

## La cultura afrocubana: investigaciones recientes<sup>1</sup>

ALEJANDRO DE LA FUENTE  
Universidad de Pittsburgh

Algo interesante ha estado ocurriendo en Cuba durante las dos últimas décadas: las religiones y otras expresiones culturales afrocubanas se han hecho más públicas que nunca antes en la historia de Cuba. Las personas que practican religiones afrocubanas llevan puestos sus símbolos en público, lo que hace apenas unos años hubiera producido considerable aprensión por parte de amplios sectores de la sociedad cubana, que consideraban estas creencias —y la música y rituales asociados a ellas— “cosas de negros”, expresiones culturales con quizás algún valor pero ciertamente reflejo de una cultura primitiva importada de África. Nuevas formas musicales, como el *hip-hop*, celebran la negritud y tratan abiertamente de la raza y el racismo. Los artistas visuales hacen lo mismo con sus trabajos, donde exploran los significados de la cubanidad y cómo las prácticas y creencias africanas interactúan con la cultura nacional.

Esta explosión cultural y religiosa ha tenido lugar en lo que ha sido un ambiente favorable después de todo: el llamado “Periodo Especial” de Cuba. Al aumentar las desigualdades asociadas con la raza y hacerse la discriminación racial más pública y aceptada socialmente en Cuba durante los años noventa, una nueva generación de intelectuales, artistas y activistas negros y mulatos comenzaron a hablar de temas raciales y a denunciar la asociación que, en la mente de muchas personas, persiste entre la negritud, el salvajismo y la criminalidad —a pesar de varias décadas de socialismo y de prácticas sociales igualitarias<sup>2</sup>. Sus esfuerzos y creatividad explican el pro-

---

<sup>1</sup> Traducción del original en inglés, de próxima publicación en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, por Cristina Sánchez Carretero.

<sup>2</sup> Hay una creciente producción académica sobre el impacto del “Periodo Especial” en las relaciones raciales y en la cultura cubana. Véase Juan A. Alvarado, “Estereotipos y prejuicios raciales en tres barrios habaneros”. *América Negra* 15 (diciembre 1988), 89-115; Rodrigo Espina Prieto y Pablo Rodríguez Ruiz, “Raza y desigualdad en la Cuba ac-

ceso de afirmación cultural y religiosa afro cubana que ha tenido lugar en la isla y que ha sido estudiado en varios de los trabajos que aquí se comentan.

No es de extrañar que la mayor parte de la investigación sobre el tema se haya concentrado en dos áreas que han sido testigo de una gran actividad en las últimas décadas: la religión y la música. Las contribuciones cubanas en estos dos ámbitos han tenido un alcance global y estas expresiones culturales resultan muy atractivas para cubanos de todos los colores, que las han hecho suyas. Además, como alguno de los trabajos reseñados aquí deja claro, aunque estas contribuciones tienen una larga historia, quedan numerosos aspectos por estudiar. Varios de estos libros tratan sobre los trabajos de estudiosos de la cultura cubana —en particular de los antropólogos Fernando Ortiz y Lydia Cabrera—, sobre la creación de una música nacional cubana —un proceso en el que los componentes africanos juegan un papel protagonista— o sobre las prácticas religiosas afrocubanas en Cuba y entre los cubano-americanos. Sus enfoques, métodos y fuentes varían, pero todos estos trabajos están guiados por un interés común de entender lo que significa ser cubano. También comparten un profundo respeto y admiración por la cultura cubana y por quienes practican estas religiones, por los músicos y por los artistas populares que han creado esta rica cultura.

La creación de una cultura nacional fue estudiada por varios antropólogos cubanos durante el siglo xx. Dos de ellos son particularmente importantes: Fernando Ortiz y Lydia Cabrera. Los dos estudiaron los elementos africanos de la cultura cubana. Los trabajos de Ortiz son muy conocidos en el mundo anglosajón, pero no se puede decir lo mismo de las contribuciones

---

tual”, *Temas* 45 (enero-marzo 2006), 44-54; Sarah Blue, “The Erosion of Racial Equality in the Context of Cuba’s Dual Economy”, *Latin American Politics and Society* 49:3 (Fall 2007), 35-68; Mark Sawyer, *Racial Politics in Postrevolutionary Cuba* (New York: Cambridge University Press, 2006); Alejandro de la Fuente y Laurence Glasco, “Are Blacks ‘Getting Out of Control’? Racial Attitudes, Revolution, and Political Transition in Cuba”, en *Toward a New Cuba? Legacies of a Revolution*, Miguel A. Centeno y Mauricio Font, eds. (Boulder: Lynn Rienner Publishers), 53-71; y De la Fuente, *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2001), 317-34. Sobre el impacto en la cultura afrocubana, véase Lázara Menéndez Vázquez, “¿Un cake para Obatalá?” *Temas* 4 (octubre-diciembre 1995), 38-51; Tomás Fernández Robaina, *Hablen paleros y santeros*. Habana: Editorial Nuevo Milenio, 1997; Alan West-Durán, “Rap’s Diasporic Dialogues: Cuba’s Redefinition of Blackness”, *Journal of Popular Music Studies* 16:1 (abril 2004), 4-39; Sujatha Fernandes, *Cuba Represent! Cuban Arts, State Power, and the Making of New Revolutionary Cultures* (Durham: Duke University Press, 2006). Revistas cubanas como *Temas*, *Catauro* y *La Gaceta de Cuba* han publicado materiales sobre el tema.

