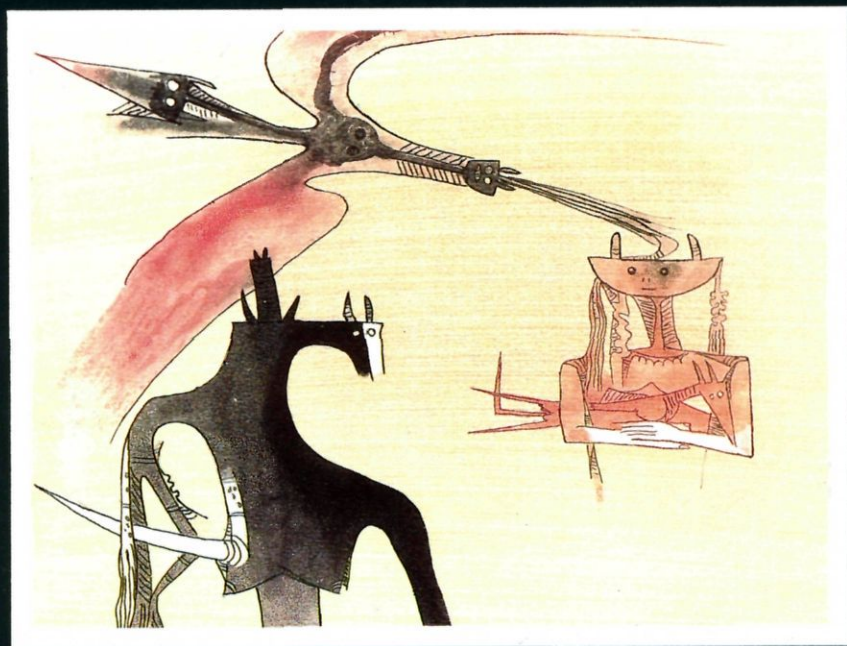


CULTURA AFROCUBANA

4

LETRAS * MÚSICA * ARTE



JORGE CASTELLANOS

ISABEL CASTELLANOS

En este volumen de *Cultura Afrocubana*, que el lector tiene en sus manos, los autores completan el estudio de la contribución esencial del negro a la formación de la cubanidad. En el primer y segundo tomos quedó demostrado que el negro ayudó poderosamente con sus brazos a construir la riqueza material del país y con su sangre a darle vida independiente. En el tercero se comprobó que su papel ha sido importantísimo en el desarrollo religioso y lingüístico de la Isla. En este cuarto -y último- queda establecido que por su presencia decisiva en la literatura, la música y el arte, el alma negra deviene parte inseparable -tan inseparable como la blanca- del alma nacional. Y que la cultura cubana es -como bien dijo Fernando Ortiz- un "ajiaco", una mezcla, un mestizaje: máxima expresión espiritual de una patria multiforme, multirracial y multicolor.

CULTURA AFROCUBANA

4

(LETRAS * MUSICA * ARTE)

COLECCIÓN ÉBANO Y CANELA

EDICIONES UNIVERSAL, Miami, Florida, 1994

JORGE CASTELLANOS & ISABEL CASTELLANOS

CULTURA AFROCUBANA

4

LETRAS * MÚSICA * ARTE



Copyright 1994 by Jorge Castellanos & Isabel Castellanos

Primera edición 1994,
EDICIONES UNIVERSAL
P.O. BOX 450353 (Shenandoah Station)
Miami, Florida, 33245-0353. USA.
Fax (305) 642-7978

Library of Congress Catalog Card No.: 87-83071
I.S.B.N.: 0-89729-462-9 (Obra completa. 5 vols.)
0-89729-618-4 (Tomo IV)

Portada: Grabado de Wifredo Lam

Impreso en Colombia

Printed in Colombia

Impreso en los talleres de EDITORIAL PRESENCIA LTDA.
BOGOTA - Colombia

*¡Hermosura y grandeza de Cuba,
fundadas en un amasijo impío de la
sangre y las lágrimas del negro!*

MANUEL SANGUILY

NOTA PRELIMINAR

Con el estudio de la presencia del negro en las letras, la música y el arte de Cuba, completamos -tras diecisiete años de labor- en este cuarto y último tomo, nuestro examen de la cultura afrocubana. Repetimos aquí nuestro reconocimiento a muchas personas que, de un modo u otro, nos han ayudado en nuestras tareas de investigación y redacción del texto (sin que por eso deban considerarse solidarias de las opiniones que en la obra se expresan.) A Sister Anna Mary Waickmann, Lydia Cabrera (q.e.p.d), José A. Escarpanter, Elena Iglesias, Miguel W. Ramos, Abelardo Hall Estrada, Raquel la Villa, Guillermo Calleja Leal, José A. Freire, María Luisa Tellechea, Miguel Angel Martínez, Julia Herzberg, Pedro de Moya, Manuel Bermúdez... nuestras gracias más sentidas. Que extendemos también a varias instituciones a las que debemos ayuda bibliográfica: las bibliotecas de Marygrove College, University of Miami, University of Detroit, Wayne State University, University of Michigan, Florida International University y, muy especialmente, Library of Congress. Y, además, a la FIU Foundation por una beca de investigación otorgada a uno de los autores. Last but not least, queremos dejar constancia de gratitud a nuestro editor José Manuel Salvat, quien nos ha asistido y estimulado con paciencia infinita a todo lo largo del proceso de publicación de la obra.

Y ahora, al poner punto final, mencionemos de nuevo con honda emoción el sostenido y generoso apoyo de nuestros parientes más cercanos.

Miami, 1992

INTRODUCCION

En el Nuevo Mundo convivieron, desde el siglo XVI hasta la fecha y para siempre, tres grupos humanos fundamentales: el de los que estaban allí, el de los que llegaron para quedarse, y el de los que fueron llevados a la fuerza. Indios, europeos y africanos, se vieron obligados a convivir. Ninguno de los tres grupos volvería a ser el que era, el que puramente era, o indio, o europeo o africano puro. Insensiblemente todos pasaron a ser otra cosa, otro tipo: el nuevo hombre de allí, el mestizo. Mezcláranse o no sus sangres, se entremezclaban las almas, las palabras, las creencias y supersticiones, las costumbres, los sentimientos... Queriéndolo o no, entre todos hicieron el mestizaje americano, el hombre nuevo del Nuevo Mundo, que aun están dorándose en el horno.

GASTON BAQUERO

Bajo el azul perfecto de una tarde de invierno, en el patio de una casa de Miami, treinta y dos cubanos de ambos sexos se reúnen para celebrar un rito religioso. En el centro del patio, dentro de una caseta de metal, en vez de los utensilios de jardinería que generalmente en esas casetas se guardan, puede verse un gran caldero. Es una *nganga*, o sea, el instrumento sagrado de la secta o *regla* afrocubana conocida con el nombre de Palo Monte o Mayombe. En la ceremonia se canta y se baila al compás de las cadencias extraídas al golpear el cuero de unos taburetes. La música, la letra de los cantos, los ritmos de la danza, todo es obviamente de origen africano. El observador se percata entonces de un hecho singular: en su abrumadora mayoría los participantes en este acto religioso son blancos, o por lo menos, parecen serlo por el color de su piel. Y lo curioso es que no estamos aquí ante un caso aislado. Innumerables actos como éste se celebran en la Florida, en New York, en New Jersey, en California, todas las semanas. ¡Cubanos exiliados blancos, negros y mulatos celebrando juntos en territorio norteamericano un rito afrocubano!

La sorpresa se mitiga un tanto si recordamos que Cuba es (y lo ha sido a todo lo largo de su historia) un país blanquinegro o, si se quiere, negriblanco. Su cultura –según vimos en el primer volumen de esta obra– se extiende entre dos extremos polares: 1) lo europeo más o menos acriollado (*polo eurocubano*) y 2) lo africano más o menos acriollado (*polo afrocubano*)¹. Todas las mani-

1. Decimos "eurocubano" y "afrocubano" para denominar los polos, en vez de *europeo* y *africano*, porque lo extranjero cuando llega a la Isla, en seguida se criolliza o aplatana, aunque sea sutilmente. Nuestra lengua nacional, el español, es europea, pero posee una entonación, una prosodia y, en parte, un léxico propios. El polo *afrocubano* tiene bien puesto el nombre porque, por lo general, los dos elementos étnicos que lo forman están presentes, de un modo u otro, en todas sus manifestaciones. Tómese, por ejemplo, el canto litúrgico. Aunque para nuestros oídos suenen muy africanos, lo más probable es que hayan sido modificados con el tiempo. Como dice Fernando Ortiz (1981): "Los originales cantos

festaciones de esa cultura –y los cubanos todos– entre esos dos polos están situados: unos muy cerca del extremo europeo (aunque siempre con penetraciones de lo afrocubano); otros más cerca de lo africano (aunque siempre con penetraciones de lo eurocubano); los más, en una infinidad de puntos intermedios entre los dos antípodas. Un miembro de la llamada "aristocracia" blanca de La Habana, descendiente de padres españoles, educado en el seno de la religión católica, con marginales y escasísimos contactos con la población llamada "de color", se arrodilla ante la Virgen de la Caridad del Cobre, la Virgencita Mulata. Un campesino negro de Alto Songo, con marginales y escasísimos contactos con la población blanca, practicante de la Regla de Ocha, le rinde culto a Changó, que por el otro lado de su esencia es Santa Bárbara. En Cuba, los fundamentos generales de la civilización proceden de Europa, pero nadie se salva de la mezcla con África. Tanto el blanco más blanco como el negro más negro son –culturalmente hablando– "mestizos", es decir, *mulatos*. Si no cueripardos, al menos en mayor o menor proporción –todos los cubanos somos almprietos.

