



FLACSO
MÉXICO

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ACADÉMICA DE MÉXICO**

**Maestría en Ciencias Sociales
XVIII (decimoctava) promoción
2010-2012**

***La cuestión del negro como dimensión identitaria:
Cuba 1990-2011***

**Tesis que para obtener el grado de Maestro en Ciencias Sociales
Presenta:**

Reynier Abreu Morales

Directora de Tesis:
Dra. Velia Cecilia Bobes

Seminario de Tesis:
Multiculturalismo, Ciudadanía e Identidades Transnacionales

Línea de investigación:
Discurso e identidades en América Latina y el Caribe

México, D. F., julio 2012

Esta tesis corresponde a los estudios de posgrado realizados gracias a una beca otorgada por la coordinación de la Fundación Heinrich Böll Stiftung para México, Centroamérica y el Caribe.

Resumen: La presente investigación constituye un análisis de tres niveles discursivos que dan cuerpo a la problemática racial en la sociedad cubana contemporánea. Tales niveles discursivos son: el discurso oficial, el discurso académico y el discurso social. En Cuba, desde el independentismo del siglo XIX hasta el proceso iniciado en 1959 la idea de una nación homogénea tanto en lo político como en lo cultural, que niega toda particularidad, ha constituido la base de legitimidad ideológica de todo proyecto político insular y por ende, también fue la base de la revolución cubana. Sin embargo, los cambios operados tras la crisis iniciada en 1990 en la sociedad cubana, permitieron que aparecieran experiencias de diferenciación social expresadas en el acceso a bienes materiales que contrastaban de manera directa con el igualitarismo legitimador del proyecto nacional. Una de estas experiencias de desventaja social está asociada a la situación del grupo negro en la sociedad cubana actual. Por lo mismo, la afirmación de una identidad negra de frente a la postulación de una nación homogénea e igualitaria ha sido la resultante del nuevo contexto cubano. Cómo dialogan e influyen ambas perspectivas identitarias en los modos de pensar la Cuba de hoy constituye el objeto de este estudio.

Palabras clave: Identidad, Nación, raza, racismo, discriminación, color de la piel, relaciones sociales.

Abstract: This research is an analysis of three discursive levels that embody racial issues in contemporary Cuban society. These discursive levels are the official, the academic and the social discourse. In Cuba, since de the independence movement of nineteenth century to the process initiated in 1959 the idea of a homogeneous nation both politically and culturally, which denies all particularity, has formed de basis of ideological legitimacy of any political project and, thus, it was also the basis on Cuban revolution. However, the changes after the crisis began in 1990 in Cuban society, allowed to appear experiences expressed social differentiation in access to material goods that directly contrasted to de egalitarianism legitimizing national project. One of these experiences of social disadvantage is associated with the black group's situation in contemporary Cuban society. Therefore, the assertion of black identity in front of an idea of a homogenous and egalitarian nation has been the result of the new Cuban context. How both perspectives influence the ways of thinking in contemporary Cuba is the subject of this study.

Key Words: Identity, Nation, races, racism, discrimination, skin color, social relationships.

Agradecimientos

La presente investigación es el resultado de un trabajo que al propio tiempo que buscaba ser extensivo en su análisis, dar cuenta de la mayor cantidad de aristas posibles, pretendía ser igualmente intensivo, capturar estas aristas en la que considera su raíz fundamental. Por lo mismo, desde sus inicios, se definía a sí misma como una tarea agotadora. De no haber contado durante el proceso con el apoyo y compañía de algunas personas, toda pretensión primera había sido imposible de realizar.

Por este motivo quiero agradecer en primer lugar, a mi profesora y Directora de Tesis, la Dra. Velia Cecilia Bobes, quien con su comprensión, la crítica oportuna, el análisis detallado y sus imprescindibles recomendaciones, ayudó a que esta tesis fuera hoy un producto más acabado. A mis lectores, el Dr. Julio Aibar y el Dr. Rafael Rojas, por la disposición y la ayuda a ver más allá de mis propias premisas. A mis compañeros de seminario de investigación, Abril Tinoco, Araceli Espinosa y Jesús Peña por las interesantes sesiones de discusión, por compartir sus experiencias y ser parte de las mías.

A mis compañeros de Maestría, por la experiencia que ha sido convivir dos años de mi vida con ellos, mi agradecimiento como profesional y como persona.

A FLACSO-México, por la acogida y el apoyo durante todo el proceso. En especial a Rita Valenzuela y todo el equipo de Servicios Escolares y a Laura Rodríguez.

A la Fundación Heinrich Boll sin cuya ayuda hubiera sido impensable llegar, estar, y hoy dar por terminada esta tesis.

A Margarita Castro y a todos los amigos de allá, pero también de aquí que de una forma u otra han estado presentes.

De manera muy especial, mi agradecimiento a Jennifer Alvarado por el amor, el apoyo sin condiciones y la presencia constante en cada hora de desvelo que esta tesis demandó. A ella, y a su familia que es ya mía también, toda mi gratitud.

A mi madre, por todo, y por la paciencia.

Índice general

Introducción	1
Capítulo I	
La identidad y las relaciones sociales: Mirando desde la raza y la cultura al caso cubano	8
I.1 ¿Qué entender por Identidad?	9
I.2 Identidades colectivas	13
I.3 Identidad Nacional	14
I.4 Identidad e integración nacional. El componente racial en la sociedad cubana	17
I.5 Raza y Cultura. El racismo como criterio explicativo de las relaciones entre grupos diferenciados.....	19
I.6 El racismo diferencialista.....	26
I.7 Racismo, Identidad, Diferencia. La propuesta multicultural.	31
Capítulo II	
Negritud e Identidad en el pensamiento cubano. Hacia una problematización de las relaciones raciales Cuba 1980-2010.....	37
II.1 Un problema resuelto no es un problema	37
II.2 Lo negro en lo cubano. Reflexiones desde las ciencias sociales, la literatura y la sociedad en las décadas de lo 80s y los 90s	40
II. 3 Raza, afrocubanía e identidad nacional. Perfilando la problemática racial cubana	43
II.4 Nación y negritud. La problemática racial cubana.	49
II.5 Lo negro como elemento diferenciado en el pensamiento cubano en el siglo XXI.	53
Capítulo III	
Lo negro como elemento diferenciador en la sociedad cubana actual. Análisis del discurso académico sobre la negritud	68
III.1 Hacia una nueva comprensión académica de lo negro en la sociedad cubana actual.	71

III.2 ¿Quiénes somos nosotros, quienes ellos, para el discurso académico de la negritud?	72
III.3 Orígenes y Tradición: la historia que lo negro reclama.	77
III.4 Marcas distintivas vs Estigma: una cuestión necesaria.	82
III.5 Continuidad de lo negro diferenciado, proyecto futuro.	86

Capítulo IV

Del tratamiento académico al activismo social. Análisis de los discursos sociales sobre el problema negro en la Cuba de hoy.....	89
IV.1 Influencia académica en el discurso social de la negritud	91
IV.2 El problema negro en Cuba y el discurso social sobre el tema: la Cofradía de la Negritud y el movimiento hip hop	92
IV.3 “Lo negro” frente a “lo blanco” desde el discurso social de la negritud.....	97
IV.4 Racismo e institución en Cuba. Una mirada actual desde la negritud	99
IV.5 La historia como arma dentro del discurso social de la negritud	102
IV.6 Lo negro como estandarte. Replanteo de lo negro como elemento positivo de valoración	106
Conclusiones	112
Bibliografía	117

Introducción

La década de los noventa del siglo pasado dio centralidad en Cuba a un tema marginado en la dinámica de los estudios, al menos nacionales, sobre la sociedad cubana: el discurso identitario en torno a la temática racial y el lugar del negro dentro de la Nación cubana.

Si bien hay que señalar que en años anteriores se problematizó sobre la identidad por parte de la ciencias sociales cubanas, dicha problemática se manejó bajo los términos de la nacionalidad obliterando dimensiones más particulares. Ejemplo de ello es la polémica ocurrida en las décadas del 60, 70 y 80 acerca del problema nacional – nación y nacionalidad – que promovió una discusión profunda sobre el surgimiento, evolución y desarrollo del proceso de formación de la nación y nacionalidad cubanas. El proceso de este debate y su balance historiográfico ha sido bien explicitado en el artículo “Historiografía y nación en Cuba” de Enrique López Mesa. (López, E: 1999).

En este mismo sentido, autores como María Isabel Domínguez estiman que los estudios en “el plano de la identidad nacional” abundaban antes de los 90s. Al respecto esta autora apunta que “ la década del 80 fue prolífica en estudios sobre el tema. Una parte importante de la investigación histórica, culturológica y antropológica se orientó al análisis de las producciones materiales y espirituales que conforman la identidad nacional: la Historia de Cuba, la Literatura Cubana, la Música Cubana, el Español de Cuba, el Atlas de la Cultura Popular Tradicional, la Obra de José Martí, fueron entre otros, importantes proyectos de investigación iniciados en esa etapa y que se extendieron a la siguiente década.”(Domínguez, María Isabel 2003)

Sin embargo, no existe un único criterio alrededor de la temática identitaria y su problematización anterior. Algunos autores aseguran que en Cuba las investigaciones sobre identidad eran prácticamente inexistentes hasta los años 80s, destacando la asiduidad con la que aparecen trabajos 10 años más tarde y la urgencia de los mismos dado el nuevo contexto. García Niuvó, por ejemplo, nos dice que el renovado interés por

el tema “nos alerta que la identidad como la conciencia, encuentra un ambiente propicio durante los conflictos” por lo que “se impone en este tiempo comprender nuestro espacio de pertenencia, los rasgos, sentimientos y representaciones compartidas que permitan el cambio sin perder la continuidad”. (García, David, 2000)

Los estudios antes mencionados dan cuenta de la relevancia que adquiere dentro de Cuba la dimensión identitaria a partir de 1990. Al contrastar la nueva situación con lo producido anteriormente no solo establecen la necesidad de su problematización sino que mencionan a grandes rasgos la peculiaridad de los estudios precedentes sobre identidad. Lo producido sobre identidad cubana giraba en torno a la idea de una única Identidad Nacional como cristalización del devenir histórico del pueblo cubano realizado por la Revolución; esta concepción de lo cubano marginaba todo componente particular en tanto amenaza del proyecto colectivo revolucionario que aún tiene como base fundamental la identificación Nación-Patria- Socialismo y como criterio legitimador del Socialismo la idea de la igualdad entre todos los componentes del país.

De modo paralelo al nuevo contexto nacional y mediado por los cambios a nivel internacional, se suma además cierto modismo en las ciencias sociales volcadas a estudiar los procesos identitarios. La crisis del marxismo y la necesidad de su revitalización permitió que las ciencias sociales cubanas se abrieran a estar más en concordancia con el estado de la ciencia social a nivel internacional. Parte de este “ponerse al tanto” medió el auge de los estudios de identidad en la isla. En este sentido, Pedro Pablo Rodríguez explica el condicionamiento que el contexto académico internacional ejerce sobre los estudios de identidad en Cuba, entendiendo a estos como parte de un marco internacional de estudios identitarios: “[...] es muy lógico que el problema de la identidad esté de moda, porque es uno de los grandes problemas de la humanidad contemporánea [...] No es un problema impuesto por las ciencias sociales, la realidad que estamos viviendo se lo está imponiendo a las ciencias sociales.” (Rodríguez, 1995)

Tales condiciones propiciaron la reproducción de procesos de identificación sustentados en auto-representaciones particulares y en estrategias de supervivencia al margen de las posibilidades brindadas por el proyecto colectivo. Esto impulsó la aparición de debates sociales en torno a las problemáticas raciales - tabú durante muchos años -, de readecuar políticas sociales más equitativas, a fin de incorporar a las minorías racialmente definidas y lograr su participación de manera efectiva en una propuesta estratégica hacia la reconformación de la integración nacional.

Sin embargo, lejos de lograr lo anterior, el proceso de diferenciación social ha venido creciendo a pasos acelerados desde 1990. Dicho proceso de diferenciación social, agravado por la privación sufrida por ciertos grupos sociales al acceso a sectores económicos mejor remunerados. Uno de los grupos sociales más afectados fue aquel cuya marca distintiva es la pigmentación oscura la piel. Dicho proceso de diferenciación devino un proceso de marginación social protagonizado por los negros cubanos. El proceso de marginación continuo desde 1990 a la fecha, propició la emergencia de rezagos racistas y discriminatorios tal vez nunca desaparecidos del todo; por otro lado, provocó se generaran prácticas de resistencia social asociadas a grupos particulares vulnerables. Dichas prácticas de resistencia se evidenciarían mediante discursos que, a la postre, vendrían a mediar las relaciones entre las nuevas identidades particulares y el resto de la sociedad.

En este sentido, dentro de los discursos de identidad identificamos tres áreas en las que la identidad entra en relación con el todo social. Siguiendo a Teun Van Dijk, la primera de estas tres dimensiones reconoce el carácter condicionado de la “producción, construcción y comprensión del discurso” en la medida en que la misma se encuentra mediada por las estructuras sociales; la segunda va en sentido contrario estableciendo una dialéctica entre discurso y estructuras sociales, a saber, que “el discurso...construye, constituye, cambia, define y contribuye a las estructuras sociales”. La tercera dimensión, llamada representativa por Van Dijk, es la que más interesa a los fines de este trabajo en el “sentido de que las estructuras del discurso hablan sobre, denotan o representan partes de la sociedad” (Van Dijk, 2002: 19-20) las cuales suponen tanto

explicitaciones como omisiones.

En este sentido también son tres los ámbitos discursivos que identificamos en nuestra comprensión de la cuestión identitaria y más estrechamente en nuestro abordaje de la cuestión del negro en Cuba. Partiendo de que la pregunta por la identidad en Cuba abarca en la actualidad como elemento relevante el fenómeno racial, asumimos que el mismo se expresa en varios niveles discursivos. Por razones puramente analíticas hemos decidido dividir en tres estos ámbitos del discurso racial. Estos niveles discursivos son: el discurso oficial, el discurso académico y el discurso social. Los mismos, constituyen la unidad de análisis de la investigación.

Por discurso oficial se entiende todo discurso emanado de funcionarios o instituciones oficiales. Este es el discurso de menos variación y, por tanto, se identifica en principio con una concepción homogeneizadora de lo nacional. Dentro del discurso académico identificamos aquellas publicaciones de intelectuales cubanos que mediante sus textos permiten captar la temática racial. El abordaje de los mismos demandó trabajo de archivo y sistematización bibliográfica. Es destacable el hecho de que en Cuba el discurso académico y discurso oficial muchas veces coinciden al perseguir objetivos similares. Por su parte, el discurso social se asocia a aquel producido por intelectuales, artistas, músicos y organizaciones no gubernamentales que tienen en sus agendas la temática racial. En esta tercera dirección, se analizaron publicaciones, textos de canciones de matiz identitario, proclamas civiles de algunas ONGs.

La construcción oficial de la identidad cubana entiende que la existencia de rezagos racistas y discriminatorios se oponen al logro de una “Identidad Nacional”, en tanto sentimiento, representación y voluntad de pertenencia a un espacio político común y a un mismo universo simbólico, que permita la comunicación normal y la posibilidad de la participación colectiva por parte de las mayorías de las personas en el ejercicio de sus deberes y derechos, sin que se vean estos desligados de los destinos de la nación, por el solo hecho de tratarse de grupos con una identidad singular o de minorías. Sin embargo,

ya no es posible pensar en una única Cuba, tal y como la anterior imagen de nación promete.

En efecto, la tendencia de este que llamamos discurso oficial de la identidad cubana es homogeneizadora por lo que históricamente no solo ha afirmado una única identidad cubana, sino que además lo ha hecho partiendo de la negación de la identidad de grupos particulares. En otras palabras, interesa ver en qué sentido este discurso sobre el lugar de lo negro en lo nacional refuerza el discurso sobre la identidad nacional y en qué sentido pone en crisis sus bases fundamentales de homogeneidad. Dicha tendencia a lo homogéneo de todo discurso identitario cubano se vio reforzada en los primeros 40 años del proceso revolucionario iniciado en 1959; sin embargo, a partir de los cambios ocurridos en los 90s, diferencias comenzaron a visualizarse hacia el seno de la sociedad cubana, y con las mismas, nuevos discursos identitarios comenzaron a aflorar.

En este sentido, la presente investigación busca abordar del carácter problemático de los nuevos discursos sobre la negritud, en la medida en que los mismos suponen, al menos, un cuestionamiento a los modos tradicionales de representación y comprensión de lo cubano. Pretende además, establecer las pautas de estos nuevos discursos a fin de comprender los modos en que estas nuevas identidades particulares se autorepresentan a sí mismas.

Tomando en cuenta la significación que tienen, dado el contexto antes explicado, los nuevos discursos identitarios en relación directa con la imagen proyectada de una nación culturalmente homogénea, la realización del presente trabajo se vio exigido en dar respuesta a las siguientes interrogantes: ¿Cómo se relaciona el discurso sobre la identidad del negro en Cuba, en tanto afirmación de una identidad circunscrita a un grupo específico, con aquel otro discurso que afirma la homogeneidad nacional a la par que niega toda particularidad? ¿Cuáles son los rasgos distintivos de ese discurso que no solo denuncia la situación del negro en Cuba, sino que es él mismo un discurso identitario que visualiza la diferencia?

Con dicha finalidad, la investigación partió de dos supuestos fundamentales. En primer lugar, se estableció como primera hipótesis que la cuestión del negro en Cuba, en tanto discurso identitario, supone la visualización de ciertas diferencias basadas en el color de la piel y, por tanto, nuevas miradas a la Nación cubana en contra de una proyección discursiva de totalidad homogénea. Como segunda hipótesis se sostuvo durante la investigación que dentro de los discursos que en su proyección afirman la diferencia existen discursos que, por su modo de expresar, constituyen ellos mismos la diferencia. El seguimiento de la problemática racial cubana a través de los tres niveles discursivos expuestos permitió, de mano de las hipótesis señaladas, realizar el objetivo central de este trabajo: captar cómo y qué evidencia la problemática racial cubana en relación con una noción nacional de identidad y mostrar los rasgos distintivos de un discurso que él mismo parte de la diferencia.

De modo que se hizo necesario, en primer lugar, la construcción de un sólido marco teórico indispensable para el análisis de los discursos que nos propusimos abordar; en segundo lugar, la lectura y sistematización de los discursos producidos tanto desde la academia como desde la sociedad en torno a la cuestión del negro en Cuba.

