados*, *Fée*, *Ejibo*, *Ijave*, *Oba*, *Ijesa (Yesa)*, *Mahin*, y otros. También comprende un subgrupo, el *Arará*, con variedades como *Agicón*, *Cuévano*, *Sabalú*, etc.

El segundo grupo (el congo), procedente de distintas regiones de la cuenca del río del mismo nombre, queda identificado de modo definitivo como perteneciente al gran tronco cultural *bantú*. El número de variedades de este grupo es enorme. Comprende a los *Angola*, *Bondo*, *Bosongo*, *Cabenda*, *Loango*, *Majumbe*, *Motembo*, *Mumbala*, *Mondongo*, *Vivi* y otros. El tercer grupo (el carabalí) era embarcado en la zona comprendida entre el río Níger y la desembocadura del río Rey. Lachatañeré propone que se les divida en dos subgrupos: el *sudanés* y el *semi–bantú*. Al primer subgrupo pertenecen los *Ibo*, *Oru*, *Isu*, *Briche* y *Bran (o Bras)*. Y al grupo semi–bantú los *Ibibios* (conocidos en Cuba como *Bibí*), *Efik* (conocidos en Cuba como *Efi*), *Ekoi*, *Biafara*, etc. El cuarto grupo (el mandinga) es subdividido en *Mandingas propiamente dichos* y el subgrupo *Gangá*. Entre los auténticos mandingas aparecen los *Bambara*, *Quisi*, *Maní* y posiblemente los *Zape*. Entre los gangás: *Gongola*, *Mumbake*, *Conó*, *Firé*, *Fay*, *Cramo*, y otros. El quinto grupo (*Ewe–Tshi*) presenta los *Achanti*, *Dajomé*, *Mina*, *Mina–Popó*, *Fanti*, etc. En el sexto grupo (*Hamito–negroides*) aparecen, entre otros, los *Yola*, *Yoloff*, *Hausa*, *Fula*, etc. Como puede apreciarse, el estudio de Lachatañeré sobre la procedencia

africana de los esclavos llevados a Cuba es muy detallado y, en muchos aspectos, precursor.

Es preciso reconocer, empero, que esta clasificación contiene varios aspectos polémicos. Por ejemplo, hoy se sabe que los *ararás* son dahomeyanos, aunque es verdad que la cultura del Dahomey estaba muy influenciada por la yoruba y, tal vez por eso, en Cuba muchas veces se incluía a los ararás entre los lucumís. Otro punto, nada más: el problema de los *gangás* es uno de los más discutidos de la etnografía afrocubana. Hoy resulta imposible incluirlos a todos dentro del grupo mandinga. Hay muchos que son indudablemente bantoides. Evidentemente hay dos grupos separados e independientes de pueblos africanos conocidos como *gangás* en Cuba.¹⁹⁰ Pudiéramos agregar otras objeciones. Pero, de todos modos, el esfuerzo clasificatorio de Lachatañeré constituye la base de todos los que posteriormente trataron de organizar, con sentido científico moderno las interminables listas de etnias y pueblos afrocubanos aportadas por Fernando Ortiz, Manuel Pérez Beato, María Teresa de Rojas, Lydia Cabrera y otros estudiosos. Si no avanzó más en la materia fue seguramente por su muerte prematura. Recuérdese que George P. Murdock no publicó su libro epocal sobre los pueblos de Africa hasta 1959 y Joseph Greenberg no dio a la estampa su orientadora clasificación de las lenguas africanas hasta 1963.

La distribución proporcional que alcanzan en la Isla los grupos mencionados explica la preponderancia de determinados rasgos culturales en la población afrocubana. «...Para el departamento Occidental el predominio corresponde a los *lucumis* (sic), alcanzándolos en grados de proporción los *congos* y los *carabalís* (sic)... Mientras que en el departamento Oriental la masa de esclavos estuvo contituída por los *congos*

¹⁹⁰ Sobre esta complicada cuestión véase Castellanos y Castellanos, op. cit., Vol. I, pp. 32 y ss.

en primer término, siguiéndolos en orden la combinación de los *carabalís* y en último extremo los *lucumís*.» Conviene notar que el autor se refiere constantemente a la *amalgama* que se produce entre estas etnias entre sí y con la población de origen europeo y criollo, no sólo en lo biológico sino en lo cultural. Aunque no usa el término *transculturación*, más tarde introducido por Fernando Ortiz, el sentido y concepto de ese fenómeno etnológico apunta ya en esta obra precursora.

Lachatañeré se acerca al borde mismo de la distinción clara y fundamental entre la *Regla de Ocha* o *Santería* de origen lucumí y el *Palo Monte* o *Mayombe* de origen congo. Pero no logra vencer totalmente la confusión terminológica y acaba por usar el término *santería* para designar a todos los cultos afrocubanos en su conjunto, distinguiendo dentro de ellos «el culto Majumbe o religión mayombero» y «los cultos lucumí (sic)». Hoy es bien sabido que la Regla de Ocha es la Santería. Y que Palo Monte es un culto aparte. De todos modos percibe que los congos tienen un dios propio llamado *Nzambi* o *Yanza* y sus propios «santos» como Sarlabanda, Siete Rayos, Chola Anguengue, Kisimba, Tiembla Tierra, etc. muy influenciados por el panteón lucumí. Todo parece indicar que en su limitado trabajo de campo Lachatañeré le prestó especial atención a cultos congos muy «cruzados» (o, como él dice, muy *amalgamados* con Ocha), lo que lo llevaba a confusiones como ésta, que dista tanto de ser cierta: «Los cultos majumbes (mayombes) han sido absorbidos por los lucumís.» En lo que sí tiene razón es que la magia constituye el agente diferencial entre la religión mayombero y la lucumí. De todos modos, la sección 5, titulada «La influencia bantú–yoruba en los cultos afrocubanos», con todos sus aciertos, es la menos feliz de la obra.

La última parte del artículo se dedica a un estudio detallado del panteón lucumí, que arranca del carácter sincrético de los *orichas* o *santos*, al identificarse éstos con los del santoral católico, en conjunción con la presencia de un Dios Creador o

Ser Omnipotente llamado Olodumare u Olofin. Lachatañeré hace uso de distintos patakíes para establecer las relaciones entre Dios y los santos y las de éstos entre sí, demostrando el conocimiento detallado que poseía de la religión lucumí.

Otro aporte seminal de este trabajo reside en la distinción que en él se sugiere entre dos momentos del proceso económico y, consecuentemente, del régimen esclavista de Cuba, a raíz del surgimiento de la plantación azucarera a fines del siglo XVIII. Como hemos señalado en otra parte, la esclavitud cubana no puede comprenderse a plenitud si no se examinan las diferencias que surgen entre la sociedad preplantacional y la plantacional, al extremo de constituirse en dos sistemas sociales y serviles distintos, aunque inter-relacionados. Es esa idea capital la que permite comprender a cabalidad el trasfondo histórico de la cultura afrocubana desde los tiempos de la Colonia hasta los de la República.¹⁹¹

Lachatañeré estudió los cultos afrocubanos en los dos extremos del país. En su ensayo indica que en La Habana y Matanzas predomina la Regla de Ocha mientras que en Santiago de Cuba y Guantánamo, aunque la Santería está presente, resulta superada por las reglas congas. Y todo parece indicar que la interpenetración o «cruce» entre las dos sectas es más intensa allí que en la capital. Estas diferencias religiosas entre el Occidente y el Oriente de Cuba nunca han sido estudiadas como merecen. A más de medio siglo de distancia, la obra de Lachatañeré todavía está sugiriendo temas vírgenes a los jóvenes investigadores.

Hasta aquí lo publicado en *Estudios Afrocubanos*. En el resto de la monografía, recogido en el libro *El Sistema Religioso de los Afrocubanos*, Lachatañeré hace un estudio de los tres orichas más populares, es decir, los *santos* más importantes del

¹⁹¹ Cf. Jorge Castellanos e Isabel Castellanos, *Cultura Afrocubana*, volúmenes 1 y 2. Y particularmente el capítulo II del primer tomo de esa obra.

panteón Lucumí: Ochún, Changó y Yemayá, identificados con la Virgen de la Caridad, Santa Bárbara y la Virgen de Regla respectivamente. Señala sus características personales, así como sus posesiones, o sea, las cosas de que son «dueños». *Ochún* es la diosa del amor y posee el río y las aguas dulces en general; es una hermosa mulata sandunguera, cariñosa y extraordinariamente sexuada, al extremo de aparecer en algunos mitos como prostituta. *Changó* es el dios del fuego; es un negro muy bien plantado, cumbanchero, gran bailarín, tamborero, mujeriego, amante de Ochún, a ratos muy alegre, a ratos muy iracundo dominador de los truenos. *Yemayá* (Saramagua-yá) es la diosa del mar, una bella negra, madre amorosa pero que concibe un amor desesperado por su hijo adoptivo Changó (quien le llegó del cielo en la forma de una bola de fuego) y lo persiguió hasta obligarlo a refugiarse en lo alto de una palma, huyendo de ese amor incestuoso. *Ogún* es el dios del monte, dueño del hierro, enemigo mortal de Changó, el dueño del fuego, siempre envuelto con él en guerras mortales, que casi siempre Ogún pierde.

Lachatañeré dedica atención a las complejas relaciones que existen entre los distintos orichas y muestra cómo los mitos o *patakies* las explican. Por ejemplo, en el caso de Changó vs. Ogún reproduce el siguiente relato mitológico, una de las pocas veces en que Ogún resultó vencedor: «Cierta vez Ogún le dice (a su enemigo tradicional): «Bueno, vamos a hacer una apuesta.» Changó le responde: «¿En qué asuntos quieres competir conmigo?» «Pues vamos a ver quien recoge más caracoles en la playa.» «Eso es muy simple; de seguro que te venceré.» «Está bien, si es así, prueba», le responde Ogún, y se citan para la tarde siguiente en la playa. Mientras tanto, Ogún va adonde Oyá y le dice: «Yansan, necesito que me alquiles a la muerte.» «¿Para cuándo la quieres?», le indaga Oyá. «Pues para mañana a las cinco de la tarde», dice Ogún; y Oyá le responde: «Está bien, la tendrás para ese tiempo.» De suerte que, a la hora

fijada, Changó se encuentra con Ogún en la playa y empiezan a competir. Changó se agacha y Ogún se agacha, y empiezan a recoger los caracoles y a echarlos en un saco que cada cual llevaba. Pasa un largo rato y Changó lleva la ventaja. Ogún calmadamente, sin precipitarse, desarrolla su tarea y a las cinco apareció la Ikú (la Muerte) en la playa. La Ikú se acerca Changó y le dice: «Buenas tardes, mi amigo.» Changó vuelve la cabeza para responder el saludo y ve a la muerte frente a frente, y exclama: «¡Oh, Yalorde, kinsai mi! (¡Oh, Virgen de la Caridad, límpiame!)» Pero la muerte le echa una carcajada porque sabía que la dueña de la cascarilla no podría venir a ahuyentarla —Ochún o Yalorde es la dueña de la cascarilla, un fino polvo hecho de la trituration de la cascarilla del huevo y constituye el remedio más eficaz para ahuyentar a la muerte—, y Changó vuelve a implorar: «¡Yalorde, kinsai mi!» Y la muerte se ríe de nuevo: «Ji, ji, ji...» Entonces Changó empieza a temblar y no acierta a recoger los caracoles. Las manos le tiemblan como un manojito de tentáculos. Poco tiempo después se presenta Ogún con su saco lleno hasta el tope de caracoles. «Bueno, Changó, ya los caracoles no caben más en mi saco, ¿y tú cómo andas?», le dice a Changó: pero éste no acierta a responder, su saco está por la mitad de caracoles. «¡Ah, si no has podido llegar ni a la mitad, ¿ves que eres un hombre inútil?», le dice Ogún, y Changó tampoco acierta a responder. Así fue cómo Ochún le mostró a Changó que era más habil que él.¹⁹² Como puede apreciarse, los orichas, que eran tan poderosos, también eran muy humanos. No sólo podían demostrar miedo y ser derrotados, sino que además aparentemente son mortales. y por ello temen a la muerte.

Los dos capítulos finales de *El Sistema religioso de los Lúcumis y otras Influencias Africanas en Cuba* estaban dedica-

¹⁹² Rómulo Lachatañeré, *El Sistema Religioso de los Afrocubanos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, p. 300.

dos al sistema adivinatorio de los yorubas cubanos. Lachatañeré puso en claro que las formas más usuales de adivinación en la santería eran cuatro:

1– El collar de Ifá.

2– El tablero del *ekuele* o «tablero de ceremonias».

3– El oráculo del dilogún, comunmente llamado de «los caracoles».

4– La adivinación por medio del coco (obi).

El autor resume lo que se propone decir de cada uno: «Discutiremos ampliamente la técnica o procedimiento empleado en el oráculo del dilogún y el procedimiento del coco... y nos limitaremos a señalar las noticias obtenidas sobre los dos primeros procedimientos que precisamente constituyen las formas más elevadas de adivinación. Sin embargo carecemos de una información completa para presentar una discusión detallada.¹⁹³» A pesar de este reconocimiento, su discusión sobre la naturaleza de «los caracoles» y del «coco» es la más completa y segura que se había hecho hasta entonces (la década de los treinta del siglo XX).

En el estudio del «coco» –el sistema oracular más sencillo de la Regla de Ocha– lo primero que hace Lachatañeré es poner claro sus características: el oráculo consiste en cuatro pedazos de coco seco que se tiran sobre el suelo todos a la vez. Obviamente cada trozo puede caer hacia arriba exponiendo la cóncava pulpa blanca o hacia abajo, enseñando la convexa cáscara oscura. Las combinaciones posibles son cinco y reciben el nombre de *letras*. En la obra se ofrecen dos versiones distintas del conjunto de estas *letras*. La primera se organiza en este orden: Eyife, Etagüe, Alafia, Okana y Okanasorde. El orden de la segunda versión es: Alafia, Estangüe, Iku, Monige

¹⁹³ Rómulo Lachatañeré, *El Sistema Religioso de los Afrocubanos*, p. 317

y Okanasorde. Cada una de las letras tiene un conjunto de predicciones tradicionalmente asociadas con ella.¹⁹⁴

El estudio sobre los «caracoles» (o Dilogún) es mucho más detenido. Este oráculo –el más popular de la santería– se tiran 16 caracoles llamados *cauris*, a los que se les ha quitado el lomito opuesto a la boca natural. Obviamente cada caracol puede caer con la boca natural hacia arriba o hacia abajo. Las combinaciones posibles de los 16 caracoles en cada tirada son 17. O todos los *cauris* caen con la boca natural hacia abajo o el número de los que caen boca arriba oscila de 1 a 16. Así se forman las «figuras», «letras» u «odus» del *Dilogún*. Latachañeré ofrece varias versiones de las mismas e incluye, además las oraciones y los patakíes que los sacerdotes o agoreros utilizan en las ceremonias de adivinación.¹⁹⁵

A lo largo de todo ese libro, Latachañeré muestra tener plena y clara conciencia de las influencias mutuas que se produjeron en Cuba entre las dos culturas básicas que se enfrentan y se entrelazan en el país: la europea y la africana. No usa en ningún momento la palabra *transculturación*, pero el concepto está claramente subyacente en su obra. El lo denomina «fenómeno de intercambio». Y nos ofrece como ejemplo del mismo ese sistema adivinatorio de los lucumíes, de base fundamental-

¹⁹⁴ En el presente la combinación que prevalece en el «coco» es la siguiente: 1– Alafia, cuando los cuatro pedazos de coco caen con la pulpa blanca hacia arriba; 2– Otagüe, cuando tres pedazos muestran lo blanco y uno la cáscara oscura; 3– Eyife, cuando dos pedazos muestran lo blanco y dos el lado oscuro; 4– Okana, cuando un pedazo muestra lo blanco y tres lo oscuro; y 5– Oyekún, cuando los cuatro pedazos caen mostrando la cara oscura.

¹⁹⁵ En el presente la combinación que prevalece en los «caracoles» es la siguiente: 1– Okana; 2– Eyioko; 3– Ogunda; 4– Eyorosun; 5– Oche; 6– Obara; 7– Odi; 8– Eyeúñle; 9– Osa; 10– Ofún; 11– Ojuani; 12– Eyiá. Estas son las doce letras que están autorizados a leer los santeros o sacerdotes de la Regla de Ocha. Las otras sólo pueden ser interpretadas por babalaos. Ver Lydia Cabrera, *Koeko Iyawó: Aprende Novicia*, Miami, 1980, pp. 48 y ss. Y también Mercedes Cros Sandoval, *La Religión Afrocubana*, Madrid, 1975, pp. 83 y ss.

mente yoruba, pero penetrado en primer lugar de elementos que proceden de la cultura china, traída a Cuba por los semiesclavos «siervos escriturados» procedentes de Asia que se importaron en masa a partir de 1847. Esos culíes traían consigo un complejo sistema adivinatorio que ha influido en el de los negros esclavos de Cuba. Y Lachatañeré menciona también, en segundo lugar, otra influencia, que operó con vigor en la época republicana: la literatura pseudocientífica del espiritismo con pretensiones de reforma religiosa de Allan Kardek.