de Cabrera. Este es el vacío que intenta llenar el libro *Lydia Cabrera and the Construction of an Afro-Cuban Cultural Identity*. Rodríguez-Mangual señala, con razón, que existe la necesidad de estudiar las importantes contribuciones de Lydia Cabrera a la cultura cubana y de incorporar las recientes teorías sobre raza, clase y género en el análisis de su trabajo<sup>3</sup>. La autora sostiene que Cabrera dedicó especial atención a la cuestión de cómo escribir “la historia de los otros” (p. 4) de tal manera que anticipó algunos de los recientes giros de la escritura antropológica. Cabrera no reclamaba validez científica para su trabajo antropológico. En vez de asumir el típico papel de mediador del antropólogo cultural, Cabrera mantenía que el único valor de sus libros, y en particular de su legendario *El monte*, publicado en 1954, era el protagonismo “de los propios negros” a los que se escuchaba “sin mediación” y a los que se refiere como “los verdaderos autores” del libro (p. 72). Por ello, *El monte* no ofrece un conjunto de temas unificado, ni siquiera coherente, sino una polifonía de voces, historias y sujetos que complican la línea divisoria tradicional entre antropología y literatura. Basándose en esto, Rodríguez-Mangual afirma que el enfoque de Cabrera anticipa alguna de las técnicas y preocupaciones de la antropología post-moderna.

Rodríguez-Mangual conecta de manera aguda esta discusión metodológica del trabajo de Cabrera con la importancia de su contribución al estudio de la cultura cubana. En contraste con la antropología científica, una disciplina modernizadora en la que el sujeto carece de voz, las prácticas discursivas de Cabrera creaban espacios para que se oyeran las voces suprimidas, así como la posibilidad de un proyecto nacional alternativo anclado en el sujeto afrocubano y en la cosmogonía afrocubana: “lo negro y lo afrocubano es la norma y lo blanco se ha vuelto el Otro” (p. 108).

Esta es la Cuba negra que, según Rodríguez-Mangual, Fernando Ortiz podía proclamar e incluso celebrar, pero que nunca encontró. La autora se suma a una creciente lista de trabajos de investigación sobre Ortiz<sup>4</sup>. Durante los últimos años, varios investigadores han identificado y discutido los

---

<sup>3</sup> Últimamente el trabajo de Cabrera ha recibido atención en Cuba. Su obra *El monte* fue reeditada por Letras Cubanas en 1993 y *Catauro: Revista Cubana de Antropología* dedicó su primer número (enero-junio del 2000) a su trabajo. Varios artículos incluidos en esta revista, sin embargo, se habían publicado originalmente en los años cincuenta.

<sup>4</sup> Por ejemplo, véase Aline Helg, *Our Rightful Share. The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1995; Consuelo Naranjo Orovio, “De la esclavitud a la criminalización de un grupo: la población de color en Cuba”, *Op. cit.* 16 (2005), 137-79. Véase también la discusión de Bronfman, *Measures of Equality*, que se incluye más adelante.

presupuestos racistas no disimulados de los primeros trabajos de Ortiz, ejemplificados en los libros de su colección *Hampa afrocubana*, pero Rodríguez-Mangual sostiene que algunos de estos presupuestos persistieron en Ortiz incluso después de la década de los cuarenta, cuando él ya había reconocido algunos de los problemas de sus trabajos previos y había llegado a ser uno de los máximos propulsores de la idea de que la cultura cubana era inseparable de África. A pesar de su retórica celebración de la cultura cubana y de la mezcla racial, Rodríguez-Mangual ilustra cómo Ortiz continuó dándole sentido a la cultura afrocubana en oposición a la cultura blanca y cómo tradujo las prácticas religiosas y rituales afrocubanos para hacerlos comprensibles a los lectores blancos y católicos. Las diferencias raciales, por lo tanto, siguieron formando parte de sus estudios y se mantuvieron en el centro de su trabajo, pese a su noción del “ajiaco cubano”.