Esta gran verdad no es universalmente aceptada por la población insular. La conciencia de ese mestizaje no se ha extendido en idéntica medida por todos sus sectores. Particularmente en el superestrato, el influjo constante y multipresente de lo negro tiende a ser negado por muchos. Y, sin embargo, basta examinar el lenguaje de la antigua clase dominante criolla para comprobar la indiscutible interpenetración. Lydia Cabrera, en *La Sociedad Secreta Abakuá*, cita a la marquesa de Zuazo, quien para referirse a un gesto valeroso, a un rasgo gallardo y varonil, usaba la palabra *ferembeque*, "aplicándola correctamente, pero quizá ignorando su crudeza." ("Ferembeque" es la palabra ñáñiga para testículos.) A continuación Cabrera nos habla de otra señora de viejo abolengo a quien había oído decir, reseñando una de esas fiestas costosísimas que solían celebrarse en La Habana: "Allí estaba todo el *koriofó* reunido." ("Koriofó es el grupo de los ñáñigos de mayor jerarquía en una Potencia.)² Por lo demás, todo el mundo en la Isla sabía y sabe que *butuba* es comida y que *ñampearse* es

litúrgicos africanos van cambiando en Cuba sus palabras, bien por sustitución de aquellas por otras nuevas o por corrupción de las arcaicas de significación perdida". (p. 93). Lo mismo puede decirse de la música, cuyas alteraciones, sobre todo en las frases melódicas, es muy frecuente. Por su parte, los instrumentos (por ejemplo, los tambores) podrán parecer idénticos a los ancestrales de África, pero están hechos con materiales de Cuba y esto afecta en no poca medida su sonoridad.

2. Cabrera (1969), pp. 9-10.

morirse. No faltará novia que le asegure a su amado que lo querrá hasta que *ñangüe*, es decir, hasta la muerte. ¿Quién no habrá usado alguna vez las palabras *ecobio* y *tángana*? ¿Cuántas veces al terminarse nuestras vacaciones un buen amigo no nos habrá conmisericordado porque "se nos acabó el *changüü*"? ¿Y qué decir del término *chévere*, de uso tan común y ya extendido por todo el Caribe? ¿Sabrán quienes lo usan que es el vocablo ñáñigo para referirse al cofrade, al ñáñigo por antonomasia, al *chévere monina*, al famoso y bien cantado "chévere del navajazo"?

Ya examinamos esta cuestión en el capítulo destinado al estudio del lenguaje. Pero bueno será recordar aquí que la palabra más sagrada del vocabulario patriótico cubano, la palabra *mambí*, procede (sépalalo o no quien la use) de la raíz conga *mbi*, que significa persona malvada, cruel, salvaje. Los propagandistas del gobierno colonial español la emplearon para referirse calumniosa y difamatoriamente a los patriotas rebeldes de la Guerra Grande y éstos la adoptaron como insignia de honor, así como los exiliados antitotalitarios de ahora se autodesignan –¡y a mucha honra!– *gusanos*. Todo esto, para un cubano, es facilísimo de entender. Porque en Cuba "el que no tiene de congo tiene de carabalí", por lo menos en el habla... Y conste que al aludir a esta mezcolanzas no nos referimos a aleaciones raciales, de carácter biológico, sino a interpenetraciones culturales de carácter social. Es muy probable que una mayoría de la población cubana porte hoy en su genotipo elementos negroides, pero en definitiva lo esencial no es el color de la piel, el tipo de pelo o la forma de la nariz, sino la textura del comportamiento individual y colectivo. Y lo que para nuestro estudio es lo más importante: su raíz.

Es curioso que el poeta mulato cubano Nicolás Guillén, después de rechazar el apelativo de *afrocubana* para la poesía comunmente así llamada en Cuba, se refiera a ella como "la poesía cubana *de raíz* afro-española." El problema terminológico ha constituido una verdadera plaga para cuantos hemos abordado este asunto. Guillén, por ejemplo, ha escrito: "No creo -nunca lo he creído- que exista entre nosotros una manera de ser 'afrocubana', diferenciada de lo cubano esencial. Antes bien, pienso que la cubanía supone el concierto histórico y psicológico de las esencias africanas y españolas, de modo que entrambas reunidas dan lo que somos, y sobre todo darán lo que seremos, como las dos corrientes humanas de mayor volumen en nuestra hidrografía social." Y luego: "Sin el negro no existiría Cuba como es hoy; Cuba con su carácter y perfil, como no existiría tampoco sin el blanco, que por europeo es *también* nuestro pueblo, del mismo modo que por africano lo es también el que viene de congo o carabalí. Ambos a dos, juntos y revueltos, dan la cubanía, un precipitado

nuevo, ni español ni africano, o mejor dicho, africano y español, en una síntesis profundamente nacional.³ Muy justo. Pero el propio Guillén reconoce que en Cuba, pese al carácter mestizo o mezclado de su cultura, hay una poesía con raíces africanas y otra que no las posee, siendo ambas indudablemente cubanas. Y lo mismo pudiera decirse de la música, la danza, las artes plásticas, etc. Decir así, a bulto, que la cultura cubana es mulata, será muy cierto, pero no pasa de ser una generalidad que por sí sola no permite tomar en cuenta los innumerables matices que esa realidad cultural presenta. El estudio de la raíz es a este respecto esencial: instrumento indispensable para comprender la naturaleza de cada una de esas expresiones o matices del alma nacional.

La confusión procede, por lo menos en parte, de que el término *afrocubano* se emplea generalmente en la Isla con dos acepciones distintas. En primer lugar se llaman así las manifestaciones culturales que al pueblo cubano le han llegado directamente del Africa y que —a veces casi puras, o sea, con insubstanciales modificaciones— en Cuba han seguido funcionando, en ocasiones por siglos. Por ejemplo: un *súyere* (rezo cantado de la regla de Ocha), un *enkame* (rezo cantado de los ñáñigos) o un *mambo* (rezo cantado de los congos). En segundo lugar, se llaman también *afrocubanas* las manifestaciones culturales creadas en Cuba bajo la influencia de las tradiciones africanas, en combinación con otras de diversas procedencias. Por ejemplo: la *rumba*, la *conga*, la poesía de tema negro. Nosotros pensamos que lo mejor sería reservar el término *afrocubano* para las primeras y colocamos esa *cultura afrocubana*, de básica y raigal africanía, dentro de la cultura cubana, en uno de sus extremos polares. Pensamos, además, que las otras manifestaciones culturales mixtas o mestizas de elementos europeos y africanos, deben recibir el calificativo de *mulatas*, (que es el término generalmente usado en el país para referirse a la mezcla de lo blanco con lo negro.) Según eso, la iniciación ñáñiga sería afrocubana, mientras que el son sería mulato. Pero no se nos escapa lo difícil que resulta marchar contra la corriente lingüística y los hábitos léxicos establecidos. Poquísimas de esas batallas se ganan. Predicará uno lo que quiera en busca de precisión terminológica, mas el pueblo seguirá hablando, muy criollamente, "como le da su real gana".⁴

3. Guillén (1968), pp. 158 y 182.

4. Roger Bastide establece distinciones culturales similares para todos los países de América dotados de población de origen africano, aunque la terminología que usa es diferente de la nuestra. Por ejemplo, él llama *negro* a lo que nosotros llamamos mulato. Estas dificultades verbales han conducido siempre a numerosas confusiones. Cf. Bastide (1972), pp. 23-25.