Este trabajo de Rómulo Lachatañeré, en gran parte publicado en Cuba, como ya vimos, entre 1939 y 1946, debido a su originalidad, extensión y profundidad abrió una nueva ruta a la investigación etnográfica de la religión y la cultura afrocubanas.

El «Manual de Santería»

En 1942 publica la Editorial Caribe *Manual de Santería: el sistema de cultos lucumís* donde nuestro autor intenta la primera visión panorámica, orgánica y sistemática, aunque muy resumida, de uno de los tres grandes complejos religiosos afrocubanos. Desde el prefacio se evidencia en ella una nueva orientación, un nuevo método: el de presentar esas creencias en concordancia con los propios criterios de los practicantes, sin hacerlos pasar previamente por los filtros de la teoría antropológica. «Nuestro objeto —escribe Lachatañeré— es esforzarnos en mostrar, de acuerdo con las apreciaciones de los afrocubanos y evadiendo todo juicio producto de nuestro intelecto, las creencias que discutimos... poniendo al propio afrocubano en escena... dejándole que él mismo actúe..¹⁹⁶» Este es, exacta-

¹⁹⁶ Rómulo Lachatañeré, *Manual de Santería: el Sistema de Cultos Lucumís*, La Habana, 1942, p. 10.

mente, el método que habría de seguir poco después la más fecunda investigadora en este campo, Lydia Cabrera: reproducir casi literalmente, con un mínimo de organización, lo que le decían sus informantes, convirtiendo así sus libros en verdaderas fuentes primarias de materiales etnográficos.

En el *Manual* se insiste –valiosísimo aporte metodológico– en la separación de los tres sistemas religiosos afrocubanos de la Isla, aunque Lachatañeré no enmienda su error de darle al término *santería* un sentido genérico, para comprenderlos a todos, cuando en verdad –como hemos dicho– sólo se refiere a uno de ellos. Pero, de todos modos, en esta obra se advierten las diferencias básicas que separaban a la Regla de Ocha tanto de Palomonte o Mayombe como del Ñañiguismo, sin olvidar por eso de señalar las convergencias que entre los tres complejos religiosos existen.

Lachatañeré ofrece aquí un análisis sistemático de las características de los *orichas* o *santos*, que dan a la Regla Ocha su nombre popular de *Santería*. Ofrece descripciones detalladas del culto que se rinde a Ochún, a Yemayá, a Changó, a Elegua, a Ogún, a Babalú Ayé, etc., así como a los distintos «caminos» o advocaciones que cada uno presenta. Anota su naturaleza sincrética: su fusión con santos de la Iglesia Católica. Pero sugiere que este sistema no es estrictamente politeísta, puesto que por encima de tales deidades reina un Dios personal, supremo, creador, omnipotente y omnisciente –aunque alejado o «jubilado»– que se llama Olodumare, Olorún, Olofi u Olofin.

Mucho menos efectivo es el estudio de la liturgia que presenta el *Manual*. El autor parece haber tenido muy limitado acceso a las ceremonias santeras. Nos habla del *asiento* o iniciación pero sin entrar en detalles. Y lo mismo sucede con los sacrificios, los «amarres», la posesión, el tambor o güemilere, el ituto o rito funerario, etc. De todos modos, el esquema está ahí, llamando la atención de los investigadores. Las jerar-

quías sacerdotales (la distinción entre *babalaos*, *babalochas*, *iyalochas*, etc.) sí se precisan con claridad.

El rito mejor presentado es el oráculo o sistema adivinatorio llamado *Dilogún*, que como ya hemos visto anteriormente se realiza por medio de 16 caracoles llamados cauris. Lachatañeré ofrece una descripción detallada del augurio, de sus *odus*, «letras» o «signos» y de los patakíes o mitos asociados con ellos, resumiendo aquí lo que había explicado antes. Muy poco hay en el libro, sin embargo, sobre los otros tres sistemas adivinatorios: el *Coco* (también llamado *Obi* o *Biagué*); el *Tablero de Ifá* y el *Ekuele*. El último capítulo del libro está dedicado a la «brujería». Y allí desarrolla lo que ya había apuntado sobre ella en el famoso artículo publicado en *Estudios Afrocubanos*, donde censuraba a Fernando Ortiz por confundirla con las religiones afrocubanas. Para terminar incluye una tabla valiosísima sobre las deidades lucumíes, una selección no menos importante de saluciones a los santos en el yoruba cubano y otra de los versos que se dicen al salir cada una de las letras del *Dilogún*.

El *Manual de Santería* es indudablemente una obra de alcance limitado. Es un vademécum, una introducción. Pero ninguno de los trabajos dedicados al tema hasta ese momento había sistematizado como este breve librito, lo que entonces se sabía sobre las religiones afrocubanas.

Reflexiones sobre el «problema negro»

Y aun se le debe a Rómulo Lachatañeré otra contribución en el terreno de nuestra etnografía: el estudio de las relaciones entre los grupos étnicos (negros, mulatos y blancos) dentro de esa compleja estructura social que llamamos la nación cubana. Se trata de un aporte investigativo de gran importancia porque

ayuda a poner en claro uno de los problemas fundamentales de la sociología criolla..

Como es bien sabido, en Cuba el llamado «problema negro» es inseparable de lo que pudiera llamarse el «problema nacional». La división entre las razas corroe las bases de la unidad de la nación. La inquietud de Lachatañeré por la cuestión de la negritud es parte muy importante de su inquietud por la cuestión de la cubanidad. Isaac Barreal, en el prólogo de *El Sistema Religioso de los Afrocubanos*, califica, con toda razón, de *contundente* «su contribución al conocimiento de los componentes africanos de nuestra nacionalidad y, en particular de los grupos étnicos que más han ayudado a la conformación de nuestra identidad cultural.¹⁹⁷» Y Nicolás Guillén coloca al autor de *Manual de Santería* en lugar eminente entre los escritores «que han trabajado y trabajan desenredando la madeja sutil de nuestro origen como nación.¹⁹⁸»

El artículo de Lachatañeré titulado «Algunos aspectos del problema negro en Cuba», pese a su brevedad, es uno de los estudios más penetrantes que se han escrito sobre ese tema.¹⁹⁹ Como fue escrito y publicado en 1942, en su mayor parte se refiere a las condiciones existentes en el país antes de 1940. El autor parte de un hecho indubitable que formula así: «En Cuba se observa una señalada desigualdad en el tratamiento que se le da a la población de color frente al que se da a la población

¹⁹⁷ Isaac Barreal en Rómulo Lachatañeré, *op. cit.* pág. VII.

¹⁹⁸ Nicolás Guillén, «Rómulo Lachatañeré», en *Trabajadores*, La Habana, año II, núm. 10, agosto de 1961, pág. 48.

¹⁹⁹ Ese trabajo fue publicado originalmente en inglés en la revista *The Negro Quarterly*, New York, Summer, 1942, vol. 1, num. 2, pp.145-154 y reproducido en traducción española en el libro *El Sistema Religioso de los Afrocubanos*, tantas veces citado, pp.396-404.

blanca.²⁰⁰» Después de quejarse de que toda protesta contra la discriminación es, por aquel entonces, tachada injustamente de «racista», Lachatañeré explica algunas de las consecuencias peores del prejuicio. Comprende que la situación del negro cubano no podía compararse con la que sufría la población «de color» en los Estados Unidos. No obstante, en Cuba «se observan formas de segregación en todos los centros importantes de población negra, donde debido a las circunstancias económicas, los negros no pueden competir con los blancos... Cuando el cubano negro solicita empleo –sigue diciendo– se encuentra segregado, o no se le considera aceptable para trabajos de oficina u otros muchos empleos que requieren calificaciones especiales. En muchas partes de Cuba se encuentra excluido de utilizar los hoteles y otros sitios públicos; mientras que en otras localidades, como Camagüey, Trinidad y Santa Clara, no se les permite pasear en los parques públicos, con los blancos.²⁰¹»

Pero la cuestión racial cubana era aun más complicada. La sociedad criolla tenía un definido carácter pigmentocrático. La infinita variedad de los tonos en el color de la piel provocaba divisiones sociales y conflictos entre los tres estamentos en que, por fin, quedó fraccionada toda la población del país: negros, mulatos y blancos, dando lugar, además, a instituciones tan curiosas como la de «cartas de blancura al sacar», un procedimiento burocrático mediante el cual no siendo el solicitante demasiado oscuro y aportando cierta cantidad de dinero el gobierno le otorgaba una cédula declarándolo blanco. Refiriéndose a este fenómeno escribe el autor de *¡¡Oh, mío Yemayá!!*: «De este modo, históricamente, los mulatos han mostrado la tendencia de burlar o ignorar la «línea de color» a su antojo; y

²⁰⁰ Véase Rómulo Lachateñeré, *El Sistema Religioso de los Afrocubanos*, La Habana, 1992, pág.396.

²⁰¹ Lachatañeré, *op. cit.*, pp. 397-398.

esto es cierto en la Cuba democrática de hoy, aunque «la carta de blancura» ya no existe... No obstante, la mezcla de sangre blanca y negra alcanza grandes proporciones; y por intermedio de la frecuente relación sexual entre mulatos y blancos y entre mulatos de color claro y oscuro, el cruce de la «línea de color» se realiza con frecuencia y facilidad.²⁰²» Y, por su parte, los mulatos «tratan de llevar una vida social aparte de los negros, y forman clubes y sociedades en donde el negro es segregado. Como es natural, en ciertas localidades como en Santiago de Cuba y Guantánamo, el antagonismo es fomentado por las ventajas que el mulato tiene sobre el negro, y las tensiones entre los dos grupos son muy marcadas.²⁰³» Todas estas divisiones sólo se amortiguaban a la hora de pelear por la independencia en nuestras guerras de liberación nacional.

Termina el artículo estudiando «la expresión política de estos conflictos culturales» en lo que pudiera llamarse nuestra primera república, que culmina con la aprobación del Artículo 20 de la Constitución de 1940, que reza: «Todos los cubanos son iguales ante la ley. La República no reconoce derechos ni privilegios de una persona contra otra. Toda discriminación debido al sexo, raza, color o clase, y cualquier otra que atente contra la dignidad humana, es declarada ilegal y penable.» Y el autor concluye con tono de optimismo: «Este artículo representa un gran paso adelante hacia la solución del problema negro en Cuba. Y si añadimos a esto los avances que el negro está realizando en su comprensión de la naturaleza exacta del problema que encara, sus esfuerzos por desarraigar los odios raciales y ver en el hombre blanco un aliado capaz de ayudarlo en el logro completo de sus derechos democráticos, podemos decir que el problema negro en Cuba se encamina a su solu-

²⁰² *Ibidem, id.*, pp. 398-399.

²⁰³ *Ibidem, id.*, pp. 399-400.

ción.²⁰⁴» El optimismo estaba justificado. La población de color alcanzó notables avances en todos los sectores de su vida económica y social en las dos décadas que siguieron a la aprobación del Artículo 20 de la Constitución del 40.

Fernando Ortiz y Lydia Cabrera, los otros dos grandes iniciadores de la etnografía criolla, continuaron investigando y escribiendo hasta bien entrados en años. Lachataneré, en cambio, murió a los 42. Sus logros, sin embargo, fueron amplios. «Limpió, fijó y dio esplendor» a una rama del saber que, hasta la hora misma de su llegada, padecía de lamentables confusiones metodológicas y semánticas. Ordenó. Aclaró. Clasificó. Recopiló materiales. Abrió brechas. Sugirió temas. Apuntó hacia nuevas y muy fructíferas direcciones investigativas. Lo que hizo basta para colocar su nombre entre los grandes pioneros de los estudios etnográficos de su país.

²⁰⁴ *Ibidem, id.*, pág. 404.

Capítulo 5

LYDIA CABRERA

Los tres grandes pioneros de la etnografía afrocubana fueron, en ese terreno, autodidactas. Fernando Ortiz era abogado, Rómulo Lachatañeré era farmacéutico, Lydia Cabrera era cuentista y pintora. Los tres poseían amplia cultura y muy seria formación profesional en sus respectivas especialidades. Pero en su país, los estudios antropológicos y etnológicos estaban por aquel entonces en pañales. De ahí que al despertar su curiosidad por la cultura de los negros cubanos los tres tuvieron que forjarse a sí mismos teóricamente y hasta que inventar, paso a paso, sus propios instrumentos investigativos. El progreso de los estudios afrocubanos en Cuba en la primera mitad del siglo XX se debe fundamentalmente a la interacción de las obras de estos tres fundadores.

La labor etnográfica de Fernando Ortiz, la de su cuñada Lydia Cabrera (1900-1991) y la de Rómulo Lachatañeré curiosamente se complementan. Mientras el primero, después de su libro inicial, concentra su atención sobre la música y el baile afrocubanos, los otros dos fijan el foco de su mirada en las religiones de los negros, tratando de deslindar sus campos y acumulando una imponente masa de información sobre ellas.

Es de lamentar que la enorme promesa de su corta carrera y las preciosas contribuciones seminales de Rómulo Lachatañeré se vieran limitadas por su temprana muerte y por el hecho de vivir en New York y no en Cuba, donde se encontraban sus fuentes de información. Por su parte, Ortiz y Cabrera en sus largos y fecundos quehaceres, lograron construir, cada uno en su campo, dos obras realmente monumentales.

Los cuentos negros de Lydia Cabrera

Desde el punto de vista investigativo, aún en los comienzos de su dedicación a estos estudios, la metodología de Cabrera es impecablemente científica y —como veremos— extraordinariamente original y precursora. Desde el punto de vista expositivo, el uso inicial que nuestra investigadora hace del material que acumula es más bien de carácter estético. Su primera obra sobre el tema es una colección de *Cuentos Negros de Cuba* [1936].²⁰⁵ En ellos y en otras colecciones similares que publica más adelante (*Por qué* [1948], *Ayapá: Cuentos de Jicotea* [1971], *Cuentos para Adultos Niños y Retrasados Mentales* [1983]) Cabrera echa mano de la información etnográfica que ha acumulado para elaborarla a su capricho en narraciones de sello personalísimo. Conviene comentar brevemente esta producción literaria, antes de entrar en el campo extensísimo de la obra científica de la autora.

A veces los cuentos de Cabrera son versiones levementes retocadas de patakíes o kutuguangos (mitos lucumíes o congos)

²⁰⁵ En Cuba existía una cuantiosa tradición narrativa afrocubana de carácter oral. El tránsito de ella al cuento literario se produce en ese libro de Cabrera, que apareció primero en traducción francesa en 1936 y luego en su original versión española en 1940. Sobre este tema véase: Castellanos y Castellanos, *Cultura Afrocubana*, vol. 4, pp. 94 y ss.

que extrae de la tradición oral, como sucede con «El algodón ciega a los pájaros». Otros constituyen versiones muy modificadas de tales mitos, a veces con la fusión de dos o más de ellos en un solo cuerpo, como puede verse en «El cangrejo no tiene cabeza». No faltan narraciones basadas en cuentos folkóricos procedentes de Africa, que son re-elaborados sustancialmente por la autora. De este tipo es «El ladrón del boniatol», expresión cubana del tema del «tar baby» norteamericano. Pero un número considerable de ellos son producto exclusivo de la fecunda y libérrima imaginación de la autora quien inventa el tema original, pero lo vierte en los moldes típicos de la narrativa afrocubana popular, con estricto respeto a la mentalidad y la ideología características de la cultura que esa narrativa representa.

Las técnicas empleadas por Cabrera en cada caso son muy distintas. Cuando el intento es conservar el patakí, la labor es básicamente reparadora. Algunos de estos mitos llegan al folklorista en forma esquemática y hasta fragmentaria, a más de estar vertidos en un lenguaje que dista bastante del español estándar y en ocasiones resulta casi ininteligible. La autora, después de penetrar en su esencia, traslada su lengua a la literaria del siglo XX, completa su estructura, da carne y alma a sus personajes y aclara su argumento. A veces, dejándose arrastrar por el encanto de estos mitos, Cabrera va un poco más allá de la simple restauración, adicionando detalles, amplificando la trama o las descripciones y hasta introduciendo adornos complementarios, pero conservando siempre los elementos básicos extraídos de la tradición oral.

Mayor holgura y desembarazo caracteriza el manejo de los cuentos folkóricos allí donde la recreación se impone a la simple recopilación. En «El ladrón del boniatol» Cabrera toma del folklore afrocubano sólo dos elementos esquemáticos: la figura maléfica de Jicotea y el tema del ladrón capturado por un muñeco revestido por una sustancia pegajosa (el *tar baby*).

La autora los enlaza con otros aportados por su fantasía para producir con ellos un relato antológico, donde con enorme economía se logra uno de los relatos más impresionantes sobre la maldad del hombre en toda la literatura cubana.