Para lo mismo se ha estructurado el trabajo en cuatro capítulos. En el capítulo primero “La identidad y las relaciones sociales: Mirando desde la raza y la cultura al caso cubano”, se aborda lo producido por el pensamiento social en torno a la comprensión teórica de la identidad y de las relaciones raciales, a fin de establecer el aparato categorial adecuado que ayude en la comprensión de las relaciones raciales en la sociedad cubana de hoy; el capítulo segundo “Negritud e Identidad en el pensamiento cubano. Hacia una problematización de las relaciones raciales: Cuba 1980-2010”, constituye un capítulo intermedio en el que se sistematizan y analizan los antecedentes académicos inmediatos de la actual problemática racial en Cuba; en el capítulo tercero “Lo negro como elemento diferenciador en la sociedad cubana actual. Análisis del discurso académico sobre la negritud” se analiza la comprensión académica de la negritud como elemento diferenciador y los modos en que este establece en el propio proceso de su autoconstitución la afirmación de su otredad; Por último, en el capítulo

cuarto “Del tratamiento académico al activismo social. Análisis de los discursos sociales sobre el problema negro en la Cuba de hoy” se despliegan los modos en que el discurso social sobre de la negritud busca él mismo erigirse como conciencia hereditaria del grupo negro a la par que se denuncia la condición social del negro y los modos institucionales que contribuyen la reproducción del racismo y la discriminación.

Baste aclarar que contar con acceso a bibliografía actualizada constituyó de mucha ayuda en la realización del trabajo. Dada la actualidad y el interés por el tema, las publicaciones y textos a analizar se encuentran con facilidad sobre todo en las bibliotecas, librerías y espacios especializados dentro Cuba.

Sirva el abordaje que esta investigación propone al interés por el carácter problemático de la afirmación de identidades particularistas en la sociedad cubana de hoy.

Capítulo I

La identidad y las relaciones sociales: Mirando desde la raza y la cultura al caso cubano

En la Cuba de los años 90, la pérdida de sentido producida por el derrumbe del muro de Berlín y la desaparición de la URSS, referentes históricos de un proyecto colectivo llamado socialismo al que la Isla estaba inscrita, impuso que el cuestionamiento por la identidad deviniera *conditio sine qua non* de la legitimidad del proceso político iniciado en 1959.

Ante la falta de credibilidad en un proyecto que, en sus dimensiones internacionales, había dejado de existir a partir de 1990, la revitalización del socialismo en Cuba en este contexto pasó por la necesidad de plantearlo en términos cubanos, como la continuidad inexorable de un proceso histórico bien anclado en las raíces nacionales. De este modo, desde el espectro político el cambio en el discurso ideológico se evidenció a partir de transformaciones que, si bien no rebasaron el mero formalismo, si dieron cuenta de la nueva autocomprensión de la política cubana. Tal vez el ejemplo más sintomático de este cambio lo fue la nueva dimensión otorgada al máximo órgano de dirección política de ese país, el Partido Comunista de Cuba, que pasó de ser el “Partido de la Clase Trabajadora” a denominarse “Partido de la Nación Cubana”.

El cambio geopolítico a nivel internacional también trajo consigo un cambio en la vida económica del país que prontamente se expresó en la vida cotidiana produciendo desigualdades entre distintos sectores sociales en lo relativo a los niveles de consumo y acceso a bienes básicos. Este fue un elemento de suma importancia en la necesidad de relegitimación de un proyecto socialista cuyos fundamentos descansan en la igualdad de sus miembros y la distribución equitativa de la riqueza nacional. Pero a diferencia del ámbito puramente formal del discurso político desde entonces enfrenta las crecientes brechas que se abren en la población cubana. Esta dimensión socioeconómica del contexto de la última década del siglo XX cubano provocó la afirmación de grupos diferenciados dentro de la sociedad cubana que de una forma u otra establecieron sus

propias prácticas y correlatos cotidianos en contraste con el proyecto colectivo defendido desde la dimensión política.

Este comportamiento de una y otra dimensión en este determinado contexto cubano nos explica que el estudio de la identidad fuera un imperativo para la sociedad cubana a partir de 1990. El que dicho comportamiento se haya mantenido constante en los últimos veinte años agravando la contradicción que expresa entre una concepción de un tipo de Estado-Nación por un lado y la dinámica de la sociedad por el otro, nos dice de lo mucho que hay que pensar Cuba hoy desde el ángulo teórico de la identidad.

Por lo mismo, en el presente capítulo abordaremos una comprensión teórica de la identidad y de relaciones identitarias que categorías como la raza, la cultura y el racismo expresan y estructuran. Este desarrollo teórico se hará en función de abordar posteriormente la relación entre el discurso de la identidad del negro en Cuba, que establece la existencia de un grupo racialmente diferenciado e históricamente marginado, y el discurso que afirma una única y homogénea Cuba, igualitaria y equitativa.

I.1 ¿Qué entender por Identidad?

Siempre que se habla de identidad se hace necesario hacer énfasis en su carácter contextual y la necesidad de su problematización siempre forma parte de un determinado contexto. En efecto, la identidad es un proceso de construcción cultural condicionada social e históricamente en la que toda forma de estructuración, sea étnica o social, precisa elaborar un imaginario cultural para cobrar una significación que nunca puede realizarse de forma arbitraria, lo que explica que la misma solo encuentra su creación bajo determinadas condiciones.(Colomé, 2002)

Al concebir la realidad existente como construida a partir de múltiples contextos objetivos (condiciones económicas, sociales, geográficas) pero también de disímiles contextos de significación e interpretación subjetivos del mundo, condicionados por aquellos y dotados de un sentido que los hace parecer como evidentes e incuestionables,

nos podemos atener al criterio de “universos simbólicos”. Estos son entendidos como cuerpos de tradición teórica en los que se apoya la interpretación global y significativa de la realidad articulándola, definiéndola y dotándola de un sentido integrador para los participantes en ese universo que la hace aparecer como connatural. Realidad que en última instancia es producto de la materialización o realización (objetivación) de un conjunto de significaciones imaginarias que la dotan de un sentido estructurado y diferenciado en el que coparticipan los integrantes de cada sociedad. (Berger y Luckman, 1986)

Sin embargo, el estudio de la identidad parece estar más asociado a situaciones de crisis que a la cierta estabilidad en el tiempo que la concepción de “universos simbólicos” nos remite; de ahí su carácter contextual. De hecho, no es casual el interés que despertara en la Cuba de los 90s el tema de la identidad y no es casual que este interés persista. La idea de identidad surge precisamente en el discurso ante la necesidad de repensar una estructura de valores y de proponer una nueva (Bélanger, 2000). La identidad, por tanto, ha de situarse siempre en un determinado contexto espacio- temporal pues “sus condiciones de posibilidad son las diferentes configuraciones de las redes de sociabilidad históricamente determinadas por los diferentes modos de producción...por las diferentes formas de estructura que han configurado a la sociedad en el curso de su desarrollo multiseccular.”(Giménez, 2005: 95)

Aquí radica la importancia de la propuesta bourdieuana de “comprender mejor la realidad de las identidades sociales si se sustituye la falsa alternativa entre objetivismo y subjetivismo por la distinción entre identidades establecidas o instituidas, que funcionan como estructuras ya cristalizadas (aunque sin olvidar que son la resultante de representaciones pasadas que lograron el reconocimiento social en el curso de las luchas simbólicas por la identidad), y la relación práctica a estas estructuras en el presente, incluyendo la pretensión de modificarlas, de explotarlas en beneficio propio o de sustituirlas por nuevas formas de identidad” (Giménez, 2005). Esta comprensión propuesta por Bourdieu da cuenta del movimiento gestado en Cuba en la medida en que devela lo que dialécticamente pudiera pensarse como la relación entre un imaginario de

lo cubano antes de 1990 y las distintas comprensiones que desde distintos lugares de lo social comienzan a gestarse alrededor de dicho imaginario a partir de la crisis comenzada ese año, determinándolo con nuevos contenidos.

Ya ha sido mencionado cómo en las crisis la referencia a la identidad se impone. Por otra parte siempre que se hable de identidad se hablará también de crisis en primer término (Bélanger, 2000). De hecho, tal y como lo muestra el caso cubano, lo que hace relevante un estudio de identidad en una situación de crisis lo es el modo en que las diferencias afloran en estas situaciones y la identidad, en efecto, se afirma en la diferencia (Giménez, 2005):

“En tiempos normales, en los que el papel de unos y de otros está bien establecido, a nadie se le ocurre preguntarse, por ejemplo, sobre la identidad de los actores que son portadores de identidad: qué es una mujer, un hombre, un negro, un gay, etc., son preguntas que no se plantean en general más que a raíz de una cuestionamiento de sus lugares respectivos en la sociedad.”(Bélanger, 2000: 31-32)

De este modo al hablar de identidad estamos haciendo referencia a un sujeto cuya principal determinación es la autorreflexión, es decir, un sujeto capaz de presentarse como objeto para sí mismo. Esta capacidad autorreflexiva del sujeto se da en estrecho vínculo con el aspecto intersubjetivo de la identidad, esto es, con un proceso de autoidentificación del sujeto consigo mismo a partir de la interacción cotidiana con otros sujetos que asume o bien idénticos a él, o bien diferentes (Bobes, 2000).

En este sentido, la identidad no es sino “la (auto y hetero) percepción colectiva de un “nosotros” relativamente homogéneo y estabilizado en el tiempo (in -group), por oposición a “los otros” (out-group), en función del (auto y hetero) reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos (que funcionan también como signos o emblemas), así como de una memoria colectiva común” (Giménez, 2005). Un rasgo esencial al discurso identitario, que constituye y determina al sujeto-objeto de dicho discurso, es que este se apoya en una serie de criterios y marcas dentro de los cuales los más decisivos vienen a ser aquellos vinculados con los problemas de los orígenes, a saber: mito fundador, lazos de sangre, antepasados comunes, gestas libertarias, suelo natal, tradición o pasado común.

Así entendida, la identidad deviene un hecho simbólico construido por el discurso social común en la medida en que parte de un “percibirse” y un “ser percibido”, esto es, en la medida que comprende una lógica relacional en la que solo se es en virtud del reconocimiento mutuo con el otro; esta comprensión de la identidad la supone expresión de representaciones y creencias social e históricamente condicionadas.

De ahí que todo estudio que tenga como objeto la identidad o las relaciones sociales de matiz identitario no deba perder de vista tres dimensiones que nos permiten dar cuenta de las mismas. Estas tres dimensiones, que de algún modo ya han sido presentadas, pero que aquí resumiremos por su importancia, son: la locativa, la selectiva y la integradora. (Bobes, 2000)

La primera inserta al individuo o al grupo en medio de un espacio definido, delimitado y simbólicamente establecido; la segunda permite que los mismos ordenen sus preferencias, lo que confiere a los sujetos el sentido de autoidentificación con otros que como ellos asumen alternativas idénticas en su modo de actuar; la tercera , permite la inserción, permanencia y continuidad en el tiempo del individuo o grupo, pues “ofrece un marco interpretativo general para vincular las experiencias pasadas, presentes y futuras en una historia única”.(Bobes, 2000: 35).

El seguimiento de los discursos identitarios que nos proponemos analizar en esta investigación a partir de estas tres dimensiones de la identidad, nos permitirá establecer los rasgos distintivos de los grupos o comunidades que los mismos designan y, de este modo, al compararlos a partir de estos rasgos, ponerlos en relación unos con otros. Partimos, en efecto, de la existencia de la identidad en tanto continuidad de relaciones sociales establecidas en un sistema que trasciende tanto al individuo como los grupos diferenciados. Sin embargo, si bien el reconocimiento de estas tres dimensiones de la identidad funge tanto para identidades individuales como para identidades colectivas, por el modo en que las segundas inciden en la formación de las primeras se hace

necesario detenerse en ellas (Bobes, 2000). Cómo se constituyen estos grupos en identidades colectivas es algo que buscaremos aclarar a continuación.

I.2 Identidades colectivas

De acuerdo con Bélanger, la identidad tiene como finalidad designar una entidad social y, al designarla, se ofrece como la esencia misma de dicha entidad. Es precisamente en este sentido donde se aprecia el carácter objetivo del discurso identitario, es decir, donde discurso y realidad se presentan como uno solo (Bélanger, 2000). Esto implica, sin embargo, que la identidad no deba ser concebida ontológicamente, como un sustrato que existe per se y de un modo atemporal, sino como un proceso dinámico, como una construcción. La identidad “no se hereda ni se adquiere por adscripción, sino que es un producto de acciones e interacciones”(Bobes, 2000: 36).

De este modo, la identidad funge como entidad reguladora de las pertenencias tanto de los individuos como de los grupos en un proceso de identificación hacia dentro y de diferenciación hacia afuera. No obstante lo anterior, la lógica de identificación no se establece de una manera unidimensional en la medida en que los individuos pueden identificarse tanto “con una nación, un orden político, una organización o una asociación voluntaria (o informal) simultáneamente” (Bobes, 2000).

En efecto, como bien afirma Bélanger, “el fenómeno de identidad... no es privado ni individual sino público y de relaciones, que atraviesa diversos tipos de lazos sociales y que, a fin de cuentas, todo actor se refiere a un sinnúmero de identidades que dependen de la raza, del sexo, de la clase social, de la profesión, de la religión, etc.”(Bélanger, 2000: 34-35). Estas distintas determinaciones identitarias del sujeto portador no están exentas de roces entre sí y pueden entrar en contradicción provocando conflictos de identidad (Bobes, 2000). Dichos conflictos pueden provocar procesos de *desocialización* y *resocialización* en las prácticas de individuos y grupos generando cambios sustanciales de identidad (Bobes, 2000). Por eso, como en el caso cubano, una situación de crisis no

solo obliga al estudio de la constitución de nuevas identidades, sino que permite atraparlas en el mismo instante de su constitución.

De cualquier modo, aún en condiciones de estabilidad, las identidades colectivas implican cierta tensión con respecto a aquellas de nivel individual. De hecho, muchas veces las identidades colectivas, como aquella que se asienta en la idea de Nación, no son sino la proyección que el grupo dominante hace de estas como estereotipo a imitar; es decir, que las identidades colectivas son también el resultado si se quiere espontáneo de una hegemonía política determinada.

Estas tensiones, o intereses, se visualizan con el rompimiento de los lazos que sostenían el compromiso que implica portar cierta identidad (Bobes, 2000). Por eso, si bien para el caso cubano la comprensión de la identidad nacional resulta imperativo en cualquier análisis sobre la sociedad cubana (Bobes, 2000), esta se hace más latente a partir de la crisis que 1990 inaugurara por el modo en que la propia identidad nacional, como proyecto colectivo, comienza a ser discutido por la emergencia de nuevos discursos identitarios cuya lógica se afirma fuera de aquél.

I.3 Identidad Nacional

En este sentido vamos a entender la identidad nacional como autoconcepto o autosistema mediante la cual se representa a sí misma una comunidad determinada en un proceso en el cual obras, tradiciones y creaciones de todo tipo forman un patrimonio donde se identifican los sistemas de valores espirituales y estéticos, y los ritos y creencias de esa comunidad. No es definitiva ni inalterable como imagen o representación estable condicionada social o históricamente porque se trasforma con el tiempo y puede ser interpretada y pensada de manera distinta por cada generación que le atribuye nuevas significaciones, anula, o aporta nuevos sentidos a las relaciones que se establecen a su interior. En tanto forma práctica comunicativa de identificación social, la identidad nacional constituye un proceso de selección, ordenamiento e integración de diferencias que llevan a cabo los grupos hegemónicos de una sociedad en su relación

con los otros, y en el cual la memoria histórica cumple una misión esencial.(Martínez Heredia, 2000)

De ahí que la Identidad Nacional es inconcebible sin las estructuras sociales y económicas que acompañan y condicionan a los grupos sociales predominantes o hegemónicos que participan en su elaboración o construcción e influyen y condicionan también a los otros grupos, sectores o clases sociales.

Este carácter históricamente condicionado implica que el estudio de la identidad sea siempre una necesidad presente. Si bien para el caso cubano se potenció desde los albores de la Nación la comprensión de una identidad cubana homogénea y cuya cristalización y culminación, según la lectura oficial más reciente, se diera con el proceso iniciado en 1959, el cuestionamiento reciente de la identidad nacional como algo ya dado nos permite seguir el camino teórico que venimos exponiendo y abre paso a la exploración y comprensión de identidades particularizadas.

En efecto, a partir de los años 60 se había producido una transformación en la visión de la identidad nacional sostenida en la presentación de la Revolución del 59 como la realización y encarnación reales de la nación, la reelaboración de la historia nacional y la insistencia en la unidad como necesidad para la supervivencia de la patria. El nuevo discurso generado a partir de 1959 propone a la revolución como el acto que da cuerpo real a la identidad nacional y produce la identificación del proyecto socialista con la patria, a la par que coloca la confrontación con el *enemigo*—los Estados Unidos—como un elemento central de la constitución imaginaria de la nación.(Bobes, 2005)

Esta idea de la Nación como construcción imaginaria ha sido arduamente trabajada por Benedict Anderson en su libro “Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo”(1993). Según B. Anderson la nación es una comunidad imaginada porque “aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión”(Anderson, B: 23). En este mismo

sentido, Ernesto Renán en conferencia titulada *Qu'est-ce qu'une nation ?* nos dice: "... la esencia de una nación es que todos los individuos tengan muchas cosas en común, y también que hayan olvidado muchas cosas."¹

A este olvido remite la comprensión de la nación en tanto idea que funciona y estructura la relación entre los grupos particulares, diferenciados entre sí, y el todo social. Por este motivo, la relación de estos grupos diferenciados con lo nacional permite visualizar los componentes propios de estos grupos, tomando en cuenta que él mismo se edifica como identidad colectiva, es decir, como un conjunto de símbolos, representaciones colectivas y códigos que albergan y muestran disímiles rasgos de grupos sociales que la hacen depósito de valores, historia y tradiciones de la Nación y en la que el grupo dominante marca las pautas al subordinar las expresiones de otros a su visión hegemónica. Desentrañar esas pautas que, de acuerdo a Martínez Heredia "promueve, desalienta, oculta, discierne [...] ayuda a famas y decreta olvidos." (Martínez Heredia, 1998:3-4).

La posibilidad de desentrañar dichas pautas da cuenta de la brecha no cubierta mostrando el verdadero carácter de la identidad nacional como construcción interesada. La comprensión de este nivel permite además la afirmación, también construida, de grupos marginados en la dinámica que estructura dicha comprensión de lo nacional. De hecho, la identidad nacional en tanto autopercepción de una sociedad determinada también construye su propio drenaje, la idea del chivo expiatorio, el cual encarna en grupos no asimilados o no asimilables al proyecto nacional.

Por este motivo, las identidades además de establecer "lealtades, también pueden definir resistencias" (Bobes, 2000). Este sería el caso de los discursos identitarios que de manera particularizada comienzan a aparecer en la Cuba de la última década del siglo XX. Y, aunque las identidades, además, "siempre son objeto de valoración positiva o negativa (estigmas), según el estado de la correlación de fuerzas simbólicas....la

¹ Conferencia ofrecida por E. Renán en La Sorbona el 11 de marzo de 1882: "Or l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien de choses". La traducción en el texto fue hecha por mi. Ver en Ernest Renan *Qu'est-ce qu'une nation ? Oeuvres Complètes*, 1, pág 892.

identidad se presenta como fuente de valores y se halla ligada a sentimientos de amor propio, honor y dignidad”(Giménez, 2005: 84). Por lo mismo, no se debe perder de vista los modos en que los “dominados pueden llegar a interiorizar la estigmatización de que son objeto, reconociéndose efectivamente inferiores, inhábiles o ignorantes”(Giménez, 2005: 84). Esto igualmente implica que la identidad funcione como refugio y que en muchos casos el orgullo de pertenencia funja como defensa.