Creemos, sin embargo, necesarios estos distinguos para ayudar a comprender el problema. Lo más práctico, es considerar a cada aspecto de la cultura cubana como situado dentro de un continuo, arco-iris o espectro bipolar. Comprobaremos entonces que algunos se sitúan en el extremo o polo que podemos llamar *euro-cubano*, otras en el *afro-cubano* y la mayoría restante entre los dos, más cerca de uno o de otro según las influencias predominantes que los marquen. En música, para citar un caso, ejecutar o escuchar la Quinta Sinfonía de Beethoven irá en un polo y el escuchar o producir los toques de tambores en las ceremonias litúrgicas lucumíes, congas o ñañigas irá en el otro polo. Bastante cerca del polo o extremo eurocubano habrá que colocar a la *guajira*; bastante cerca del extremo afrocubano se encontrará, por ejemplo, el *cha-cha-chá*. Así:

	B			C		
	E	G		H		
	E	U		A	T	
POLO	T	A		C	O	POLO
EURO	H	J		H	Q	AFRO-
CUBANO	O	I		A	U	CUBANO
	V	R		C	E	
	E	A		H		
	N			A		
CULTURA CUBANA						

Aunque —como dice Guillén— en Cuba, culturalmente hablando, "es mestizo el blanco, es mestizo el negro y es mestizo... el mestizo", cada persona debe ser colocada en el continuo o espectro según la influencia que predomine en su formación y según su género de vida. Un sacerdote católico cubano, educado en un medio abrumadoramente blanco irá casi de seguro en un extremo. Y, en el opuesto, un palero o un *babalao*, sea blanco o negro el color de su piel. Aunque ambos, junto con sus respectivas características culturales, estarán comprendidos dentro de la *cultura cubana*.

Este esquema bipolar es un simple instrumento de trabajo y no puede, desde luego, sustituir a la riqueza y complejidad inapresables de la existencia humana. Un practicante de la santería o de palomonte, por ejemplo, se situará —en lo que se refiere a lo religioso— junto al polo afrocubano. Pero eso no le impedirá participar en la vida económica, política y cultural al nivel de los demás miembros de la sociedad. La misma persona que canta y baila en un tambor al

compas de los *batás*, asiste a las salas de concierto para disfrutar la música de Beethoven y Mozart. La misma persona que indaga mediante el *coco* o los *caracoles* sobre sus problemas de salud, busca ayuda del médico y de la medicina moderna para curar sus enfermedades. Para ellos no hay contradicción entre los dos mundos, íntimamente sincretizados en su ideología. El esquema no debe tomarse como algo fijo o estático. La realidad es siempre dinámica y la gente se mueve constantemente a lo largo del continuo bipolar, de acuerdo con sus particulares circunstancias, dentro del marco histórico en que le ha tocado vivir.

Quizás se objetará: ¿Cómo es posible colocar esos *toques* y esos conjuros sacerdotales de las "reglas" dentro de la cultura cubana, cuando no son sino reproducciones casi exactas de lo africano ancestral? ¿Qué tienen de cubanos estos versos con que un babalao "abre el día" en la mañana, de rodillas ante Orula?

Toto jun ko
mo fi edde no.
Arayé jun lo.
Anú jun lo.
Ofó jun ló.
Ogbogbo gbogbo.
Arayé jun ló.
Ko si ikú.
Ko si kopé anú.
Ko sé ofó jun ló.

¿Qué tienen de cubano estos otros versos que se entonan cuando la indicación del sortilegio marca un *iré* (o "camino bueno") en el *súyere* o encantamiento del primero de los *oddu* de *Ifá*, conocido con el nombre de *Eyiobbe*?

Sin guini yo
Sin guini naso
Sin guini lepo
Loddá fun
Eyiobbe.

Contestamos: ¿qué tiene entonces de cubano montar en automóvil? Desde el punto de vista antropológico, cultura (como decía Luis Recaséns Siches) no es más que "vida humana objetivada". O sea, un conjunto de actividades realizadas por el hombre, que dejan una huella o un signo expresivo, ya sean

preclaras como la Venus de Milo o humildísimas como el hacha de piedra. El número de los elementos de la cultura es ingente: idiomas, conocimientos, creencias, idearios, normas de conducta, tablas valorativas, formas de organización social, modelos interpretativos de la realidad, utensilios, artefactos, máquinas (y el modo de usarlas), etc. Algunos son producidos originalmente dentro de la cultura misma. Otros son importados. (Si elimináramos de cualquier cultura todos los elementos que han sido adoptados de otras, su penuria resultaría en verdad dramática.) Los automóviles o "carros" procedían en Cuba del extranjero, pero su uso era ya universal en el país. Es decir: los *carros* formaban ya parte de la cultura cubana, a la par que tantos otros aparatos importados: refrigeradores, radios, televisores, batidoras eléctricas, etc. Los *mambos* congos y los *súyeres* lucumíes procedían del Africa pero eran usados en Cuba, por cubanos blancos y negros, ya en la relativa pureza de su africana procedencia, ya modificados sustancialmente en el país. Exactamente como los automóviles: algunos "puros", *nuevecitos*, recién llegados de Detroit y otros *mestizos*, los melancólicos "cacharros", reparados una y otra vez en la Isla (hasta hacerse irreconocibles) con piezas "canibalizadas" de carros "fallecidos" y hasta con curiosos aditamentos creados por el ingenio de los mecánicos criollos. El mestizaje no es solamente biológico, racial. Ocurre en todos los niveles de la vida social. Y estudiado así, deja de constituir una abstracción: deviene una realidad concreta y manejable.

Con esta óptica resulta evidente que no hay en Cuba aspecto alguno de la realidad que, de un modo u otro, no resulte de la confluencia en el pensamiento y en la acción de las dos voluntades máximas que fundan la nacionalidad: la negra y la blanca. Juntos, venciendo los conflictos inevitables provocados por la desigualdad y la injusticia, blancos y negros, libres y esclavos, roturaron nuestros campos; explotaron las minas; levantaron las fábricas de azúcar; abrieron los caminos; construyeron las fortalezas, las catedrales, las iglesias, los palacios, las casas, los bohíos; crearon un idioma común, una literatura común, un arte común. Tradicionalmente se ha destacado con más fuerza por los estudiosos la contribución del blanco, cuyo rol dominante nadie discute. Hora es ya, sin embargo, de que se saque a la luz la enorme contribución paralela del negro al desarrollo del patrimonio material y espiritual de nuestra patria. Los dos primeros volúmenes de esta obra pusieron en evidencia ese aporte en dos aspectos fundamentales de nuestro devenir histórico: en la forja de la economía y la integración de la nacionalidad. Tiene razón el viejo y sobado refrán: con sangre siempre se ha hecho azúcar en Cuba (en gran parte sangre de negros). Y con sangre se ha fecundado también el suelo donde crecen la

ceiba y la palma buscando la libertad (en gran parte sangre de negros como José Antonio Aponte, Gabriel de la Concepción Valdés (*Plácido*), Antonio Maceo, Guillermón Moncada y miles y miles de soldados mambises de ascendencia afrocubana.)

Hay, empero, muchos otros importantes aportes que también demandan nuestra atención. Tómense, por ejemplo, dos sectores de tan diverso calado social como la cocina y el carácter criollos. En un artículo seminal sobre la primera se preguntaba Fernando Ortiz: "¿Ha influido Africa en la alimentación y arte culinario del pueblo cubano, como ha influido seguramente en otros aspectos de la vida de nuestras clases populares y aun de las más cultas?" Y de seguido respondía: "Indudablemente. Era a primera vista fácil de presumirlo, habiendo sido los negros esclavos utilizados en los servicios domésticos por sus amos, siendo el clima y latitud de Cuba análogos a los de las regiones africanas de mayor intensidad en la trata negrera, y habiendo tenido los siervos y después los libertos, en sus conucos y sitios bastante libertad para sus cultivos y determinar su alimentación de acuerdo en lo posible con los gustos y costumbres que trajeran de sus lejanas patrias nativas."⁵

El plato nacional cubano, el *ajiaco*, constituye al respecto todo un símbolo. En nuestra peculiar "olla podrida" se cuecen y asimilan en el hervor y el sabor la carne de puercos que descienden de aquellas famosas "ocho hembras del Almirante / que a las Indias vinieron en la *Marigalante* / y en las Indias hozaron la doncella del fango" (según versos famosos de Llorens Torres), junto con la yuca y el maíz que legaron los pobres indios desaparecidos, el plátano que llegó del Africa Occidental y muchos otros ingredientes de las más variadas procedencias. Si hay un plato mestizo, ése es el ajiaco.