Habitados a la idea de que Ortiz es uno de los exponentes canónicos de la cultura cubana y el mayor promotor de la afrocubana, algunos lectores quizá encuentren las caracterizaciones que Rodríguez-Mangual hace de Ortiz demasiado duras. Pueden aducir que Rodríguez-Mangual utiliza textos de Ortiz que pertenecen a periodos distintos, sin poner mucha atención en las diferencias cronológicas; o que Cabrera no compartía sus críticas sobre Ortiz, quien, después de todo, escribió el prólogo de uno de sus libros. Otros pueden argüir que el análisis del vasto trabajo de Ortiz no se puede basar sólo en dos textos representativos. Pero la crítica de Rodríguez-Mangual es convincente por al menos dos razones: porque trata del segundo Ortiz, el que escribió *El engaño de las razas*, y por su agudo contraste con el trabajo de Cabrera, donde los temas afrocubanos tienen una representatividad y una centralidad que nunca disfrutaron en los trabajos de Ortiz.

A pesar de sus diferencias, Ortiz y Cabrera compartían la creencia de que es imposible entender la cultura cubana sin África, una idea que guía la obra de Michelle González *Afro-Cuban Theology*. Más intrigante y polémica, sin embargo, es la noción de que esto es aplicable también a la comunidad cubano-americana, un grupo que es considerado con frecuencia como blanco y católico. González defiende que, en especial, éste es el caso en el ámbito de la religiosidad popular, “otro espacio en donde uno encuentra el fundamento afrocubano de la fe y la cultura cubanas/cubano-americanas” (p. 103). La autora, una profesora de estudios religiosos, sostiene que ni los teólogos latinos ni la teología negra de los Estados Unidos han prestado suficiente atención a las realidades y problemas de los latinos negros, un grupo que ha permanecido virtualmente invisible en los enfoques teológicos tradicionales. Para contrarrestar estas limitaciones, González ofrece estudiar la “experiencia cubana/cubano-americana” que, dice, “no se puede entender sin incorporar la experiencia religiosa africana” (p. 12).

Algunas de las discusiones de este libro serán interesantes, en primer lugar, para especialistas en teología y estudios religiosos, sobre todo de los Estados Unidos. Pero los estudiosos de la raza, la cultura y la religión de Cuba y otros lugares de América se beneficiarán del agudo análisis que González hace sobre los elementos afrocubanos en las prácticas religiosas cubano-americanas, en particular su detallado análisis de cómo el culto de La Caridad del Cobre, o Cachita, la patrona de Cuba, se transfirió de Cuba a Miami, y la permanente popularidad, tanto en Cuba como en el Miami cubano, del culto a “San” Lázaro, un santo popular cubano fuertemente asociado con el orisha Babalú Ayé, que no es un santo oficial de la Iglesia católica.

González describe cómo, en sus esfuerzos por evangelizar a los cubanos y a los cubano-americanos según prácticas religiosas católicas ortodoxas, la Iglesia ha tratado de divorciar estos santos de sus raíces y contenido afrocubanos. El santuario oficial dedicado a La Caridad del Cobre en Miami, por ejemplo, distribuye folletos donde la historia de la Virgen, que está fuertemente asociada con la comunidad esclava de El Cobre en la zona oriental de Cuba, está blanqueada racialmente y saneada políticamente (la Virgen también se asocia a las luchas cubanas por la independencia). Como apunta González: “Parece que los encargados del santuario, así como la Archidiócesis de Miami, están procurando construir su propia historia “oficial” de La Caridad, una que borre la presencia africana” (p. 93). Dicho claramente: las autoridades religiosas de Miami han intentado rectificar la asociación popular de Cachita con Ochún, una deidad del panteón Yoruba. Algo parecido ha sucedido con San Lázaro. Los cubanos veneran a Lázaro, que se asocia con Babalú Ayé, un poderoso orisha que es el dueño de las enfermedades. Ambos —el Lázaro cubano y el orisha— van con muletas y están rodeados de perros que lamen sus llagas. Los creyentes les rezan para luchar contra enfermedades de varios tipos. La Iglesia, sin embargo, no reconoce a este Lázaro de raíces afrocubanas, sino a un santo resucitado por Jesús en el evangelio de Juan. Las efigies del popular santuario de San Lázaro en Rincón, al oeste de la Habana, representan al Lázaro oficial, a pesar de que los vendedores callejeros al pie de la iglesia venden imágenes del Lázaro/Babalú Ayé cubano y los devotos hacen ofrendas a éste/éstos y le/s presentan sus respetos. Por su parte, en la iglesia católica de San Lázaro de Miami también se rechazan las imágenes del santo “popular” y la literatura oficial propaga la historia y la imagen del San Lázaro oficial.