En Cuba, las identidades femeninas, sexuales y religiosas tras los 90 comienzan a configurar nuevos circuitos relacionales, con lo que determinadas comunidades o grupos sociales adquieren una visibilidad promovida por tales repertorios identitarios, y comienzan a disputar con los discursos y patrones hegemónicos que los relegan a posiciones socio-culturales subalternas. Este es también el caso para los grupos diferenciados por el color de la piel, objeto del presente estudio

I.4 Identidad e integración nacional. El componente racial en la sociedad cubana

Durante casi tres décadas la problemática racial o los estudios raciales en lo fundamental se circunscribieron al análisis y debate histórico de la composición del pueblo cubano. Por estos años las referencias al tema se orientarán sobre todo a demostrar la culminación histórica de la unidad racial de la sociedad cubana con la Revolución. Para ello se pone en evidencia la relación existente entre el fenómeno racista y las clases sociales, motivo por el cual se relaciona la esclavitud colonial y el capitalismo dependiente con el origen y continuidad del racismo en Cuba, como un instrumento de dominación de las clases poseedoras en el país: ya fuera como justificación de una supuesta incapacidad intelectual y moral consustancial de los discriminados o como necesaria contención al latente desborde de los hasta entonces oprimidos. Especial énfasis se le asignará al vínculo entre el racismo y las clases que hasta enero de 1959 habían detentado el poder.

En otra dirección se enaltecen las ideas de los principales representantes y partidarios de la independencia y sus planteamientos antirracistas. Particularmente favorecidas en este

análisis serán las figuras de José Martí y Antonio Maceo tomadas como modelos de pensamiento y acción antirracistas. En conclusión, se trata el problema racial en estos años como distante en época y casi superado en su generalidad, y el racismo, como un vestigio moribundo del pasado que no tenía ninguna posibilidad de continuidad en la nueva sociedad por construir.

Destacan en este sentido las recurrentes y en ocasiones contrapuestas tesis de José Martí y Fernando Ortiz en la comprensión de la construcción o constitución de la identidad nacional. Mientras del primero se subraya lo que queremos ser, o mejor, el debe ser de lo cubano y sobre esta base se funda la unidad armónica de la nación y sus distintos componentes; para el segundo, se enfatiza en el grado contradictorio y complejo del proceso nacional. Los que recurren a la primera de las tesis buscan acentuar en la fusión cultural o racial un afán de trascendencia, de permanencia de ideal de unidad, equilibrio y soberanía; los que recurren a la segunda, sobre la base de la descripción objetiva y crítica de cómo ha transcurrido el proceso constitutivo del nacimiento de la nacionalidad hacen énfasis en su carácter complejo y contradictorio dentro del cual el racismo ha tenido un peso significativo.

Ambas tesis constituirán visiones o paradigmas en torno a los cuales se ha articulado históricamente el debate en las ciencias sociales cubanas en base a la siguiente interrogante: ¿cuál de estos dos enfoques explica mejor la evolución histórica en tanto proceso constitutivo real, total e integral de la identidad del pueblo cubano, o mejor, cual de los dos ha predominado?.

No obstante vincularse y a veces contraponerse las anteriores tesis, quedaba claro que para la altura de 1976 la cuestión racial en Cuba aparecía en el discurso de las ciencias sociales como una cosa del pasado en lo interno, y geográfica y políticamente hablando, un fenómeno externo y adverso al país. Así se constata en la Constitución de 1976 donde se alude a esta cuestión en su Artículo 12: “La República de Cuba hace suyos los principios del internacionalismo proletario y de la solidaridad combativa de los pueblos”, y enfatiza en su inciso a, la “condena al imperialismo, promotor y sostén de

todas las manifestaciones fascistas, colonialistas, neocolonialistas y *racistas*, como la principal fuerza de agresión y de guerra y el peor enemigo de los pueblos”²

No era de extrañar que en esos momentos lo racial pareciera trascendido, y en particular la unidad de la nación cubana en ese sentido se viera fortalecida a niveles extremos, como se evidenciaría meses después de la aprobación de la Constitución. El capitalismo, el imperialismo y el racismo se perciben como enemigos irreconciliables del pueblo y el estado socialista cubano. Sin embargo, dos décadas después, sería evidenciado por el discurso político y por el de las ciencias sociales que la Cuba actual ocultaba bajo el ropaje socialista de igualdad y equidad, aquel esquema de dominación basado en una idea de lo nacional que describiera Fernando Ortiz, años antes del triunfo revolucionario:

“En mayor o menor grado de disociación estuvieron en Cuba así los negros como los blancos. Todos convivientes, arriba o abajo, en un mismo ambiente de terror y de fuerza; terror del oprimido por el castigo, terror del opresor por la revancha; todos fuera de justicia, fuera de ajuste, fuera de sí. Y todos en trance doloroso de transculturación a un nuevo ambiente cultural”

Por este motivo, comprender la relaciones sociales en la sociedad cubana de hoy entre grupos socialmente diferenciados pasa por la necesidad de hacerlo a partir de criterios raciales. De este modo, propongo pasar a analizar la raza y su posterior desplazamiento a la cultura, como criterio explicativo de la interacción social.

I.5 Raza y Cultura. El racismo como criterio explicativo de las relaciones entre grupos diferenciados.

Antes de comenzar a plantear las ideas que nos pueden ayudar a comprender como se estructuran las relaciones sociales de matiz identitario de acuerdo a criterios raciales me gustaría dar cuenta del porqué nos interesa abordar dichas relaciones en términos de raza y no en términos de étnicos si bien, como se verá, las consideraciones raciales sufren un progresivo desplazamiento hacia lo cultural en el pensamiento contemporáneo.

² Constitución de la República de Cuba, Fundamentos políticos, sociales y económicos del Estado, Constitución de la República de Cuba, 24 de febrero de 1976, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1976, p. 23

De acuerdo con Giddens “la etnicidad hace referencia a las prácticas culturales y perspectivas que distinguen a una determinada comunidad de personas. Los miembros de los grupos étnicos se ven a sí mismos como culturalmente diferentes de otros grupos sociales, y son percibidos por los demás de igual manera. Hay diversas características que pueden servir para distinguir a unos grupos étnicos de otros, pero las más habituales son la lengua, la historia, la ascendencia (real o imaginada), la religión y las formas de vestirse y adornarse. Las diferencias étnicas son *totalmente aprendidas*.(Giddens, 2000: 278).

Este no es el caso para Cuba y las relaciones de matiz identitario que en su interior se desarrollan. Esta idea de etnicidad está fuertemente relacionado con la idea de identidad por mí manejada con anterioridad, sin embargo, hace incapié en la diferenciación cultural dimensión que no creo tan pertinente para el caso cubano. Precisamente por eso, y no solo por ser la categoría imperante en los discursos a analizar con posterioridad, hemos preferido hablar de raza.

El desarrollo del pensamiento moderno tiene en sus fundamentos el desarrollo de la raciología³ y la idea de la existencia de diferentes razas con diversos estatus en la escala evolutiva. Al frente de dicha escala según esta cosmovisión se encuentra el hombre blanco europeo.

Los primeros intentos sistemáticos de clasificación de grupos humanos son atribuibles a Carl Von Linné quien estableció que dichos grupos respondían a distintas clases de humanos. Por otra parte el conde de Buffon, George Louis Leclerc, planteaba el origen común de la especie humana y su natural separación en términos de raza a partir de los cruces entre ellos y de procesos escalonados diversos. De ambas surgieron, alrededor de la idea de raza, dos escuelas de pensamiento divergentes: la poligénica y la monogénica según se afirmara el múltiple origen de la especie humana o su origen común.

³ Sistema de ideas que desde un punto de vista científico busca afirmar la distinción de razas en base a la cual se afirma además la superioridad de unas razas sobre otras.

Imposible sería, en este punto, desvincular estas teorías del contexto en que son producidas si queremos comprender la racionalidad de su producción. La afirmación de la superioridad blanca hacia la que apuntaban, amparadas por la legitimidad del discurso biológico, está orgánicamente ligada al expansionismo colonial europeo, la legitimación de la apropiación de los territorios colonizados y la práctica esclavista. La vinculación entre los mecanismos de producción de verdad y el despliegue de todo el arsenal colonialista, ya no solo militar y económico, es algo distintivo de las relaciones que tipifican la modernidad. El “nacimiento” de la raciología va acompañado del desarrollo de la biología como rama del saber en dependencia con un contexto en el que “la biología aparece como discurso legitimado para describir y legitimar la naturaleza de las cosas”. (Romero Bachiller, C: 2003)

En “El espacio del racismo” Michel Wieviorka presenta una idea formulada en Economía y Sociedad por Max Weber en la que Weber define lo que él entiende como pertenencia a una raza, contrario a los postulados biologicistas: “La pertenencia racial – escribe-, es decir, las posesión de disposiciones parecidas heredadas y transmisibles hereditariamente, realmente fundamentadas sobre la comunidad de origen... solo desemboca en una comunidad cuando la misma es experimentada subjetivamente como una característica común; esto únicamente se produce su una vecindad local o una asociación de gentes de diferentes razas a una manera de actuar común...o, inversamente, si los destinos, cualesquiera que sean, comunes a individuos de la misma raza se conjugan con una cierta oposición entre individuos de esa raza e individuos manifiestamente de otra raza”(Wieviorka Michel, 40). En este sentido, la raza, como la identidad y, por ende, en tanto relación identitaria solo existe en la medida en que se asocie a una conciencia racial. Esta conciencia racial debe estar anclada en la pertenencia a una comunidad, es decir, “ no es algo debido a diferencias hereditarias sino a un *habitus*”(Wieviorka, M, 40)

Tal y como ocurre en las relaciones identitarias, “las relaciones de razas...no son tanto relaciones entre individuos de diferentes razas como entre individuos conscientes de esas diferencias”. Esta idea, retomada por Wieviorka y originalmente planteada por

Robert. E. Park en su *Race and Culture*, entronca de manera exacta con aquella antes planteada en torno a la identidad.(Wieviorka, M, 53).

En este sentido las relaciones raciales se establecen entre grupos que poseen marcas distintivas de origen racial en la medida en que tales diferencias se hacen conscientes en los individuos y los grupos racialmente identificados. Estas relaciones no solo permiten la unidad del grupo en cuestión, sino que determina la concepción que cada individuo tiene de sí mismo como de sus estatus dentro de la comunidad.

Obviamente, lo que permite captar la conciencia de dichas diferencias es el modo en que esta se plasma en el discurso identitario. En dicho discurso identitario, la idea de raza, inicial elemento aglutinador, se verá reforzada por otros rasgos que a fin de cuentas dotaran de contenido a la diferencia. La historia de un antepasado común, por ejemplo, es uno de estos rasgos que, a la par que unen hacia dentro, diferencian hacia afuera con respecto de otros grupos, si se quiere racialmente diferenciados.

Es destacable que el trabajo de Park citado por Wieviorka se titule precisamente *Race and Culture* en la medida en que la cultura va desplazando a la raza en tanto categoría que permita dar cuenta de la diferenciación. De esta contraposición forma parte la defensa que Ruth Benedict dedicara a la singularidad cultural en la conclusión de su *Pattern of Culture*⁴, al afirmar que todo aquello que un grupo diferenciado de personas se encuentre inclinado a hacer debe ser respetado por cualquier grupo de personas que constituya su otredad. Sin embargo, la esencia de este relativismo cultural solo en la forma sustituye a la categoría raza en la visiones de las relaciones entre grupos diferenciados. Como bien advierte Levi-Strauss:

“...a la inversa de la diversidad entre las razas, que presenta como principal interés el de su origen y el de su distribución en el espacio, la diversidad entre las culturas plantea numerosos problemas (...) hay que preguntarse en qué consiste esta diversidad, a riesgo de ver los prejuicios racistas, apenas desarraigados de su base biológica, renacer en un terreno nuevo.” (Levi-Strauss, Claude, 1999:38)

⁴ La referencia es tomada de Geertz, Clifford, “El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre”, en *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2003, p 51.

Este desplazamiento se produce en el nuevo ambiente posterior a la Segunda Guerra Mundial. El nuevo rumbo de las investigaciones sociales en torno a la cientificidad de la noción de raza va a estar marcado por la búsqueda de las causas de las creencias de los individuos y las sociedades en la existencia de disímiles razas, desiguales e incompatibles entre sí, y a partir de las cuales organizan sus vidas y relaciones con el resto. Esta nueva concepción va a macar el giro que, como resultado del cambio de las condiciones sociales operado tras las IIGM, va a determinar los modos de un racismo de posguerra; esto es, se experimenta un despliegue de una “antropología de las razas” a una “antropología de los racismos”.

Este intento por dar cuenta de la constitución específica del racismo va a tener un rol decisivo en su reproducción. Al intentar comprender su proceso de producción dotaron al término de una indeterminación tal que, respecto a su definición, orígenes, unidad, grado de generalidad, etc., impelieron un desplazamiento hacia las fronteras del mismo en un doble sentido. En primer lugar, como “límites” el racismo se entrelaza a otros fenómenos de una aparente otra naturaleza como el sexismo, el nacionalismo, la alienación, etc.; en segundo lugar, como “extremos” se expresa en tanto resultado final de un conjunto de procesos como la colonización y la globalización. (Balibar, 2005)

De este modo el racismo, en tanto objeto de estudio, sufrió de mutaciones ya más explícitas que aquella operada a través del movimiento de la raza a la cultura. En efecto, esto ocurre como resultado, entre otras cuestiones de su naturaleza polisémica y la diversidad de sus usos, expresados mediante categorías generalizadoras como “diferencia”, “otredad”, “exclusión” y en las relaciones conceptuales e históricas que, de manera diferenciadas, ellas traen a la luz. (Balibar, 2005)

En este sentido, el estudio del racismo en Cuba no puede verse únicamente limitado al análisis del uso explícito de la raza, como en algunos trabajos académicos. Mas bien, se hace necesario rastrear, aún cuando el objeto de estudio se circunscriba a discursos asociados a la situación del negro cubano dentro de su sociedad, aquellos elementos mediante los cuales estos perciben o denuncian la discriminación, aún cuando no lo justifiquen vía la pertenencia racial.

Esta versatilidad del término “racismo” ha venido planteando un verdadero desafío al pensamiento social. Tanto Clifford Geertz como Inmanuel Wallerstein, pensadores por demás distantes en sus propuestas y que aquí solo constituyen un ejemplo de lo antes expresado, coinciden en la incapacidad mostrada por las ciencias sociales para aprehenderlo y de este modo hacer frente a su reproducción. Sin embargo, es válido aclarar que pese a la similitud de juicios entre ambos investigadores, sus coincidentes conclusiones parten de premisas bien diferentes entre sí.

Para Inmanuel Wallerstein la limitación de las ciencias sociales para dar cuenta de dicho fenómeno es constitutiva de las propias disciplinas sociales dada la escisión fundamental entre verdad y valor que las explica junto a su compromiso eurocéntrico y con la administración del poder social (Wallerstein, 2008). Por su parte, Clifford Geertz explica esta carencia como propia de las concepciones ideológicas, dada la falta de atención brindada al “proceso autónomo de formulación simbólica”; esto es, la capacidad que tienen los procesos ideológicos para vincular estados y actitudes psicosociales y elaboradas estructuras simbólicas, es decir, para transformar “el sentimiento en significación”, y de este modo objetivarlo, tornarlo “socialmente accesible”. (Geertz, 2003: 182-183)

A muy grosso modo, con el auge de los imperialismos coloniales, la civilización acentuó cada vez más su propensión a significar la “superioridad blanca”, sostenida por intereses comunes que, en su relación con la “barbarie” del Otro colonial, consolidaron la identidad europea u occidental. En tanto, la cultura se radicalizaría como baluarte de la autenticidad y la tradición, “de la tendencia a la delimitación y a poner de manifiesto y elaborar las diferencias de grupo” (Elias, 1988: 59). De mano de los antropólogos, tomaría la acepción - más descriptiva que normativa - de formas elementales (“primitivas”, “salvajes”) de la vida social, al tiempo que asumiría connotaciones populares (*folk-culture*, luego *popular culture*, siguiendo la tradición del *Volkgeist*). Ya no se trataba desde la ciencia social de lo que debía ser la cultura, sino de describir cómo aparece en las sociedades humanas, o más precisamente, en los márgenes de tales sociedades.

Los años sesenta y setenta fueron testigos, en todo el mundo occidental, de una pléyade de confrontaciones culturales nuevas o renovadas que demandaban, en diversos dominios, el reconocimiento de la identidad del actor/comunidad. Y significaban, de hecho, un movimiento de “invención de diferencias”, aun en los casos, por lo demás muy extendidos, en que tales movimientos se conferían el aspecto de la tradición.

La cultura devino, en efecto, una auténtica segunda naturaleza que “fija y determina” de manera rígida el carácter y espacio de acción de las personas. De esta manera se establece de antemano un reto que implica abordar los modos en que el racismo aparece como objeto de interés para la sociedad y pensamiento contemporáneos planteando la necesidad de hacerlo, inevitablemente, en el ámbito de lo cultural; siendo la cultura quien, subsumiendo toda relación en términos de raza, género, accesibilidad al trabajo e incorporación social, va a constituir el fundamento primero de toda práctica discriminatoria, excluyente y, por supuesto, racista.

Poner la otredad en términos culturales implicó e implica la necesidad del conocimiento del Otro en ese terreno y de su propio autoreconocimiento. Afirmar la diferencia en términos culturales lleva a replantear el esquema dicotómico y simplificado basado en la diferenciación racial. No se trata ahora solamente de la mera distinción entre la raza blanca, en su cumbre de la que escala evolutiva, y el resto de las razas; se impone el acercamiento a culturas tan diferentes a la occidental como diferentes entre sí. Este es el caso, por ejemplo, de una América Latina que, por su historia, tiene a lo largo de su territorio tantos rasgos homogéneos como heterogéneos, disímiles características que al propio tiempo en que la hacen definirse culturalmente occidental la llevan a plantearse su otredad en relación a Occidente.

Tales condiciones incidirán en la constitución de lo cultural como el espacio por excelencia en que serán dirimidos los conflictos políticos, y devendrá re-apropiado por las retóricas dominantes a través de dos lógicas diferentes de “despolitización”, mas recíprocamente implicadas: el racismo diferencialista y el multiculturalismo.

I.6 El racismo diferencialista.

Varios estudiosos han propuesto términos como “racismo sin raza” o neo-racismo - llamado además cultural, diferencialista o simbólico - para referir procesos en marcha en el mundo occidental como reacción al fenómeno del “*Tercer mundo a domicilio*”, la aparición de los “nuevos proletarios” en la Europa occidental, efecto de la diseminación poblacional catalizada por la globalización.