La fusión de los factores imaginativos con los puros datos etnográficos es frecuentísima en estos cuentos, como lo revela un análisis de las libretas de campo de Cabrera. En «Bregantino Bregantín», el primero de los *Cuentos Negros*, encontramos varios elementos que la autora copia de sus notas del 6 de junio de 1930 sobre una visita que hizo a su informante Calixta Morales (Oddedeí). Al describir el altar que se preparaba para la fiesta de esa noche, la etnógrafa anota: «Hierros. Una herradura, la lanza, el arco, con aceite de coco... Ramas de álamo... colgaban de la pared... La casa de Calixta está sin muebles... Nada más que los santos (las soperas). Dos pieles de gato montés con caracoles bordados. En el suelo, una gran cazuela de arroz con frijoles y rositas de maíz. Dos velas encendidas. Se saluda también el altar tocando el suelo con los dedos y besándose las yemas. Toda la casa llena de negros y negras... Empezaron a tocar en cajones... La habitación pequeña olía a guayaba...» En uno de los episodios de «Bregantino Bregantín» Sanune se detiene en medio de la selva. «Dos negros arrogantes, bellísimos, se le aparecieron: uno cargaba una carabina... El otro, armado de arco y flecha. Sanune tocó la tierra y la besó en la yema de sus dedos; postrada a los pies de aquellos hombres perdió el conocimiento... Cuando abrió los ojos estaba en una habitación, rodeada de noche; olía espesamente a fronda caliente y fruto de guayaba –como si muchos negros se hubiesen reunido allí momentos antes– frente a un altar, que eran dos ramas de álamo frescas, recién cortadas, apoyadas en la pared y dos pieles de gato montés. En el suelo, varias soperas cubiertas, una herradura de caballo, dos grandes cazuelas de arroz, frijoles y rosas de maíz...» No cabe la menor duda: el cuarto en que despierta Sunune es el cuarto de Calixta que

Cabrera describió en sus notas. En el nuevo contexto utiliza hasta el recuerdo de las sensaciones olfativas que la agitaban en el momento de la observación científica: «Oía... a fruto de guayaba...»

Como puede suponerse, en los relatos de tema propio la libertad de la narradora es absoluta. Véase lo que hace en «El limo del Almendares». Se trata de una historia de amores contrariados que culmina con la desaparición de la mulata Soyán Dekín en las aguas del río habanero. Comienza en dimensión realista: presentando los personajes, haciendo aflojar sus pasiones en un baile de Cabildo. Pero pronto se cuele lo numinoso: el *bilongo* del pretendiente desdeñado y el «cerco mágico» que aísla la muchacha «en un mundo impenetrable de vidrio». Lo que sigue es pura magia: «La piedra avanzó por sí sola, llevándose cautiva a Soyán Dekín, que se halló en mitad de un río anchuroso, turbio, y empezó a hundirse lentamente.» A partir de entonces, desde el fondo, una mulata bellísima «al moverse dilata el corazón del agua.» Y su larga cabellera se convierte en el limo del Almendares. Toda la naturaleza adquiere vida y voluntad propias. Y el ser humano se disuelve en esa naturaleza supra-natural. La autora ha tomado un incidente de la existencia cotidiana y le ha cambiado la atmósfera, trasladándolo al mundo mítico religioso característico de los negros viejos de su país. La realidad ha sido milagrosamente afrocubana.

Es decir, que pese a sus diferencias, el elemento que asimila y une a todos estos cuentos es el empeño por reproducir el ambiente mental y psicosocial de la tradición negra de Cuba. Los patakies lo reflejan por sí mismos. Pero en los otros relatos Cabrera tiene que recrearlo. Y lo logra a cabalidad. Dotada de una capacidad extraordinaria para identificarse —casi fundirse— con sus informantes, la autora de los *Cuentos Negros* reproduce con gran exactitud la cosmovisión de los descendientes de esclavos africanos, no sólo en los detalles externos sino en lo

más hondo de su espíritu. Elementos básicos de esta concepción del mundo son, entre otros muchos, el animismo y la magia. Y esa es la realidad espiritual que priva en estos relatos. Hoy esta orientación literaria tiene un título: *realismo mágico*. Lydia Cabrera fue la precursora de esa escuela y, a la vez, uno de sus representantes más felices.

El cuento negro y el método etnográfico que habría de producir *El Monte* nacieron paralela y simultáneamente. Como dice Isabel Castellanos: «Lydia Cabrera era, a la vez, etnóloga, cuentista y pintora. Y estas tres vertientes de su quehacer animan *toda* su obra. La pintora imprime a la etnografía y a los cuentos los múltiples detalles visuales que dan luz y colorido al ambiente que describe. La cuentista hace que un tratado como *El Monte* incorpore numerosos relatos y que su estructura gire alrededor de un insólito hilo conductor: la naturaleza y, más específicamente, el mágico mundo vegetal afrocubano. La cuentista se beneficia de la comprensión profunda de ritos y prácticas adquiridos a través de sesiones informales de investigación.²⁰⁶» La unidad ideológica de este variado corpus etnográfico-literario se mantiene consistentemente a lo largo de toda la producción de la etnógrafa y la artista.

Contribuciones metodológicas

El primer gran aporte de Cabrera a la etnografía afrocubana reside en la invención del método (que empleó toda su vida) para obtener los datos. Su labor comenzó en 1930, cuando interrumpiendo su residencia en París, pasó una temporada en La Habana para visitar a su familia e inició sus contactos con varios de sus más asiduos informantes: Teresa Muñoz (Omí

²⁰⁶ Isabel Castellanos, Prólogo a *Páginas Sueltas* de Lydia Cabrera, Miami, 1995, pp. 40-41.

Tomí), Calixta Morales (Oddedeí), José de Calazán Herrera (Bangoché), Lolita la Cabezona y otros. Ya antes había demostrado su interés por el mundo negro criollo. En enero de 1923 había asistido a la sesión inaugural de la Sociedad del Folk-Lore Cubano, presidida por Fernando Ortiz. Y en 1927 –según testimonio de Alejo Carpentier– acompañó a su cuñado a observar una ceremonia ñañiga celebrada en las cercanías rurales de Marianao.²⁰⁷ En 1930 su propósito es más claro y definido. Comienza la recopilación de datos sobre los cultos afrocubanos, tarea que va a ocupar gran parte de su vida adulta.

Desde el comienzo adopta un sistema investigativo original y propio, cuyas características nos resume en el prólogo de *El Monte*. Su principio básico es obtener su información directamente de labios de los negros viejos, hijos de africanos muchos de ellos, y trasladar esos datos al lector lo más literalmente posible «cuidando de no alterar sus juicios ni sus palabras, aclarándolas sólo en aquellos puntos en que serían del todo ininteligibles al profano.²⁰⁸» Este propósito implicaba, en primer lugar, ganarse la confianza de estos negros viejos, lo que no era fácil tarea para una investigadora blanca procedente de una clase (la aristocracia cubana), que por siglos había perseguido y estigmatizado la cultura afrocubana y, sobre todo, sus cultos religiosos. Era preciso, además, despojarse de toda arrogancia intelectual, aplicándose con infinita paciencia a entender a los informantes, o como dice Cabrera con toda humildad, a «aprender a pensar como ellos». Y, por fin, el investigador tenía que olvidar todo el aparato ideológico de la etnología al uso, para abordar las fuentes con absoluta inocencia, imparcialidad y neutralidad, sin tratar de imponerles un molde preconcebido: lo esencial era la fidelidad a la versión de

²⁰⁷ Isabel Castellanos, *op. cit.*, pp. 36-37.

²⁰⁸ *El Monte* (5a. edición, 1983), p. 7.

un material investigativo que no hubiera pasado por lo que Cabrera llamaba «el filtro peligroso de la interpretación.²⁰⁹»

Este sistema heurístico rindió excelentes frutos, permitiéndole a la autora ofrecer por primera vez, en una serie de obras roturadoras, una versión detallada, fiel y viva de los cultos afrocubanos vistos, por así decirlo, desde adentro, desde la conciencia fervorosa de sus practicantes, aunque en ocasiones, por ese respeto infinito a sus informantes, Cabrera se deja arrastrar en la exposición por sus digresiones, repeticiones y contradicciones, que restan claridad y precisión al texto. Procede de una esencial empatía, el estilo de nuestra investigadora está saturado de la vibración humana, la intensidad espiritual, la inesperada complejidad, la picardía y la gracia de sus viejos amigos negros de Cuba.

Dos artículos precursores

Después de su visita de 1930 a La Habana, Cabrera volvió a Francia y permaneció en Europa hasta 1937 en que regresó a su país. Muy pronto retorna a sus labores etnográficas y en 1947 publica un largo ensayo titulado *Eggüe o Vichichi Nfinda* (ó sea, «*yerbas*» en las lenguas lucumí y conga).²¹⁰ Este trabajo, que constituye un claro antecedente de su clásico *El Monte*, aparecido siete años después, presenta en forma algo desorganizada pero bastante minuciosa, un panorama de las creencias y los ritos de la Regla de Ocha y de las reglas congas. A la Sociedad Secreta Abakuá, es decir, al ñañiguismo, se hacen sólo breves alusiones.

²⁰⁹ Ibid., p. 8.

²¹⁰ Con nota introductoria de Fernando Ortiz apareció en la *Revista Bimestre Cubana*, vol. LX, 1947, pp. 47-120.

Débase, en primer lugar, a este artículo una importante rectificación terminológica. Basándose en sus observaciones en el terreno, Cabrera corrige el error cometido por Lachatañeré cuando usó el término *santería* para referirse genéricamente a todos los cultos afrocubanos. Queda definitivamente aclarado que sólo lleva en la realidad ese nombre la Regla de Ocha. O como lo ponen algunos informantes: «Ocha es Ocha y Palo es Palo.» Ambas religiones tienen puntos de contacto y muchas veces los creyentes de una de ellas se valen de algunos elementos de la otra en sus prácticas del culto, «cruzándose» con relativa frecuencia. Pero cada una procede de una cultura africana distinta (la santería lucumí de la yoruba y los ritos congos de la bantú) y cada una pone énfasis en aspectos distintos de la vida religiosa. Mientras la santería se centra en la relación de los fieles con los santos (*orichas*, que residen en las piedras sagradas u *otanes*), los ritos congos se basan en la relación de los fieles con el espíritu del muerto (*fumbi*) que habita en el caldero sagrado (*nganga*). Y mientras la santería insiste en los ritos adivinatorios, los cultos congos lo hacen en la magia. Además, cada una de las reglas presenta formas ceremoniales peculiares y distintas.

Paralelamente a este esfuerzo analítico, el artículo se empeña además en uno sintético: en buscar lo que estos cultos tienen en común. Y lo encuentra sobre todo en su carácter raigalmente rural, agreste, silvestre, donde lo natural se satura de honda espiritualidad, donde los dioses residen en la naturaleza virgen e intocada del bosque, o para decirlo en cubano, del «monte», que deviene así el templo de las religiones afrocubanas. Por eso el artículo insiste en el papel cardinal que desempeñan las plantas o *yervas* (*eggüe* o *ewe*, en lucumí; *vititi nfinda*, en congo) tanto en la magia como en la medicina afrocubanas, pues en cada yerba opera un santo. También estudia el artículo el carácter peculiar de la divinidad en estos cultos, refiriéndose a la mezcla de monoteísmo y politeísmo que exhiben, con la

presencia de un Ser Supremo Creador alejado, inaccesible y sin culto propio, rodeado por una corte de dioses accesorios. Y explica cómo en todos ellos se encuentra el fenómeno de la posesión, el estado de trance, en que un oricha «monta» a uno de sus fieles (en la santería) o un fumbi o muerto se apodera de un medium congo.

En su texto y sus amplísimas notas, el artículo ofrece un resumen de los principales ritos de la santería y palomonte. De la primera destaca su ceremonia de iniciación o *asiento*, sus distintos niveles sacerdotales, sus fórmulas funerarias, sus sacrificios, altares, soperas, canastilleros, sistemas de adivinación, tabúes sexuales, etc. De palomonte, su ceremonia alrededor de la *nganga*, también llamada *prenda* (que a veces puede ser *judía*, o sea, dedicada exclusivamente a hacer daño), y además sus sacrificios, sus *bilongos* o *burundangas*, hechizos maléficos de su magia negativa, etc. Debe apuntarse, además, que en ese artículo Cabrera alude más de una vez al sincretismo típico de las reglas afrocubanas, es decir, a la interacción de las religiones africanas no sólo con el catolicismo sino también con el espiritismo, cada día más influyente en Cuba a partir de principios del siglo XX.

Un estudio más detallado de la transculturación religiosa afrocubana aparece en otro importante artículo de Cabrera publicado en el mismo año en que apareció *El Monte*. Se trata de «El Sincretismo Religioso de Cuba: Santos, Orichas, Ngangas. Lucumís y Congos.²¹¹» Por lo general se afirma que el entrecruce entre el catolicismo y los cultos africanos venidos a Cuba se debe al esfuerzo de los esclavos por enmascarar sus creencias religiosas y protegerlas de las persecuciones oficiales, lo que tiene algo de verdad. Pero en este artículo Cabrera demuestra que el fenómeno sincrético se había producido

²¹¹ Ese trabajo fue publicado en la revista *Orígenes*, Año 11, No. 36, 1954, pp. 8-20. Y está dedicado por la autora a José Lezama Lima.

desde los primeros tiempos (como bien dice Isabel Castellanos) «a un nivel mucho más profundo de conciencia. Los africanos traídos a Cuba sólo podían comprender la religión «blanca» que se les imponía, desde la perspectiva de su propia interpretación mística del universo, desde la peculiar conceptualización de las fuerzas naturales predominantes en su visión de la realidad que, como se sabe, estaba fuertemente teñida de elementos politeístas. Además, psicológicamente era importante para el esclavo sentir que sus divinidades lo habían acompañado en la diáspora, que los dioses eran los mismos en todas partes, tanto para los blancos como para los negros, y que las diferencias entre santos y orichas eran puramente accidentales, una simple variabilidad de manifestaciones o 'caminos'.²¹²»

Para probarlo, Cabrera característicamente recurre a las palabras de un babalocha:²¹³ «Adoramos a los ocha (orichas). A los católicos ¡cómo no! Si un Santo aquí es San Pedro, allá en Africa es Oggún; Ochosi, que es San Norberto, Boku que es Santiago, Ochaoko, San Isidro, y todos se corresponden con los de allá de Guinea, son los mismos. Andan por caminos distintos, quiere decir que en África se conocían con otro nombre y que tenían otras costumbres ¡pero son los mismos! Pongamos por caso Changó, que se llama Santa Bárbara (que es Changó vestido de mujer; porque una vez cuando Oggún le declaró la guerra tuvo que huir disfrazado con las trenzas y la ropa de su mujer Oyá.) Pero Changó, como santo, comía en Africa, y sigue comiendo aquí en casa del santero que era de nación²¹⁴ y lo tenía, y ése se lo hizo y se lo dio a sus ahijados. ¡No se podía

²¹² Isabel Castellanos, Introducción a *Páginas Sueltas* de Lydia Cabrera, Miami, 1994, pp. 56-57.

²¹³ Santero. Sacerdote de la Regla de Ocha o Santería.

²¹⁴ «De nación», es decir, que había venido directamente de Africa. «Comer», en este contexto, es recibir sacrificio.

dejar sin comida! Se le puede adorar por los dos caminos: al modo africano y al modo católico. En la iglesia se le adora como en la iglesia. Allí le rezamos nada más. Le encendemos velas, se le saca en procesión. En la casa de un santero de Regla de Ocha, ese mismo santo está metido dentro de su piedra, en bateíta de negro pintada de rojo y blanco o en una sopera; y allí hay que cuidarlo, tenerlo untado de manteca de corajo y alimentarlo a la africana para que corresponda y nos ampare. Y tocarle tambor, afamarlo y bailarle. Entonces ese santo en su tendencia lucumí, ese Santa Bárbara africano,²¹⁵ o el que sea, baja y «monta», es decir se posesiona de uno o de varios «hijos» que caen en trance provocado por los cantos, los repiques del tambor, el *acheré*,²¹⁶ la maraca o el *agogó*, la campanilla que se agita con fuerza e insistentemente en sus oídos...» A lo que agrega Cabrera: «La conducta religiosa y ejemplar a seguir por un *olorissa* o un devoto de Ocha consistirá en contentar por igual a las «mismas» aunque aparentemente distintas divinidades, ofreciéndoles lo que exigen en cada situación, a las de aquí, velas, flores, oraciones; a las de allá de Kumansiá, *eyé*, sangre, ofrendas de boca, *añaga*,²¹⁷ *iyó*,²¹⁸ diversión, fiesta, tambor: adorar *orissá* a lo africano en el cabil-do y santo a lo católico en la iglesia.²¹⁹»

Y Cabrera apunta al hecho de que la actividad sincrética se produce en numerosos niveles. Los hijos de Ocha se conside-

²¹⁵ Obsérvese el curioso empleo del género en esa expresión. Santa Bárbara, en la religión católica es mujer, pero como en realidad es, además, *Changó*, los modificadores aparecen en género masculino. (Nota de Isabel Castellanos al texto de Lydia Cabrera en op. cit. p. 368.)