En su libro, González introduce varios temas que merecen un estudio más profundo. En primer lugar está la noción de que estas prácticas religiosas y deidades populares constituyen símbolos disputados, controvertidos, de la cubanidad. La autora describe los esfuerzos de la Iglesia por

depurar estos santos y prácticas, pero seguramente la controversia sobre estos símbolos se extiende a las comunidades de creyentes (en plural) de dentro y fuera de la isla. Sería interesante saber qué es lo que dicen los propios devotos sobre estas cuestiones. Esto puede tener importantes y quizá diferentes connotaciones para cubanos y para cubano-americanos. Aunque los esfuerzos de la autora por subrayar la cultura que comparten cubanos y cubano-americanos me parecen dignos de elogio, estas prácticas religiosas se dan en contextos sociales y políticos distintos, lo cual puede tener un impacto significativo en las prácticas religiosas populares. El propio libro menciona alguna de estas diferencias. Los cubano-americanos están “orientados mucho más eclesiásticamente que la comunidad cubana de la isla”, una diferencia que, como nota la autora, puede ser atribuida al peculiar “perfil demográfico de la primera ola de cubanos post-Castro” (p. 77), que eran en su mayoría blancos, acomodados, altamente educados y urbanos. ¿Puede ser ésta la razón, al menos en parte, de los esfuerzos sistemáticos realizados por el clero de Miami para desafricanizar las prácticas y creencias religiosas cubano-americanas? La autora explica estos esfuerzos afirmando que el clero de Miami “quizá se haya vuelto anglo en exceso” (p. 93). Uno se pregunta si los esfuerzos por erradicar a Ochún o Babalú Ayé no se estarán haciendo en cambio desde una visión de la cubanidad que corresponde mejor con el perfil social y demográfico de los emigrantes cubanos de los primeros años.

Mientras que González está interesada básicamente en la creación de una teología inclusiva que reconozca los elementos afrocubanos en la religión y la cultura populares de Cuba, Christine Ayorinde estudia cómo las políticas del gobierno revolucionario cubano afectaron a las creencias y prácticas religiosas afrocubanas, en especial entre los practicantes del culto a los orisha, de origen Yoruba, conocido como santería o regla de Ocha-Ifá en Cuba. Otras expresiones de la religiosidad afrocubana tales como el palo monte, derivado del bantú, o la sociedad Abakuá procedente del Calabar reciben menos atención en el libro. Como explica Ayorinde, debido a su naturaleza reservada o incluso secreta, estas expresiones son más difíciles de estudiar.

Ayorinde hace una importante contribución al estudio de la santería durante el periodo revolucionario, tema de los capítulos cuatro y cinco del libro. Los tres primeros capítulos ofrecen una introducción histórica del tema. Basados sólo en fuentes secundarias, resumen nuestro conocimiento sobre la compleja cuestión de las religiones afrocubanas, al tiempo que exponen las serias limitaciones de las investigaciones disponibles. En un capítulo se resumen la evolución de las políticas raciales, la identidad nacional y la esclavitud durante todo el periodo colonial. Otro capítulo está dedicado a

la “pseudo-República” de 1902-1958. Después de una discusión del bien conocido temor a los brujos de las primeras dos décadas del siglo XX, la autora se centra en el movimiento cultural afrocubanista y algunos de los debates intelectuales sobre la cultura y religión afrocubanas que tuvieron lugar entre los treinta y los cincuenta, en particular a través de los escritos de Fernando Ortiz, Rómulo Lachatañeré, Gustavo Urrutia, Juan René Betancourt, Elías Entralgo y Lydia Cabrera. La autora ofrece una discusión de Cabrera que discrepa fundamentalmente de la tesis central de Rodríguez-Mangual, un desacuerdo que merece un análisis futuro. Según Ayorinde, Cabrera tiene mucho en común con Ortiz. Ambos se aproximaban al estudio de las religiones afrocubanas desde un “ángulo cada vez más estético”, estudiaban las prácticas culturales afrocubanas “independientemente de la práctica religiosa” y compartían la opinión de que estas prácticas “ya no eran relevantes en una sociedad moderna, científica e industrial” (p. 66). Como se ha dicho antes, Rodríguez-Mangual mantiene lo contrario en cada uno de estos puntos y construye gran parte de su argumentación en torno al contraste entre Ortiz y Cabrera.

Esta revisión histórica es necesariamente desigual. Mientras que la discusión de las primeras décadas de la república se centra en la represión contra las religiones afrocubanas, inspirada en parte por los tempranos escritos racistas de Fernando Ortiz, los debates intelectuales dominan el análisis de las décadas más tardías. El afrocubanismo es caracterizado como “otro intento de la elite blanca de apropiarse de las formas culturales asociadas a las masas afrocubanas” (p. 54), aunque no está claro por qué estas elites pasaron de la represión a la apropiación. Ni está claro cómo encajan en esta caracterización ciertos intelectuales y artistas afrocubanos que desempeñaban destacados papeles en este movimiento —desde Nicolás Guillén y Marcelino Arozarena a Alberto Peña y Teodoro Ramos Blanco. Hay errores factuales: el mercado de esclavos continuó hasta “bien entrados los años ochenta” (p. 9), a Ignacio Villa y Eusebia Cosme se los describe como “escritores” (p. 55), Fulgencio Batista supuestamente “derrocó a Machado en 1933” (p. 52).