Se trata de la emergencia tras la crisis de los años 70 en los países occidentales de una suerte de fundamentalismo cultural – en realidad, de una ascendente estatalización del nacionalismo - que ha tomado a los *inmigrantes* como objeto predilecto, figura que condensa el lugar tradicionalmente ocupado por judíos, negros o asiáticos. De este modo, los Estados-nación en crisis de la era poscolonial han subsumido a las nuevas clases del proletariado internacional bajo la categoría de inmigrantes, nueva designación de la raza, ocultando antagonismos que poseen un origen diferente.

De hecho, la representación dominante ha venido asumiendo al inmigrante, más que en su condición de fuerza de trabajo, como una entidad denotada por los rasgos de su identidad de origen: nacional, étnica, religiosa. La cuestión cultural ha reemplazado en el imaginario colectivo a la representación de lo social: la idea de un conflicto estructural al interior de cada Estado-nación ha cedido ante la diversidad cultural.

Pierre-André Taguieff sintetiza algunas de las características de esta transición a un aparente otro racismo, a un denominado “*racismo diferencialista*”, a partir de tres operaciones retóricas e ideológicas fundamentales, que señalan tres grandes cambios en los conceptos básicos, argumentos y actitudes dominantes en el proceso creciente de racificación que despunta en los setenta.

La retórica racista deviene “culturalizada”. Es decir, que la referencia explícita a la pureza racial o de sangre a partir de metáforas bio-zoológicas es reemplazada por reformulaciones anti-universalistas que proscriben el contacto y entrecruzamiento interculturales y proponen un desarrollo separado como salvaguarda de la autenticidad cultural.

Las ideas ostensivas de jerarquía y desigualdad, al no ser ya argumentadas sobre la existencias de razas, son desplazadas por un “fundamentalismo de la diferencia”, expresado en un vocabulario que apela a la “exclusiva afirmación de diferencias” entre entidades comunitarias cuya premisa debe ser la de preservar y/o recuperar su heterogeneidad, sus irreductibles peculiaridades de la homogeneización/destrucción identitaria a que conlleva el mestizaje étnico y cultural.

Finalmente, la racialización del “derecho a la diferencia” y en general de los espacios en que convergen asuntos concernientes a identidades colectivas, ha sido resultado del uso sistemático de una retórica que se apropia de términos y valores antirracistas para ensalzar la diferencia a ultranza (heterofilia) o bien rechazar lo diferente (heterofobia), tornando las posiciones de este nuevo racismo menos evidentes y reconocibles. (Taguieff, Pierre-André, 2001)

La pronta generalización de estas premisas hallaron, según el estudioso francés, un terreno propicio en el individualismo posmoderno, sensible a asumir el “motivo diferencialista” para vetar las mezclas interculturales. De manera que esta hiperbolización de las diferencias y de la pluralidad cultural se diluye en un imaginario dispuesto a contraponer Diferencia vs. Jerarquía – y por tanto a socorrerse del equívoco de la “igualdad en la diferencia” - y a apreciar todo universalismo como una abstracción impositiva (fin de las grandes narrativas etc.).

Las funciones del discurso biologicista de la raza han resucitado entonces bajo nuevas retóricas que promueven la necesidad de preservar la identidad cultural y aluden a una suerte de umbral de tolerancia para amparar la política excluyente y “segregacionista” de los estados primermundistas. De hecho, Etienne Balibar nos alerta que, tras los cambios en la doctrina y el lenguaje, no sólo ha permanecido la estructura – la negación del derecho del otro -, sino que tales mutaciones, en la práctica, “conducen a los mismos actos”. (Balibar, 2005: 33)

W. Benn Michaels ilustra de modo sucinto este desplazamiento de la raza por la cultura que hemos venido tematizando hasta aquí:

“Nuestro sentido de la cultura está característicamente propuesto para desplazar la raza, pero (...) la cultura ha vuelto a ser una forma de continuar, más que de repudiar, el pensamiento racial. El apelar a la raza es sólo lo que hace de la cultura un objeto de afecto y lo que ofrece nociones como el perder nuestra cultura, el preservarla, el robar la cultura de otro, el restituírle la cultura, etc. (...) La raza transforma a la gente que aprende a ser lo que hacemos en ladrones de nuestra cultura y a la gente que nos enseña a hacer lo que ellos hacen en destructores de nuestra cultura; la raza hace de la asimilación una suerte de traición y del rechazo a ser asimilado una forma de heroísmo”. (Michaels, 1992:684-685)

El presupuesto de este nuevo tipo de racismo opera, lógicamente, como ideología - es decir, medio y mediación de la apropiación que del mundo se tenga, y por ende, de su relación con él – haciendo presa del sentido común.

Al ser reprimida la idea de raza del discurso político y al desaparecer como premisa ostensible de ciencias e instituciones, pudo haber nacido la ilusión de una superación del esquema de dominación racista, velando el proceso real: la transmutación de un esquema de dominación basado en la idea explícita de raza. Pero la idea de raza no fue propiamente abandonada por los comportamientos cotidianos sino que, ante la absurda consecuencia de esta, ha resultado más viable y políticamente correcto esgrimir diferencias culturales, precisamente porque tales diferencias no desafían abiertamente la *“norma social de indeseabilidad del racismo”*.

Este movimiento, en el plano teórico y del discurso político internacional, puede verse como análogo a aquel operado en Cuba al inicio del proceso conocido como revolución cubana. De hecho, al suprimirse en el discurso político toda alusión a cualquier diferencia, incluso racial, nació la idea de que el racismo y la discriminación habían sido desterrados de la Isla. Sin embargo, esta idea, fundamento de la nacionalidad y la identidad nacional cubana a partir de 1959, ha sido desmentida progresivamente por los nuevos discursos identitarios.

La operación de clasificación – premisa lógica de toda jerarquización posible - prolonga su función naturalizadora por excelencia, o, como afirma Etienne Balibar, su *“proyección de las diferencias históricas y sociales en el horizonte de la naturaleza*

imaginaria”(Balibar, 2005: 91). Solo que en este racismo diferencialista o de segundo orden la discriminación aparece desplazada: de los caracteres inmediatos de los grupos clasificados hacia los criterios de clasificación, de la naturalidad de las razas y de la pertenencia racial a la naturalidad de las actitudes y comportamientos racistas. En efecto, los argumentos diferencialistas, al tiempo que se presentan como antirracistas, pretenden explicar – a la postre, justificar – las reacciones espontáneas de agresividad xenófoba y violencia colectiva, sobre la base de la mencionada incompatibilidad de tradiciones y formas de vida.

De hecho, el racismo moderno continúa ofreciendo el modelo para la generalización de esta estrategia, toda vez que la relación difusa entre lo humano y lo animal ha sido una invariante en la fundamentación de sus diversas manifestaciones, desde la selección del más apto preconizada por el darwinismo social clásico hasta la tipificación de comportamientos “socioafectivos” de la sociobiología y la etología contemporáneas. En el culturalismo diferencialista, el discurso de la diferencia cultural suele enlazarse al ecologista – insistencia en la necesidad del aislamiento de las culturas para la preservación de sus condiciones “naturales” – o se carga de metáforas con connotaciones naturalistas.

Y es que “la animalidad del hombre, en el hombre y contra el hombre” ha funcionado como “el medio propio del racismo para pensar la historicidad humana”(Balibar, 2005: 93): si bien la cultura ha venido a reemplazar a la raza, no lo ha hecho sin retomar significantes como “descendencia”, “herencia”, “arraigo” que denotan la oposición imaginaria entre la humanidad y su estado natural originario.

La acogida masiva de tales ideas y el apoyo popular a las políticas que sustenta, así como reminiscencias del esclavismo colonial en la forma de prejuicios y discriminaciones que sobreviven a las prácticas institucionales derogadas, permiten evocar la persistencia de una memoria de huellas históricas singulares plasmada en un imaginario colectivo. Las crecientes manifestaciones xenófobas ante los trabajadores de las ex colonias muestran que las imágenes del antisemitismo y del racismo colonial son

formaciones aún activas – tanto conscientes como inconscientes – que participan en la estructuración de los movimientos y comportamientos surgidos en las condiciones actuales. Ya sea que se muestre como la memoria de un desprecio colonial, el resentimiento de ciudadanos de una potencia derrocada o la ilusión paranoide de una revancha, lo cierto es que este imaginario reacciona alarmado ante el movimiento de etnización que se expande bajo diversas formas: desde las conflagraciones étnico-religiosas, pasando por las identidades étnicas que pugnan por su reconocimiento en espacios públicos, hasta los separatismos que pretenden sustraerse a los marcos de las fronteras nacionales.

Al conformarse la cultura en el espacio de disputa privilegiado para dirimir las diferencias mutuamente excluyentes entre los grupos sociales, hace posible que esta delimitación de fronteras bioculturales - que recrean y procuran preservar particularidades idiosincrásicas irreductibles – sea reproducida entre diversas prácticas políticas y posiciones epistémicas antirracistas, desarrolladas por grupos cultural y étnicamente minoritarios. Tales identidades minoritarias u oprimidas, propias de comunidades de inmigrantes, recurren a estrategias “esencialistas” de resistencia que promueven posiciones de clausura tras un particularismo cultural que se toma como dado y homogéneo.

De modo concomitante a tales procesos de “racismo invertido”, hallamos una tendencia en los estudios a la ampliación del campo de aplicación de la categoría racismo, a la racificación de todas las formas de discriminación, exclusión y de opresión de minorías. Sus exponentes se han propuesto develar la génesis del mito de la raza y analizar, tras la yuxtaposición de comportamientos y discursos análogos, “*el mecanismo común de la naturalización de las diferencias*”, mas a riesgo de disolver la especificidad histórica del racismo, al homologar confusamente distintas formas de opresión, cuya determinaciones no pueden ser reducidas a la existencia de un prejuicio racial.

Como es notorio, Samuel Huntington, en ocasión del desplome del socialismo este-europeo, afirmó con éxito que “En el mundo de la posguerra fría, las distinciones más importantes entre los pueblos no son ideológicas, políticas ni económicas; son

culturales” (Huntington, 2004: 11). Tras esta aceptación del fin de las ideologías y la exaltación de la “fuerza divisiva y unificadora de la cultura” en lugar de la recurrente carencia de alternativas viables frente al eterno presente del capitalismo multinacional, aparece el síntoma de una forma más sutil de funcionamiento ideológico.

Este tránsito de una ideología abiertamente racista y jerárquica hacia la “horizontalidad” de diferencias culturales insuperables, al mostrar una evidente analogía funcional en sus efectos de dominación, pone en evidencia el mecanismo que la sostiene. Balibar señala con justeza una vez más la permanencia de la jerarquía – que ya no requiere ser explicitada por las nuevas doctrinas – por medio de su uso práctico y de los criterios de diferenciación, que colocan los “obstáculos” para adquirir *la* cultura invariablemente del lado de *las* culturas “diferentes”:

“La profilaxis de la mezcla se ejerce en lugares en los que la cultura instituida es la del Estado, las masas “nacionales” cuyo tipo de vida y de pensamiento está legitimado por la institución: funciona como una prohibición y promoción social de sentido único”. (Balibar, 2005: 42)

De ahí que este neorracismo haya sido expuesto como “*radicalismo o populismo de derecha*” por una posición típicamente demócrata-liberal que pretende desmarcarse de toda relación con un pasado de dominación y exclusión, al presentarse como la solución universal ante el salpullido de fundamentalismos (étnicos, religiosos, sexistas), que aquel alienta y justifica.

I.7 Racismo, Identidad, Diferencia. La propuesta multicultural.

La idea central que analizaremos a continuación ha sido sucintamente expresada por Slavoj Žižek:

“...el problema del imperante multiculturalismo radica en que proporciona la forma (la coexistencia híbrida de distintos mundos de vida cultural) que su contrario (la contundente presencia del capitalismo en cuanto sistema mundial global) asume para manifestarse: el multiculturalismo es la demostración de la homogeneización sin precedentes del mundo actual.” (Žižek, 2008: 59)

Desde la introducción de *En defensa de la intolerancia* Žižek nos advierte de la trampa que la perspectiva multicultural supone, precisamente porque este enfoque se ofrece

como la única solución posible al creciente auge del fundamentalismo y la intolerancia. A primera vista, el multiculturalismo permite la coexistencia “híbrida” de los distintos mundos de vida cultural, la convivencia “pacífica” con ese Otro igual - en tanto ente cultural abstracto, privado de sustancia, como entidad folklórica aséptica. Pero esta nueva “tolerancia” multicultural, tildada no sin razón de “represiva” por el este autor, posee diversos niveles, aunque forman parte de un único momento conceptual.

En primer lugar, lo que permite su efectividad ideológica es el ocultamiento de su ser esencial. Con la afirmación de la tolerancia hacia cada una de las formas de vida existentes, el multiculturalismo constituye la muestra más palpable de la presencia del capitalismo como sistema mundial. En otras palabras, el multiculturalismo es la prueba de la homogeneización del mundo, de la naturalización actual del sistema capitalista. Constituye la afirmación de un escenario en el que la verdadera lucha política se metamorfosea en una “*batalla cultural*” que buscaría el justo derecho de reconocimiento de las culturas marginales.

Pues en tanto se esgrime frente a la amenaza de la globalización la necesidad de preservar la Identidad particular comunitaria – la etnia o su hábitat cultural -, lo que pretenden los liberales multiculturalistas es exorcizar la amenaza de la “politización”, de las demandas universales, o mejor, de la universalización de las reivindicaciones particulares, juzgándolas “imposibles” dada la lógica actual del orden mundial, que asigna a cada parte el lugar que le corresponde.

Desde una perspectiva estatal, proponen una “política de identidad” pluralista, de reconocimiento de los estilos de vida particulares, de tolerante coexistencia de grupos con estilos de vida híbridos o itinerantes (mujeres hispanas, homosexuales negros, madres lesbianas etc.). Es decir, afirman una omnicompreensiva inclusión simbólica de unidad en la diferencia – “*todos iguales, todos diferentes*”- que apela a un conjunto de medidas jurídicas, psicológicas y sociales de aislamiento y contención: desde la identificación y negociación de problemas específicos de cada grupo, o, preferiblemente, subgrupo - es decir, problemas privados de toda adscripción genérica - hasta el paquete

de medidas *ad hoc* para la solución de tales problemas particularizados, esto es, “discriminación positiva”(Zizek, 2008).

Lo novedoso de este proceso de ghetización, como le llama E. Hobsbawm, típicamente representado – sin ser exclusivo – por grupos de inmigrantes y de sus descendientes, es la renuncia al objetivo de asimilación, a favor de la competencia con otros grupos por una parte de los recursos de la autoridad general.(Hobsbawm, 1995) De modo que este incesante surgimiento y proliferación de grupos o subgrupos, con su calidoscopio de identidades y su continua recreación en la particularidad sólo se hace pensable en los términos de la única universalidad “real” de la globalización capitalista: su único vínculo es el del mercado, siempre dispuesto a satisfacer sus demandas específicas. En palabras de Fredric Jameson: “las diversas políticas de la Diferencia - las diferencias inherentes a las distintas políticas que competen a la “identidad de grupo”- han sido posibles solamente por la tendencia a la nivelación de la Identidad social generada por la sociedad de consumo”(Jameson, 1998: 110) Una vez más, la absoluta diferencia se muestra equivalente a la identidad absoluta.

La introducción de la multitud de comunidades culturales, estilos de vida, religiones, orientaciones sexuales etc. significa de hecho la postulación de una igualdad subyacente en la que es posible contener todas esas diferencias, en la que hay suficiente espacio para las nuevas y múltiples subjetividades políticas. Por su parte, las protestas de estas últimas contra las formas de alienación de la modernidad, contra la lógica coercitiva y monolítica del proyecto ilustrado, no obstaculiza la reproducción fragmentada que realizan de las mismas.

Claro que no se trata de negar la pertinencia de las reivindicaciones propias de las formas posmodernas de subjetivación política (feminismo, gays y lesbianas, ecología, minorías étnicas, etc.), que, en cualquier caso, han contribuido a la politización de espacios hasta entonces asumidos como apolíticos, transformando el contexto cultural y político actual.

Para la antropología cultural que sustenta James Clifford, la predilección por la diversidad propia de esta disciplina, su búsqueda de “visiones y prácticas utópicas y transformadoras” (Clifford, 2000: 102-103) tras las emergencias y márgenes del sistema hegemónico, debe sortear una doble amenaza. Por un lado, la defensa nostálgica y apriorística o la alarma ante la supuesta desaparición de las tradiciones distintivas, y por otro, la celebración acrítica de toda diferencia – sean supervivencias tradicionales o nuevas formas híbridas - como “resistencias” al orden dominante. Clifford reclama, en todo caso, un análisis etnográfico, que parta de las “estructuras negociadas en historias de contacto específicas”, de la valoración de las posibilidades concretas de las agencias locales y de las tradiciones previas frente a las fuerzas sistémico-globales.

Sin embargo, esta politización que revaloriza las potencialidades de resistencia de lo local, usualmente, no ha dejado lugar para la política más allá de las prácticas culturales, ni ha rebasado los particularismos de la diferencia cultural.

Judith Butler señala que la condena de estos “nuevos movimientos sociales” sustentada en la pretensión de demarcar inequívocamente lo económico de lo cultural – o bien, un análisis clasista objetivo de políticas enfáticamente culturales y supuestamente autorreferenciales -, implica un intento de reinstaurar una hegemonía que domestique y subordine las diferencias, una nueva “unidad forjada sobre la base de exclusiones”. Butler rechaza así la posibilidad de toda plataforma previa de articulación, de todo universal capaz de aglutinar y reducir, a priori, las diferencias al interior de estos movimientos: únicamente preservando los “modos de funcionamiento políticamente productivos”, podrían aparecer puntos de convergencia que no anulen el dinamismo del “encuentro conflictivo” entre tales prácticas (Butler, 2000).

Lo cierto es que, pese a la validez de tales advertencias, la transformación de ascendentes desigualdades que no alcanzan la aceptación pública sino bajo la fórmula de “diferencias culturales” tiende a menospreciar el fundamento que la demanda de reconocimiento debe hallar en una redistribución efectiva de los recursos. Solo una transformación radical de las actuales condiciones permitiría la realización

verdaderamente eficaz de tales reivindicaciones, pues tal politización de luchas particulares deja intacto el proceso global del capital. En el caso cubano, por ejemplo, la insistencia académica por el reconocimiento de las diferencias hacia el seno de un proceso homogenizador, se presenta las más de las veces como rectificación del proceso, no como una crítica radical al mismo, y abre nuevas vías de legitimidad política en un ambiente en el que hablar de diferencias es no solo permisible, sino además deseable.

De ahí que Žižek, para explicar un proceso de alcance global, postule como un principio ineludible para dicha transformación el “retorno a la primacía de la economía”, esto es, la subordinación del proceso de producción al control social. Pues mientras el funcionamiento de la esfera económica sea aceptado como el despliegue a-político de la producción y la circulación, como regido por una lógica absolutamente objetiva, inaccesible al control político y a las decisiones del conjunto de la población, todo debate público y exhortación a la participación activa de la ciudadanía quedará reducido a una cuestión “cultural” en torno a toda clase de diferencias.