Por lo demás, ¿qué cubano auténtico no ha probado alguna vez la malanga, el *fufú* de plátano verde o pintón, el quimbombó compuesto, la tajada de melón de agua? ¿Qué guantanamero no recuerda la friturita de *afió*? ¿Y quién que cocine "a la cubana" podrá prescindir del "*sofrito*", ese mezclado condimento que tanto se parece a la salsa llamada *ata* por los yorubas nigerianos? Pero hay más: la influencia negra trasciende la dimensión puramente africana. La comida del esclavo, sea cual fuere la procedencia de su menú, influye sobre la de su amo y, en definitiva, sobre el pueblo todo. Por eso han sido tan populares en Cuba el bacalao y el tasajo, comidas de origen no africano, pero que saltaron

5. Ortiz (1923-24), p. 401.

del barracón de los ingenios a la casa de vivienda y la mesa de las clases dominantes hasta llegar a las de las clases medias y pobres libres. Y en la provincia de Oriente tenemos el curioso caso del *congrí*, ese sublime cocido de arroz con frijoles colorados. Los esclavos de origen haitiano consumían en los cafetales de los franceses asentados en la Sierra Maestra y en las cordilleras de Guantánamo un plato que llamaban *congue-et-riz* (*congue* era un frijol rojo así apellidado por su supuesta procedencia; *riz*, desde luego, es arroz.) Las cocineras esclavas habían introducido el plato en los comedores de sus amos caficultores. De ahí pasó al pueblo. Hasta que el castrismo se hizo del poder y comenzaron las escaseces alimenticias ya crónicas en Cuba, eran presencia casi cotidiana en las mesas criollas el *congrí* (hecho con frijoles colorados) y los *moros con cristianos* (hechos con los frijoles negros), el primer plato en el sur de Oriente, el segundo en Occidente. Dos aportes del esclavo a la dieta básica de todo el país.

¿Y qué decir del carácter nacional? Si en verdad existe (más allá de la imaginación de los sociólogos) esa elusiva entidad denominada "la psicología de un pueblo", ¿cómo podría el cubano escapar de la influencia de esa enorme masa "de color" que tanto peso siempre ha tenido en su evolución demográfica? Según ha dicho Jorge Mañach en su *Indagación del Choteo*: "Hay una relación de recíproca influencia entre el carácter y la experiencia de un pueblo. Si la idiosincrasia nacional modela a su manera la historia, también creo que la historia misma deja su impronta en el carácter... Los acontecimientos políticos de trascendencia vital, los flujos y reflujos de la prosperidad económica, las variaciones en las costumbres —determinadas en gran medida por variaciones en los modelos y normas de conducta— hacen que surjan y se destaquen del fondo complejo de la idiosincrasia las formas de comportamiento más adecuadas a las diversas situaciones exteriores y, por consiguiente, más diversas entre sí."⁶

La enorme inmigración africana, a través de la trata, así como la presencia de la esclavitud negra son dos de los hechos básicos de la historia cubana hasta fines del siglo XIX. ¿Cómo no han de haber influido esas raíces sobre la manera de ser del cubano en la era republicana? El hecho de que esta realidad generalmente se ignore por los estudiosos no quiere decir que no exista. Explica Mañach: "En parte por desidia, en parte por pusilanimidad social e intelectual, esa influencia aun no ha sido estudiada entre nosotros con el detenimiento y el

6. Mañach (1955), pp. 43-44.

rigor que algún día habrá que poner en ello, si queremos tomar conciencia de nuestro complejo nacional."⁷ Mucho pudiera discutirse en pro o en contra de los criterios emitidos por el profesor Mañach, particularmente sobre el tema racial, en este famoso ensayo. Lo que queremos tomar de él es esa idea clave: de haber efectivamente un "carácter nacional cubano", éste no pudo haberse forjado sin una sustancial contribución de la población "de color".

No sólo en el carácter, sino en todo el vasto tejido de las interacciones sociales de una isla bi-cromática el factor negro debe jugar rol capital. Desgraciadamente la sociología cubana tampoco ha prestado a tan importante tema la atención intensiva que merece. Por lo general la discusión de ese fenómeno se reduce al problema de la llamada "discriminación racial" cuyos perfiles examinamos anteriormente y sobre cuyo grado y amplitud se expresan las más variadas opiniones. Son innumerables las facetas de las relaciones entre blancos y negros que nunca han sido abordados. El temor a ofender a las partes en conflicto ha conducido a una *avestrútica* "discreción" sobre la materia. Erróneamente se ha creído que el mejor modo de ayudar a la solución de los conflictos étnicos consiste en desconocerlos. Por eso el estudio científico de este costado esencial de la vida cubana apenas sobrepasa el estado interrogativo.

La sociología de las razas es en Cuba sólo un catauro repleto de preguntas. Por ejemplo: si aceptamos con Ortega y Gasset que "la sociedad es tan constitutivamente el lugar de la sociabilidad como el lugar de la más atroz insociabilidad,"⁸ ¿cuáles son los términos de la ecuación entre los procesos asociativos y los disociativos en las relaciones entre las razas en Cuba? ¿Cómo cambian esos términos con el decurso de nuestra historia? ¿Cuáles son las verdaderas causas de la oposición inter-racial en la Isla? ¿Puramente económicas? ¿Puramente biológicas? ¿O más bien psicosociales? ¿De qué modo afecta el conflicto racial la tabla de valores generalmente aceptada por el pueblo de Cuba? ¿Cómo se manifiesta la realidad racial en las reglas de la etiqueta? ¿Cuál es el rol de la imitación y la sugestión en la transmisión de la cultura de un grupo a otro? ¿Cuál es el de la educación y la propaganda? ¿Cómo opera aquí el fenómeno de la distancia social? ¿Qué factores lo favorecen o lo resquebrajan? ¿Puede un conflicto racial, una vez planteado, resolverse con su eliminación total? ¿Por qué el concepto de nacionalidad cubana propuesto por Saco y Delmonte (que excluía

7. Ibidem, id., p. 43 (nota).

8. Ortega y Gasset (1967), Vol. V, p. 72.

al negro del cuerpo nacional) fue derrotado por la visión de Gaspar Betancourt Cisneros (El Lugareño) y de José Martí, que predicaban la vigencia de una Cuba negriblanca? A estas preguntas pueden agregarse mil más. Y hasta que no se respondan, toda labor de síntesis a este respecto resulta muy difícil.

Como este libro tiene un carácter introductorio, nuestro énfasis ha de caer inevitablemente sobre aquellos aspectos de la cuestión negra que han sido mejor estudiados, aunque en las cuestiones polémicas siempre procuremos ofrecer nuestra particular opinión por lo que pudiera valer. Al examinar el lenguaje, por ejemplo, abordamos el debatido problema de la existencia de un *créole* en Cuba y —a nuestro juicio— probamos que el *bozal* era una lengua criolla. Al estudiar la religión afrocubana tratamos de establecer las bases sobre las cuales se levanta el edificio de la cultura del mismo nombre, donde lo sagrado resulta siempre preponderante. Y en las páginas que siguen nos proponemos demostrar que sin una clara comprensión de las influencias ejercidas por lo afrocubano en nuestro país resulta imposible precisar el desarrollo de nuestra alta cultura.

Este examen detallado de la presencia negra en la realidad social y cultural de Cuba conduce inevitablemente a esta conclusión: el devenir histórico de la Isla supone un vasto y constante proceso de aculturación y de transculturación entre la etnia de origen europeo y la etnia de origen africano. Lo que no tiene nada de extraño, pues estos mecanismos societarios siempre entran en acción tan pronto dos o más grupos humanos se ponen en contacto. La aculturación es un fenómeno unilateral: trabaja en un solo sentido. Y funciona a la vez subtractiva y aditivamente. En el tránsito a una nueva sociedad el esclavo importado perdía muchos de sus rasgos peculiares: la organización clánica y tribal, la estructura familiar, los sistemas de parentesco, los patrones laborales típicos, las modas en el vestuario, etc., y a la vez, se veía obligado a *adquirir* nuevos hábitos de vida: otro tipo de vestuario, otro lenguaje, otro modo de trabajar, etc. Con mucha frecuencia la aculturación era *sincretica*. Las formas africanas de existencia se fundían con las eurocubanas para integrar un sistema inédito. Los *orichas*, sin perder su individualidad ancestral, se convertían en *santos*. Y el sincretismo religioso se producía no sólo con creencias y prácticas católicas. El culto a los antepasados desempeñaba un rol central en las religiones africanas que vinieron a Cuba. De ahí que las reglas afrocubanas adoptasen fácilmente del espiritismo que las rodeaban tanto las técnicas de comunicación mediúmnica con los muertos como las complejidades rituales de la "misa espiritual". Hoy los espíritus de los antepasados (los *egunes*) se veneran a diario en las "bóvedas espirituales", que el santero ha tomado de esa misma fuente

religiosa europea. Por su parte, el espiritismo kardeciano de los blancos se ha saturado de "seres" ancestrales congos, lucumíes y carabalíes, que transmiten sus mensajes del más allá en una lengua también sincrética: el bozal.