No obstante, éste no es un libro de historia. La importante contribución del trabajo de Ayorinde reside en su análisis del impacto contradictorio de la revolución cubana sobre las religiones afrocubanas, basado al menos en parte en entrevistas a practicantes y especialistas. La tesis central del libro debe servir de base a estudios futuros sobre raza e ideología en la Cuba postrevolucionaria. Según Ayorinde, las políticas gubernamentales para secularizar las religiones afrocubanas mediante el folklore tuvieron el efecto contrario, ya que ayudaron a mantener viva la santería y a rejuvenecerla. “En vez de que, tal y como se esperaba, las religiones afrocubanas desapa-

recieran en un folklore secularizado, lo secular se incorporó a la creencia popular” (p. 136).

Los practicantes respondieron a los esfuerzos del gobierno para erradicar lo que oficialmente se consideraba “rezagos del pasado” con estrategias para esconder sus creencias y artefactos religiosos. El renacimiento religioso de los años noventa mostró claramente que estas religiones no habían muerto. Los informantes de Ayorinde identifican varios factores que contribuyeron al crecimiento de la popularidad de la santería. Para empezar, los “orishas resuelven”, proporcionan soluciones a problemas humanos concretos en cuestiones de salud y amor. La santería es tolerante con una amplia gama de comportamientos humanos y con la diversidad humana; su poderoso sistema de adivinación ofrece algún grado de predictibilidad, un rasgo que era bienvenido en medio de las incertidumbres que caracterizaron el llamado “Periodo Especial”. Por último, pero no por ello menos importante, en los años noventa la santería llegó a ser un medio para obtener recursos: “el renacimiento religioso actual y la difusión global del culto orisha hizo de la santería una lucrativa fuente de ingresos y de intercambios económicos con el extranjero” (p. 161).

Ayorinde también debate la atormentada relación entre la santería y la cubanidad, entre las religiones afrocubanas y las representaciones de la nación. Por un lado, la idea de que estas religiones van de la mano de la criminalidad y de comportamientos amorales ha persistido hasta hoy, aunque no está claro cuán extendida está esta creencia. El conocimiento de África permanece limitado, a pesar de la implicación de Cuba en los conflictos del continente en los años setenta y ochenta y de la creación de instituciones dedicadas al estudio de la cultura afrocubana, como la Casa de África en La Habana. Por otra parte, lo que un día se juzgaba bárbaro y africano, ahora “es cubano” (p. 191) y la santería se representa en la práctica como la religión nacional. Es más, estas religiones afrocubanas han atraído seguidores de distintas razas y uno de los efectos secundarios de las políticas revolucionarias es que ha creado una generación de practicantes mejor educados. La santería ha tenido prosélitos de diferentes razas durante mucho tiempo —un elemento que muchos autores notan, pero raramente estudian—, pero la representación de la santería como una religión de la nación cubana es, paradójicamente, un logro de la revolución cubana atea.

Alejandra Bronfman agrega un muy necesario peso histórico a algunos de los asuntos discutidos por los autores anteriores. *Measures of Equality* intenta contribuir a esta conversación sobre raza, cultura e identidad nacional, centrándose en los significados de la categoría misma de “raza” y en cómo los discursos sobre la diferencia racial se crearon, recrearon, desafiaron y modificaron en la Cuba republicana. Las ideas sobre la diferencia racial



se mezclaron de forma compleja con las nociones de igualdad política: podían utilizarse para cuestionar la participación de los negros y mulatos en la nueva nación, pero podían también ser reivindicadas por activistas interesados en la creación y movilización de identidades políticas negras que luchaban por la igualdad.

Bronfman se concentra en el estudio de tres grupos de actores que crearon discursos de raza y discutieron los significados de esta categoría y su impacto en la vida política de la nación. Estos grupos estaban compuestos por científicos sociales, agentes del estado, e intelectuales y activistas negros y mulatos. Como productores de conocimiento y de categorías sociales, científicos sociales como Fernando Ortiz desempeñaron un papel clave en este proceso. El conocimiento que generaron determinó las respuestas que dio el temprano estado republicano a varias prácticas culturales africanas, especialmente a la proliferación de rituales religiosos percibidos como africanos, como la llamada “brujería”. Disciplinas emergentes como la antropología y la criminología conceptualizaron estas creencias y a sus practicantes de “primitivos” y “atávicos”, obstáculos para el proyecto de modernización del estado y una afrenta contra la civilización y el progreso. Mientras que las ideas de la igualdad y de la inclusión formal impregnaron los discursos y documentos políticos, incluido el texto constitucional de 1901, las ciencias sociales asumieron la existencia de razas cuyas diferencias debían ser estudiadas cuidadosamente. “La igualdad —afirma Bronfman— sería medida de forma distinta en las urnas electorales y en las vitrinas de los museos” (p. 7).