Respecto a sus coordenadas globales, el autoproclamado respeto multicultural por la especificidad del Otro constituye la afirmación de la propia superioridad: el multiculturalismo, al proponer el respeto hacia toda forma de vida no-occidental, no hace sino promover una eurocéntrica distancia hacia las llamadas “*culturales locales*”. Su ropaje aparentemente anti-racista, por su oposición explícita a antiguas formas ideológicas de dominación, encubre una “forma inconfesada” de racismo, “invertida”, “auto-referencial”, un racismo que mantiene las distancias, que respeta la identidad del Otro, definido como una comunidad auténtica y cerrada en sí misma, observada de manera no-valorativa desde una posición universal.

El multiculturalismo “*es un racismo que ha vaciado su propia posición de todo contenido positivo*”, que no pretende oponer, y de hecho no opone, los valores de su propia cultura al Otro, pero que mantiene su posición “*en cuanto privilegiado punto hueco vacío de universalidad*” (Žižek, 2008: 56), desde el cual son reconocidas las otras culturas particulares. No puede figurar entre las culturas que reconoce, puesto que es la

misma actividad consistente en este reconocimiento, dotada de la autoridad universal que sustenta su ausencia de una identidad específica, de los constreñimientos que supone peculiares de las restantes culturas.

Esta es una alerta a toda lucha por cualquier forma de reivindicación que tenga como fundamento la diferencia. En el caso cubano, los estudios y discursos de matiz identitarios, si bien necesarios en el nuevo contexto, se hacen igualmente eco de este “derecho a la diferencia” como forma de afirmación y resistencia ante una idea de lo nacional nada legítima y poco instrumental respecto a la realidad presente. Sin embargo, no hay que perder de vista que en el reconocimiento de la diferencia los límites son nada nítidos con respecto a la segregación y que esta, puede devenir el triunfo espacial de ese mismo racismo que se quiere superar.

Lo propuesto hasta acá no es más que una rendición de cuentas con lo producido teóricamente en torno a la raza, la cultura y el racismo, en aproximadamente los últimos 50 años de desarrollo histórico intelectual. Si bien este movimiento no da cuenta de los modos en que en 50 años se ha venido pensando la Isla de Cuba hacia lo interno, no podemos presumir que el aislamiento teórico es de tal forma que no contribuye a moldear ciertas aristas de la autopercepción que la sociedad cubana tiene de sí misma. De hecho, lo pensado y producido desde fuera, históricamente ha condicionado cierta visión de una “raza cubana” culturalmente homogénea que ha fomentado, hacia lo no-cubano, la unidad en términos de identidad nacional, a pesar de los conflictos internos que promueve cierta división racial.

Ya hemos reconocido que el problema del racismo en Cuba no puede ser planteado en términos étnicos, pues eso conllevaría a hacer diferenciaciones culturales arbitrarias, ajenas al devenir interno del país. Antes bien, el conflicto social que cierta conciencia racial provoca, se basa en la contraposición de dos grupos raciales, blancos y negros, cuyo primer criterio diferenciador es el color de la piel. Pasemos entonces a ver algunas formulaciones que en torno a la raza podemos encontrar en los modos en que Cuba se piensa a sí misma.

Capítulo II

Negritud e Identidad en el pensamiento cubano. Hacia una problematización de las relaciones raciales Cuba 1980-2010

II.1 Un problema resuelto no es un problema

Es comúnmente aceptado que la problemática racial en Cuba parecía ser en general un asunto resuelto durante aproximadamente treinta años tras el triunfo revolucionario de 1959. Sin embargo, si bien con el triunfo de la revolución cubana en 1959 se tomaron medidas para que desapareciera la discriminación racial en ese país, lo vivido en las últimas dos décadas ha venido a confirmar que cuando se trata de problemas cuyo arraigo es de tal profundidad no bastan procedimientos jurídicos ni un breve período de tiempo histórico para hacerlos desaparecer. Pese a los esfuerzos en su contra, el racismo en Cuba continuó sobreviviendo.

Ya en fecha tan temprana como en marzo de 1959 a sólo tres meses del triunfo sobre las fuerzas del entonces dictador de la isla, Fulgencio Batista, Fidel Castro, como máximo líder del proceso que se iniciaba declaraba: “el problema de la discriminación racial es, desgraciadamente, uno de los más complejos y más difíciles de los que la revolución tiene que abordar.”⁵

A tenor con el carácter cada vez más pronunciadamente socialista del proceso, tal declaración iría acompañada de medidas que apuntaban a eliminar las desigualdades propias de una sociedad que emergía de un capitalismo dependiente y subdesarrollado en un país que apenas siete décadas atrás era una colonia esclavista. Sus implementaciones lograron transformaciones vertiginosas en numerosos aspectos de la vida del país. Tanto material como espiritualmente la sociedad cubana fue subvertida

⁵ (Entrevista en el programa de televisión Conferencia de Prensa, transmitido por el canal 12, 25 de marzo de 1959). En Arandía, Gisela: “Somo o no somos”, La Gaceta de Cuba, No 1, enero-febrero 2005. (Número especial dedicado a resaltar la problemática racial y destacar el papel de figuras negras y mestizas cubanas.), p.59

proclamándose o emergiendo nuevos valores a la par que se afianzaban otros ya existentes en la historia y cultura cubana. (Díaz, M del Pilar, 2002)

Sin embargo, no siempre correspondió igual éxito a los objetivos perseguidos. En ocasiones las condicionantes sociales, económicas y culturales que enfrentó la isla a partir de 1959 se devinieron obstáculos imposibles de superar en corto tiempo o mediante disposiciones emanadas de los organismos del estado. En particular resultó escabroso y complejo el combate a los prejuicios raciales existentes en el país.

No obstante lo anterior, el racismo en Cuba en esos años sufrió un fuerte rechazo y su retroceso fue evidente. Las manifestaciones de esta índole se cobijaron en la esfera de la vida privada al ser combatidas institucionalmente. Esto conllevó a creer que el problema estaba resuelto socialmente o era mínima su relevancia al perder visibilidad en la esfera pública e institucional. La desracialización de las relaciones sociales en el país parecía darse por hecha. De ahí que, con la II Declaración de La Habana emitida en 1962 (De la Fuente, A, 2005), en la que se proclamaba la supresión en Cuba de toda discriminación por motivo de raza o sexo, el tema racial, de manera paradójica a lo anunciado por Fidel Castro, básicamente desapareció del debate público insular.

En este sentido, varios aspectos pudieran haber influido en la cuestión de que la problemática racial dejara de ser un tema dentro de las discusiones públicas y por supuesto, poco atractivo para las ciencias sociales dentro de Cuba.

En primer lugar, el éxodo masivo de los sectores dominantes anteriores a 1959 y con ello la disolución de la polarización social junto a la proclamación de una sociedad solidaria e igualitaria que proyecta la imagen de un país donde no sólo predomina la unidad, sino también cierta homogeneidad sin distinciones entre los que “una vez” fueran desposeídos. Criterio consolidado en la poco diferenciada distribución del ingreso imperante en los primeras décadas y la participación en las tareas revolucionarias que coadyuvó a redefinir la nueva noción de pueblo, destacando con la categoría de trabajadores la igualdad social a la que aspiraba la Revolución. (Bobes, VC, 2005)

Mientras, en el campo de la literatura y las manifestaciones artísticas, se desarrolló una política encaminada a exaltar elementos de la cultura popular tradicional que hasta entonces estaban marginados y donde los de origen africano ocupan un lugar significativo.⁶

Parejo a ello aparece una nueva narración de la historia, donde se considera como lo “no cubano” (o lo anticubano) la corrupción, el juego, la violencia, los abusos, los crímenes, las inmoralidades públicas, el robo y el fraude que permearon las instituciones y gobiernos a lo largo de la historia del país, de la colonia a la República, y de manera especial a esta última etapa anterior al triunfo de la Revolución. Con ello, a la vez que se desautorizan las relaciones políticas, económicas y sociales anteriores, aparece un nuevo catálogo de virtudes sobre las cuales ha de edificarse la nueva sociedad donde el ideal de integración (económico, social, político, racial, entre otros) ocupa un lugar significativo. (Bobes, VC, 2005)

Otro importante elemento a tener en cuenta en el derrotero seguido respecto a este y otros temas sociales, lo fue el que la dirigencia revolucionaria en la medida que produjo la ruptura con viejos esquemas y la apertura de nuevas visiones sobre la realidad nacional e internacional al proclamar en el discurso político la unidad de la nación, marcaría pautas no sólo institucionales sino también intelectuales y asumiría el papel de vanguardia intelectual que condicionarían los estudios sociales en el país. Este reconocimiento por la mayoría de los intelectuales de la autoridad ideológica del liderazgo político, el peso final de las decisiones políticas en el debate ideológico y

⁶ “Yo entiendo que la Revolución abrió puertas para que se expresaran y participaran en el proyecto nacional muchos sectores que hasta entonces habían sido marginados. Fue sin dudas un momento de optimismo, casi de triunfalismo [...] El objetivo era que las masas asumieran el arte no como seres contemplativos, sino como seres vitales. Se le dio todo su valor a una cultura que hasta ese momento había sido valorada como subcultura. Es un momento importante de reconocimiento del negro y de la cultura de origen africano. Se caracterizó por su amplitud en lo temático, en la asunción de los creadores. No sólo escriben sobre el tema negro, sino que somos negros, en su mayoría, los que nos asumimos como tales. Muchos veníamos de las clases populares por la apertura de la Revolución y, lo que es más importante, todo ello va a ser recibido por un público amplio, tanto desde el punto de vista nacional como internacional. Esto es innegable.” En Martiatu, Inés Marial: “Entre la polémica y “altos riesgos”. Entrevista con Eugenio Hernández Espinoza, *La Gaceta de Cuba*, No 1, enero-febrero 2005. (Número especial dedicado a resaltar la problemática racial y destacar el papel de figuras negras y mestizas cubanas.), p. 8

cultural, limitó la diversidad de interpretaciones y problemáticas de la realidad nacional. (Hernández, R, 1994)

En este contexto iniciado en 1959 no va a ser, sino hasta entrada la década que inicia 1980 que la cuestión del negro como elemento constitutivo de lo nacional, va a ser retomada por parte de algunos estudiosos. Sin embargo, el modo en que va a ser abordado, los problemas a investigar, y la manera de revisar la historia, va a distinguirse de manera notable, con las nuevas propuestas a aparecer en las décadas subsiguientes. De hecho, el presente capítulo tiene por objeto mostrar los antecedentes de la problemática racial cubana en la actualidad, los cambiantes planteamientos dentro de los mismos, y el modo en que se fue perfilando la cuestión del negro en Cuba como elemento de distinción social al margen de un proyecto nacional aún imperante.

II.2 Lo negro en lo cubano. Reflexiones desde las ciencias sociales, la literatura y la sociedad en las décadas de lo 80s y los 90s

Ya ha sido mencionado el hecho de que, antes de la última década del siglo XX, la preocupación por el lugar del negro en la sociedad cubana se movía de manera casi invisible dentro de las ciencias sociales de la Isla. Sin embargo, ya a partir de 1980, aparecen algunos trabajos que, desde la historiografía, comenzaron a visualizar lo negro dentro del devenir nacional cubano. Estos trabajos, no obstante, se abstendrían de reflexionar sobre el período iniciado en 1959 y abarcarían desde el período colonial hasta el año citado anteriormente. De la primera etapa destacan los trabajos de Rafael Duarte, *El negro en la sociedad colonial* y de Rodolfo Sarracino, *Los que volvieron a África*; también el estudio de Tomás Fernández Robaina, *El negro en Cuba 1902-1959* y de Pedro Serviat, *El problema negro y su solución definitiva*, en el que esbozan tanto aspectos de la condición social del negro como de su lucha contra la discriminación, pero identificando los mismos con un período anterior a 1959.

También por esta época se realizan diversos estudios de corte etnohistórico entre los que deben citarse los de R. López Valdés, *Componentes africanos del etnos cubano*, de

Enrique Sosa *El carabalí* y de G. Abreu *Los ararás en Cuba*.⁷ Sin embargo, tanto estos como los textos citados con anterioridad, o bien centraban sus reflexiones sobre el lugar del negro, como grupo, en la sociedad colonial decimonónica o en la de la primera mitad del siglo XX, o bien se definían como estudios antropológicos destinados a destacar las características, valores y aportaciones del componente negro en el universo de la cubanidad, pero presentándolo de manera desligada al resto de las determinaciones sociales y obliterando el lugar de dicho componente en la sociedad cubana posterior a 1959 en su relación con el todo social. De hecho, el título del texto de Pedro Serviat, *El problema negro y su solución definitiva*, refiere al hecho de que, con el triunfo de enero de 1959, el problema negro en Cuba encontró su "solución definitiva" al propio tiempo que otros "males" de la sociedad cubana precedente.

El propio Tomás Fernández Robaina, autor de uno de los textos citados con anterioridad, en un intento por sintetizar lo que fueron los años previos a 1985 y el giro que 1959 imprimió en los estudios sobre la negritud nos dice en 1996:

Hasta la aparición de la Bibliografía de temas afrocubanos [1985], la mayoría de la documentación asentada en las obras versaba más sobre los aspectos culturales, musicales y religiosos que sobre los fenómenos sociales y económicos del negro cubano. Estos problemas, inherentes a todas las sociedades donde conviven razas diferentes, fueron muy abordados y debatidos con diferentes puntos de vista desde la colonia hasta el triunfo de la Revolución en 1959. (Fernández Robaina, 1996)

Lo anterior significa que, si bien se comienza a vislumbrar que el interés por el estudio de "lo negro" es retomado en el pensamiento cubano, el hecho de que el mismo no constituya aún por estos años una "problemática" que lleve a plantear la preocupación por las relaciones sociales dentro de la sociedad cubana, relaciones matizadas por el color de piel, se debe a que el contexto antes descrito era todavía imperante en Cuba. De hecho, al menos en cuando al modo en que condiciona la aparición de estudios que de

⁷ Duharte, Rafael: *El negro en la sociedad colonial*, Editorial. Oriente, Santiago de Cuba, 1988 Sarracino, Rodolfo: *Los que volvieron a África*, Editorial. de Ciencias Sociales, La Habana, 1988, Fernández Robaina, Tomás: *El negro en Cuba 1902-1958*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1990; Serviat, Pedro; *El problema negro y su solución definitiva*, Editora Política, La Habana, 1986, López Valdés, R: *Componentes africanos del etnos cubano*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1985; Sosa, Enrique *El carabalí*, Letras Cubanas, La Habana, 1984; Abreu, G: *Los ararás en Cuba*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1993.

manera ya explícita traten la temática racial dentro de la sociedad cubana, podemos decir que este contexto se mantiene actuante hasta la primera mitad de la década iniciada en 1990. Y es que, si bien 1990 marca un giro importante en la dinámica de la sociedad cubana y en los modos en que esta se ve a sí misma, toda reflexión en este sentido va a aparecer, de manera visible en las ciencias sociales, transcurridos, al menos, cinco años.

Sin embargo, es posible que a inicios de los 90s, el contexto no haya sido absolutamente idéntico al de la década anterior. Tal vez, esta "demora" que hemos aproximado a cinco años, se debió al hecho de que el pensamiento, en tanto sistematización de la realidad, capta a la misma una vez asentadas ciertas determinaciones; quizás, en otro sentido, a la desautorización política para tratar y socializar ciertos problemas ya visibles para 1990; o tal vez se debió a la falta de herramientas teóricas capaces de explicar a la sociedad cubana en las nuevas condiciones. Probablemente haya sido una conjugación de estos y otros factores no mencionados acá.

En este sentido, por ejemplo, en el campo de los estudios historiográficos, los historiadores Jorge Ibarra y Oscar Zanetti reconocen que para mediados de la década del 90 la historiografía cubana aún adolecía de la necesidad de una historia social suficientemente desarrollada. La historiografía del país necesitaba de nuevos enfoques que suplieran las carencias de estudios sobre el modo en que se articulan las relaciones de poder en una sociedad dada por un grupo o clase social expresadas en las maneras de sentir y pensar plasmadas en las producciones culturales, en el léxico, en la conducta anómala de ciertos grupos y estratos. Una historia que al decir de Jorge Ibarra investigue quién domina a quién, cómo y por cuánto tiempo. (Ibarra, J, 1995 y Zanetti, O, 1995).

Una historia de quién domina a quién, cómo y por cuanto tiempo, pareció por mucho tiempo innecesaria para una sociedad como la cubana de la que se presuponía, había acabado con todo antagonismo social. Por ello no extraña que un estudioso del tema racial como Esteban Morales comparta la opinión de Oscar Zanetti cuando afirma:

“...el problema racial , y en particular, la condición social del negro a lo largo de la historia cubana es un tema al que no faltan cultivadores en estas décadas, pero se pone el acento en el lado antropológico del asunto, de lo

cual resultan buenos ejemplos las obras de Enrique Sosa y Rafael Lopez Valdés “.(Morales, E, 2010, 229)

El hecho de que en las aproximaciones al estudio del negro en Cuba producidas en la década de 1980 y en los primeros años de la década subsiguiente no se desarrollara una problemática propiamente dicha se debió, en primera instancia, al imperio del concepto de una Nación homogénea realizada a partir de un proyecto de igualación.

Como ya ha sido expresado, el contexto intelectual, dominado desde la política legitimadora y legitimada a partir de esta idea, impuso que el abordaje e interpretación de la cuestión del negro dentro del todo social cubano, se hiciera en clave de unidad e integración. Sin embargo, unidad e integración acá no significan en modo alguno comprensión de las determinaciones y condicionamientos que, cosa impensable en la Cuba revolucionaria, afirman la diferencia. En otras palabras, la ficción multicultural del “todos iguales, todos diferentes”, no constituye la formulación teórica que inspira la emergencia del estudio de esta parte de la realidad cubana.

II. 3 Raza, afrocubanía e identidad nacional. Perfilando la problemática racial cubana

Tal vez la manera más nítida de mostrar lo que fueron los primeros acercamientos a la cuestión del negro dentro de la sociedad cubana, la problemática racial que su descubrimiento supone y los modos en que se la busca superar en una idea de Nación homogénea, sea el modo en que se vuelve a la obra de José Martí, y al tratamiento de la “cuestión racial” dentro de la obra martiana.

En efecto, en este contexto los estudios sobre lo racial en José Martí toman un cause específico y son orientados a demostrar que el antirracismo martiano es parte consustancial de su humanismo raigal y elemento inseparable de su proyecto nacional, al tiempo que se comienza a puntualizar el papel que tanto en el pensamiento martiano

como en el independentismo --del cual era su máximo representante e ideólogo-- desempeñó la lucha contra los prejuicios raciales.