El continuado contacto de blancos y negros conducía a la influencia recíproca, a la *transculturación*, que funcionaba en las dos direcciones: el blanco actuaba sobre el ser cultural del negro y éste, por su parte, afectaba la cultura del blanco. Aunque los dos procesos paralelos presentaban sus diferencias. La aculturación del negro era por lo general obligada, forzada, *impositiva*. A punta de látigo aprendía el esclavo el vocabulario mínimo que necesitaba para entender las órdenes del mayoral. Pero no siempre la transferencia, entre los negros mismos, se producía por la fuerza. Tenía lugar, a veces, por contagio recíproco, dependiendo de las circunstancias especiales de la nueva comunidad en que vivían. Para comunicarse entre sí los esclavos se encontraban con una grave dificultad: casi todos hablaban lenguas africanas distintas, pues los negreros entremezclaban los cargamentos para evitar la intercomunicación y disminuir la posibilidad de acuerdos insurreccionales. De ahí que fuera necesario echar mano a un instrumento lingüístico común, a una *lingua franca*: en la plantación ésta era fundamentalmente el *créole* llamado *bozal* y en las áreas urbanas, junto a éste, el español.

O sea, que la heterogeneidad africana conducía a una suerte de unidad dialectal en este lado del Atlántico. Y las pocas lenguas que sobrevivieron –el yoruba, el kikongo– lo hicieron en forma limitada, circunscritas a su función religiosa. Este contacto panafricano en los barracones cubanos fue importantísimo en el proceso transculturativo. Los congos adoptaron a los orichas yorubas como espíritus afines a sus mpungos (así, Siete Rayos está asociado con Changó) y muchos individuos "rayados" en Palo Monte posteriormente "se han hecho Santo", o sea, han sido iniciados en la Regla de Ocha. Y ese proceso intercomunicativo continúa en nuestros días. Los santeros reciben ahora frecuentemente una cazuela de Palo Monte –aún sin ser formalmente iniciados en dicha secta– como una forma de protección contra los maleficios. Es decir que, cada vez más, Ocha y Palo –aunque siguen siendo sistemas religiosos distintos, y así lo reconocen los adeptos– se entrecruzan en forma complementaria. Lo mismo ha ocurrido con el espiritismo europeo. Aunque los fieles reconocen que la misa espiritual es un rito "separado" de la tradición africana, hoy forma parte esencial de las liturgias de Ocha y de Palo.

Mientras tanto, la aculturación del blanco era más bien involuntaria, o quizás sería mejor decir *imitativa*. El amo probaba el ñame o el congri y al gustarle, los adoptaba para su dieta. O –en vista del atraso médico imperante

en los primeros siglos de la Colonia— ¿por qué no probar los remedios de la negra curandera o los consejos del *santero*? Y dada la inconmensurable potencia rítmica y melódica de la música africana, ¿cómo evitar que ésta se colase, más o menos disfrazada, en los bailes del blanco y llegase a dominar en sus salones? ¿Cuántas veces no ocurrió lo que relata Cirilo Villaverde en el capítulo VI de la Primera Parte de *Cecilia Valdés*, o sea, que una pieza nacida entre negros y mulatos, después de recorrer los bailes de las ferias, pasase a ser canto popular aceptado por *todas* las clases de la sociedad?

Desde luego, como el blanco monopolizaba en Cuba el poder económico y político, su influencia sobre el negro era más intensa que la de éste sobre aquel. Eso no quiere decir, empero, que el negro esclavo fuese *desculturado* en la proporción que sostiene algunos estudiosos. Es muy común, sobre todo entre los escritores marxistas olvidadizos de la dialéctica, exagerar este proceso hasta límites extremos. Con ello se trata de dramatizar la brutalidad del trato que el esclavo recibía. La explotación y la represión eran tan salvajes —se aduce— que el esclavo era despojado de todo lo que poseía, hasta de su alma. Pero al convertir al siervo africano en una víctima pasiva, absoluta y total, se le priva así de una de sus virtudes más admirables: su estupenda capacidad de resistencia, su formidable habilidad para parar los golpes desculturadores de sus enemigos con el vigor transformativo de su potencia intelectual y emocional.⁹

El negro jamás fue en Cuba un ser deshumanizado y miserable, abrumado por el peso de su desgracia, radicalmente desculturado y, en consecuencia, animalizado. Sufrió muchísimo, se le torturó vilmente, pero siempre fue capaz de responder en forma creadora a la acción de sus enemigos. Podría perder su idioma originario, pero era capaz de crear otro nuevo, el bozal, para resolver

9. El sostener que, a pesar de las brutalidades del régimen esclavista y de las injusticias del sistema racial que le siguió, los negros cubanos siempre mantuvieron un nivel de dignidad personal y de cohesión colectiva muy por encima del que generalmente se les atribuye no quiere decir que aquel régimen y este sistema fueran más benignos de lo que se consideraba anteriormente, sino que —como bien dice Lawrence W. Levine sobre una situación semejante en los Estados Unidos— "los seres humanos son más elásticos, menos maleables y menos capaces de vivir sin algún sentido de cohesión cultural, de autonomía individual y de autoestima de lo que un número de autores recientes han mantenido." (Levine [1977], p. xi.) Queremos dejar constancia aquí de nuestra deuda con el profesor Levine, con George P. Rawick, Eugene Genovese y otros antropólogos norteamericanos que han liberado al análisis de la cultura afroamericana de la vieja metodología, empecinada en una simple contabilidad de "retenciones" y en un descuido lamentable de la dinámica creativa típica del negro.

sus problemas comunicativos, y pronto le daría a éste flamante dignidad poética. Cuando se le cortaba de un tajo la vida clánica y tribal, fundamento de su previa existencia social africana, se apoyaba en la solidaridad de sus *carabelas*, los negros que habían venido con él en el mismo barco. O lograba articular su pasado social con elementos criollos en la organización de sus *cabildos*. Y –caso extremo– llegaba hasta reproducir esquemáticamente las formas de su ancestro político en el seno de sus palenques. Cuando le secaban las fuentes de su poderosa tradición oral, traducía sus proverbios, sus cuentos, sus chascarrillos ya al español ya al bozal y los usaba –renacidos– como instrumentos de combate abolicionista en los cañaverales de las plantaciones y las calles de las ciudades. Cuando se le traía al Nuevo Mundo sin sus instrumentos musicales –particularmente sin sus tambores de vieja raigambre– los reconstruía con maderas y cueros de la nueva tierra, dando timbre fresco a sus ritmos atávicos y preparando así el advenimiento de una música auténticamente cubana, es decir, de una música *mulata*.

Mientras al esclavo le estigmatizaban sistemáticamente su religión, calificándola de "brujería" y de "idolatría", sus amos trataban de imponerle otra muy distinta a la suya, prohibiéndole adorar a sus dioses y a practicar sus cultos. Pero en lo hondo de los barracones y los bohíos, de los "solares" y las "cuarterías", bajo las barbas mismas de la clase rectora, estos esclavos elaboraron una religión nueva que, por un lado, conservó los idiomas rituales y gran parte de sus ritos primigenios y, por otro, asimiló de los cultos que venían de Europa tanto las esencias que se correspondían con la suya propia, como la factura externa que les permitía "pasar" y sobrevivir, pese a la incompreensión y al afán persecutorio de sus enemigos. Y, aun más, andando el tiempo, esta religión afrocaribena "a los palacios subió", es decir, se introdujo en la conciencia de la etnia dominante, hasta otorgarle su calor y sabor peculiares al catolicismo popular que practican en Cuba la mayoría de los negros... y de los blancos. Tremendo esfuerzo de imaginación colectiva mediante el cual los aportes culturales del Africa Occidental, en vez de perderse totalmente o de conservarse mecánicamente, se integraron con la realidad cultural eurocaribena en una mezcla sincrética, cualitativamente diferente de los dos ingredientes originarios.¹⁰

10. Aunque con resultados distintos, dadas las peculiaridades de la cultura anglosajona, un proceso semejante ocurrió en Norteamérica: los negros acabaron por crear su propia religión, síntesis original del protestantismo y las esencias del alma religiosa africana. Cf. Rawick (1972), pp. 31-52.

Para comprender este complejo proceso no debe atenderse –como era hábito de la vieja Antropología– al número de elementos culturales africanos que los negros lograron retener a lo largo de su presencia en Cuba, sino al extraordinario talento mostrado por éstos para salvar del desastre las claves de su "estilo de vida". La cultura humana no debe ser vista como un depósito de fragmentos más o menos articulados sino como un proceso vivo de interacción entre el ayer y el hoy. Los esclavos cubanos fueron siempre capaces de reaccionar de un modo inteligente y creativo ante las demandas de su nueva situación en otro continente. Lo que tiene valor a este respecto no es lo que sobrevive sino lo que se transforma. Aunque las supervivencias, a veces, sean más profundas y sutiles de lo que a primera vista pudieran parecer. Volviendo al campo de la música para extraer un ejemplo: los esclavos cubanos entraron en todo género de intercambios formales con la música occidental que los cercaba, pero en todo momento preservaron la esencia de su estilo africano peculiar: su corte antifonal, su tendencia a la improvisación, su permanente funcionalidad, su carácter colectivista o grupal, su perpetua relación con la danza, etc.