Como resultado de estas divergencias y a pesar de compartir la meta de la modernización, la colaboración entre las ciencias sociales y el estado no fue algo exento de problemas. Aunque el “primitivismo” de las religiones africanas se daba por sentado, ello no implicó que el estado no pudiera reprimirlas a voluntad. Después de todo, la Constitución de 1901 declaró la libertad religiosa, así que técnicamente la brujería no iba contra la ley. Con todo, la Constitución también incluía una cláusula por la que todas las ceremonias religiosas tenían que respetar la moral cristiana y el orden público, creando así una puerta para la represión. Algunos oficiales de policía utilizaron regulaciones sanitarias para perseguir a los llamados brujos, basándose sólo en que poseían objetos rituales. Para ello recibieron la ayuda de la prensa sensacionalista, que ofrecía detalles sobre pretendidos casos de asesinato y canibalismo de niños blancos. Pero estos esfuerzos produjeron resultados limitados. Bronfman señala que los intentos de persecución legal “fueron frustrados por las reivindicaciones de derechos”, que limitaron la influencia de los “discursos científicos sociales” a pesar de su difusión (p. 53). Estas demandas las hacían a veces los propios practicantes y los

activistas negros implicados en la lucha por la plena ciudadanía. Uno de los méritos de *Measures of Equality* es que no intenta encontrar una sola voz negra y estudia cómo los diversos intelectuales y activistas negros reaccionaron ante la cuestión de la brujería. Algunos lo utilizaron para desafiar a los científicos sociales y sus resultados, incluso a Fernando Ortiz. Otros se distanciaron de la brujería mientras mantenían que no todos los negros se involucraban en tales rituales, aceptando así la caracterización de estas creencias como incivilizadas y primitivas. Unos pocos activistas sostuvieron que las religiones africanas no eran nada vergonzoso y que de hecho eran compatibles con los deberes de la ciudadanía en una república moderna.

Bronfman afirma que la ciencia social se revitalizó en los años veinte y que “sus estrategias pasaron de la reforma a la despolitización” (p. 110). Este cambio ocurrió en un contexto de creciente movilización de masas, aunque la conexión exacta entre ambas cosas no está del todo clara. La autora se fija específicamente en la etnología, la eugenesia y la criminología, y aduce que solamente la última, vinculada como estaba con el control y la disciplina, contó con ayuda del estado. A pesar de la circulación de discursos de mestizaje en los círculos literarios y artísticos, cada una de estas disciplinas utilizó el concepto de raza y lo invistió de significados concretos. Éste es un hallazgo muy importante: *Measures of Equality* apunta a una ruptura entre los discursos literarios y las ciencias sociales dominantes, en concreto la criminología, que merece un estudio adicional. “La insistente búsqueda de las manifestaciones biológicas del mestizaje” en instituciones penitenciarias persistió “como un preocupante contrapunto a la proliferación de poetas mulatos” (p. 133).

Como invariablemente hacen los buenos libros, *Measures of Equality* plantea algunas cuestiones polémicas y nos invita a pensar. Algunos lectores discreparán de la lectura revisionista que Bronfman hace de Nicolás Guillén, que según ella “atacó la noción de mestizaje” (p. 148). Aunque Guillén ofreció una visión crítica del mestizaje que era diferente a las expuestas por otros autores del momento, es importante recordar que él fue un gran defensor de una cubanidad ideal donde las identidades raciales serían suplantadas por su famoso “color cubano”. También digna de investigación y debate adicionales es la postura de la autora respecto a la importancia y al impacto social de la ideología del mestizaje, que ella limita en su mayor parte a los círculos literarios. Uno se pregunta si estas ideas no contribuyeron al momento constitucional “inusualmente consensuado” de 1940 (p. 162) o si hicieron posible la “valorización de las tradiciones derivadas de lo africano” (p. 169) que habían sido ridiculizadas previamente por amplios sectores de la sociedad cubana.

La valorización de tradiciones derivadas de lo africano, por utilizar la

expresión de Bronfman, ha sido especialmente evidente en el reino de la música. Como Raúl Fernández sostiene en su entretenido e informativo libro sobre son, salsa y jazz latino, la música cubana es “verdaderamente una música del pueblo” (p. viii) que sintetiza numerosas influencias africanas y europeas que se entrecruzaron en el Caribe. El son, esa forma musical que representa la esencia misma de la cubanidad, es una forma musical transnacional que fue trabajada y vuelta a trabajar repetidamente durante el siglo XX para influir en numerosas formas musicales, sobre todo en la salsa. El son llegó a ser un símbolo de la cubanidad a finales del siglo XIX, al parecer en conexión con la migración de los mambises de Cuba oriental al oeste durante la Guerra de la Independencia. Algunos de los instrumentos dominantes en las orquestas de son, como las claves, los bongós o el tres, son invenciones o híbridos del Nuevo Mundo, pero otros como la marímbula —una caja de madera con lengüetas de metal— son importaciones directas de África. Como explica Fernández, en ninguna otra expresión de la cultura local quedó la influencia africana tan claramente como en la música popular.