Lo importante para la presente investigación en estos estudios, radica en que en los mismos se analizan y combaten con actualidad los prejuicios racistas vigentes en el país utilizando como arma ideológica a Martí. Una muestra del lo anterior son los acercamientos de Dionisio Poey Baró. En sus trabajos, este investigador, a la exploración de diferentes aristas de la problemática racial martiana le hace siempre corresponder el combate de los prejuicios raciales vigentes en la contemporaneidad y su modo de resolverlo.

Otro ejemplo es el premio Pinos Nuevos de 1996 *José Martí: del antiesclavismo a la integración racial* de Carlos Alberto Mas Zabala donde explícitamente se señala que este trabajo se ocupa de: “Temas que mantienen tanta actualidad como la discriminación y los derechos del hombre, vistos a través de la obra del Apóstol de la independencia cubana”⁸

También por estos años, a la obra de José Martí se la hace dialogar con aquella de Fernando Ortiz, un clásico de las ciencias sociales en Cuba al contemplarse la problemática racial. La edición del título “Martí humanista”, compilación de ensayos sobre las ideas de José Martí, marca un referente importante en el renacer de los estudios raciales sobre el período a la par que señala pautas en la definición de asuntos, temas y enfoques de próximos estudios. Como se resume en su presentación, la aparición de este conjunto poco divulgado de textos de Fernando Ortiz sobre Martí como paradigma de la nacionalidad cubana: “inicia la publicación de textos que contemplará algunos aspectos pocos conocidos de la obra del sabio cubano”. La inauguración de esta colección por la Fundación Fernando Ortiz, orientada a enriquecer y divulgar la obra del autor homónimo

⁸. Ver: “Acerca del antirracismo martiano”, *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, Centro de Estudios Martianos, No 16 de 1993; “José Martí: “Mi raza” un siglo después”, *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, Centro de Estudios Martianos, No 17 de 1994; “Los estudios martianos de Fernando Ortiz”, *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, Centro de Estudios Martianos, No 20 de 1997; “Visión martiana del negro. Interiorización de una mirada”, *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, Centro de Estudios Martianos, No 21 de 1998 y “Para un futuro sin prejuicios: *La Edad de Oro*”, *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, Centro de Estudios Martianos, No 22 de 1999.

también llamado “tercer descubridor de Cuba” a la par que los estudios antropológicos en el país, destaca la concepción que animará mayoritariamente las ciencias sociales cubanas en esta etapa: la exploración con un criterio desprejuiciado y científico de aquellos asuntos hasta entonces ignorados o pocos tratados que contribuyeron y contribuyen a la consolidación y formación de nuestra nacionalidad y son parte de nuestra realidad.

Para entonces la idea de Fernando Ortiz, deviene el paradigma teórico en el análisis de la problemática cultural cubana, retomándose la idea de que lo cubano es un “ajiacó”, un producto de la *transculturación*, es decir, la mezcla de disímiles culturas, en ocasiones contrapuestas, que en su fusión producen una nueva diferente a las antecesoras u originarias.⁹

En *El engaño de las razas* de 1946 a partir de una crítica a las teorías y prácticas racistas y en defensa de la culturas americanas escribe: “La historia americana no puede ser comprendida sin conocer la de todas las esencias étnicas que en este continente se han fundido y sin apreciar cuál ha sido el verdadero resultado de su recíproca transculturación” (Ortiz, 1975:31-32)

Por eso, como señala Jesús Guanche Pérez, el verdadero sentido de los estudios orticianos queda revelado cuando asevera en *Preludios étnicos de la música afrocubana* que su “ faena de etnografía no era un simple pasatiempo o distracción [...], sino que era base para poder fundamentar mejor los criterios firmes de una mayor integración nacional.” (Guanche, 1995: 125)

Ah baja⁹ Fernando Ortiz define la transculturación como “...las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque este consiste solamente en adquirir una distinta cultura [...] sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y además significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*. Al fin [...] en todo abrazo de culturas sucede lo que en la copula genética de los individuos: la criatura tiene siempre algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una *transculturación*, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola. Ortiz, Fernando: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1983, p. 90. Ver igualmente de Araujo, Nara: “El otro lado de la transculturación”, *La Gaceta de Cuba*, marzo-abril de 1993, pp. 7-9

Es precisamente este sentido el que es retomado por los trabajos del período citado y que hacen de su obra un paradigma. El concepto de que la pureza cultural y racial es ajena al desenvolvimiento humano se consolida en las ciencias sociales cubanas que se dirigirán en mayor medida a partir de la segunda década de los 90 a desentrañar y estudiar la llegada, formación y fusión de los distintos componente de la cultura y la nación.

Es singular, asimismo, el predominio de las ideas de Fernando Ortiz y el abordaje del problema racial desde el punto de vista cultural (Guanche, 1995). El laicismo proclamado por la Constitución de 1992 y la permisibilidad del ingreso al PCC de los creyentes adoptado en su IV Congreso, facilitó y promovió a partir de esta etapa el estudio desprejuiciado de las manifestaciones religiosas y su reflejo tanto en las manifestaciones artísticas como en la vida cotidiana, lo que contribuyó a valorar y explicar el papel que jugó y juega dentro de la identidad nacional las prácticas éticas y religiosas de contenido u origen diverso. Esto favorece a que la posición del negro en Cuba, o lo negro, comience a ser asimilada no como meramente folclórico u objeto de comercio turístico sino también como componente imprescindible y fundamental dentro de la cultura nacional. Por consiguiente lo africano y negro pasa a ser considerado parte importante de la espiritualidad del cubano con un rango propio.

Es en este sentido, para lo fines de esta investigación, que son importantes los estudios sobre la religiosidad afrocubana o cubana. El fortalecimiento de la religiosidad y su resurrección en diversas manifestaciones a partir de los años noventas hace que se signifique su papel en la sociedad. La obra de las organizaciones, iglesias y confesiones religiosas en la vida social y política del país creció extraordinariamente (Hernández, 1994). El espectacular aumento numérico de practicantes de los cultos y religiosidades de origen africano, especialmente de la religión yoruba o santería, entre otras causas provoca que se establezca una clara orientación hacia la investigación de esta manifestación de la religiosidad en Cuba.

En efecto, las investigaciones sobre la temática religiosa en muchas ocasiones están dirigidas a hurgar y dar a conocer aspectos de la religiosidad cubana de origen africano

que permanecían ignorados o subyacían bajo prejuicios discriminatorios; mientras que muchos de estos trabajos se dirigen a defender la autenticidad e importancia cultural de estas religiones y su significación dentro de la espiritualidad, la ética y las normas de conductas del cubano. Esto queda expresado por una de las estudiosas de la temática cuando afirma:

El discurso racionalista moderno nos trasladó su vocación por un absurdo y antihistórico concepto de pureza y nos llevó a mirar nuestras mezcladas y heterogéneas culturas como un signo de inferioridad, exclusivo de los pueblos latinoamericanos y caribeños. Con ello tendió a acentuar la exaltación de la noción de raza («voz de mala cuna y mala vida») y los prejuicios raciales, de los cuales dijo Fernando Ortiz que no eran «ciencias de blancos sino supersticiones de barbarie que hacen sacrificios humanos a ídolos de colores diversos». No escapa a estas consideraciones la producción simbólica generada en las culturas africanas y trasplantadas a Cuba. Hacer descansar la caracterización y valor de la Santería solo en la conservación de sus antecedentes africanos sin una valoración histórica, sistemática y sistémica de estos, es una pretensión ingenua. La tácita o explícita negación del fenómeno transculturativo puede convertirse en un problema ontológico. (Menéndez, 1995: 40)

Es usual que los estudios de la etapa reconozcan en las manifestaciones religiosas cubanas de origen africano una transformación producto de la transculturación y por consiguiente de la mezcla con manifestaciones religiosas de diferente procedencia. De hecho, queda clara la intención de estos trabajos cuando al indagar estas religiones y poner en evidencia las peculiaridades que asumen al “cubanizarse” y de hecho transformarse en un sistema de ritos y creencias diferentes se afirma que: “No se trata de negar o menoscabar el antecedente yoruba, pero sí de insistir en el hecho de que «un negro cubano típico se parece más a un blanco cubano típico que a un negro de Africa.>>” (Menéndez, 1995: 41)

En este sentido es defendida la tesis de que la llamada Santería es una religión típicamente cubana atendiendo a sus portadores y regularidades específicas, distinguiendo y combatiendo las denominaciones de “regla de Ocha”, “culto a los Orichas”, “religiones afrocubanas”, “religiones sincréticas”, entre otras denominaciones. En conclusión, lo que se trata es de evitar denominaciones o calificativos que minimizan

la originalidad e identidad propia de la Santería como manifestación religiosa nacional, cubana. (Guanche, 1996)

Sin embargo, a pesar del tono marcadamente nacionalista en su tratamiento de la negritud dentro de la cubanidad, estas publicaciones, agrupadas en su mayoría en los primeros cinco años de la década de 1990, contribuyeron a perfilar la problemática racial por el modo en que permitieron visualizar la existencia de un elemento específico, integrado pero diferenciado, dentro de la cultura nacional. Por lo mismo, es de significar que el estudio del negro en las ciencias sociales, su proyección social, y expectativas en los grandes movimientos nacionales, sus estrategias, vida cotidiana y otras modalidades se ha incrementado notablemente sobre a partir de 1995. Su tratamiento desde la historia social y otras modalidades de las ciencias sociales se ha hecho notorio en los últimos años incorporando nuevas perspectivas de estudio. Sobre todo resulta significativo el reconocimiento universal de la problemática racial como tema vigente, necesario de un abordaje desprejuiciado y profundo desde ángulos diversos.

En efecto, ya hacia 1996 se descubre la conciencia de la necesidad de un tratamiento diferente en torno a la cuestión del negro, o el lugar de lo negro, dentro de la sociedad cubana. Conciencia claramente visible en las palabras de uno de los estudiosos del tema, Tomás Fernández Robaina, cuando advierte que:

Si se analiza la bibliografía compilada, [...] veremos cómo aún se escribe y se habla más del negro del siglo XIX, de la esclavitud, de los cimarrones, que de los problemas históricos, culturales y sociales del negro en el siglo XX hasta nuestros días. (Fernández Robaina, T, 1996)

Es decir, que aún en esta etapa se “escribe y habla más del negro del siglo XIX”, del negro y su situación en el momento fundacional de la Nación cubana, dado que, aún en esta etapa, el marcado corte antropológico de las investigaciones, y la influencia de la obra martiana, por un lado, y de Fernando Ortiz, por el otro, no permite se cuestionen las bases de esa idea de Nación concebida, desde el siglo XIX, como única, homogénea y de igualdad para todos los cubanos.

II.4 Nación y negritud. La problemática racial cubana.

Esta tendencia de los estudios marcada por Fernandez Robaina va a continuar en la segunda mitad de los noventas. De este modo los estudios estarán orientados al rescate de lo negro dentro de todos los aspectos de la cultura cubana. La influencia de las manifestaciones de origen africano o afrocubano en la música de importantes autores independientemente del color de su piel sirve de criterio para demostrar la importancia de lo negro dentro del proceso de mestizaje inherente a la cultura cubana.(Borges, 1996)

Por otro lado se describe y analiza el proceso de asimilación de lo negro dentro de la cultura cubana o la llegada del negro como autor y como protagonista al escenario republicano. Son analizadas las contradicciones y prejuicios sociales que acompañan la aparición de las manifestaciones culturales de origen africano en la sociedad cubana, así como las propias contradicciones que corren a intelectuales y artistas negros empeñados en la defensa de su raza. En este sentido la inauguración del tema negro visto desde sus protagonistas en los estudios del período republicano arrojan luz sobre un fenómeno que era prácticamente desconocido dentro de las ciencias sociales (Fowler, 1996). Clara prueba del abandono de los estudios sobre la etapa republicana que para estos años comienzan a aparecer cada vez con más frecuencias en publicaciones del período.

De igual modo para estos primeros años tras 1995 sigue siendo mayor la abundancia de textos sobre el tema de la formación nacional frente a la aparición de aquellos que tratan específicamente la problemática racial contemporánea. Se produce una acumulación de estudios sobre la composición histórica de la nación desde nuevas ópticas que apuntan a dilucidar las relaciones históricas interétnicas y raciales en el país. En este sentido se profundizan trabajos etnográficos del período anterior sobre los componentes hispanos, africanos y chinos, mientras aparecen estudios sobre otras comunidades como la hebrea. (Guanche, 1996 y Baltar, 1997)

Sin embargo, a pensar de la ya mencionada tendencia, ya para esta segunda mitad de los 90 aparecen publicaciones que tratarán la temática racial contemporánea, aunque es evidente que más que investigaciones constituyen exploraciones y planteamientos de posibles zonas de examen. Una muestra de ello lo constituyen los trabajos aparecidos en el número 7 de la revista Temas, “Relaciones raciales en Cuba. Notas de investigación,” de Juan Alvarado Ramos y, “Relaciones raciales, proceso de ajuste y política social,” de Marías del Carne Caño. En segundo de estos trabajos, su autora, a tenor con lo que venimos afirmando, nos dice:

La marcada escasez de estudios recientes sobre la cuestión racial en Cuba -lo que impide contar con un marco de referencia actualizado- y su relativo distanciamiento de lo que constituyen mis propias experiencias de investigación, han retenido, en una espera involuntaria, la socialización de estas aún incompletas reflexiones.(Caño, 1996)

En este sentido, los trabajos que aparecen en esta etapa van a marcar y/o visualizar algunas de las direcciones que serán comunes en posteriores trabajos. Estas son:

1. El problema racial en Cuba pese a los avances logrados con la Revolución no está resuelto. Debido a los siguientes elementos:
 - El proceso de integración social, a pesar de su intensidad, no logró alterar de manera suficiente la preexistente escala de valores, reflejo de la subordinación histórica de la cultura tradicional negra.
 - Existió un sobredimensionamiento del enfoque homogeneizador en los distintos ámbitos de la actividad social, lo cual tuvo algunos efectos negativos en la creación cultural, la religión, la educación y consecuentemente, en el proceso de identidad sociocultural, particularmente en la población negra.
2. La existencia de prejuicios raciales sobrevivientes en la esfera privada, especialmente familiar, se orientan a la discriminación del negro y mestizo por el blanco. A la par, existe una subvaloración de estos sectores discriminados
3. La agudización de la crisis económica y social de la última década del siglo XX produjo un rebrote de los prejuicios raciales que agudiza la desigual posición histórica asumida por los sectores negros y mestizos.

4. El papel de los medios masivos de comunicación que generalmente reproducen patrones de belleza europeos, no contribuye a la eliminación de los prejuicios raciales.
5. Los patrones educativos y los programas de enseñanza aún no recogen en sí el real aporte a la historia y la cultura cubana de los negros y mestizos cubanos. (Caño, 1996)
6. El pueblo cubano constituye una comunidad uniétnica y plurirracial. (Guanche, 1996).

En este sentido resulta revelador el trabajo de Joel James Figarola: “La Cuba profunda y la religiosidad popular” en el que después de defender la afirmación del mestizaje inherente a la nación cubana, recalca que este proceso de mestización se produjo en dos direcciones. Uno, producto del crecimiento demográfico interno y el otro, violento o forzado, dado que gran parte de los componentes de la nación cubana llegaron a esta tierra de manera obligada traídos en el siglo XIX como esclavos, en el caso de los negros y como semiesclavos, en el caso de los chinos. Proceso violento que se extendió por el siglo XX con el trato inferido a la inmigración haitiana y jamaicana.

Tal análisis le lleva a afirmar que en la actualidad se mantienen rasgos de sobrevivencia de esa cultura del odio engendrado en el siglo XIX que tiene su expresión en la marginalidad y en un racismo en ocasiones visible y en otras oculto, el cual debe ser combatido de forma urgente. Curiosamente Joel James Figueroa vincula a esta cultura del odio o esclavista la razón del déficit de estudios sobre la problemática racial en los estudios sociológicos y antropológicos, y la ausencia de la exaltación de lo negro o mulato en la historia y cultura cubana. Sin embargo, este autor, no se distancia de las posiciones de los años anteriores y se desvincula del reconocido déficit de los estudios raciales en el país en las condiciones contemporáneas y remite el peso de estas cuestiones a la cultura decimonónica. La siguiente cita del autor argumenta lo anterior:

La cultura esclavista dominante del siglo XIX [...] se extiende en el siglo XX, incluyendo la actualidad en que vivimos, en todas aquellas formas de conciencia y modalidades de mentalidad que tiende a la

separación del negro y el blanco en nuestro todo nacional. Los déficits que aún prevalecen en todo nuestro sistema de enseñanza, incluyendo el nivel universitario, alrededor de los componentes de origen afro en nuestra cultura es una expresión lamentable y peligrosa de esa extensión del XIX en el XX. Lo mismo puede decirse sobre la ausencia de estudios sociológicos y antropológicos sistemáticos en torno a cómo se expresa en la actualidad la integración étnica cubana, los cuales podrían ayudarnos a comprender determinados comportamientos laborales de indisciplina o aprovechamiento personal o las causas para que la mayor parte de la población penal sea de pigmentación negra, o ciertas expresiones de discriminación que creíamos hace algunos años olvidadas para siempre. (Figarola, 1998: 9)

Quizá los motivos de estas aseveraciones sean los mismos que unos años después, cuando los contornos de la actual problemática racial se encuentran nítidamente perfilados, lleve a un número monográfico de *La Gaceta de Cuba* dedicado a la temática racial, a asumir la cuestión racial como racismo antinegro y recoja no sólo el estudio teórico de fuentes sobre el tema, sino también aportes e influencias de las culturas de origen africano.¹⁰ En este sentido, asegura Fernando Martínez Heredia que:

(...) en Cuba la cuestión (racial) es ante todo la del racismo antinegro, la discriminación y los prejuicios contra los no blancos, y la oposición a ellos. (Martínez Heredia, 2005).