En definitiva: era tan fuerte la capacidad retentiva y creadora de los africanos traídos a Cuba que –sincretizando materiales procedentes de los dos lados de Atlántico– produjeron una riquísima *cultura afrocubana* y pronto la convirtieron en uno de los polos básicos de la *cultura cubana*. Con ella presionaron sin cesar sobre el otro polo cultural del país, el *eurocubano*, hasta integrarse plenamente con él en el seno de un rico, variado y complejísimo espectro *nacional*. Por eso, si se desconoce la ingente tarea histórica de creación cultural de los negros cubanos no es posible saber lo que es Cuba, hija de una los procesos transculturativos más poderosos de América.

Esta actividad sincretizadora no debe ser idealizada o exagerada. Responde a la interacción dialéctica de fuerzas antagónicas: unas que tienden a homogeneizar, otras a mantener y hasta a acentuar las diferencias. No hay aspecto de la vida comunitaria que no refleje esta dicotomía. Tómese un caso al azar: el de los entierros en la Cuba del siglo XIX. Las desigualdades clasistas y raciales jugaban ahí un rol preponderante. Mirando hacia uno de los extremos de la sociedad: los ricos eran enterrados con gran pompa y ceremonia que lindaban con lo ridículo –según nos lo informa la pluma fina y ácida de la Condesa de Merlín– con ataúd de lujo en coche suntuoso y gran despliegue de negros vestidos de calzón corto y librea de gala portando antorchas en la mano, a los que seguía largo cortejo de quitrines. Yendo al otro extremo: ¿recuerda el lector la descripción que hace Anselmo Suárez y Romero del entierro del esclavo, citada por nosotros en el tomo segundo de esta obra? Ni ataúd siquiera. El

cadáver, envuelto en su frazada, iba como un fardo en una carreta elemental, conducida por dos negros. Estos, al llegar al cementerio, cavaban una fosa, depositaban en ella a su compañero y regresaban a trabajar al ingenio, sin tiempo siquiera para una despedida o una oración. Entre estos antipodas, innumerables grados intermedios marcan la forma de las ceremonias fúnebres, de acuerdo con la posición de raza y clase de cada cual. Conviene destacar que los grupos privilegiados podían determinar el tipo de entierro que querían, pero en las zonas urbanas las autoridades prohibían a los afrocubanos *bailar el muerto* o despedirlo con llantos, gritos y danzas, a la usanza de sus países de origen.

El obispo Espada, nos informa Leví Marrero en el tomo 14 de su obra, decidió que en el cementerio que llevaba su nombre los blancos que no poseían nicho, los mulatos y los negros fuesen enterrados en la misma área común. "La muerte, finalmente igualaba a la casi totalidad de los habaneros, separados en la vida por las barreras de las clases y castas y por la trágica dicotomía social entre la libertad y la esclavitud. Tras un período nunca muy prolongado, bajo tierra, los restos de todos irían a acumularse finalmente a la intemperie, en los osarios que ocupaban las cuatro esquinas del cementerio."¹¹ Nótese que Marrero coloca en el párrafo un "casi" muy estratégico. Es que aquellas personas que poseían los medios para comprarse un nicho, hasta en la muerte permanecían separados de la masa popular que consideraban inferior.

Otro ejemplo de las limitaciones del sincretismo puede ser el de la cocina criolla. Ya hemos visto que los gustos culinarios de la clase "alta" se vieron influidos por aquellos típicos de la clase "baja", incluyendo los de los esclavos. Los hacendados y sus familia acostumbraban a visitar sus ingenios a fines de año y a pasar en ellos una temporada. Por esa vía, entraron en la dieta de los ricos muchos elementos de la dieta servil. Lo mismo sucedía en las ciudades, donde todas las cocineras eran esclavas. Pero una cosa es disfrutar del bacalao o el tasajo con plátano verde hervido cuando uno lo desea y otra verse obligado a comerlo día tras día, porque éso es lo único que se sirve en el barracón. Mientras la dieta del rico era variada, abundante y hasta dispendiosa, la del esclavo —si suficiente para vivir— siempre era limitada, aburrida y pobre.

Estos contrastes pudieran extenderse al terreno del vestuario, de la educación, de la vivienda y otros muchos más. Algunos fueron mitigándose con el

11. Marrero, Vol. XIV, (1989), p. 89.

transcurso de los años y con los cambios sociales y políticos del país. Pero otros se han mantenido vivos hasta nuestra era, como hemos tenido ocasión de ver en el segundo volumen de esta obra. El proceso sincrético tiene sus límites. Es capaz de superar o vencer ciertas barreras, pero resulta impotente ante otras. Y, perversamente, al mismo tiempo que algunas desaparecen otras se crean, como sucede en el campo a veces raigalmente polémico, de la política. En general, empero, el balance ha ido favoreciendo a los elementos integrativos sobre los desintegradores. De ese modo se produjo, en medio de continuadas disparidades y desemejanzas, homogeneidad suficiente para dejar constituida, ya desde el siglo XIX, esa entidad nacional que llamamos Cuba. Por lo demás, hay muchas diferencias que sólo pueden verse como variedades positivas y creadoras dentro de un consenso más amplio, como un aporte importantísimo al enriquecimiento de la vida en las comunidades donde funcionan.

Los innumerables vaivenes de este extenso, complejo y prolongado proceso transculturativo responden al concierto de una gran variedad de circunstancias históricas. En primerísimo lugar, se debe al desarrollo demográfico (que estudiamos detalladamente en el primer volumen de esta obra) cuyo motor principal era la trata. Aunque a partir del siglo XVI siempre hubo comercio de esclavos en Cuba, su intensidad y su ritmo cambiaron con las décadas y los siglos. La densidad de la representación africana varió más de una vez. Y la densidad es factor principalísimo en la dinámica del intercurso comunitario. Hubo momentos en el siglo XIX en que la mayoría de la población era negra. Desde la época de la Guerra Grande hasta 1959 la población "de color" ha oscilado entre un cuarto y un tercio de la población total. En lo que a la trata se refiere debe tenerse en cuenta, además, otro fenómeno: la época en que se le puso fin. La importante diferencia que se nota en la retención proporcional de africanismos en Estados Unidos y en Colombia, de un lado, y en Cuba, del otro, en gran parte se debe a que la trata y, por ende el contacto directo y sostenido con Africa, desaparecieron en los dos primeros países a principios del siglo pasado, mientras que en Cuba siguieron operando por ocho décadas más.

Otro agente básico de la transculturación es la economía. Los mecanismos de acercamiento y de distanciamiento entre amos y esclavos no funcionaban con idéntico signo de rechazo o de aceptación de ingredientes culturales en la moderada época *pre-plantacional* semifeudalizada que bajo el régimen severísimo de explotación que reinaba en la época *plantacional* subsiguiente. Ya vimos cómo la rápida transición de uno a otro período le confirió al segundo

algunos rasgos del primero, morigerándolo relativamente e impidiendo que dominase en Cuba la variedad radical de plantacionismo azucarero característico del Caribe británico y francés. A su vez, la transición del esclavismo plantacional al régimen de los centrales con colonato y trabajadores libres, explica la supervivencia de numerosos rasgos de la mentalidad esclava en el proletariado azucarero por muchos años después de la abolición. Quien haya leído el primer volumen recordará cuán diversa era la suerte del esclavo en la vega tabacalera y el ingenio. Y cuán distinta la situación del siervo en la región occidental de Cuba (donde predominaron los *ingenios*) y en la región oriental del país (donde prevalecían los *cachimbos*). Además podrá ver de qué modo variaba la interacción racial en los diferentes niveles de la vida económica de la Isla: azúcar, café, ganadería, artesanía urbana, etc.