Esta influencia se consolidó y expandió al menos de dos maneras. Primero, algunos de los intérpretes más importantes de la música popular cubana, como Arsenio Rodríguez y Ramón Mongo Santamaría, tenían contactos con las religiones afrocubanas y con la música sagrada desde su niñez. Los antepasados de Rodríguez procedían de la zona del Congo y de niño aprendió a hablar kikongo. Él agregó más tarde los tambores de conga a las orquestas de son e incorporó también algunas de las inflexiones de la música ritual sagrada de palo monte. El percusionista Mongo Santamaría, a su vez, aprendió a tocar los tambores mientras atendía los bembés de santería con su abuela materna. Uno de sus parientes, Luis Santamaría, era un muy conocido *akpwon*, o cantante ritual de las ceremonias religiosas afrocubanas, que llegó a ser más adelante miembro del Conjunto Folklórico Nacional.

Por lo menos desde los años cuarenta, muchos de estos músicos emigraron a México (que tenía en ese entonces una próspera industria del espectáculo) y a los Estados Unidos, contribuyendo con ello a la difusión de la música afrocubana y cubana. Por ejemplo, Fernández atribuye a Mongo Santamaría el haber convertido a la tumbadora cubana en “una parte integrante de la música estadounidense” y estudia las biografías musicales de otros intérpretes que desempeñaron importantes papeles en la creación del género de la salsa y en la difusión del jazz afrocubano, que finalmente se convirtió, al igual que la salsa, en una expresión musical latina (jazz latino). Muchos de estos intérpretes —Celia Cruz es la excepción obvia— son apenas conocidos, un elemento que añade un interés considerable a este libro.

A Fernández no le interesa estudiar los procesos mediante los cuales

las formas musicales interpretadas por los grupos sociales subordinados se convirtieron en iconos de la identidad nacional. Más bien, él intenta explorar el proceso de producción y difusión de la música cubana y destacar las contribuciones de músicos “que trabajaron durante décadas en una relativa oscuridad” (p. xii). Sin embargo, su libro alude a algunas de las mismas cuestiones planteadas por otros autores de este grupo y sugiere que la música popular pudo haber sido uno de los vehículos más importantes para la preservación y reproducción de formas culturales africanas, incluidas especialmente las religiones afrocubanas.

Esta discusión es congruente con el libro, elegante, profundo y bien investigado, de Robin Moore sobre desarrollos musicales en la revolución cubana. El libro no se limita a las expresiones musicales afrocubanas, sino que cubre otras expresiones de la música popular. Sin embargo, dada la importancia de la cultura afrocubana para la música popular cubana, este tema está presente a través de todo el libro y dos de sus ocho capítulos se dedican específicamente al folklore afrocubano y a la música y las ceremonias religiosas afrocubanas. Uno de los méritos de *Music and Revolution* es que intenta explorar y contrastar las políticas oficiales con las acciones y los esfuerzos de los músicos, observando que con frecuencia no han coincidido. Por lo tanto, su estudio “concibe las artes como un punto de negociación entre los individuos —con sus antecedentes personales, intereses y opiniones— y las organizaciones oficiales” (p. 9).

Algunos de los temas de Moore conectan con otros libros de esta revisión. Como Ayorinde, él observa que los efectos de la revolución de Cuba sobre la música sagrada afrocubana son contradictorios y no pueden ser resumidos fácilmente. Por una parte, “las orquestas de baile de la clase obrera y los cantantes de música popular negros alcanzaron niveles de exposición nacional sin precedentes” (pp. 170-171) y el gobierno creó instituciones dedicadas a la preservación y al estudio de la cultura y folklore religioso afrocubanos. Además, el estado socialista simpatizaba con la cultura de los sectores populares y la clase obrera, quienes constituyeron la base social principal del gobierno revolucionario. Instituciones como el Conjunto Folklórico Nacional y el Teatro Nacional dieron a la música sagrada y a los rituales afrocubanos una visibilidad que no habían gozado antes. Por otra parte, las autoridades revolucionarias, particularmente después de los últimos años sesenta, veían los toques de tambor religiosos como manifestaciones de creencias atrasadas, supersticiosas, y se opusieron claramente a la difusión de las religiones afrocubanas, especialmente entre la juventud. Después de un periodo inicial de experimentación y creatividad, el folklore afrocubano no se ofreció de forma destacada en la radio o en la televisión. El conocimiento de estas religiones continuó siendo bastante limitado y no

había cursos especializados sobre el tema en la Universidad de La Habana ni en otros centros de aprendizaje avanzados.