²¹⁶ *Güiro*.

²¹⁷ Fiesta de tambor.

²¹⁸ Golosinas.

²¹⁹ Cabrera, op. cit., p. 368.

ran también católicos. El bautismo católico es para ellos de rigor. Los que no se bautizan son «judíos», casi no son personas pues guardan cierto parentesco con el diablo. Sin ser antes bautizado «por la iglesia» nadie puede «hacerse santo», es decir, nadie puede iniciarse en la santería, convertirse en un sacerdote de la Regla de Ocha. Los elementos de catolicismo que perviven en la santería son numerosísimos. Y lo mismo puede decirse de las diversas sectas o reglas congas. Aunque no debe olvidarse que —como apunta Cabrera— «a pesar de una tan voluntaria, ingenua y respetuosa adhesión a la iglesia, los negros, entre ellos, supieron guardar su religión intacta y desligada asombrosamente del catolicismo. Sus descendientes, lo constatamos a diario, no han variado fundamentalmente de actitud.²²⁰»

La obra central: «El Monte»

Con la publicación de *El Monte* (que apareció en 1954) Lydia Cabrera se sitúa, junto con Ortiz y Lachatañeré, en la primera línea de los pioneros del movimiento etnográfico afrocubano. El libro —riquísima ampliación de los dos artículos arriba citados— ha devenido uno de los pocos *best-sellers* de este tipo de estudios, apelando por igual a los especialistas en la materia, a los creyentes de las *reglas* y al público lector en general. Hecho curioso, porque la obra no es de fácil lectura. Guillermo Cabera Infante se ha referido al carácter «*antropoético*» del quehacer científico de Cabrera. Quizás eso explique que la organización interna de *El Monte* se rija no por un esquema expositivo rigurosamente trabado, sino por la libérrima imaginación de la autora que constantemente se desvía por los

²²⁰ Cabrera, op. cit., p. 370.

más inesperados meandros. *El Monte* es víctima, tal vez, de la extraordinaria riqueza de materiales que lo caracteriza y que la autora acumula a cada paso, llegando hasta convertirse a ratos en un verdadero «embarazo de riquezas». Sin embargo, lo cierto es que hasta la fecha de su aparición, nadie había ofrecido un estudio de conjunto más completo y exacto de los cultos afrocubanos. El método, sistemáticamente seguido por la autora, de citar *verbatim* lo que le decían sus informantes le concede al texto un sello de plena autenticidad y, a ratos, de encantadora gracia.

El enfoque de la obra es, como el de los artículos que antes estudiamos, básicamente sintético. Desde el comienzo Cabrera deslinda los límites internos del sistema: «La palabra Regla es empleada por el pueblo en el sentido de culto o religión. Comprende los ritos y prácticas religiosas y mágicas importadas de Africa, que se dividen en dos grandes grupos: Regla de Ocha (Yoruba) y Regla de Mayombe (o Palo Monte). Sencillamente, Regla Lucumí y Regla Conga, que corresponden en líneas generales, a los dos grupos étnicos que predominaron numéricamente en Cuba y que aun representan vivamente con sus idiomas, músicas y cultos, las culturas yoruba y bantú.²²¹» Y más adelante se refiere, además, a la sociedad secreta de los abakuás o ñañigos, de procedencia carabalí.²²² Pero, sobre todo en la primera parte del libro, predomina el examen de las creencias comunes y de los fenómenos religiosos que aparecen representados en todas las reglas. Con ello se logra ofrecer una imagen muy viva y penetrante de la mentalidad mística de los afrocubanos, tal como se revela en sus prácticas cotidianas. Aunque existe el peligro de que el lector no avisado, por falta de puntos de referencia, pueda tal vez confundirse y pensar que

²²¹ Lydia Cabrera, *El Monte*, Quinta edición, Miami, 1983, pp. 21-22 n.

²²² *Ibidem*, id., pp. 195 y ss.; 277 y ss.

en Cuba hay una sola religión afrocubana, producto de la fusión de cultos diversos, en vez de varias *reglas* perfectamente diferenciadas, pero influídas unas por otras, mediante «cruces» del más diverso tipo, como ocurre en realidad.

El monte es la residencia de los dioses y de las yerbas.²²³ Y los temas centrales de *El Monte* son precisamente esos dos: las yerbas y los dioses, aunque ambos están tan relacionados que a veces parecen fundirse en uno solo. Buena parte del libro está dedicada al estudio de los orichas: de sus orígenes, sus características, sus conexiones con el Dios Supremo Olodumare y sus complejísimas relaciones entre sí. Y, a más de las numerosas referencias que en esas páginas se hacen a las yerbas, la segunda mitad del libro es un catálogo detallado de 555 de las que se emplean en los cultos afrocubanos, acompañadas por lo general de sus nombres científicos, de los orichas que las «poseen» y de los usos que se hacen de ellas en las operaciones mágicas y en la etnomedicina.

El desfile de los dioses se inicia con el estrambótico Osain, el dueño de esas yerbas, quien con una sola pierna, un solo brazo y no más que un ojo y un oído sanos, corre, dispara flechas, ve y oye mejor que nadie. Le sigue el travieso Eleguá, que dueño de los caminos y las puertas, las de la tierra y las del cielo, dispone de cada uno de los momentos de nuestras vidas, y a quien hay que invocar al comienzo de cada rito. Luego pasa Obatalá, también llamado Orichanla o Gran Oricha, a quien el retirado Dios Supremo Olodumare nombró su representante, encargándole el cuidado de la tierra y sus criaturas. Y siguen el popularísimo Changó, dueño del fuego, en guerra permanente con el montuno Ogún, dueño de los metales; la sandunguera Ochún, la Venus del panteón lucumí; la celosa Oyá, dueña de la centella y guardiana del cementerio; Orula, dios de la sabi-

²²³ En las reglas afrocubanas la palabra *yerba* se usa por lo general en su sentido específico, pero muchas veces se emplea para referirse a todas las plantas.

duría y dueño del oráculo, de la adivinación y del consejo; Yemayá, diosa de los mares y de las aguas en general, de la fecundidad y del amor maternal; Babalú–Ayé, el gran curandero, dueño de las enfermedades... Y muchos otros más...

Cabrera insiste en el tema del sincretismo de los cultos africanos con el catolicismo, usando y ampliando los argumentos y los ejemplos ofrecidos en el artículo que ya citamos. Y así, paso a paso, nos va enterando de las advocaciones del santoral católico con que los orichas se identifican: Obatalá con Nuestra Señora de las Mercedes, Elegua con el Niño de Atocha, Changó con Santa Bárbara, Ogún con San Pedro, Ochún con la Virgen de la Caridad, Yemayá con la Virgen de Regla, Babalú–Ayé con San Lázaro, Orula con San Francisco de Asís. Etc. Además, nos informa de la relaciones amorosas y conflictivas que entre los orichas existen, tal como se relata en la gran masa de *patakies* o relatos sagrados que enriquecen la mitología lucumí y que la autora reproduce con la misma gracia y el mismo respeto con que los cuentan sus devotos informantes. Los orichas recibieron del Dios Supremo Oloдумare, el Padre Eterno lucumí, su *aché*, su gracia, su poder mágico y su virtud de residir en las piedras sagradas u *otanes* que los fieles de antes guardaban en rústicas cazuelas y los de ahora en soperas elegantísimas.

En *El Monte* queda establecido que si en Ocha el concepto céntrico es el de *oricha*, en las reglas congas el concepto fundamental es el de *nganga* que, según Cabrera, quiere decir muerto (*fumbi*), «espíritu del otro mundo» y también el recipiente o caldero sagrado o *prenda*, donde el muerto vive con las fuerzas sobrenaturales que están a su servicio, «concentradas» en los huesos humanos, troncos, plantas, tierras, piedras y restos de animales que el ngangulero o sacerdote congo manipula para sus fines mágicos. Cabrera explica por primera vez en la etnografía cubana cómo se prepara una nganga. En esencia lo que hace el palero o mayombero es adueñarse del

espíritu de un muerto, apoderándose de sus huesos (sobre todo el cráneo o *kiyumba*), para establecer a través de ellos con ese *fumbi* un pacto: el ngangulero le dará de comer (es decir, le ofrecerá sacrificios) y el *fumbi*, convertido desde ese momento en su esclavo, le prestará sus poderes sobrenaturales. La relación entre el sacerdote congo y su nganga es personal, íntima, exclusiva. Por eso, al morir el dueño, si éste quiere que ella lo acompañe al otro mundo, es preciso «aniquilar» la nganga, para lo cual se la entierra en un bibijagüero y por última vez se le hace sacrificio. Siempre atenta a los procesos transculturativos, Cabrera se refiere a Zarabanda, que mezcla Ocha con Palo, ya que en ella actúa un *mpungo*²²⁴ del mismo nombre, identificado con el oricha Ogún, señor de los hierros y cristianizado como San Pedro. Santería cruzada con palomonte: «muerto y santo, espíritu de hombre y de santo. Un sincretismo congo-lucumí.²²⁵»

El estudio de los orichas y la nganga viene acompañado de un examen de las fórmulas rituales que tanto en Palo como en Ocha regulan los contactos del santero o el palero con el monte, con el mundo sagrado de las yerbas y de los palos. El yerbero, sea cual fuere su regla, debe conocer la «psicología» de las plantas, «su manera de ser», sus «antojos», sus «caprichos». Y actuar en consecuencia, complaciéndolas cuando piden, animándolas cuando desmayan, despertándolas cuando duermen, mimándolas cuando se asustan, pagándoles siempre sus «derechos» cuando se les pide trabajo. Y respetando siempre las horas propicias en que están dispuestas a rendir sus máximos beneficios. Desde el saludo inicial, al instante mismo de entrar en el monte, hasta el momento crítico en que se arrancan y

²²⁴ El equivalente congo del oricha lucumí.

²²⁵ Cabrera, *El Monte*, p. 134.

guardan para futuro uso, todo debe hacerse siguiendo estrictamente los mandatos de una viejísima tradición.

De toda esa flora mística del monte el ejemplar más destacado es la ceiba, el «árbol sagrado». Enorme, majestuosa, la ceiba es indestructible. El rayo la respeta a ella y a nadie más. El diluvio universal en nada la afectó. Está situada en el centro del universo, como *Axis Mundi*, como pilar cosmológico, comunicando al cielo con la tierra, al más allá con el más acá. Hasta hay quien dice que por ella bajaron los primeros hombres a este mundo. Para los lucumíes es Iggi Olorun, «árbol de Dios». Para los congos es Nkunia casa Sambia, «árbol casa de Dios». Es el dios Iroko, cuando no la residencia de Iroko. Y de la Purísima Concepción. Habitan en ella los muertos, los antepasados. Y en ella buscan refugio los perseguidos, incluyendo entre ellos a la Virgen María y al Niño Jesús. Su sombra es sagrada, hay que pedirle permiso para pisarla y a ella jamás puede el hombre darle la espalda. Bajo esa sombra se fabrican las ngangas. Y bajo ella se entierran las prendas para fortalecerlas o protegerlas. Innumerables patakíes lucumíes, kutugangos congos y leyendas de todo tipo se relacionan con ese ilustre árbol bendito. Junto a él vivió enterrado hasta los hombros, por años y años, el infeliz Orula, el San Francisco de la Santería, hasta que fue liberado por su padre Obatalá. Y de un pedazo de su tronco, cortado por el mismo Orula, fabricó éste el tablero de Ifá para la adivinación. Iroko –dice Cabrera citando a sus informantes– es el punto de reunión de las almas. «Africanos y criollos muertos, todos los difuntos se encuentran en Iroko...Iroko es siempre una asamblea de espíritus... Munnansó de los Fumbe...²²⁶» Cuando nace un hijo lo ideal es llevárselo a la ceiba. Y cuando muere un cofrade lo ideal es

²²⁶ *El Monte*, p. 152.

celebrarle una ceremonia fúnebre bajo el árbol donde su espíritu va a residir para siempre.

Junto a la ceiba, la palma reina por encima de todos los demás árboles sagrados de Cuba. Su dueño es Changó, quien la ha convertido en su vivienda predilecta. El dios del trueno y el fuego dispara desde la palma sus flechas a la tierra. A veces el árbol y el oricha se confunden en una sola entidad. «La palma coge el rayo y se lo guarda dentro; tiene potestad para amarrar al rayo.²²⁷» También Oyá, la fiel concubina de Changó, la Virgen de la Candelaria, la dueña de la centella, participa del culto que la religiosidad popular criolla tributa al árbol que desde el siglo XIX sirve de símbolo de la nación. Un patakí muy conocido explica cómo *alomá*, la lagartija, huyendo de la furia de Changó, se refugió en una palma y cómo el indignado oricha le lanzó un rayo que, en vez de alcanzar al fugitivo, hirió al árbol de muerte. Desde entonces son las palmeras muy vulnerables a los caprichos de la «candela del cielo». Desde la palmera el dios gobierna, contesta, trabaja. Y al pie de ella se hacen los sacrificios. No sólo los hijos de Ocha sino también los congos la colocan en lugar céntrico de su magia. Los fieles de todas las reglas le otorgan poderes muy especiales a sus ramas, al guano bendito, sobre todo al que se reparte a los fieles en las iglesias católicas en el Domingo de Ramos. Y a su fruto, el palmiche, se le atribuyen grandes virtudes mágicas.

El Monte contiene el primer estudio serio y detenido que la etnografía afrocubana dedica a la Sociedad Secreta Abakuá, es decir, a los ñañigos, elucidando su verdadero carácter, sus orígenes históricos y su famoso Gran Secreto. Queda desde entonces establecido que esta Sociedad no es una mafia primitiva de asesinos, sino una cofradía esotérica de carácter mágico-religioso exclusiva para hombres, procedente de la provin-

²²⁷ *El Monte*, p. 222.

cia nigeriana de Calabar, que se estableció en el puerto habanero de Regla en 1836 por negros *ápapas* de origen carabalí. Cabrera hace referencia al mito genésico del ñañiguismo y a la ceremonia básica de su ritual. En los dos capítulos que dedica a la materia, Cabrera se refiere, además, a otras ceremonias secretas y públicas de los abakuás, así como al gran número de cargos o dignatarios de cada uno de los numerosos grupos, sociedades o «potencias» de ñañigos que autónomamente funcionaban en el región occidental de Cuba.

La segunda mitad del texto del libro es un catálogo alfabético de las yerbas empleadas por los afrocubanos en sus prácticas religiosas y en su etnomedicina. Junto al nombre popularmente usado para designarlas aparece, por lo general, también el nombre científico, lo que ayuda a su identificación, así como el dios que es «dueño» de cada una de las plantas. Se indica, además, cuáles son los usos que de ellas se hacen. Y, en muchas ocasiones se agregan muy valiosos datos sobre los orichas, acompañados de patakíes o mitos con ellos relacionados. Esta segunda parte de *El Monte* vale por todo un práctico vademécum del ritual de las reglas y como tal es ampliamente utilizado por los creyentes tanto en la Isla como en el exilio. Por eso *El Monte* es un perpetuo «best seller». La cantidad de información etnográfica contenida en esta segunda sección es notable. Allí aparecen numerosísimos *mambos* (cantos religiosos congos), *puyas* (cantos o versos satíricos), leyendas, tabúes, recetas para la preparación de la *chamba* y otras bebidas sagradas, etc. etc..

Un hilo conceptual atraviesa y unifica todo el texto: el que Cabrera llama *sincretismo* y ahora se conoce con el término acuñado por Fernando Ortiz, *transculturación*. Desde el principio hasta el fin, *El Monte* está saturado de ejemplos del traspaso de elementos del catolicismo a los cultos afrocubanos. El caso más conocido es el de la identificación de los orichas lucumíes y los mpungos congos con los santos. Pero muchas

ceremonias y símbolos de la práctica católica se incorporan también a su manera en el ritual de las reglas y del ñañiguismo: la misa, el bautizo, las oraciones (sobre todo el Padre Nuestro y el Ave María), el uso del agua bendita, el crucifijo, las estampas de los santos, los días de la Semana Santa, etc. Cabrera llama la atención, por primera vez, a la influencia del espiritismo en la era republicana, sobre todo a la incorporación —ahora masiva— de la ceremonia conocida con el nombre de *misa espiritual*. Y no faltan las alusiones al constante «cruce» o entrecruzamiento que se produce entre los ritos congos y la Regla de Ocha. Una de las características más destacadas de los cultos afrocubanos es su notable labilidad, su formidable capacidad de adaptación, lo que explica su sorprendente supervivencia en los medios sociales más inhóspitos.