No puede desconocerse que en los procesos transculturativos que se producían en Cuba jugaba un papel clave el carácter de la civilización que los españoles trajeron consigo a América. La heterogeneidad del mundo europeo tiene mucho que ver con la variedad cultural que predomina en definitiva en el Nuevo Mundo. Recordemos por lo menos estas dos realidades del proceso histórico de España que conformaron la mentalidad de los Conquistadores y primeros colonos hispánicos: A) El Descubrimiento y la Conquista suceden inmediatamente a la Reconquista, que es un fenómeno de doble vertiente: largo y sangriento conflicto, por una parte, y, a la vez intenso proceso asimilativo entre pueblos extraños. Y B) En España nunca murió la esclavitud desde la era de la dominación romana. Y a partir de la expansión portuguesa en Africa Occidental en el siglo XV pronto hubo cuantiosa esclavitud africana en ella. Es decir: el colono hispánico estaba acostumbrado de antiguo al trato íntimo con gentes de diversa procedencia, con los negros esclavos y (dadas sus tradiciones legales) con los negros libres. Su aceptación de la miscibilidad física y espiritual iba a facilitar en la América española la aparición y la expansión masiva del mestizaje y el mulataje y a conferirle a las relaciones entre blancos y negros una ordenación jurídica y un sabor humano muy distintos de los que imperaban en los países dominados por los ingleses, por ejemplo. Muchas de las relaciones sexuales entre gente blanca y de color, sobre todo entre amos y esclavos, se basaban desde luego en el abuso, la brutalidad y la explotación. Pero no faltaban otras regidas por la estimación y el cariño. Estas últimas tendían a durar por toda la vida de sus participantes. Y casi siempre suponían la paternidad y sus concomitantes relaciones afectivas, que tanto influían sobre el modo en que se estrechaban las distancias entre las etnias en conflicto. Hay

que mirar hacia las dos vertientes de las relaciones raciales si queremos penetrar en el secreto de sus contradictorios sentidos.¹²

Debe recordarse, además, que los Conquistadores y primeros colonizadores llevaron a Cuba durante el siglo XVI un buen número de negros y mulatos que previamente habían vivido (y hasta nacido) en España, especialmente en Andalucía. Al venir al Nuevo Mundo, estos esclavos traían su cultura bastante europeizada por la aculturación, pero todavía repleta de sustanciales africanismos. El papel de esos *ladinos* en el desarrollo inicial de la cultura afrocubana nunca ha sido estudiado en detalle, pese a la importancia que debe haber tenido su influencia. Por eso ignoramos, por ejemplo, hasta qué punto sus peculiaridades idiomáticas contribuyeron a la génesis del bozal. Los escritores del Siglo de Oro le dieron cabida a la "gente de color" en la narrativa y el teatro de su época y Lope de Vega, para citar sólo un caso, hizo hablar así a uno de sus personajes negros en *El Capellán de la Virgen*:

El hocico de vosa mersé, ¡he, he, he!
me tiene periuro, de amore venciro;
¡ay, ay, he; ay, ay, he!
¡que me moriré, que me moriré!
El hocico neglo, ¡he, he, he!
y lo diente dentlo; ¡ay, he, he!
Blanco sobre plieto, ¡he, he, he!,
neglo tiene muelto; ¡he, he, he!
Si no dan remedio, trite yo ¿qué haré?
Anima me saca, ¡ay, ay, he!

Ciertos paralelos con el habla bozal de Cuba son obviamente tentadores. Sea lo que fuere, la base histórica para penetrar en el tema es muy endeble. Como lo es también para determinar el rol de los esclavos venidos de la Península en las sincretizaciones primarias que condujeron a las diversas *reglas*. Ortiz está seguro del influjo de su música sobre el desarrollo de la afrocubana. Volvemos sobre este tema en el lugar adecuado.

Otro factor modificante del proceso aculturativo que ya estudiamos a todo lo largo del primer tomo –y aquí sólo vamos a mencionar– es que la trama de relaciones inter-raciales se integra en Cuba en íntimo contacto con ese otro

12. Sobre situaciones paralelas en el resto de las Antillas, véase el valioso ensayo de Mintz y Price (1976), pp. 15 y ss.

fenómeno social tantas veces mencionado: la formación de la nacionalidad cubana. El negro, cuando llega, es un extranjero. Pero en seguida se pone en contacto con la cultura hispanocubana o criolla que se va fraguando a través de los años. Cuando la nación sale a la luz en el siglo XIX, la "monarquía podrida y aldeana" de España (la frase es de Martí) se empeña en ahogarla en agraz mediante la represión más brutal. Tras varias décadas de experiencia política, el blanco y el negro insulares descubren que un mismo tirano los condena a dos formas distintas pero inter-relacionadas de servidumbre. Y poco a poco van percatándose de que las diferencias culturales entre las razas no son tan radicales en el fondo como aparecían en la superficie. La transculturación había acortado las distancias. Y así tanto en el 68 como en el 95 el negro —que ya había dado pruebas innumerables de su amor a la libertad— fue admitido como socio en la empresa separatista, con idénticos derechos, responsabilidades y capacidades de mando que los blancos. O sea: rápidamente se comprobó que el negro formaba parte indisoluble de la entidad nacional. Por esa vía política otra vez las distancias se acortaron, aunque desde luego no desaparecieron. En la República los conflictos entre las razas tienen que resolverse dentro de los marcos ideológicos de una hermandad ideal, sólidamente forjada en la manigua y ya absolutamente indestructible pese a las tensiones internas y las presiones externas: la hermandad que simbolizan los nombres siempre unidos en el corazón patrio del blanco José Martí y el mulato Antonio Maceo.

También examinamos antes la influencia de Norteamérica, sobre todo a partir de las dos Intervenciones. Agreguemos aquí tan sólo que el polo eurocubano, desde fines del siglo XIX, deviene más y más un polo *euro-norteco-cubano*. El predominio de los Estados Unidos sobre el proceso tecnológico y las costumbres de la Isla crece sin cesar. Del Norte importamos la maquinaria de los ingenios, los medios mecánicos de transporte, gran variedad de instrumentos caseros, los lápices y las plumas, las películas, las noticias internacionales suministradas por las "agencias de prensa", la detestable costumbre de masticar "chicle" y... ¡oh bendición del cielo!... el beisbol. Este deporte pronto se hizo pasatiempo nacional. Y los negros lo adoptaron con pasión. Cuba ha producido una legión de grandes peloteros blancos y negros. Con objetividad que los honra, los *fanáticos* criollos siempre han colocado codo a codo, como símbolos, los nombres de José de la Caridad Méndez, el gran pitcher negro, y el de Adolfo Luque, el gran pitcher blanco. Curiosamente, el único pelotero cubano representado (pese a todas las discriminaciones) en el Base-Ball Hall of Fame en los Estados Unidos es el más completo de nuestros "players": Martín Dihigo, *el Inmortal*, un negro. Mirando en otra dirección sobre el mismo tema: miles de

cubanos negros y blancos que creían saber inglés, para su sorpresa descubrieron en el exilio que el suyo era como aquel de *Vito Manuel* en el *son* famoso: un inglés de *traí-guán* y *guan-tu-trí*, es decir, cultura yanqui acriollada que había que desaprender aquí.

Recuérdese además otro hecho sustantivo: desde muy temprano en la historia colonial la mayoría de la población cubana "de color" es urbana. Ya libres, ya esclavos, los habitantes negros y mulatos de las ciudades mantienen con los blancos (y entre sí) relaciones más reiteradas e intensas que las posibles en las zonas rurales y sobre todo en las plantaciones azucareras, donde la segregación era muy intensa. Consecuentemente, en las áreas urbanas la transculturación estaba mucho más extendida y la aculturación substractiva y el sincretismo resultaban más frecuentes. En las plantaciones la retención adquiría más fuerza, ya que el contacto fundamental se realizaba con esclavos bozales recién llegados, es decir, con gente más africanizada que la de las ciudades. De todos modos, dadas las características de la producción azucarera (ausentismo moderado del amo, transporte del dulce a los puertos de embarque, traslado frecuente de víveres y esquifaciones de las ciudades a los campos, transferencia no escasa de negros de la casa urbana del amo a la finca y viceversa, etc.) nunca deben considerarse las plantaciones como compartimentos estancos de la sociedad cubana, como lo prueba la identidad de creencias y prácticas religiosas de la población "de color" a todo lo ancho, lo largo y lo hondo del país.