Puesto así, ya para los primeros años del siglo XXI cubano, la aceptación de la existencia de una “problemática racial cubana” identificada como el problema del “racismo anti-negro” es uno de los hechos más visibles en las ciencias sociales de la isla. Un hito y antecedente importante en los estudios y el planteamiento de la temática racial lo constituyó el VI Congreso de la UNEAC en 1998 donde se expusieron algunas de las preocupaciones que animan la problemática racial en el país y se constituyó el proyecto Color cubano que:

(...) intenta contribuir a crear un ambiente de reflexiones teóricas y acciones culturales que permitan profundizar desde la perspectiva de la racialidad como una construcción social[...] Este grupo de trabajo ha creado su propuesta teniendo en consideración, de manera prioritaria, la

¹⁰ Editorial: “Entre la polémica y “altos riesgos”, *La Gaceta de Cuba*, No 1, enero-febrero 2005. (Número especial dedicado a resaltar la problemática racial y destacar el papel de figuras negras y mestizas cubanas.)

necesidad de ampliar el consenso en torno al tema de las relaciones raciales, a partir del papel que tienen las identidades como arquetipos fundamentales del proceso de justicia social que comenzó en 1959.// :la intención de este proyecto parte de la necesidad de llevar a cabo en la sociedad cubana actual un debate inteligente sobre las manifestaciones de racismo, en la medida en que ellas constituyen un factor que impide consolidar plenamente aspectos determinados de la equidad social. Por tal razón, Color Cubano propone un análisis de la exclusión racial desde tres ejes primarios que determinan el proceso histórico. Ellos son la herencia malsana del colonialismo, el impacto del capitalismo como mecanismo excluyente por naturaleza y los avatares de la actualidad, con sus logros y desafíos (Arandia, 2005)

Básicamente estos serán los criterios que animarán el debate intelectual cubano de los últimos años. En esta etapa la bibliografía sobre el tema racial en Cuba y especialmente el tema negro en el país es privilegiado. La aparición de números de publicaciones especializadas que abordan la temática es significativa dentro del espectro editorial nacional. La importancia de lo negro en la cultura y vida del país viene acompañada de estudios, promoción y reconocimientos de figuras –fundamentalmente negras y mulatas- que tratan este aspecto. En este sentido, las nuevas publicaciones en torno a la problemática racial no solo van a potenciar el reconocimiento del carácter polémico de esta cuestión dentro del imaginario de la Nación cubana; además, las nuevas publicaciones, en algunos casos concretos, devendrán ellos mismos, medio y mediación de nuevos repertorios identitarios.

II.5 Lo negro como elemento diferenciado en el pensamiento cubano en el siglo XXI.

La publicación, hacia 2005, de la segunda edición de la obra de Walterio Carbonell “Cómo surgió la Cultura Nacional”, denota el cambio de tono en el tratamiento del tema negro y su relación con la cultura e identidad nacional. Si bien, como ya expresamos con anterioridad, para mediados de los años 90s del siglo XX re editan las obras de Fernando Ortiz y se le da especial divulgación a su formulación del proceso de transculturación en el cual culmina lo cubano, la aparición de la obra de Walterio Carbonell va a dotar a los

estudios sobre negritud una interpretación de lo cubano opuesta a aquella ofrecida por Fernando Ortiz.

En efecto, la obra de Carbonell se inclina por la comprensión de lo cubano a partir no de una única cultura nacional, sino del antagonismo desarrollado históricamente entre dos culturas. Lo importante de esta formulación para los estudios sobre la cuestión del negro en Cuba radica en que dicha división no responde a aquella establecida entre “alta” y “baja” cultura, sino descansa en el hecho de la existencia de África y España como fuentes culturales diferenciadas y en continuo conflicto dentro del marco geográfico conocido como Cuba:

(...)los españoles y africanos que vivían en Cuba eran dos poblaciones de características distintas, a virtud de la geografía, experiencias y relaciones de producción. Pues bien, como el africano y el español que poblaron nuestra tierra, habían vivido en paisajes distintos, en mundos apartes, en mundos de experiencias generacionales sin conexión, se deduce que la mentalidad española no tiene ninguna relación de parentesco con la mentalidad africana. Añádase que los españoles que vivían en Cuba gozaban de libertad y que el africano era un esclavo y entonces se comprenderá mejor el por qué de nuestra afirmación de que en la Cuba de los primeros cincuenta años del siglo XIX, vivían dos pueblos distintos, con sus características propias.

¿Nuestra cultura nació de algo...? Desde luego.

De las vivientes española y africana dentro del sistema colonial.(Carbonell, 2005: 51)

Esta otra comprensión de la cultura e identidad nacional se distancia de aquella imperante, propuesta tanto desde el pensamiento como desde la política, de una única Cuba, culturalmente homogénea e igualitaria para todos tras el triunfo de 1959. No, vale decir, porque se oponga al ideal martiano de un país “con todos y para el bien de todos”, sino porque comprende que para lograr una república de ese tipo se han de reconocer los puntos de partida, diferentes y también desiguales, de los distintos grupos que conforman el todo social. El nuevo entendimiento de los roles diferenciados que los distintos sectores han jugado en la conformación de la cultura nacional, de su carácter antagónico, desde sus orígenes hasta el presente, potenció la intención de reconstruir el elemento negro revistando el pasado para delinear los contornos de una identidad negra cubana propiamente dicha.

En este sentido, vale destacar que esta postura investigativa tuvo algunos escasos antecedentes, entre otros, el trabajo de Oilda Hevia Lanier *El Directorio Central de Sociedades Negras de Cuba (1886-1894)*, en el que se muestra el modo en que negros y mulatos instauraron nuevas formas de organización y se desarrollaron socialmente una vez abolida la esclavitud.

Un acercamiento a los trabajos de María del Carmen Barcia, para citar una de las más destacadas estudiosas, pone en evidencia el carácter opresor de la sociedad y los poderes de la época y sus paradigmas de sociabilidad dirigidos a enaltecer al propietario-blanco-alfabeto-heterosexual–matrimoniado como sujeto respetable y hegemónico en detrimento de los otros componentes de la sociedad. Al propio tiempo, la autora muestra la habilidad, estrategia, inteligencia y capacidad de sectores poblacionales relegados, discriminados o criminalizados por la sociedad colonial y su sucesora. La agudeza y fino sentido al explorar la historia de Cuba en los segmentos hasta ahora menos favorecidos por la historiografía cubana precedente, muestra aristas que conviene tener en cuenta para el análisis de la formación y consolidación de la nación cubana y el enfoque de la problemática racial en la actualidad. La historia cubana develada con enfoque de género y racial arroja nuevas luces sobre las estrategias seguidas por los segmentos discriminados en la defensa de sus derechos poniendo en evidencia sus cualidades organizativas y contribuyendo a erosionar mitos arraigados que limitaban a estos sectores al papel de pasivos entes de los procesos de cambios de la vida cubana, al tiempo que contribuyen a derribar imágenes enquistadas en la sociedad cubana de hoy porque, como explica la acuciosa investigadora: “La historia da la identidad, fomenta valores, pero para eso tiene que ser una historia muy bien aprendida, impartida y formulada”. (Sautié y Barcia, 2010)

Este vínculo entre historia e identidad va a ser de suma importancia para los emergentes discursos sobre la cuestión racial en la Cuba de hoy. De hecho, todo grupo que pretenda afirmarse como tal, deberá contar al menos con una historia común, un origen y un mito fundador, y una continuidad histórica en el tiempo. En este sentido, es vital establecer el

vínculo entre identidad, memoria, pasado común y mitos fundadores, pues cada grupo identitario los tiene o los produce en el proceso de su formación y legitimación.

Tómese de ejemplo la argumentación propuesta por esta autora y contrapuesta a la mitología o simbología de la Isla, sobre uno de los sectores poblacionales más esquematizados y discriminados en su condición de género y racial:

Muchas se destacaron como comadronas y maestras desde los primeros siglos coloniales, se preocuparon por cultivar su intelecto y llegaron en los años ochenta del XIX a tener una revista, cuyas redactoras eran todas de “color”, y que titularon Minerva porque para estas mulatas el símbolo escogido no era el de la hermosa Afrodita sino aquel que representaba el poder de la inteligencia y el valor [...] Se caracterizaron por defender los intereses femeninos en los años coloniales en que las mujeres blancas parecían asumir posiciones más conservadoras [...] fueron el centro de muchas familias que debieron a ellas su ascenso cultural y económico [...] Pero en el imaginario construido, esa mulata culta, progresista, feminista, no es la que ha trascendido.(Barcia, 2001-2003: 41-42)

Igual extiende su criterio a la de otros “modelos” prefigurados de sectores de la población insular como el “negro” y el “gallego” para alertar que: “Y esa, como otras imágenes construidas es la que ha perdurado para bien o para mal, caracterizando tipos y formas de una sociedad tan compleja, diversa y múltiple, como es la cubana” (Barcia, 2001-2003).

Es evidente que se le otorga un significativo papel a la utilización de la memoria histórica en el tratamiento de lo racial, tal y como viene siendo interpretado por las ciencias sociales cubanas. Las constantes reclamaciones que se hacen de articular en la enseñanza de todos los niveles asignaturas que destaquen figuras y elementos nacionales relacionados con los estudios africanos o la influencia de las cultura africanas en Cuba, así como la extensión y conformación de programas docentes donde se imparta y estimule el conocimiento de la historia africana, especialmente que se exponga la cultura y los aportes del África negra a la historia de Cuba, es solicitado cada vez más como un elemento necesario en la conformación de un pensamiento antirracista en Cuba.

Es innegable que la historia cumple aquí lo que se ha definido como función necesaria en una sociedad o grupo: reparar incesantemente los desgarrones entre pasado y presente y asegurar un sentido que supere las violencias y las divisiones del tiempo sobre la base de referencias y valores comunes que garanticen una comunicabilidad simbólica (Certeau, 1995). Al hablar de lo real, lo sucedido incuestionablemente, la historia se erige como un mandato, como saber performativo que “devalúa o privilegia las prácticas, exagera conflictos [...] organiza y desencadena comportamientos”. ((Certeau, 1995: 56)

De ahí que se reconozca en la historia, en tanto disciplina social, su contribución a la emergencia de nuevos argumentos o cuestionamientos sobre la base del enlace y reconocimiento - identidad-, con procesos, sucesos, temas o problemas “reales” ya reconocidos o confirmados. En este aspecto es innegable su papel movilizador, legitimador o no, de nuevas interrogantes o cuestionamientos de la actualidad. Porque es usual que lo nuevo se legitime sobre el pasado, tome prestado sus “nombres, sus consignas de guerra, su ropaje” su “disfraz de vejez venerable” y lenguaje.

Quizás el ejemplo más visible de la emergente necesidad de reconstruir la historia del negro como elemento diferenciado dentro de la historia cubana lo sea, la especial significación que revisten los actos conmemorativos en torno a la llamada “guerrita de 1912”, “masacre de los independientes de color” o “alzamiento de los independientes de color”.

El impulso a la publicación de trabajos en derredor a este evento de la vida nacional cubana atestigua el interés de elucidar uno de los más polémicos acontecimientos de la historia cubana, así como la connotación que tiene en nuestros días.¹¹ Suceso explicable si se reconoce que, por silencio o por descuido, había sido ignorado durante mucho tiempo:

¹¹ Para no hacer interminable el listado téngase en cuenta las siguientes monografías mayo de 1912: Castro Fernández, Silvio: La masacre de los independientes de color, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2002 y Meriño Fuentes, María de los Angeles: Una vuelta necesaria al mayo de 1912. El alzamiento de los independientes de color, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2006; y la reedición de Portuondo Linares, Silvio: Los independientes de color, La Habana, Editorial Caminos, 2002.

“Los historiadores cubanos empeñados en tareas más urgentes [...] no se ocuparon de indagar sobre un hecho más bien oscuro, que puso al país al borde de una nueva intervención y removió un racismo al estilo sureño norteamericano” (Meriño, 2006: 12)

De ahí que la segunda edición de *Los independientes de color* de Serafín Portuondo Linares, se saluda como todo un “acontecimiento cultural de gran relevancia” porque “constituye un paso firme hacia el conocimiento de aquellos eventos y su recuperación como hechos históricos”, a la par que “constituye expresión de la conciencia existente acerca de la necesidad cubana de asumir la formación y el devenir de nuestra composición étnica y nuestras construcciones raciales, si vamos a comprender lo esencial del proceso histórico del país y de su situación actual, en función de continuar su lucha por la justicia social”. (Portuondo, 2002: VII)

La pertinencia de un partido político fundado en lo racial o basado en el color de la piel en la incipiente nación cubana constituye un tema muy debatido. La mayoría de los autores son del criterio que pese a no ser considerado un partido racista, el Partido de los Independientes de Color, si era un partido racial con demandas que trascendían el color de la piel. Igualmente es generalizado el criterio de la inconveniencia de su levantamiento armado; la desmesura y crueldad de la represión a que fueron sometidos sus afiliados; los intereses políticos y clasistas que se movieron en torno a esta represión y la impericia de sus líderes al no aliarse a grupos que pudieron haber fortalecido sus posiciones y demandas.

El saldo en torno al estudio del Partido de los Independientes de Color y la represión a que fue sometido, se ha tornado un asunto prioritario en la visión de la problemática racial en Cuba porque su problematización acentúa la polémica contemporánea en torno a la interrogante de si el planteamiento de lo racial constituye un asunto que menoscaba o afianza la unidad nacional.

Es sintomática la importancia actual de los debates en torno a los sucesos de 1912. En el reclamo de justicia para los reprimidos y asesinados miembros del Partido Independiente de Color subyace el cuestionamiento de si era o es legítima y necesaria, la existencia de

organizaciones de carácter racial de negros y mulatos para la defensa de sus intereses y contra la discriminación. Asunto de extrema delicadeza, que aún con tímidos visos, se viene planteando cada vez más en nuestros días, como dejan ver los cada vez más frecuentes señalamientos de la desaparición de las organizaciones negras y mulatas al principio del proceso revolucionario como un justificado error iniciado en 1959. Pero error al fin que suprimió uno de los elementos que hubiera contribuido a combatir el racismo en Cuba, además de salvaguardado los derechos y potenciado el desarrollo de negros y mulatos.

Una idea de la variación que ha sufrido la temática racial se deduce de las más recientes declaraciones de uno de los más destacados autores sobre el tema racial en Cuba en los últimos años, Tomás Fernández Robaina. Si bien este afirmaba en la portada y publicación en 1990 de *El negro en Cuba 1902-1958* que: “la discriminación por el color de la piel y los prejuicios raciales son componentes esenciales de toda la historia social, política y económica de la sociedad cubana hasta el triunfo de la revolución” y por tanto da la idea de limitar el fenómeno racista a la etapa republicana; y dos, cuando reclama muy cuidadosamente estudiar “la lucha contra la discriminación racial del negro cubano en la república burguesa[...]” por constituir una valiosa fuente de apertura para trabajos posteriores que pretendan ampliar en un tema hasta ahora poco tratado por los investigadores de las ciencias sociales (Fernández, 1990). A ello contribuía su presentación cuando insistía en los aportes del conocimiento de la lucha contra la discriminación racial “para una mayor y profunda comprensión de la realidad actual de Cuba donde por primera vez se ha hecho verdad el pensamiento martiano: la Patria con todos y para el bien de todos” (Fernández, 1990: 2); haciendo evidente la importancia de la exploración del fenómeno racial para las ciencias sociales. Sin embargo, su recorrido se detenía con el triunfo de la revolución y pese a insistir en la actualidad del tema, no se hacía la mínima mención al fenómeno racista en la contemporaneidad cubana. Ello no demerita este trabajo que constituyó una reclamación al estudio de un fenómeno que yacía oculto para las ciencias sociales cubanas en el momento de su publicación.

Sin embargo, el propio Fernández Robaina, recientemente, no vacila en declarar que dado los cambios acaecidos en la sociedad cubana y el “florecimiento” de la temática racial, esta obra necesita una actualización: “En mi nueva versión de *El Negro en Cuba* (1990,1994, 1997), aún inédito: *Los afrodescendientes en Cuba: Tendencias sociales, políticas, culturales y religiosas*, examino los documentos que se publicaron en la prensa y la adopción de una estrategia, en particular, ante el temor de que ese debate fuera aprovechado por los que oponían al proceso revolucionario y buscaban destruirlo.”¹²

Asimismo es necesario tener en cuenta la exploración y/o reivindicación de personalidades y autores, muchos de ellos fallecidos, que trataron el tema negro con anterioridad. A la reivindicación de hechos históricos donde los negros y mestizos cubanos tuvieron un significativo papel se suma, como antes afirmábamos, la intención de rescatar el legado antirracista de figuras cubanas relevantes que escriben desde la negritud.

Privilegiado en este aspecto resulta Nicolás Guillén, quien es abordado en varios textos que destacan el carácter antirracista de la obra intelectual del camagüeyano en pos de la identidad nacional cubana. Para los propósitos de este trabajo no pueden dejar de mencionarse dos publicaciones que merecen especial significación. El primero de ellos, la antología de la obra de Guillén realizada por Denia García Ronda, autora del interesante prólogo (García Ronda, 2008); y el segundo, la reedición del extenso ensayo *Nación y mestizaje en la obra de Nicolás Guillén* de la Premio Nacional de Literatura Nancy Morejón (Morejón, 2005). Mientras el primero muestra el origen y evolución del pensamiento antirracista del poeta e intelectual revolucionario a través de los textos más representativos de su obra poética y periodística; el segundo constituye un análisis minucioso de esta misma poesía y prosa demostrando el significativo papel que los conceptos de nación y mestizaje tienen en toda la creación literaria de Guillén.

¹² En [http:// inesmariatu.blogspot.com/2008/11/toms-fernandez-robaina-reflexiona.htm](http://inesmartiatu.blogspot.com/2008/11/toms-fernandez-robaina-reflexiona.htm) (Martiatu Terry, Inés María: Tomás Fernández Robaina reflexiona a propósito del P.I.C., sábado 8 de noviembre de 2008.)

En ambos se evidencia la contribución de Nicolás Guillén en la elaboración de la comprensión de un asunto de tanta trascendencia para la identidad cubana como es el mestizaje, a través de una producción intelectual de sentido raigalmente social e histórico. (Morejón, 2005: 11)

Resulta interesante, sin embargo, el matiz que se maneja en torno a problemática racial en la obra de Guillén en las arriba citadas publicaciones El prólogo de Denia García Miranda, y la antología lo refrenda, desde su mismo título con su ¡Aquí estamos!, llama la atención en la insistencia de Guillén en reclamar el aporte de lo africano y lo negro a la cultura nacional. Insiste la autora en la presentación que acompaña la poética explícita en el prólogo de su segundo libro *Sóngoro Cosongo*, con la poesía; sobre todo el primer poema de la colección *Llegada* donde:

“presenta a la raza negra reconociéndole un alto sentido de dignidad, belleza y derecho a ser considerada como válida integrante de la nacionalidad cubana y del <<perfil definitivo de América>>. El primer verso ¡Aquí estamos! Tiene una carga semántica que va más allá de su inmediato significado. Es una declaración de su justa presencia, sin complejos ni segregaciones No se mencionan, por ejemplo las causas y medios de esa <<llegada>> [...] sino afirmar el componente negro de nuestra identidad étnica y cultural, su visibilidad, no desde una óptica deprimida, sino digna y orgullosa” (García Ronda, 2008: 34)

Para la prologuista, el mestizaje cubano asumido aunque trata el aporte biológico no enfatiza en este, y sí en su sentido social, cultural y étnico. Asegura Denia García Ronda que Guillén aún en los poemas dedicados a lo mestizo –en el que se critica la negación de algunos mulatos de su ascendencia negra y su discriminación hacia los más oscuros— se reconoce con “el verso <<cueripardo y almiprieto>> el sentido cultural y no solo epidérmico del mestizaje nacional cubano.” (García Ronda, 2008: 3)

Por otra parte la obra de Nancy Morejón insiste en la necesidad de aplicar el término transculturación a la obra de Guillén, por generar este autor un enorme cúmulo de bibliografía pasiva donde se hace insoslayable la debida atención al término mencionado. Al constituir la nacionalidad uno de los motivos descollantes de la obra de Guillén se hace necesario profundizar en el término propuesto por Fernando Ortiz,

puesto que según la autora, las Antillas y el Caribe nunca se aprehenderán en su totalidad integral y dinámica si no tomamos en cuenta el proceso de transculturación que lo ha gestado. (Morejón, 2005:15)

La autora recorre los momentos más representativos de la obra de Guillén en la cual se muestra la caracterización de la nacionalidad cubana como una nacionalidad mestiza, como simbiosis de diferentes culturas, donde lo africano y lo europeo se mezclan hasta dar origen a una nueva cualidad que es lo cubano. En su objetivo Nancy Morejón se sirve del término de transculturación de Fernando Ortiz diferenciándolo debidamente del de *asimilación* utilizado en las sociedades antillanas y el de aculturación (*acculturation*) procedente de los Estados Unidos. En ese sentido refuta los reproches procedentes de las Antillas de habla francesa, quienes ven en la vocación nacional de Guillén un comportamiento que tiende a asimilar o subordinar a la cultura europea, la zona de la cultura isleña cuyo antecedente y origen nacen en el continente africano. Para esta autora resulta evidente que quienes reprochan a Guillén su amplio empleo del término mestizo o mulato lo hacen desde una perspectiva antillana ajena a la cubana, donde este término se confunde con el de asimilación. Este último asociado al proceso de subyugamiento, inferiorización y minimización de la cultura afro a la europea dado que remite a sectores o grupos poblacionales privilegiados en las sociedades antillanas, generalmente proclives a la reproducción acrítica de las culturas metropolitanas. En las representaciones antillanas, no así en la cubana, lo mulato o mestizo al asociarse a lo europeo sin llegar nunca a serlo, encarna la subordinación u obliteración de las demás culturas a la europea.