El libro se cierra con una extensa colección de fotografías, algunas de extraordinaria novedad en su momento, como por ejemplo la *nganga* de J. S. Baró, llamada Camposanto Medianoche (primera vez —y hasta hace poco la única— que ese objeto ritual aparece retratado en un texto etnográfico), la cabeza de un *iyawó* ya pintada para recibir a los orichas en la ceremonia del asiento y nada menos que un *ekue*, el tambor sagrado de la Sociedad Secreta Abakuá. Notable es también la colección de Eleguás, así como el Altar de un babalocha dedicado al Niño de Atocha, un *canastillero* y un caldero de Ogún. Junto a estos y muchos otros objetos sagrados afrocubanos desfilan los numerosos informantes de Lydia Cabrera, a quienes ella trató siempre con tanta devoción como respeto: Calixta Morales, Odedeí; José de Calazán Herrera, Bangoché; Juan O' Farrill; Manuela Mariate, Boidasé; Saturnino (Nino) de Cárdenas; Marcos Domínguez; Francisquilla Ibáñez; Enriqueta Herrera; María Andó de Cárdenas.

En *El Monte* cuaja ya definitivamente el estilo etnográfico de Lydia Cabrera. Sobre sus métodos investigativos ya hemos hablado anteriormente, dejando constancia de su originalidad

y poderosa eficacia. En lo expositivo, debe destacarse que el lenguaje es sencillo, llano, a ratos humorístico y siempre alejado de toda pedantería pseudocientífica. Como se empeñó en hacer hablar a sus informantes en su propia voz, a ratos el texto adquiere un tono de íntima y personal vibración humana. Algunas de las dificultades que presenta la lectura de *El Monte* se deben a la organización general de las materias y a la estructura interna de los capítulos del libro. En ocasiones el fluir del texto parece regido más por una libre asociación de ideas que por una rigurosa ordenación lógica de los materiales. Para explicar, por ejemplo, cómo se prepara una *nganga*, Cabrera se refiere a los procedimientos utilizados para ello por su informante Baró quien sostiene que es indispensable hacerlo sólo en luna nueva o luna llena. De ahí pasa a una larga disquisición sobre el papel de la luna en los cultos de Ocha y Palo. Tres páginas después vuelve a la *nganga*, pero introduce una serie de historietas que, aunque muy amenas, nada tienen que ver con el tema central, al que se retorna ocasionalmente para desviarse de él más adelante... Los datos son muy interesantes todos, pero estos continuos vericuetos dificultan la marcha del lector. Con todo, la novedad de la información, la evidente exactitud de los detalles, la frescura expositiva, la compleja trama de los procesos religiosos estudiados y la referencia constante a las vivencias místicas de los practicantes de los cultos le confieren al libro un sabor y un valor inigualables en la literatura etnográfica afrocubana.

Ñañigos, Santeros y Congos

A partir de *El Monte*, Cabrera separa con cuidado en su exposición cada uno de los tres complejos religiosos afrocubanos básicos que funcionan en Cuba, dedicándole a cada uno obras especializadas independientes. La primera de ellas fue *La*

Sociedad Secreta Abakuá. Narrada por viejos adeptos, publicada en 1959 y dedicada al estudio de los ñáñigos. El libro constituye un verdadero *tour de force*. ¡Que una mujer blanca, perteneciente a la llamada aristocracia cubana, lograra poner al descubierto los resortes más íntimos de una sociedad esotérica masculina de negros procedentes de los sectores populares del país, se acerca mucho a la categoría del milagro! Como lo dice el título del libro, el principal informante sobre la materia fue uno de los tantos negros viejos, cuya confianza Cabrera se ganaba con su trato sincero, igualitario y humanísimo. Este anciano se llamaba Saibeke, a quien la etnógrafa había abierto de par en par las puertas de su hogar (la famosa Quinta San José de Mariana) cuando muy enfermo y necesitado, le había pedido ayuda. Un buen día Saibeke llamó a su anfitriona y le dijo: «Niña, traiga su libreta que voy a decirle toda la verdad sobre los ñáñigos.» Y ahí comenzó a alzarse el telón que había ocultado hasta entonces las intimidades de la secta. Utilizando los materiales suministrados por éste y otros informantes de absoluta confianza Lydia Cabrera escribe entre 1958 y 1959 su tratado sobre los Ñáñigos, que es una cuantiosa ampliación factual y teórica de lo que sobre ellos había escrito anteriormente, sobre todo en *El Monte*.²²⁸

En el mismo comienzo de la obra, Cabrera nos explica que el «Secreto de los Secretos» se basa en un mito primigenio centrado en el sacrificio de Sikán, la mujer que en un río, al pie de una palma, descubrió a *Tanze*, el pez sagrado, materialización de Abasí, el Dios creador de los abakuás, cuyo espíritu se fija en el tambor también sagrado llamado *Ekue*. En la ceremo-

²²⁸ Según Cabrera fue el deseo de aclarar la falsa acusación lanzada contra los ñáñigos de que practicaban sacrificios de niños blancos, lo que decidió al anciano Saibeke y a otros iniciados, «a romper su *subuso ñankue* (su voto de ‘silencio hasta la muerte’) y aclarar sus misterios con verdadero interés...» Cabrera, *La Sociedad...*, edición de 1970, Miami, Florida, p. 11.

nia céntrica del ritual, Abasí es evocado haciendo sonar su voz mediante la frotación de una varita de caña de azúcar (en Cuba llamada *güin*) en el centro del *Ekue*. Ese bramido aterrador que sale del *fambá* (templo o cuarto sagrado) cuando el *Ekue* es tañido en medio de la ceremonia mística es algo que los ñañigos se juramentan no revelar jamás. Con esos datos en la mano, la autora, paso a paso, nos conduce por el críptico labarinto de la Sociedad Secreta Abakuá, iluminándonos sus misterios.

En primer lugar nos entrega los detalles de ese famoso «mito de origen» de la institución al que ya hemos hecho referencia. Ahí se explican la esencia y la historia del *Ekue*, curiosa e inesperadamente centrado en una figura femenina, la trágica *Sikán*, la *Sikanekua*. Fue a ella a quien se le reveló que el bramido procedía de *Tanze*. Y fue a ella a quien se la inmoló, ahorcándola, en un esfuerzo por rescatar la voz del pez, cuando éste, de pronto, misteriosamente enmudeció.

Y, después de estos inicios, una vez establecidas la génesis y la esencia de *Tanze* y de *Ekue*, Cabrera nos va introduciendo en las otras creencias, en los ritos (o *plantes*) y en la organización interna del ñañiguismo. En los ritos lo más característico es que se trate de establecer contacto espiritual con los antepasados desaparecidos, con el «mundo del más allá» y con los orígenes míticos de la secta. Una de las ceremonias más importantes es la de iniciación, probablemente también la más conocida de la secta, debido no sólo a su vistoso colorido sino también al hecho de que ocurre consecutivamente en los dos territorios sagrados del culto: una parte, en la sombra del *fambá*, el *sancta sanctorum* donde se oficia en secreto, y la otra, en el *isaroko*, el patio o espacio exterior donde se desarrollan los actos abiertos a observadores o participantes profanos. Estos ritos iniciatorios son muy complejos. Se inician con diversos actos de purificación, a los que siguen: a) el *rayado*, donde se

marcan objetos y personas con *anaforuanas*²²⁹ que sirven para validar el proceso ceremonial; b) el *juramento* de los *indisemes* o neófitos; y c) la *confirmación*, el contacto mágico con el Ekue o tambor sagrado, que convierte al indíseme en *ecobio*, cofrade o miembro de la Sociedad, uniéndolos a la larga cadena de seres ya fallecidos que los han precedido en la secta. Luego sigue una gran fiesta de agasajo a los nuevos miembros en el *isaroko*, donde bailan los famosos *íremes* o «diablitos» (almas reencarnadas que retornan para asistir a la iniciación abakuá) y donde, casi siempre, se sacrifica un chivo o *mbori* bajo una ceiba por lo general representada simbólicamente mediante un dibujo.

Cabrera describe varios ritos más, como el de la consagración de los *obones* o dignatarios, otro llamado «Nacimiento» o «Reconocimiento» en que se consagra una nueva potencia o congregación ñañiga, y un tercero llamado *nlloró*, *llanto*, *angaró*, *ñankue* o *ñampe*. Esta última es la elaborada ceremonia fúnebre con que se despide al *monina*, *ecobio* o cofrade en su viaje al otro mundo para garantizarle que su alma llegue a su destino, se reúna con sus antepasados y no ande «al garete», vagando y sufriendo sin descanso, y persiguiendo e importunando a los *ecobios* vivos. Y, aparte de los *plantes* (o ritos mayores) Cabrera menciona otros como la purificación en el Día de Año Nuevo, la consagración de un nuevo *ekue* cuando se le rompe el cuero al viejo. Siguiendo la ruta establecida en *El Monte*, la autora también deja constancia de la sincretización constante que en Cuba se produjo entre el ñañiguismo y muchos elementos del catolicismo: el crucifijo, el cáliz, la

²²⁹ Las *anaforuanas* o *firmas* son figuras lineales, grafías sagradas de los abakuás, a las que Cabrera dedicó un hermoso libro. Véase *Anaforuana: Ritual y símbolos de la iniciación en la Sociedad Secreta Abakuá*, Ediciones «R», Madrid, 1975. En el libro se reproducen innumerables muestras de esa escritura mágica en que se apoyan los ritos ñañigos.

hostia consagrada, la paloma del Espíritu Santo... y muchos más.

En cuanto al gobierno de cada una de esos átomos o células independientes, congregaciones o «logias» individuales de que se compone la Sociedad Secreta Abakuá, (llamados *potencias, naciones, tierras y juegos*), Cabrera nos dice que éste reside en el *placerío*, el conjunto de las *plazas*, cargos o dignidades que manejan los negocios materiales o espirituales del grupo. Su número varía pero los cuatro cargos mayores (*Iyamba, Mokongo, Isué e Isunekue*) reciben el nombre de *obones*. El más importante es el primero, el *Iyamba*, verdadero Sacerdote Supremo de la organización. Su función principal es extraer del *Ekue* la Voz Sagrada, *fragayando*, es decir, frotando un *güin* o *yin* en el centro del tambor sagrado, con lo que reproducen el rugido del leopardo, que había precedido al chillido del pez en la mitología de los carabalíes cubanos. Pero debe recordarse que el papel del *Iyamba* es protagónico en gran parte de los ritos que hemos mencionado. Además del *ekue* los *ñáñigos* poseen un buen número de tambores rituales, dotados de funciones y poderes específicos y diferenciados.

Sobre el otro complejo religioso afrocubano, la *Regla de Ocha* o *Santería*, escribió Lydia Cabrera dos tratados fundamentales, ambos publicados en 1980, *Koeko Iyawó: Aprende Novicia. Pequeño Tratado de Regla Lucumí y Yemayá y Ochún. Kariocha, Iyalorichas y Olorichas*.²³⁰ Recorriéndolos el lector puede adquirir una visión panorámica del más extendido de los cultos afrocubanos. Se encontrará con *Olodumare, Olorún, Olofi u Olofin*, el dios personal, supremo, creador, omnisciente, omnipotente y trascendente de los yorubas cuba-

²³⁰ En 1973 Cabrera dio a la estampa *La Laguna Sagrada de San Joaquín*, donde se describe al detalle una ceremonia de Santería celebrada en 1956 en el lugar que el título indica, situado cerca del Central Cuba, provincia de Matanzas. Por sus especiales características estudiaremos ese libro más adelante

nos (más conocidos con el nombre de *lucumíes*); aprenderá el nombre de las divinidades secundarias, de los *orichas* o «santos» y se enterará de su identificación con miembros del panteón católico: *Ochún* es la Virgen de la Caridad, *Yemayá* es la Virgen de Regla, *Changó* es Santa Bárbara, *Babalú Ayé* es San Lázaro, etc. O sea, se verá que esta religión es una síntesis peculiar de monoteísmo y politeísmo y consecuencia de un proceso sincrético complejo y extenso entre las religiones africanas llevadas a Cuba por los esclavos y el catolicismo de los blancos.

Presta Cabrera atención también a la mitología lucumí, recogida en los relatos llamados *patakíes* o *apatakis*, riquísima fuente de mitos cosmogónicos, teogónicos, antropogónicos y axiogónicos, así como de mitos sobre el valor de lo religioso y mitos explicatorios de los fenómenos sociales. Todo este complejo mitológico está estrechamente vinculado con algunos de los ritos más importantes de la religión lucumí, particularmente con la iniciación y la adivinación.

Hay en estas obras un análisis detallado del sacerdocio y sus tres niveles jerárquicos: el *iyawó* o *iyabó* (el novicio o la novicia que «ha hecho santo»); los *babalochas* e *iyalochas*, (santeros que son ya sacerdotes); y el *babalao*, la máxima autoridad del clero lucumí.²³¹ Los sacerdotes participan en ritos muy variados. El primero es el *Asiento* o *Kari-Ocha*, una complicada ceremonia que dura siete días y donde el padrino o la madrina del novicio trasladan la fuerza vital de sus orichas a las piedras sagradas (*otanes*) del iniciado. Estos *otanes* deben permanecer en manos de los fieles hasta el momento de su muerte. Otros ritos importantes son la llamada «misa espiritual», adquirida del espiritismo; los populares *bembés* o toques

²³¹ Una vez concluida la etapa del noviciado, todos los santeros y santeras pueden ejercer el sacerdocio. Sin embargo, no todos lo hacen sino que se limitan a prestar un culto estrictamente privado a los *orichas*.

de tambor, donde los fieles halagan y festejan a un oricha determinado; y, por fin, las ceremonias funerarias conocidas con el nombre de *itutos*.

Cabrera describe también en detalle otro aspecto del culto, los ritos adivinatorios, que desempeñan un papel capital en la vida religiosa de los «santeros». En Cuba hay cuatro: 1) el *Coco*, *Obi* o *Biagué*; 2) los *Caracoles* o *Dilogún*; 3) el *Opele*, *Okuele* o *Ekuele*; y 4) el *Tablero de Ifá*. Todos son sortilegios, es decir, pretenden adivinar por medio de suertes, aunque también pueden ser considerados como oráculos, pues por medio de ellos siempre *hablan* (o expresan su voluntad) los muertos o los dioses. En cada uno de ellos se manipulan instrumentos diversos: cuatro pedazos de cocos secos, en el primero; 16 caracoles llamados *cauris*, en el segundo; unas especies de «rosarios» o cadenas de adivinación, en el tercero; y 16 nueces o semillas negras de palma conocidas con el nombre de *ikis* o *ikines*, en el cuarto. El más popular es el de los caracoles o *Dilogún*. En cada tirada de los 16 *cauris* sobre una estera el santero cuenta el número de los que caen boca arriba o boca abajo. Las posibilidades matemáticas de combinación en cada tirada son 17. O todos caen boca abajo, o el número de los caen boca arriba oscila de uno a 16. Así se forman las «figuras», «letras» u *odus* del *Dilogún*, a cada uno de los cuales pertenecen cierto número de *patakies*, diagnósticos, consejos, refranes con moralejas y las medidas a tomar para resolver los problemas que afectan al consultante. Los otros tres sistemas utilizan procedimientos similares para obtener los resultados que demanda la consulta.

La tercera religión afrocubana estudiada por Cabrera es la *conga* que, a diferencia de la Regla de Ocha, en realidad consta de diversas ramas, tales como la Regla de Palomonte o *Mayombe*, la Regla *Kimbisa*, la *Biyumba*, la *Musunde* o *Musundí*, y la *Brillumba* o *Vrillumba*. A la esencia de esos cultos en general dedicó Cabrera en 1979 su libro *Reglas de Congo*:

Palomonte–Mayombe. Dos años antes había publicado otro titulado *La Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje*, concentrado específicamente en el estudio de ese culto.

Los congos tienen, como los lucumíes un Dios omnipotente y omnisciente, aunque ocioso, «jubilado», llamado Nsambi, Mpungu, Sambia o Sambí. Este Dios es, sobre todo Creador. Como dice uno de los informantes que cita Lydia Cabrera: «Es obra de Sambí desde lo más chiquito a lo más grande; lo más duro, lo más blando, y lo que no se agarra, el aire, el fuego, el pensamiento. Cuanto hay aquí en la tierra, mares, ríos, montañas, árboles, hierbas, anomales, bichos, y allá arriba en el cielo, el sol, las nubes, la luna, las estrellas. Todo eso y lo que no se ve, lo que no se sabe, lo hizo Sambí.²³²» Poseen los congos también otros dioses secundarios, llamados *mpungos*, equivalentes a los orichas de la Regla de Ocha, con la cual los congos traídos a Cuba pronto entraron en un intenso proceso transculturativo. Así, por ejemplo, Changó o Santa Bárbara es Nsasi o Siete Rayos en el santoral congo, conocido como *Kimpúngulo*. Ochún (la Virgen del Cobre) es Chola Wengue, Mama Chola o Siete Ríos. Y Yemayá, la Virgen de Regla es Baluandé, Ma Kalunga, o Madre de Agua.