Moore también hace referencia a la relación problemática entre la cultura afrocubana y la identidad nacional, observando que en la Cuba republicana había “una continua guerra cultural sobre el africanismo” (p. 200) que se libraba con vehemencia en el reino de la música. Los participantes en esta “guerra” parecen haber sido la clase media profesional blanca por una parte y los intérpretes, sobre todo negros o mulatos, de la música sagrada afrocubana por otra. Las acciones de esa clase media no se exploran en el libro y parecen haber sido por lo menos parcialmente ineficaces, pues Moore observa que incluso antes de la revolución de 1959 “la música comercial cubana... aludía constantemente a las religiones afrocubanas” (p. 200) y los intérpretes hacían tentativas cada vez más osadas de incorporar elementos sagrados en su música. Como sugiere el libro de Ayorinde, sin embargo, los seguidores de la santería no eran miembros de un solo grupo racial: los blancos, incluidos miembros de las clases medias, eran practicantes o clientes de la santería. Esto complica considerablemente los términos de esta guerra cultural y sugiere la necesidad de investigaciones adicionales, un punto que, estoy seguro, ambos autores apoyan. Sería interesante estudiar cómo reaccionaron a estos africanismos los individuos blancos de la clase obrera, si los consideraban parte de su propia cultura y de su mundo personal o si veían esta música y estos rituales como expresiones culturales de un “otro” racial.

Éste es un tema crucial que surge en todos estos libros y que necesita ser investigado más aun en el futuro: las prácticas culturales afrocubanas han sido incorporadas por cubanos de diversos antecedentes sociales y raciales. La incorporación de las expresiones culturales afrocubanas en la cultura nacional —en otras palabras, la nacionalización de estas formas culturales— se ha representado con frecuencia como esfuerzos del estado y de la elite para hacerse con el apoyo de los sectores populares, un medio de afirmar el control sobre grupos sociales subordinados. Este enfoque, que es compartido por algunos de los autores aquí incluidos, parece convincente y hay evidencias que lo sostienen. Al mismo tiempo, un enfoque centrado en el estado o en la elite corre el riesgo de reducir al mínimo las iniciativas y las acciones de los individuos, los cubanos ordinarios, no necesariamente negros, que han crecido conociendo esta cultura como propia, que hablan con los orishas cuando necesitan consejos, ayuda o amor, y que bailan con una música que han considerado siempre simplemente como cubana.

La sorprendente difusión de la santería entre los exiliados cubanos de Miami, discutida por Michelle González en su libro, plantea cuestiones in-

terésantes a este respecto: ¿Por qué estos cubanos, en su mayoría blancos, se volvieron hacia la santería cuando se tuvieron que enfrentar a una cultura extraña? ¿Por qué un grupo que antes no sabía probablemente nada o poco de estas creencias religiosas eligió a la santería como símbolo de la cubanidad? ¿Qué dice esto de los cubanos y de su cultura nacional? La Iglesia católica en Cuba y en el Miami cubano ha intentado en varias ocasiones desafricanizar las prácticas y creencias religiosas cubanas, pero los trabajos revisados aquí sugieren que no ha tenido mucho éxito. Por el contrario, como varios de estos autores observan, la cultura nacional cubana es ahora más abiertamente africana que nunca. ¿Tendrá esto un impacto en las relaciones raciales y en las interacciones sociales en Cuba? ¿Va esto a romper las arraigadas asociaciones entre lo africano y lo primitivo? Sospecho que en un futuro próximo los estudiosos intentarán responder estas y otras preguntas similares. A fin de cuentas, la preocupación que subyace en todos estos libros, acerca de la cubanidad y sus significados, es compartida por muchos en la isla y fuera de ella.

#### BIBLIOGRAFÍA

- CHRISTINE AYORINDE. 2004. *Afro-Cuban Religiosity, Revolution, and National Identity*. Gainesville: University of Florida Press, xvi + 283 pp.
- ALEJANDRA BRONFMAN. 2004. *Measures of Equality: Social Science, Citizenship, and Race in Cuba, 1920-1940*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, xiii + 234 pp.
- RAÚL A. FERNÁNDEZ. 2006. *From Afro-Cuban Rhythms to Latin Jazz*. Berkeley: University of California Press, xv + 199 pp.
- MICHELLE A. GONZÁLEZ. 2006. *Afro-Cuban Theology: Religion, Race, Culture, and Identity*. Gainesville: University of Florida Press, xi + 191 pp.
- ROBIN D. MOORE. 2006. *Music and Revolution: Cultural Change in Socialist Cuba*. Berkeley: University of California Press, xvi + 350 pp.
- EDNA M. RODRÍGUEZ-MANGUAL. 2004. *Lydia Cabrera and the Construction of an Afro-Cuban Cultural Identity*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004, xii + 199 pp.

Fecha de recepción: 23 de agosto de 2007

Fecha de aceptación: 10 de septiembre de 2007