Y al retornar al tema de la religión, bueno será señalar cómo ciertas características básicas del culto yoruba tradicional influyeron poderosamente en el curso que siguió el proceso sincretizador. El sistema religioso yoruba es extremadamente maleable y flexible en sus creencias y ritos. Y su piedra angular (el concepto de *aché*, la energía vital que anima y transforma todo lo que existe) estimula la incorporación de cualquier tipo de fuerza positiva que sirva para reforzar y ampliar el desarrollo espiritual del individuo y del grupo, facilitando notablemente los procesos aculturativos. Así lo ha entendido Margaret Thompson Drewal al escribir: "La maleabilidad de la práctica ritual yoruba le ha permitido ajustarse tanto al Cristianismo como al Islam. También le dio la capacidad de sobrevivir en el seno de las opresivas sociedades esclavistas a que fue conducida en el Nuevo Mundo, actuando inicialmente en forma clandestina y después en forma más abierta."¹³

13. Thompson Drewal (1992), p. 27.

La noción yoruba de *oricha* también resultó esencial en el proceso de sincretización. Cada *oricha* es uno y múltiple a la vez: una deidad con numerosos y variados "caminos" o formas de manifestarse. Este fenómeno es un modo indirecto de indicar que cada *oricha* representa, en realidad, un complejo semántico, una multiplicidad de significados, algunas veces aparentemente contradictorios. Ochún, por ejemplo, puede ser alegre, coqueta, rumbera, amante de las riquezas y, también, mujer de su hogar, seria, pobre. En ocasiones, dependiendo de las circunstancias históricas, algunos de sus significados son realzados y otros caen en desuso. Los ritos dedicados a Ogún como cazador, por ejemplo, han desaparecido en Cuba. Mientras que su rol de patrono de los metales y la tecnología ha sido realzado: hoy es "dueño" de automóviles y aviones y guía del *bisturí de los cirujanos*. Babalú-Ayé, el dios de las enfermedades infecciosas y las plagas, no rige ya sobre la viruela, desterrada por fin del globo terráqueo, pero sí sobre el azote moderno del SIDA. El Ochosi del arco y la flecha (asociado por eso con la trayectoria de los objetos que se lanzan y disparan en el espacio) tiene ahora "poder" sobre los proyectiles intercontinentales y, más recientemente, con el rayo laser.¹⁴ Esa adaptabilidad de la religión yoruba y de su vástago lucumí explica en gran medida no solamente su supervivencia, a pesar de las condiciones extremadamente adversas de la esclavitud y de las persecuciones religiosas posteriores, sino además su crecimiento y arraigo en nuevas sociedades como la estadounidense contemporánea.

Reafirmemos, por fin, que la cultura afrocubana no es más que un elemento comprendido dentro de la muy mezclada cultura cubana, de la que se nutre y a la que simultáneamente alimenta. Lejos de constituir un simple agregado aritmético de supervivencias africanas, hoy se le considera como una entidad social viva, orgánica, dinámica, creadora. Producto de las peculiares respuestas ofrecidas por las masas negras de Cuba a las demandas históricas de su medio ambiente, esa cultura se transforma constantemente. Lo que olvidan los campeones de la tesis de la desculturación es que los negros, aunque perdieron parte de su ancestro, inmediatamente constituyeron en su nueva tierra comunidades propias, separadas en buena medida de la sociedad de los blancos, dentro de las cuales creaban instituciones muy particulares para resolver los variados

14. Cf. Edwards y Mason (1985) p. 24. Algunos fieles asocian los cohetes y el rayo laser con Ogún. Es que las funciones de los *orichas* llamados colectivamente "los guerreros" (Elegua, Ochosi y Ogún) están muy inter-relacionadas. Y las atribuciones a los santos de poderes sobre fenómenos contemporáneos, imprevistos por la tradición, varían de ilé a ilé.

problemas de su diario existir. En esas comunidades relativamente autónomas vivían, comían, establecían relaciones sexuales y familiares, socializaban a sus hijos, adoraban a sus dioses, organizaban sus actividades recreativas, morían y despedían a sus muertos. Es cierto que todo esto lo ejecutaban dentro de los límites que les fijaban los absolutos poderes de la clase dominante. Pero en el interior de ese círculo de actividad consentida su libertad de acción era bastante amplia. Y con ella fabricaban una cultura peculiar y propia.

A veces el interés del amo conducía a situaciones que reforzaban la autonomía de que hablamos. Por ejemplo, al descuidar la educación del esclavo, al que mantenían en deplorable y atroz analfabetismo, se facilitaba el florecimiento del idioma bozal. Al olvidar las enseñanzas de la religión católica oficial, para ahorrarse el mantenimiento de las capillas, se estimulaba sin quererlo la expansión de los cultos de origen africano. Es claro que la coherencia de la comunidad esclava se veía afectada por graves problemas: el alto índice de mortalidad en los ingenios, la constante introducción de nuevos siervos procedentes del continente africano, la fragmentación de la familia provocada por ventas o traslados, etc. Mas, pese a todos estos factores negativos, las comunidades negras alcanzaron un alto grado de integración, como lo prueba la riqueza sin duda extraordinaria de la cultura afrocubana que dentro de esas comunidades se forjó para darle sentido a la existencia de miles y miles de africanos exiliados a la fuerza. En ellas el negro tuvo que amar y odiar, adorar y valorar en formas distintas a las características de su país de origen. Pero precisamente porque fue capaz de realizar la transferencia, jamás se hundió en el vacío societario. Lo mutilaron, pero no lo esterilizaron. A cada poda respondió no con la enervación sino con fuerza nueva, con originales raíces y ramas, hasta constituir un árbol especial, singular, insólito, nutrido con savias extraídas de tres continentes. Toda una fabulosa hazaña histórica.

Hoy, en otro forzado exilio, esa cultura, lejos de agostarse, reflorece, se expande y emprende otra sorprendente y fecunda empresa transculturativa en el seno de la sociedad norteamericana. Es evidente: el espíritu afrocubano es invencible. Resiste todos los cambios sociales, económicos y políticos a que se le someta: los vaivenes de la trata, la abolición de la esclavitud, la muerte de la plantación esclavista, la Colonia, la República, la discriminación, el prejuicio, la crisis de la democracia, la persecución comunista, el *shock* de la emigración al extraño suelo norteño. Nunca muere. Se modifica a sí mismo dejando siempre incólume su esencia. Y si ayer realizaba sus aspersiones con una ramita de albahaca, hoy, cuando no la encuentra en Miami, en Nueva York o en Los Angeles, utiliza para regar el agua de las Siete Potencias... una lata de aerosol...

En su prólogo a la obra de Fernando Ortiz *Los Bailes y el Teatro de los Negros en el Folklore de Cuba* el ilustre maestro Alfonso Reyes cita una página de don Juan Valera extraída de su novela *Genio y Figura*. Vale la pena recordarla: "Figurémonos que hay en una pipa una solera de vino generoso, muy exquisito y rancio; que se reparte la solera entre tres vinicultores, y que cada uno de ellos aliña su vino y le da valor con el vino exquisito que en su parte de la solera le ha tocado. Los tres vinos tendrán distintas cualidades, pero habrá en los tres algo común e idéntico, precisamente en lo de más valor y en lo más substancioso. Así encuentro yo que, en las guajiras y en otros cantares y música de la isla de Cuba, en los *minstrels* de los Estados Unidos y en los cantos y bailes populares del Brasil hay un fondo idéntico que les da singular carácter y que proviene de la inspiración musical de la raza camítica."¹⁵ Mezcla de vinos, dice Valera, con penetrante anticipación, en el siglo XIX, al fijarse en los influjos de lo africano en América. Y en el siglo XX: "coctel", indica Guillén y "ajiaco" sostiene Ortiz que debe titularse la cultura cubana. Fusión. Encuentro. Injerto. Mixtión. Integración. Mestizaje. Mulatez. Como bien dijo una vez don Fernando: "Sin el negro Cuba no sería Cuba." Pero lo cierto es que sin el blanco Cuba tampoco podría ser lo que es. Movidada por los resortes que aquí esquematizamos y otros incontables que harían la lista infinita, la transculturación sigue y seguirá trabajando sobre los negros y los blancos para afianzar el desarrollo de una patria multiforme, de una nación multirracial, de una cultura multicolor. En eso estriba el sello, la riqueza y la grandeza de Cuba, sólo alcanzables si se recuerda –y se aplica– el apotegma de Martí: "Cubano es más que negro, más que mulato, más que blanco." Porque, en definitiva, nuestra tierra es una suma de los tres.

Precisar en lo posible los contornos de lo afrocubano y definir su relación simbiótica con lo cubano de que forma parte, constituye uno de los propósitos centrales de esta obra. En los próximos capítulos esperamos podrá comprobarse que el negro no sólo ayudó a construir con sus brazos la riqueza material del país y con su sangre a darle vida independiente (como vimos en los dos primeros tomos de esta obra) y que su papel ha sido esencialísimo en nuestro desarrollo religioso y lingüístico, (como quedó establecido en el tercer volumen), sino que por su presencia decisiva en nuestra literatura, nuestra música y nuestro arte, el alma negra es parte inseparable –tan inseparable como la blanca– de nuestra

15. Véase esa cita del prólogo en Ortiz (1981), p. 27.

alma nacional. Nuestro destino de pueblo nos manda a marchar juntos "y todos revueltos", blancos y negros, como pedía Félix Tanco. Desconocer esta gran verdad significa sublevarse contra lo más puro de la historia y lo más prometedor del futuro de Cuba.

Miami, 1992