Cabrera pone en evidencia que los dos conceptos fundamentales del culto congo son: 1)–el culto a los espíritus de los muertos; y 2)– el control de las fuerzas sobrenaturales mediante la confección de objetos mágicos o «prendas». La «prenda» conga cubana (también llamada *nganga* o «fundamento»), un caldero que se convierte en residencia de un espíritu, de un muerto, *nkisi*, *nfumbi*, *fumbi*, *fumbe* o *perro-nganga*, que en las ceremonias se apoderará del sacerdote palero provocándole un estado de trance. En el estudio de este segundo concepto de las reglas congas, Lydia Cabrera hace una contribución fundamen-

²³² Cabrera, *Reglas de Congo: Palo Monte–Mayombe*, Miami, 1979, p. 124.

tal pues como en el caso del ñañiguismo logró que sus informantes le revelaran el secreto de la fabricación de las ngangas. Además obtuvo información original sobre los complejos ritos de iniciación (a los que llaman «rayarse»), ritos funerales y ritos adivinatorios, a más de los cantos sagrados o *mambos* y de los dibujos rituales o *firmas*, de los cuales dice la etnógrafa: «El poder de evocación e invocación de los signos nadie lo ignora. Es uno de los fundamentos esenciales para ponerse el sacerdote en contacto directo con los muertos y las potencias arcanas.²³³»

La única religión afrocubana que no fue traída de Africa por los negros esclavos y aculturada luego en el país fue la llamada Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje que fue pudiéramos decir que inventada por Andrés Petit ya bien entrado el siglo XIX, amalgamando elementos de dos cultos afrocubanos (la Santería y el Palomonte Mayombe), del catolicismo, del espiritismo y hasta de la masonería. Como dice Lydia Cabrera, en el libro que dedicó a su estudio: «Petit hizo un ajiaco, un revoltillo, cogió de todo... ‘para vencer’...²³⁴» En el altar de los templos kimbisas pueden verse imágenes de Jesucristo, de las vírgenes y los santos junto a ramas de albahaca «para trabajar con ellas»), un crucifijo, y debajo de todo ello, lo que llaman *el Fundamento*, una *nganga* conga. Mientras, por otro lado, en una esquina de la habitación se encuentra *Sarabanda* —una fusión de Ogún, Ochosi y Elegúa— que sirve

²³³ Ficha inédita, hoy en la Biblioteca de la Universidad de Miami. Lydia Cabrera tuvo la gentileza de autorizarnos para publicar como apéndice del tercer tomo de nuestra obra *Cultura Afrocubana* su libreta titulada *Gráficos Congos*, repleta de «firmas» recogidas y dibujadas por ella. Y allí aparece. Véase Castellanos y Castellanos, *op. cit.*, Vol. 3, pp. 421-453.

²³⁴ Lydia Cabrera, *La Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje*, Miami, 1970, p. 3. Petit fue, al mismo tiempo, terciario franciscano, babalocha de la regla lucumí, palero de la regla conga, Isué de la Sociedad Secreta Abakuá y espiritista.

de guardián espiritual del centro y allí vive encerrado en un caldero de hierro... Ningún culto más aculturado que éste...

El estudio que ofrece Cabrera en su tratado es muy completo. Nos informa de la organización del sacerdocio, muy similar a la de los congos, aunque los títulos de sus cargos respondan ante todo a la revuelta imaginación de Andrés Petit: el templo está a cargo de un «Padre Maestro», asistido por un «Primer Capacitado» y un «Segundo Capacitado» o «Apóstol Luz del Día» y por «Siervos» que ayudan con las labores eclesiásticas. Cada uno de estos cargos se obtiene por medio de una iniciación específica que atraviesa por tres etapas: la primera, es la limpieza o purificación (separación de la vida anterior); la segunda es la juramentación, que sirve de tránsito; y la tercera es el banquete comunitario, con el que se completa la incorporación. Cabrera obtuvo y publicó la llamada «Constitución» que gobernaba la Regla. Y ofreció un análisis detallado del culto, donde el idioma español desempeña un papel importantísimo, otra prueba de lo que pudiéramos llamar la «mulatez» doctrinal y litúrgica de ese complejo religioso.

Religión, Lenguaje y Folklore

Otra de las grandes contribuciones de Lydia Cabrera al conocimiento de la cultura afrocubana se produjo en el terreno donde se cruzan la etnografía y la lingüística. ¿Cuántas lenguas trajeron a América, en su forzado viaje a través del Atlántico, los millones de negros africanos introducidos en nuestros continentes por los traficantes en carne humana? No se sabe exactamente. Pero en Cuba solamente de seguro pasan de la centena. De ellos y de su transculturación con el idioma de sus amos se derivan, entre otros, tres que sirven de base a las tres grandes religiones afrocubanas del país: a) el *anagó* lucumí (de origen Yoruba) y lengua oficial de la Regla de Ocha o Santería;

b) el *congo* (de origen Bantú), usado por las varias reglas llamadas *congás* en Cuba; y c) el *abacua* (de origen fundamentalmente Efik), la lengua de la Sociedad Secreta de los ñañigos. Cabrera compuso un diccionario de cada uno de esos idiomas. Y, como si fuera poco, a lo largo de su copiosa obra, reprodujo fielmente el habla bozal de los esclavos y de sus descendientes, lo que ha permitido a los investigadores posteriores estudiar en detalle ese código criollizado. Estas cuatro contribuciones constituyen una hazaña cultural de primerísimo orden.

Los diccionarios elaborados por Cabrera son los siguientes: 1) *Anagó. Vocabulario Lucumí: (El Yoruba que se habla en Cuba)*, (La Habana, 1957), luego reeditado en Miami en 1970 y 1986. 2) *Vocabulario Congo: el Bantú que se habla en Cuba*, (Miami, 1984). Una segunda edición apareció en 2001, revisada por Isabel Castellanos, donde se ha añadido al texto original (que sólo contenía el léxico español–congo) un vocabulario congo–español, lo que duplica la utilidad del libro. Y 3) *La Lengua Sagrada de los Ñañigos*, (Miami, 1984). Centenares y centenares de páginas repletas de las palabras, carne y esencia del alma, que nos legaron los antepasados negros de nuestra nacionalidad. Una demostración palpable de la capacidad científica, la laboriosidad y la empatía que siempre mostró a sus informantes esa gran investigadora cubana.

Después de la obra roturadora de Ortiz, Lachatañeré y Cabrera, la ruta quedaba despejada para los que hemos venido detrás. Nos toca ahora referirnos brevemente a los distintos aspectos del folklore afrocubano a que dedicó su atención la curiosidad inagotable de Lydia Cabrera. El primero que trató la autora dio lugar a un pequeño librito titulado *Refranes de Negros Viejos*, publicado en Miami, en 1970. Se trata de una compilación de proverbios, sentencias y máximas donde se expresa la sabiduría popular de la población cubana de origen africano. En Cuba estos refranes tienen otra importante función: aparecen en las libretas de los practicantes de la Regla de

Ocha encabezando los «signos» de sus distintos sistemas de adivinación y «en cuya veracidad se apoyan los santeros para que un juicio suyo sea definitivo o inmejorable un consejo.²³⁵» Esas libretas fueron magnífica fuente para Cabrera, quien además, en las innumerables conversaciones que sostenía con sus informantes, como de pasada, iba recogiendo los refranes que ellos utilizaban.

Desde luego, los negros esclavos asimilaban gran número de proverbios de sus amos, incorporándolos a su habla, por lo que no siempre es fácil determinar su procedencia. A ese respecto dice Cabrera: «Sería difícil, aun cuando muchos viejos aseguran el origen lucumí, dajome o congo de un refrán vertido al castellano, saber con certeza la procedencia exacta, ya que muchos africanos concuerdan con los nuestros o con los de cualquier otro pueblo, y entre los de Sancho y Gargantúa, no falta alguno que podría pasar por negro entre los negros.²³⁶» De todos modos, nuestra folklorista logra fijar las raíces africanas de buen número de estos aforismos. En ocasiones se suministra, junto a la versión española, la abakuá, por ejemplo: «Lo que se firma no se borra.» (*Nyua mango tereré.*) O sea: que no debe renegarse jamás el compromiso sagrado a que se obliga solemnemente un ñáñigo.

El segundo trabajo de indagación folklórica que Cabrera recogió en un libro es el titulado *La medicina popular de Cuba: médicos de antaño, curanderos, santeros y paleros de hogaño*, (Miami, 1984). La curandería es tan vieja como el hombre. La de Cuba procede de España y de Africa en proporciones diversas. Como la medicina científica en realidad no se desarrolla y florece hasta el siglo XIX, hasta ese momento el

²³⁵ Cabrera, *Refranes de Negros Viejos*, p. 10. Debe recordarse, además, que los mismos dioses son aficionados a expresarse en refranes y metáforas. *Ibidem*, *id.*

²³⁶ Cabrera, *op. cit.*, pp. 9-10

arte de curar era básicamente curanderístico. O sea, que las prácticas curativas de casi toda la era colonial en Cuba no procedían de la ciencia sino que se derivaban de simples tradiciones folklóricas, casi siempre rituales. Cabrera hace un largo recorrido por esta etapa de la medicina criolla. Predominaban en ella los «médicos» que Cabrera llamaba «celestiales» (aque-llos que todo lo ponían en las manos de los santos). Cada uno de éstos era especialista en la curación de una enfermedad determinada. San Vito lo era de la epilepsia. San Daniel de la malaria. San José bajaba la calentura y San Antonio las inflamaciones... Se disponía de todo un botiquín místico de oraciones del más variado tipo, para hacer el bien, para hacer el mal y también para evitarlo. Las había de carácter católico o espiritista, de Ocha o de Palo. Muchas se imprimían para su venta y de ese modo han llegado hasta nosotros.

Cabrera ofrece un panorama muy amplio de lo que pasaba por medicina en la España del siglo XVIII, así como lo que servía como tal en la Cuba del XIX, con un catálogo muy completo de los métodos curativos, incluyendo los supuestos méritos de yerbas y de aguas utilizadas por ambas. A todo esto sigue un extenso tratado sobre el curanderismo de los negros cubanos, siempre en plena competencia con la medicina pseudocientífica de la época. Como era —y tal vez es— creencia muy extendida que un gran número de enfermedades no se deben a patógenos físicos o materiales sino a potencias espirituales contenidas en un variado género de hechizos o *bilongos*, cuando se quiere curar tales enfermedades se considera indispensable utilizar a curanderos experimentados que, con procedimientos de la santería, el palomonte o el espiritismo, estén capacitados para sacar el «daño» del organismo maleficiado.

La tarea del curandero recibe la ayuda del «yerbero», especialista vendedor de yerbas curativas, una suerte de boticario popular y muchas veces ambulante, que en ocasiones recetaba y curaba por su cuenta. A más de la terapéutica hay una exten-

sa «medicina» curanderística preventiva, que se vale de todo género de «limpiezas», sahumeros y resguardos (o mágicos talismanes). Sin contar con los enormes poderes del agua, y muy particularmente del agua bendita, que se obtenía en los templos católicos.

El libro termina con tres importantes secciones independientes. La primera, titulada «Veraces y espontáneos consejos de los viejos curanderos», acoge en su seno: 1) una larga lista de árboles y plantas de diverso tipo que le suministró un viejo curandero, donde éste indicaba además los males que, según él, esos árboles y plantas podían curar; 2) una serie de remedios para las enfermedades causadas por la brujería; 3) recetas para asegurar la salud (y la suerte) de los recién nacidos. La segunda sección reproduce el recetario de un descendiente de arará (dahomey), que la autora organizó por orden alfabético: desde «aborto» y «ahogo», hasta «viruelas», «vista» y «vómitos». Y la tercera sección es un valiosísimo «Índice del Herbolario Cubano, Plantas Indígenas e Importadas» que contiene 777 nombres de plantas recogidos de la tradición oral por Lydia Cabrera, o consignados en su archivo. Contiene también el nombre de plantas que habían aparecido en obras anteriores de la autora, así como las mencionadas en esta última que acabamos de mencionar. Con la ayuda de la doctora Esperanza Figueroa, para mayor claridad, a cada planta se le agregó el nombre que tienen en la clasificación botánica científica.

En 1988 aparece en Miami el tercer estudio sobre el folclore afrocubano escrito por Lydia Cabrera: el libro titulado *Los animales en el folclore y la magia de Cuba*. La autora —que dedica la obra a todos sus perros vivos o muertos— explica muy claramente en el preámbulo cuál es la fuente capital de información sobre el tema: «¿Qué son los animales? (se pregunta) ¿Qué son las cosas? Lo reaprendí dialogando con aquellos adoradores de divinidades Yorubas, de fuerzas naturales y de espíritus bantúes, guardianes fieles de creencias inmemorables;

hombres y mujeres que vivían en una medida de tiempo que no era la nuestra y en íntimo contacto con la naturaleza.²³⁷» En realidad se trata de un estudio de las relaciones místicas que existen entre los animales y las divinidades afrocubanas, tal como salieron de los labios de innumerables informantes negros amigos de la autora. Enorme zoológico religioso el que Lydia Cabrera construye en esta obra con cuanto bicho viviente se identifica con la magia y la mística de las diversas religiones de los cubanos de origen africano. Sus personajes son 127 animales distintos, sin contar a los que sólo se mencionan de paso. Encabeza la lista el majá y la cierra el venado. Y en todo el bestiario privan las mismas cualidades de los anteriores: investigación acuciosa, manejo objetivo de los datos, riqueza documental, conclusiones sensatas y una exposición original y muchas veces cargada de gracia y picardía. Como una prueba vamos a citar el económico y ajustado segmento sobre el Gallito Quiquiriquí: «De tan compenetrado que estaba con ellos, un hombre entendía el lenguaje de los animales. Enfermó de gravedad una hermana suya y los animales que vivían con él, vieron pasar la Muerte en dirección a la casa. El Gallito Quiquiriquí se plantó ante la Muerte desafiándola. Dio un salto hacia ella y se le cayeron tres plumas que se quedaron adheridas a un hueso. Se asustó tanto la Ikú que desarmándose toda echó a correr.²³⁸»

De 1987 es la edición de *Supersticiones y buenos consejos*, título que explica perfectamente el contenido del volumen. En realidad no todo en él es de procedencia afrocubana. A más de la información que sobre el tema le suministraron los que la autora llama sus «sabios maestros iletrados», es decir sus amigos negros, se incluyen también supersticiones y buenos

²³⁷ Cabrera, *Los Animales en el Folklore y la Magia de Cuba*, p. 7.

²³⁸ *Ibidem*, *id.*, pág. 109.

consejos de otros orígenes, pero corrientes en nuestro pueblo. Por ejemplo, junto a la creencia de que una estampa de San Lázaro (el Babalú Ayé de la santería) colocada detrás de la puerta, evita que la enfermedad visite ese hogar, se anota que es causa de mala suerte dejar abierto un paraguas dentro de la casa o poner sobre la cama un sombrero, que tienen otras raíces. De todo modos el libro ayuda a poner en claro este costado del folklore criollo, tan mestizo por la naturaleza de las fuentes de donde procede.

Páginas Sueltas y Dos ensayos importantes

A lo largo de su vida, Lydia Cabrera no sólo publicó obras etnográficas sino también artículos periodísticos, reseñas, traducciones, e inclusive, en su juventud, crónicas de actos sociales. Muchos de estos textos, más o menos breves, tienen ciertamente valor biográfico, pero además nos proporcionan datos que permiten entender más a fondo el pensamiento de la autora. Después de la muerte de Cabrera, Isabel Castellanos publica, en 1994, una sustanciosa selección crítica de los escritos dispersos de la ilustre etnóloga en un libro titulado *Páginas Sueltas*, recogiendo sólo «aquello que sirva para iluminar la vida y, sobre todo, la obra de la autora de *El Monte*.²³⁹» Como sucede casi siempre en casos semejantes lo que domina allí es la diversidad. Se va de las más sencillas «crónicas sociales» hasta las más severas especulaciones etnográficas. Porque en su adolescencia, entre los catorce y los dieciséis años, Lydia Cabrera publicó en *Cuba y América*, la revista mensual de su padre Don Raimundo Cabrera, una sección titulada *Nena en Sociedad*, donde se reportaban una vez al mes las actividades

²³⁹ Lydia Cabrera, *op. cit.*, Introducción de Isabel Castellanos, pp. 13-14.

de la «alta sociedad» habanera correspondientes al mes anterior. Contra lo que pudiera esperarse, la recopilación de esos materiales resulta de importancia para el conocimiento de la vida de la etnógrafa, porque —como dice Isabel Castellanos en su prólogo— «por un lado, Lydia—Nena cumple a cabalidad su misión y consigna rigurosamente nacimientos, bautizos, compromisos amorosos, matrimonios, bailes y fallecimientos, empleando para ello un estilo francamente cursi, típico de esta modalidad periodística. Por el otro, es indiscutible que Lydia no era ni quería ser, una cronista convencional.²⁴⁰» Muy pronto la Nena dio muestras de su originalidad, su capacidad satírica y su irreverencia, amenazando casi con revolucionar en Cuba el género periodístico que cultivaba. Lydia Cabrera fue desde siempre Lydia Cabrera. Tras dos años y pico de labor le presentó la renuncia del cargo de cronista social a su padre en una carta graciosísima. Ella supo siempre ser anticonvencional, pero sin romper del todo con la clase social a que pertenecía.

Poco después, entre 1922 y 1923, Cabrera publica en la prensa de La Habana los anuncios comerciales de su tienda y mueblería «Alyds», articulitos que se van haciendo cada vez más personales hasta convertirse en interesantes viñetas y, a veces, en pequeños cuentos anticipatorios de las innumerables incursiones de la autora en ese género literario. En *Páginas Sueltas* se recogen también los primeros apuntes etnográficos de Cabrera, donde se revela ya el método de investigación que iba a emplear toda su vida, como ya vimos más arriba, y además allí aparecen numerosos artículos periodísticos, algunos de gran trascendencia cultural en la Cuba de su época, como por ejemplo los relacionados con el convento de Santa Clara y los dedicados a presentarle a Cuba el que iba a convertirse en su más famoso pintor, Wifredo Lam. No faltan —no podían faltar—

²⁴⁰ Isabel Castellanos, *op. cit.* p. 19.

los cuentos, con sus títulos tan llamativos: «Cómo a Jicotea la coronaron Rey», «Cholé la holgazana y su buena vecina Dara-ya», «El baile de las cucarachas y las gallinas», «El granito de azúcar»... Y ofreciendo muestra de la versatilidad de la autora, su traducción de la obra de Aimé Césaire (el gran poeta de Martinica) *Retorno al País Natal* que se publicó en 1943 con dibujos de Wifredo Lam. Y, más tarde, un trabajo mixto de ensayo y traducción: *Notas sobre Africa, la Negritud y la actual poesía Yoruba*, que se convierte en una excelente antología de la poesía africana contemporánea con las versiones –hechas por Cabrera– de poemas de Léon Gontran Damas, Aimé Césaire, Leopold Sedar Senghor, Birago Diop, David Diop, Adeboye Babalola, Minji Karibo, Gabriel Okara, John Pepper Clark, Christopher Okigbo, Wole Soyinka, Okogbule Wonodi, Uche Okeke...²⁴¹

A todo este material hay que agregar cuatro importantes ensayos de contenido etnográfico, particularmente sobre las religiones o «reglas» afrocubanas. A dos de ellos nos hemos referido anteriormente: *Eggüe o Vichichi Nfinda* y *El Sincretismo Religioso en Cuba*. No hay por qué insistir en ellos aquí. Los otros dos artículos se titulan: *Las religiones africanas en Cuba* y *La influencia africana en el pueblo de Cuba*. El primero se refiere a los cultos que subsistieron y se transculturaron en Cuba de los cientos que arribaron al país a lo largo prolongadísimo de la trata de esclavos: la Regla de Ocha de los lucumíes criollos de origen yoruba; Palomonte (y otras reglas) de los congos criollos de origen bantú; la regla arará de origen dahomeyano y, por fin, la Sociedad Secreta Abakuá de los carabalíes criollos procedentes del Calabar en la Nigeria del Sur. La importancia del artículo se encuentra en su carácter resumido, esquemático, pedagógico. Funciona como una

²⁴¹ *Op. cit.*, pp. 465 y ss.

introducción muy clara y definida al complejísimo tema de la religiones afrocubanas. Y termina con unas elocuentes palabras de la autora contra los prejuicios antinegros que prevalecían en Cuba: «En nuestro país y en el Brasil, los africanos y sus descendientes nunca perdieron conciencia de sus orígenes, porque les fue posible guardar el recuerdo de sus raíces y de sus culturas. No será raro que al emplear la palabra cultura relacionándola con la cubana –hispana– como se ha hecho aquí, no falten doctos compatriotas, un poco atrasados de noticias, que se sientan disminuidos entendiendo que esta voz es válida solamente si se alude a Grecia, a Roma y al mundo europeo. Pero cultura, podrán leerlo en cualquier diccionario de etnología, es ‘el conjunto de conocimientos y comportamientos que caracterizan a una determinada sociedad humana.’ ¡Y no hay hombre sin cultura...o civilización!²⁴²»

En *La Influencia Africana en el Pueblo de Cuba*, Cabrera comienza donde terminó en el anterior: combatiendo los prejuicios contra la cultura africana. «La tesis de la superioridad de la raza blanca sobre la africana y la indoamericana sufrió el mentís de la Ciencia, con mayúscula, al reconocer ésta sólo factores culturales y no la diferencia que arrogantemente se arrogaba la raza blanca, basándose en la herencia de un mayor potencial intelectual.²⁴³» Y no es sólo la Ciencia, con mayúscula, también debe tenerse en cuenta la progresiva comprensión estética que, en las primeras dos décadas del siglo XX se abrió paso hasta asignarle al arte africano un puesto de primer rango en el arte universal, particularmente en los campos de la escultura, la música y la literatura, que tan influyentes han resultado en el intercambio intelectual con Occidente. Cabrera ofrece ejemplos de cada una de estas afirmaciones. Enseñada pasa a

²⁴² *Op. cit.* pág. 539.

²⁴³ *Op. Cit.*, pág. 542.

estudiar el influjo de las religiones africanas en las practicadas por las masa populares de Cuba ofreciendo las pruebas incontestables de su fuerza y extensión. No hace un estudio detallado de la poderosa penetración de la música africana en la música popular del país, pero sí se refiere a la estrecha relación entre ésta y la religión cuando dice: «La música, los cantos y tambores, el baile, que agrada tanto a los orichas como a los hombres, contribuyen a sumarle adeptos.²⁴⁴» El ensayo es un excelente aporte al tema que le da título al mismo: el de la indiscutible influencia africana en el pueblo de Cuba.²⁴⁵

Lydia Cabrera, la etnomusicóloga

Ya hemos visto que Lydia Cabrera solía reproducir *verbatim* en sus textos los testimonios orales que recibía de sus informantes. Su propósito era que los lectores entraran en contacto directo con las fuentes en que basaba sus obras. En otro campo, además, logró hacer lo mismo; en el de la música sacra de los negros cubanos, que ella conocía como pocos.

Tiene razón el destacado musicólogo norteamericano Morton Marks cuando apunta que las contribuciones de Cabrera a la etnomusicología constituyen la parte menos conocida y comentada de su obra. En verdad, a Lydia Cabrera se le debe que importantísimas muestras vivas de la música religiosa afrocubana hayan llegado hasta nosotros gracias a una copiosa colección de discos en que ella recogió los ritmos sacros de los negros en las zonas urbanas de La Habana y en las rurales y semirurales de Matanzas. Colaboró con ella en esta labor su

²⁴⁴ *Op. cit.*, pp. 541-550.

²⁴⁵ No menciona siquiera Cabrera en el artículo la fuerte influencia africana sobre la lengua que se habla en Cuba, tema en el que era ella, como ya lo hemos visto, expertísima.

amiga Josefina Tarafa, quien con su grabadora Ampex portátil grabó ese valiosísimo material que luego fue pasado de la cinta a 14 discos L. P. La colección fue titulada *La música de los cultos africanos en Cuba*, un verdadero clásico en su género. En ella predomina la música lucumí (de origen Yoruba), típica de la Regla de Ocha o *santería*, aunque aparecen en ella también muestras de la conga (de origen bantú) y de la arará (procedente de Dañomey). Recientemente, en 2001, bajo el cuidado de Marks, parte de esa música fue trasladada a dos discos CD por la Smithsonian Folkways Recordings de la Smithsonian Institution de Washington D.C. Uno se titula *Havana, Cuba, ca. 1957; Rythms and Songs for the Orishas*. El otro: *Matanzas, Cuba, ca. 1957: Afro-Cuban Sacred Music from the Countryside*. Ambos explican que proceden de «las históricas grabaciones de Lydia Cabrera y Josefina Tarafa.»

A lo largo de esas selecciones suenan los tambores con sus ritmos precursores de los que hoy se escuchan tanto en Cuba como en varias ciudades de los Estados Unidos: Miami, New York, Los Angeles. Pero esta música es no sólo de tambores sino también de canto y de bailes litúrgicos, con los que forman un complejo cultural irrompible. En el disco de La Habana abunda el *oru*, también conocido como oro, unidad básica de la música ritual lucumí. Los hay sólo a voces, que saludan a los orichas. También encontramos orus de igbodú, de batá solos, como plegarias previas al inicio de las ceremonias colectivas y públicas de baile. (El batá es un tambor ceremonial «con cintura», es decir, con forma de clepsidra.) Y, por fin, los llamados orus «de tambores y cantos», donde se juntan a los batá las voces y los bailes. En Matanzas, Cabrera y Tarafa no sólo recogieron excelentes ejemplos de la música rural lucumí sino también importantes toques Oyo, Arará y Mina, junto con varios cantos a Ogún, Changó, Babalú Ayé y otros orichas.

No cabe la menor duda: estas grabaciones abren nuevos horizontes al estudio de la religión, la música y el baile de los

negros cubanos, así como de la cultura afrocubana en general, sobre todo al hacer fácilmente accesibles para su estudio científico todo este riquísimo material musicológico.

Tierra, agua y exilio

Para terminar, nos referiremos a una obra que tiene la cualidad de mostrarnos tanto la expresión poética que Cabrera sabía darle a su observación etnográfica, como el amor de la autora por su isla natal. En el invierno de 1956 visita Lydia Cabrera el Central «Cuba», situado en la provincia de Matanzas y propiedad de la familia Tarafa, de antiguo relacionada con la de la etnógrafa. Allí se organiza una excursión a la vecina laguna de San Joaquín. Acompañan a Cabrera sus amigas María Teresa Rojas y Josefina Tarafa (quien, a los talentos que arriba le reconocimos, agregaba el de ser una excelente fotógrafa) y dos notables africanistas, Alfred Metraux y Pierre Verger, junto con un nutrido grupo de santeros de la región. El propósito es rendir tributo a Yemayá, la diosa del agua en la Regla de Ocha o Santería. Como sucede en todo el país, en Matanzas numerosos ríos, lagunas, arroyos y «ojos de agua» pueden ser considerados como santuarios naturales «en los que la devoción de nuestro pueblo rinde un culto constante a divinidades del panteón lucumí—que son ‘anfibia’, según sus fieles—pues viven en la tierra y en el agua, como Yemayá, Ochún, Inle, Naná, Oba y otras, dueñas de ríos allá en Africa.²⁴⁶» La laguna de San Joaquín es uno de esos templos naturales. Los peregrinos que en esa ocasión llegaron a ella celebraron allí varios ritos, incluyendo sacrificios de gallos, gallinas de Guinea, jicoteas, chivos y un carnero. Mientras Josefina recogía

²⁴⁶ Lydia Cabrera, *La Laguna Sagrada de San Joaquín*, segunda edición, Miami, 1993, pág. 11.

una versión fotográfica del evento, Lydia anotaba en su libreta con la misma minuciosidad de siempre, los detalles de las ceremonias. El propósito era publicar un libro sobre este sencillo homenaje de unos hijos de Ocha a los místicos poderes del agua. Desgraciadamente la grave situación política de Cuba en esa época lo impidió. Cabrera salió al exilio el 24 de julio de 1960. Y no fue hasta 1973 cuando pudo dar a la estampa ese libro.

Constituye esta obra un detallado estudio del rol que en las religiones afrocubanas tiene el agua como sustancia primordial de donde todo procede, básica fuerza germinativa sin cuya presencia no hay vida posible. En una página memorable, Cabrera recoge perfectamente esa vibración sencilla, cándida y pura del alma afrocubana cuando comulga con la santidad del agua:

«Al fondo de la laguna, en puro horizonte de cielo, unas ceibas solemnes, majestuosamente indulgentes, guardan su soledad. Son, con algunos algarrobos, que diseminados y distantes, abren sus anchos paraguas verdes, los únicos árboles que allí se encuentran. No es esto, llanada y cielo y un ojo de agua color de cielo, lo que suele entenderse por un lugar pintoresco, pero en la desnudez de aquel paraje hay un misterio, un alma que se hace sentir. La negra vieja, tan habladora de costumbre... enmudeció cuando (el jeep) se detuvo a unos treinta metros de la laguna. Tomó entonces nuestra mano gravemente y hundiéndonos en las yerbas espesas de húmeda fragancia, saturadas también de santidad, nos condujo a la orilla. En el día gris, las aguas lechosas y quietas, aguas insondables, aseguran en la comarca, temblaron cuando nos acercamos. La laguna parecía haber despertado y pestañear sobresaltada al descubrirnos.

«Ma Francisquilla lleva unas ofrendas modestas en un cartucho. Se prosterna... Inclínada en el borde de la orilla, me atrae hacia ella, con un bello gesto nos presenta al agua y me

obliga a humillarme apoyando imperiosamente su mano áspera y seca en mi nuca. Le hablaba en lucumí a la diosa que vive en el fondo. Le explicó, pude comprenderla, que la «eleyo, la obiní oibó», la mujer blanca forastera, había venido a saludarla. E insistió: ‘Obini eleyibó omó etié. Omó etié Iyamí olodomí». La mujer blanca también es tu hija, es tu hija, madre mía, Señora del Agua. Siguió una larga plegaria de la que apenas pude recoger algunas palabras.

«...Y por un instante el ingenuo y humilde misticismo de la anciana, con raíces tan profundas en la naturaleza, la sensación de hallarnos en un mundo virgen, ante un misterio, hizo aflorar un temor olvidado en lo más antiguo del alma de la ‘obiní oibó’, o en lo que de infancia le quedaba en el alma.²⁴⁷»

Toda Lydia Cabrera está en esas líneas. Ahí está la etnógrafa de ojos y oídos avizores, siempre dispuesta a recoger sus datos, armada de su memoria prodigiosa, de su libreta y su lapicero, antes de que se inventara la grabadora. Ahí la investigadora científica empeñada en conseguir sólo hechos absolutamente desnudos. Ahí la cordial amiga de sus informantes, a quienes amaba, respetaba, protegía y ayudaba. Y de quienes aprendía sin cesar. Ahí la artista, la pintora, reproduciendo la realidad que la rodeaba y la cuentista, demostrando sus extraordinarias dotes de narradora. Y allí también, la patriota. En el último párrafo de *La Laguna Sagrada de San Joaquín* las hondas fuentes de su sentimiento hacia su tierra natal inesperadamente se desbordan cuando Cabrera recuerda emocionada, desde un exilio que ya se extendía a más de una década, la melancólica despedida que le dio, al terminar aquella famosa peregrinación a las aguas sacrosantas, su informante y amiga,

²⁴⁷ *Ibidem, id.*, pp. 16-17.

la vieja Brígida, «agitando su pañuelo azul como la mar que iba a separarnos... para siempre, ¡para siempre!²⁴⁸»

En ese momento profético de despedida, la ilustre polígrafa cubana fusionó en escasas palabras el empeño científico de su disciplina con la dimensión entera de su profundo sentimiento cubano. *La Laguna Sagrada de San Joaquín*, deviene entonces, a la vez, una joya de nuestra etnografía y una antológica expresión de ese sano y vibrante amor a Cuba, característico no sólo de Lydia Cabrera sino de toda su generación, una de las más productivas y creadoras de la historia de Cuba.

²⁴⁸ *Op. cit.*, pág. 105.

COLOFÓN

La obra de Ortiz, Lachatañeré y Cabrera, tomada en su conjunto, abre las puertas a todos los notables desarrollos que se producen en el seno de la etnografía afrocubana en las últimas décadas del siglo XX.

En el terreno de la religión, por ejemplo, colaborando y discutiendo entre sí, los tres pioneros pusieron en claro la verdadera naturaleza y las exactas variedades de los cultos de origen africano que se practicaban, y aun se practican, en Cuba, y destruyeron la errónea visión que los consideraba como simple fetichismo y bárbara brujería. Además, con su obra, los tres maestros logran dejar plenamente deslindados los campos entre los cultos congos, la Regla de Ocha y la Sociedad Secreta Abakuá, que antes se entremezclaban y confundían de modo lamentable, impidiendo el avance de su plena comprensión.

En el terreno de nuestra música, para citar otro caso, el estudio entra en una nueva dimensión, acompañado –no debe olvidarse– por la colaboración marginal de otro importante investigador, el gran novelista cubano Alejo Carpentier. En esencia puede decirse que la etnografía prueba en este momento, de modo fehaciente, indiscutible, el peso determinativo de la música llevada a Cuba por los esclavos africanos sobre la evolución de la música nacional, como vamos a ver enseguida.

Antes de llegar ahí, resulta necesario insistir en el altísimo valor de los aportes teóricos con que nuestros tres grandes

pioneros contribuyeron al avance de la ciencia que cultivaban. Hay un aporte, sobre todo, que merece ser especialmente subrayado. Como es bien sabido, el concepto de *aculturación* desempeñaba un papel central, casi protagónico, en la antropología dinámica y evolutiva del primer tercio del siglo XX. La palabra comenzó a ser usada a fines del siglo XIX por los antropólogos norteamericanos dedicados al estudio de las transformaciones culturales típicas de los pueblos llamados «nativos» de los Estados Unidos. Luego los etnólogos alemanes lo utilizaron también. Y para la década del '40 se había convertido en un término antropológico técnico generalmente aceptado.

La gran contribución de los pioneros de la etnografía cubana a este tema básico consiste en señalar el carácter parcial y discriminatorio del proceso de aculturación, tal como lo presentaba la antropología vigente en aquel momento histórico. Los investigadores cubanos se enfrentaban con una realidad extraordinariamente compleja, que no podía explicarse mediante la simple incorporación lineal, en una sola dirección, de elementos de la cultura dominante, generalmente considerada como superior, al seno de la cultura dominada, por lo común tenida como inferior. En realidad el choque entre las culturas aparecía siempre como un *intercambio*, una *interacción*, una *interpenetración* e influencia mutua, a la que Fernando Ortiz bautizó con un neologismo: *transculturación*.

Al estudiar en detalle —como ya vimos— las religiones afrocubanas, nuestros tres pioneros, aparte de las correcciones arriba enumeradas, hicieron otra contribución importantísima. Para ellos era evidente que dos grandes cultos dominaban el panorama religioso del país: el catolicismo y el espiritismo. Las sectas afrocubanas resultaban minoritarias. Ahora bien, en la santería, para citar un caso, los dioses africanos se sincretizaban con los santos católicos, mientras por otra parte en ella se adoptaba la «misa espiritual» de procedencia espiritista. Pero,

como contrapartida, en las creencias y prácticas religiosas de las grandes masas de la población cubana (incluyendo innumerables personas que se consideraban católicas o espiritistas), la influencia de la reglas de Ocha y de Palomonte resultaba tan visible como la de los cultos mayoritarios de la nación, sobre todo en el terreno de las manipulaciones mágicas y adivinatorias. Un ejemplo evidente de interacción, es decir, de *transculturación*.

Volviendo ahora a la música: el caso es probablemente aun más obvio. Mientras, en formas diversas, la occidental penetraba en la que trajeron los negros esclavos de Africa, esta última, por su parte, resultaba decisiva para el desarrollo de la música popular del país y no ha dejado de influir también nuestra música «culta». Desde temprano empieza a producirse en Cuba lo que Natalio Galán llamaba «el trueque sonoro», particularmente en el terreno de la percusión. A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, con el desarrollo de la economía, de la vida urbana y de formas más refinadas de existencia burguesa, en Cuba se va imponiendo la *contradanza*. Su origen es indudablemente europeo, pero en Cuba pronto se criolliza, principalmente con la aceptación de los ritmos afrocubanos que flotaban en el ambiente musical de la Isla. De la contradanza pasamos a la danza, que fue durante casi todo el período colonial la más típica de las composiciones criollas, aunque las diferencias entre ambos géneros no sean en verdad fundamentales. Luego vienen la habanera, el danzón, el son, el bolero... y lo demás... En toda esta música, la influencia afrocubana es indiscutible. Bastaría una visión detallada del desarrollo del bolero, por ejemplo, para probar –un vez más– el carácter profundamente mulato, es decir, transculturado, de la música popular cubana.²⁴⁹

²⁴⁹ Consúltese *El Libro del Bolero* de Tony Evora, Madrid, 2001, pp.19-44.

También tenían ante sus ojos nuestros pioneros el caso de las lenguas. Ahí estaba el yoruba de Cuba: la lengua lucumí. El bantú de Cuba: la lengua conga. La lengua sagrada de los ñáñigos. Y además ese fenómeno tan interesante: la aparición de una lengua bozal. Además: la influencia de este bozal y de las lenguas africanas en el español que se habla en nuestro país. Este es, ciertamente, un tema cargado de polémicas. Pero algo no puede discutirse: el campo léxico cubano ha sido profundamente marcado por las lenguas africanas.²⁵⁰

El reconocimiento que se hace en la obra de Fernando Ortiz, Rómulo Lachatañeré y Lydia Cabrera de todos estos procesos simbióticos, abre un nuevo y fecundo camino científico a la etnografía criolla y aporta un notable sustento a las nuevas orientaciones antropológicas que bajo la dirección de Bronislaw Malinowski y otros comenzaban a tomar cuerpo tanto en Estados Unidos como en Europa a mediados del siglo XX. Pero todavía hay algo más:

Curiosamente, la revolucionaria labor científica de nuestros tres pioneros, mirada desde el ángulo de la evolución histórica cubana, gana un inesperado alcance. Su obra se convierte en parte importante de ese vasto movimiento nacionalista (en el mejor sentido de la palabra) que comienza en Cuba en la década de los Veinte y se extiende hasta la Constitución del Cuarenta y más allá. Al sentar las bases teóricas de la igualdad de los seres humanos, la nueva orientación de nuestra etnografía contribuye al mejor entendimiento de las relaciones entre las dos etnias fundamentales del país y a la comprensión de que la cultura cubana es en verdad una entidad mestiza, o por mejor decir, *mulata*. Y que, en consecuencia, la cultura cubana, no es otra cosa que una síntesis peculiar de elementos de muy varia-

²⁵⁰ Puede verse, a este respecto, Castellanos y Castellanos, *Cultura Afrocubana*, Vol. 3, Miami, 1992, pp.356 y ss.

do género, entre los cuales el afrocubano tiene especial representación..

O sea que cuando Don Fernando escribe que «sin el negro Cuba dejaría de ser Cuba» y Lydia Cabrera agrega que «no se comprenderá a nuestro pueblo sin conocer al negro» –y ambos lo prueban en sus obras respectivas– se ha dado un enorme paso de avance no sólo en la lucha por la igualdad, sino también en la defensa y el impulso de la cubanía. El quehacer científico adquiere así inesperadamente una valedera y profunda significación patriótica.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

A los libros y artículos mencionados en el texto y sus notas pueden añadirse los siguientes títulos:

A) Relacionados con Fernando Ortiz:

- Curtis L. E. Barnett, *Fernando Ortiz and the literary process*. Ph. D. Thesis, University of Columbia, 1986.
- Biblioteca Nacional José Martí, *Bio-Bibliografía de don Fernando Ortiz*, La Habana, 1970.
- Biblioteca Nacional José Martí, *Aspectos relevantes de la obra de don Fernando Ortiz*, La Habana, 1981.
- Marina Catzaras, *Negrismo y transculturación en Cuba. El pensamiento y las obras tempranas de Carpentier y Guillén*. Ph. D. Thesis, University of Pittsburgh, 1990.
- Marta E. Cordiés Jackson, *El método de investigación lingüística de Fernando Ortiz en los negros curros*, La Habana, 1994.
- Araceli García Carranza, Norma Suárez Suárez y Alberto Quesada Morales, *Cronología de Fernando Ortiz*, La Habana, 1996.
- Diana Iznaga, *El estudio del arte negro en Fernando Ortiz*, La Habana, 1982.
- , *Transculturación en Fernando Ortiz*, La Habana, 1989.
- René León, *Fernando Ortiz: Bibliografía sobre el tema negro*, La Habana, 1986.
- José Antonio Matos Arévalo, *La Historia en Fernando Ortiz*, La Habana, 1999.
- Fernando Ortiz, *Estudios etnosociológicos*, La Habana, 1991. ———, «Del Folklore Antillano Afrofrancés», *Revista Bohemia*, 1951, Año 43, No. 34, pp. 36-38 y 116-117.
- , «Vodús y Obís en las Antillas», *Estudios Afrocubanos*, 1939, Vol. II, No. 1, pp. 128-132.
- , «Los Diablitos de Puerto Rico», *Revista Bohemia*, 1954, Año 47, No. 51, pp. 14 y 248-250.

- , «Los Viejos Carnavales Habaneros», *Revista Bimestre Cubana*, Vol. LXX, 1955, No. 1, pp. 249-274.
- , «Los matiabos», *Archivos del Folkloer Cubano*, Vol. II, 1927, No. 4, pp. 387-389.
- , «La secta conga de los matiabos de Cuba», *Islas*, 1961, Vol. III, No. 3, pp. 387-389.
- Gustavo Pérez Firmat, *From ajíaco to tropical soup: Fernando Ortiz and the definition of Cuban culture*, Miami, 1987.
- Carlos del Toro González, *Fernando Ortiz y la Hispanocubana de Cultura*, La Habana, 1996.

B) Relacionados con Rómulo Lachatañeré:

- Isaac Barreal, *Prólogo a El Sistema Religioso de los Afrocubanos de Rómulo Lachatañeré*, La Habana, 1992, pp. VII-XXIV.
- Nicolás Guillén, «Romúlo Lachatañeré», en *Prosa de Prisa*, Buenos Aires, 1968, pp.169-173.
- Fernando Ortiz, «Predisposición al lector», *Prólogo a ¡¡Oh, mio Yemayá!!*, Manzanillo, 1938.

C) Relacionados con Lydia Cabrera:

- Miguel Acosta Saignes, «'El Monte' de Lydia Cabrera», *Revista Bimestre Cubana*, 1956, Vol. LXXI, pp. 286-287.
- Nedda G. de Anhalt, «Lydia Cabrera: la Sikanekua», *Vuelta*, 1987, Año XI, No. 125, pp. 35-44.
- Fernando Burgos, *Antología del Cuento Hispanoamericano*, México, 1991.
- Lydia Cabrera, *Cuentos (1936/1983)*, Madrid, 2000.
- Alejo Carpentier, *Crónicas*, 2 vols., La Habana, 1985.
- Isabel Castellanos y Josefina Inclán, eds., *En Torno a Lydia Cabrera*, 1987.
- Isabel Castellanos, «Lydia antes de París», *Linden Lane Magazine*, 1992, Vol. XI, pp. 10-13.
- Nora Erro-Peralta y Caridad Silva-Núñez, *Beyond the Border, A New Age in Latin American Women's Fiction*, Pittsburgh, 1991.

- Esperanza Figueroa, «Lydia Cabrera: Cuentos Negros de Cuba» *Sur*, 1981, No. 349, pp. 89-97.
- Manuel P. González, «Cuentos y Recuentos de Lydia Cabrera» *Nueva Revista Cubana*, 1959, Vol. 1, pp. 153-161.
- Reynaldo González, «El monte nuestro de cada día», *Unión*, 1990, Año 3, No. 10, pp. 87-90.
- Mariela Gutiérrez, *El Cosmos de Lydia Cabrera: Dioses, Animales y Hombres*, Miami, 1991.
- , *Los Cuentos Negros de Lydia Cabrera: Un Estudio Morfológico*, Miami, 1986.
- Rosario Hiriart, «Algunos Apuntes sobre Cuentos Negros de Cuba», *Vida Universitaria*, 1976, Año XXV, No. 1298, pp. 5-16,
- , «En Torno al Mundo Negro de Lydia Cabrera», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 1980, No. 369.
- , *Lydia Cabrera: Vida Hecha Arte*, Nueva York, 1978.
- Josefina Inclán, *Ayapá y otras Otán Iyabiyé de Lydia Cabrera*, Miami, 1976
- Linden Lane Magazine, *Homenaje a Lydia Cabrera y a Enrique Labrador Ruiz*, 1992, Vol. XI.
- Mercedes Muriedas, *Años de Ofín*, Miami, 1993.
- Lino Novás Calvo, «El Monte», *Papeles de Sans Armadans*, 1968, Vol. CL, 298-304.
- Fernando Ortiz, «Lydia Cabrera: una cubana afroamericanista», *Crónica*, 1949, Vol. 3, pp. 7-8.
- Hilda Perera, *Idapo: el Sincretismo en los Cuentos Negros de Lydia Cabrera*, Miami, 1971.
- Reinaldo Sánchez y José A. Madrigal. *Homenaje a Lydia Cabrera*, Miami, 1978.
- Sara Soto, *Magia e Historia en los Cuentos Negros, Por Qué y Ayapá de Lydia Cabrera*, Miami, 1988.
- Robert Farris Thompson, *Flash of the Spirit. African and Afro-American Art and Philosophy*, New York, 1983.
- Guillermo de la Torre, «Literatura de Color», *Revista Bimestre Cubana*, 1936, Vol. 38, pp. 5-11.
- Rosa Valdéz-Cruz, *Lo Ancestral Africano en la Narrativa de Lydia Cabrera*, Barcelona, 1974.

AFRO-CUBANA (Fernando Ortiz, Rómulo Lachata Zere y Lydia Cabrera), Jorge Castellanos

- 535-8 EL COSMOS DE LYDIA CABRERA: Dioses, animales y hombres, Mariela Gutiérrez
- 582-X AFRO-HISPANIC LITERATURE: AN ANTHOLOGY OF HISPANIC WRITERS OF AFRICAN ANCESTRY, Ingrid Watson Miller
- 593-5 BLACK CUBENA'S THOUGHTS, Elba Birmingham-Pokorny
- 634-6 LA AFRICANÍA EN EL CUENTO CUBANO Y PUERTORRIQUEÑO, María Carmen Zaldúa
- 635-4 DENOUNCEMENT AND REAFFIRMATION OF THE AFRO-HISPANIC IDENTITY IN CARLOS GUILLERMO WILSON'S WORKS, Elba Birmingham-Pokorny
- 674-5 DECODING THE WORD: NICOLÁS GUILLEN AS MAKER AND DEBUNKER OF MYTH, Clement A. White
- 691-5 LO AFRONEGROIDE EN EL CUENTO PUERTORRIQUEÑO, Rafael Falcón
- 736-9 ACERCAMIENTO A LA LITERATURA AFRO-CUBANA, Armando González-Pérez
- 758-X AN ENGLISH ANTHOLOGY OF AFRO-HISPANIC WRITERS OF THE TWENTIETH CENTURY, Elba D. Birmingham-Pokorny
- 788-1 CRITICAL PERSPECTIVES IN ENRIQUE JARAMILLO-LEVT'S WORK (A COLLECTION OF CRITICAL ESSAYS), Edited and with an Introduction by Elba D. Birmingham-Pokorny
- 827-6 COMMON THREADS: THEMES IN AFRO-HISPANIC WOMEN'S LITERATURE, Clementina R. Adams
- 909-4 CUBA Y BRASIL: ETNOHISTORIA DEL EMPLEO RELIGIOSO DEL LENGUAJE AFRO-AMERICANO, William W. Meggeney



Jorge Castellanos nació en Guantánamo en 1915. Enseñó en la Universidad de Oriente de Santiago de Cuba y en Marygrove College de Detroit, Michigan. Es autor de *Tierra y Nación* (1955); *La Abolición de la Esclavitud en Popayán* (1980); *Plácido, Poeta Social y Político* (1984); *24 de Febrero: Un Programa Vigente* (1995);

Bitácora del Exilio (1999); *Invencción Poética de la Nación Cubana* (2002); y con su hija Isabel como coautora *Cultura Afrocubana* en cuatro tomos (1988-1994). Además ha publicado numerosos artículos históricos y literarios en periódicos y revistas. Prepara un volumen titulada *Encuentro en 1898* sobre el conflicto Hispano-cubano-americano.

Este libro puede ser visto, en su totalidad, como un prólogo. Es la introducción que nunca se hizo de *Cultura Afrocubana*, la obra en cuatro volúmenes que su autor, Jorge Castellanos, escribiera en colaboración con su hija Isabel y que Ediciones Universal diera a la estampa entre 1988 y 1994.

En este extenso «prefacio» se ofrece una visión panorámica de cómo surgió la etnografía afrocubana, esa rama de la ciencia que estudia la vida de los negros de la Gran Antilla. Como es bien sabido, desde los primeros momentos de su historia, la sociedad cubana fue hija del mestizaje material y espiritual de dos etnias, una procedente de Europa y la otra de África. Y, en consecuencia, cada una dedicó siempre vivísima atención a la naturaleza de la otra. De ese modo, antes de que surgiera la etnografía científica apareció una suerte de «protoetnografía» popular, repleta de curiosas e interesantes enseñanzas y, a la vez, de innumerables errores y confusiones, que el autor estudia detalladamente en la primera parte de este libro.

La segunda parte se dedica a la obra de tres grandes investigadores, verdaderos pioneros del saber etnográfico, Fernando Ortiz, Rómulo Lachatañeré y Lydia Cabrera, quienes venciendo todas las dificultades –prejuicios, equívocos y aprensiones– dieron cuerpo a esa etnografía científica que tanto contribuyó no sólo a la lucha por la igualdad racial en Cuba, sino también a fortalecer la nacionalidad cubana que poco antes, en los campos de la Demajagua, acababa de aparecer.



ISBN 0-89729-663-X