Al subrayar el carácter y los motivos que hacen posible tal diferencia de interpretación de un mismo término para países de similar composición étnica y radicarlos en los particulares recorridos históricos seguidos por estas sociedades, se enfatiza en las variaciones en el contenido clasista y social que adquiere el término mestizo más allá de prácticas intelectuales distintas, posicionamientos teóricos y tradiciones disciplinares Nancy Morejón destaca pues la singularidad del fenómeno racial en nuestras tierras, así como alerta sobre el peligro de extrapolar conceptos, términos, criterios y metodologías

que pueden alejarnos de la debida comprensión del fenómeno racial en nuestra región y países.

De ahí que se deduzca que en las ciencias sociales, así como en el lenguaje cotidiano, el término mestizo, como el de raza, remite a una construcción social y cultural de las diferencias biológicas aparentes; que existe en la medida en que estas diferencias biológicas adquieren significación en términos de valores culturales y de la acción social de una sociedad donde los distintos grupos raciales son considerados y tratados como tales en función de criterios socialmente construidos. (Morejón, 2005:16-17)

Un detalle curioso, lo constituye la crítica que se le hace a Fernando Ortiz, quién en su simpatía por lo afrocubano, inicialmente no supo aquilatar la relevancia que tenía la obra de Guillén en la exaltación de lo mestizo, “*atribuyéndole una supuesta hispanidad como reproche.*”(Morejón, 2005:124) De cualquier modo, al apropiarse del concepto de transculturación en su aproximación a la cuestión del mestizaje como fundamento de nacionalidad, la autora da cuenta de las tensiones existentes en los modos actuales de representación de la cultura y la identidad nacional, y la significación que tiene para la misma la cuestión racial.

Por lo mismo, más allá de la homogeneidad o no de la cultura, en las actuales interpretaciones de lo racial para el caso cubano debe tenerse presente la alerta de Nancy Morejón: no ignorar las peculiaridades culturales, económicas, políticas y sociales en aras de alentar las similitudes, porque conduciría a errores graves de interpretación. Lo histórico social no debe soslayarse en la interpretación de lo racial.

Al respecto el investigador Pablo Rodríguez del Instituto de Antropología advierte sobre la extrapolación que algunos estudiosos cubanos de la actualidad han hecho de metodologías foráneas. Para este investigador una perspectiva que ha tenido resonancia en el pensamiento cubano relacionado con la cuestión racial es la que se podría denominar como enfoques instrumentalistas; que tienden a ver la etnicidad como un arma para la competencia social y un factor de constitución de grupos enfilados a la

consecución de determinados proyectos u objetivos. Los grupos étnicos o raciales, desde este posicionamiento, son concebidos como grupos de interés que mantienen y defienden su identidad más por razones económicas y políticas que psicológicas. (Rodríguez, 2009)

Este posicionamiento teórico como algo inherente a la modernidad induce a concebir que las expresiones de la etnicidad o racialidad se producen en el contexto de los Estados-nación, como una especie de mecanismo de respuesta al discurso hegemónico y las prácticas de dominación dentro de estructuras jerarquizadas y excluyentes, que pretenden imponer la ilusión de homogeneidad así como la desigual distribución del poder económico, político y cultural en el plano internacional. Ya sea concebida como un rótulo para la lucha cultural o como disenso valorativo y desacuerdo ideológico con los valores hegemónicos; la “eticidad” aparece representada como una alternativa de los grupos subordinados que, ante los desplazamientos a que se ven sometidos tanto por los mecanismos y prácticas políticas, como por los códigos culturales legitimados y reforzados por los grupos dominantes, convierten las diferencias culturales y las identidades grupales en una “conciencia para sí” que actúa como factor de movilización.

De hecho, en el proceso de construcción de la etnicidad así concebida, la aprehensión y fijación del sentido de origen tiene más que ver con el presente que con el pasado. Es desde la práctica y la situación concreta en que se encuentran los grupos sociales, que se hace uso del pasado para legitimar sentidos que contribuyen a reforzar identidades. (Rodríguez, 2009)

De ahí la importancia del análisis de lo que se considera como cultura negra en el contexto cubano. Y es que, si se asume la tesis de las dos cultura en perenne conflicto dentro de la dinámica de lo nacional, el enfoque étnico sí tendría algún sentido.

Por su parte, afirma este autor que el concepto cultura negra para Cuba carece de contenido porque la población negra cubana comparte los mismos códigos identificadores de la cultura cubana que el resto de la población del país, como resultado

del complejo proceso de *transculturación*. Incluso, aquellos elementos culturales de origen africano que persisten en el panorama sociocultural de la isla, manifiestan un profundo anclaje en lo cubano.¹³ En este sentido Rodríguez reproduce la concepción del discurso oficial que entiende a “lo cubano” como una instancia cultural única e indiferenciada en la cual se potencian armónicamente los elementos que lo componen. A partir de este criterio Rodríguez da cuenta de la marcada relación entre el discurso que sobre la negritud brota de la academia y el discurso oficial de la homogeneidad sustentador del proyecto político, que desde la política, impera en Cuba desde 1959.

Para ello menciona el caso de las sociedades secretas abakua, como ejemplo que ilustra perfectamente la aseveración anterior, dado que la mayoría de los juegos que hoy persisten en esta hermandad de origen africano, no derivan directamente de los primeros juegos fundados por los africanos en Cuba, sino de los constituidos por blancos.¹⁴

Igualmente asevera que otras muchas manifestaciones que se utilizan como expresiones de la llamada cultura negra, no son más que creaciones culturales nacionales, incluso muchas de ellas dentro de cánones occidentales, creadas por negros y mulatos. De este modo en la noción cultura negra adivina un fondo de unilateralidad que no contribuye a esclarecer el problema y que deja ver, además, la asimilación acrítica y descontextualizada de determinadas corrientes de pensamiento, en muchos casos importados. (Rodríguez, 2009)

¹³ Son de similar opinión otros destacados estudiosos cubanos de la problemática racial. Ver Morales Domínguez, Esteban: *Desafíos de la problemática racial en Cuba*, Ciudad de La Habana, La Fuente Viva, Fundación Fernando Ortiz, 2007, p. 92-93; Guanche, Jesús: *Componentes étnicos de la nación cubana*, Ciudad de La Habana, Colección La Fuente Viva, Fundación Fernando Ortiz, 1996, pp. 118-130 y Rodríguez Ruiz, Pablo: *Cuba, raza y etnicidad. Apuntes para un debate*, La Habana, Instituto Cubano de Antropología, 2009, p. 67 (informe de investigación)

¹⁴ El abakúa es una institución que formaron los Carabalí en Cuba y cuyo ritual y estructuración gira en torno a una mitología étnicamente bien determinada en sus orígenes. Sin embargo, como demostró Ramón Torres en su tesis de maestría, “el Abakua y el Barrio” (2005), en la que el autor reconstruye la genealogía de los juegos que persisten en estos momentos, la mayoría provenían del primer juego de blancos existente en Cuba a fines del siglo XIX. Ello descubrió que aquellos que se mantuvieron aferrados a su particularismo étnico, se enquistaron y desaparecieron con sus portadores y que solo los que se integraron a lo cubano, tanto a través de los descendientes criollos, como de blancos y mulatos, lograron persistir. (Rodríguez Ruiz, Pablo: *Cuba, raza y etnicidad. Apuntes para un debate*; La Habana; Instituto Cubano de Antropología; 2009 (Informe de Investigación), p.66.

Por ello Pablo Rodríguez se opone, igualmente, a la denominación de *afrocubano* y lo propone cambiar por *cubano blanco* y *cubano negro* porque estos apuntan más a la unidad y menos al contraste. Este planteamiento tiene en cuenta que:

“la construcción y consolidación de identidades, significa de hecho, la acentuación de las diferencias, “otredad”, o la alteridad, como más guste llamarle. Identidad y diferencia se presuponen dialécticamente. Son aspectos o momentos de una misma relación. De este modo, la acción positiva encaminada a reforzar la identidad de un grupo no puede sustraerse a acentuar las diferencias, ni a que tenga reflejos en otros grupos en interacción. En consecuencia, las acciones encaminadas al reforzamiento de tales identidades solo adquiere sentido cuando se inscriben dentro de procesos liberatorios, de afirmación del sí mismo para defender la dignidad amenazada y/o de resistencia a determinadas estructuras de dominación.” (Rodríguez, 2009: 57)

No obstante el criterio del citado autor, queda claro que cada vez viene ganando mayor espacio en Cuba la utilización del término *afrocubano* para referirse a los cubanos negros y mestizos.

Parejo a ello la constitución de nuevas organizaciones y movimientos de contenido racial en los últimos años en Cuba, imprimen un panorama singular en el país. En los próximos capítulos abordaremos estos desarrollos y estableceremos las pautas de estos nuevos discursos que, presumiblemente, generan o y expresan identidades concretas más allá de las discusiones puramente académicas y las concepciones oficiales.

En este sentido, las tendencias académicas desplegadas en este capítulo aún no constituyen la que en este trabajo hemos dado en llamar “la problemática racial cubana”. Si bien dichas tendencias constituyen los antecedentes más rastreables de la necesidad del tratamiento del problema racial las mismas se desarrollan en un ambiente intelectual de conciliación que al destacar el lugar del componente negro dentro de lo cubano, no afirman la negritud en su propia identidad. Antes bien, abordan lo negro como parte constitutiva de una cubanidad que se erige en fundamento del discurso oficial de unidad nacional cubana.

De este modo, a pesar de los esfuerzos que desde la etnografía, la historiografía, la antropología, la sociología, los estudios literarios y otras ramas de las ciencias sociales y humanísticas, se realizan en pos de una mayor comprensión, y justicia, del elemento negro dentro de lo cubano, aún no queda este planteado en su verdadero carácter problemático.

Capítulo III

Lo negro como elemento diferenciador en la sociedad cubana actual. Análisis del discurso académico sobre la negritud

El tratamiento académico del tema racial experimentó en tan solo una década un desarrollo como nunca antes visto por las ciencias sociales cubanas. Si bien en un inicio el mismo se caracterizó por su timidez en la medida en toda aproximación a la cuestión del negro quedó reducida a muy pocas disciplinas, la incorporación paulatina de estudios sociológicos y antropológicos a los ya realizados desde la historiografía y la etnografía, permitió la actualización del tema en medio del contexto contemporáneo. De este modo, de la búsqueda y comprensión de los elementos africanos dentro de la cultura cubana, se pasó al estudio de las relaciones raciales y a estudios muy específicos de la historia nacional, fundamentalmente decimonónicos, en los que la población negra era en alto grado protagonista. Sin embargo, a pesar de la contribución de estos estudios, no fue sino hasta entrado el año 2000 que lo negro comenzó a ser tratado de manera diferenciada, como un elemento diferenciador y, por tanto, criterio de diferenciación dentro la sociedad cubana contemporánea.

En este sentido, la interrogante o el planteamiento de la articulación de un movimiento autónomo de negros y mulatos con pensamiento y referentes históricos, artístico-literarios, teóricos, políticos y sociales, junto a organizaciones raciales propias, cada vez se hace más evidente en Cuba. En este punto se vuelve nuevamente a lo realizado por la revolución sobre todo a su período fundacional, pero en los últimos años esta vuelta no se dirige a lo no hecho u olvidado sino a lo negativo en sí del propio proceso. A lo negativo en relación a la negritud, lo que lleva al planteamiento de si la revolución en su accionar no habría sido víctima de los propios prejuicios que se proponía erradicar. Al respecto nos dice Esteban Morales:

“No obstante, los negros y mestizos arribaron a 1959 con cientos de sociedades en todo el país, organizados para encarar el racismo, incluso institucional, y con una ideología antirracista que los preparaba para múltiples batallas....

El proceso mencionado despojó a los negros de sus armas de lucha, sin aún desmotar el mecanismo que los discrimina.”(Morales, 2010: 235)

Lo anterior hace referencia a la desaparición de las organizaciones que, desde el seno de la sociedad, nucleaban a los negros y mestizos con fines de defensa y superación. De hecho, se apela con esta novedosa visita al pasado, al modo en que las mismas funcionaban como mediadoras entre estos grupos y el resto de la sociedad permitiendo su inserción, de manera organizada y con personalidad, esto es identidad, en el ámbito público. Resulta interesante, en este sentido, la pregunta realizada por el propio Esteban Morales sobre la intencionalidad, por parte del proceso, en la desaparición de este tipo de organizaciones al lado de otras que soportaron el embate transformador del proceso iniciado en 1959:

“¿Por qué desaparecían, desde los primeros años de la Revolución, las asociaciones de los negros y mestizos y, sin embargo, otras como las asociaciones de gallegos, asturianos, por solo citar algunas, no corrían la misma suerte y sobreviven hasta hoy? ¿Operó el mismo tipo de prejuicio que ha perseguido durante tantos años a las religiones de origen africano?

En medio de la desinstitucionalización respecto a estas asociaciones, que caracterizó a los primeros años de la Revolución, **las únicas que no lograron**¹⁵ sobrevivir ni se revitalizaron después, fueron las sociedades de negros y mestizos. Es que a estas comenzó a considerárseles como una lacra del pasado...” (Esteban Morales, 2010: 234)

Acá el cambio de tono en el tratamiento de la actual “problemática racial” es desde todo punto perceptible. De hecho, en el abordaje del desarrollo de la misma que hemos hecho en el capítulo anterior respecto a su tratamiento en el ámbito académico, podemos apreciar que toda crítica al proceso revolucionario partía del error no deseado y la obliteración, por un lado, y de la buena intencionalidad del mismo, por el otro. Sin embargo, en las interrogantes de Esteban Morales se da cuenta de una intencionalidad basada en cierto prejuicio heredado por el mismo proceso, no presentándosele ya en su radicalismo con respecto al pasado, sino como un movimiento que, en cierta forma, arrastró consigo los estereotipos del antiguo ordenamiento.

¹⁵ El subrayado es mío.

Claro está, las inquietudes presentadas no solo dan cuenta de un nuevo modo de acercarse históricamente a la “cuestión del negro” dentro del proceso iniciado en 1959, sino que han de leerse a partir del contexto en que son planteadas pensando en las incidencias que buscan tener en el presente. En este sentido, las preguntas apuntan a la cada vez más defendida pertinencia de organizaciones propiamente de negros y mulatos, desde los debates sobre la problemática racial actual. Asunto que se plantea tanto de forma directa como indirecta. Ello se puede deducir del cada vez mayor consenso por estudiosos del tema racial en Cuba, del carácter pernicioso que revistió para la defensa de los derechos de negros y mulatos la desaparición de las sociedades negras al principio de la revolución como elemento contentivo del racismo.

De igual manera, en los debates promovidos en torno al Partido de los Independientes de Color se hace cada vez más evidente la defensa de la necesidad de la constitución de esta organización al inicio de la República. Ya hemos hecho alusión en el capítulo anterior al considerable número de publicaciones académicas alrededor de este proceso histórico comenzando el siglo XXI; sin embargo, el acercamiento a este tema ya no se limita únicamente al ámbito intelectual y pasa por la necesidad de comprender aquel suceso, para defender de este modo la posibilidad, en el presente y para el futuro, de la existencia de organizaciones que nucleen a negros y mestizos en pos de la realización efectiva de sus demandas como grupo social diferenciado y en condiciones de desventaja.

Lo anterior expresa el modo en que “lo negro” comienza a ser considerado de manera independiente dentro de la sociedad cubana actual. En el capítulo anterior hemos podido apreciar que todo acercamiento intelectual al tema partía de un punto incuestionable, “lo negro” forma parte de una cubanidad que al mismo tiempo que lo comprendía lo negaba, en un nivel superior de realización. Sin embargo, como también hemos adelantado en el capítulo anterior, a partir de los primeros años del siglo XXI, comenzó a abordarse “lo negro” como elemento claramente diferenciado, ya no en la relación armónica con el todo social que el proceso iniciado en 1959 había propiciado, sino al contrario, en los

antagonismos que generan, en la sociedad cubana de hoy, las relaciones mediadas por el color de la piel.

En este sentido, en el presente capítulo vamos a analizar un primer nivel dentro de los discursos que abordan el problema de la negritud afirmando “lo negro” como un elemento diferenciado y por tanto como un criterio de diferenciación dentro de la sociedad cubana actual; primer nivel no en un sentido jerárquico, sino por el orden que en la presente investigación seguimos. En efecto, dentro de estos discursos hemos establecido una división para un mejor análisis de los mismos. En primer lugar, abordaremos el discurso académico sobre el tema.

En segundo lugar, ya en el capítulo 4, analizaremos un discurso que hemos dado en identificar como “social”. En este punto es válido aclarar que no estamos afirmando que el discurso académico no sea social del mismo modo. Sin embargo, hemos querido llamar “social” a un discurso producido desde esferas específicas de la sociedad, en particular, desde asociaciones de la sociedad civil cubana y el movimiento hip hop cubano.

III.1 Hacia una nueva comprensión académica de lo negro en la sociedad cubana actual.

Como ya ha sido esbozado por discurso académico vamos a entender las publicaciones producidas desde la academia cubana o desde instancias más o menos vinculadas a esta. Ya de manera más específica, en cuanto a lo que llamamos “discurso académico de la negritud”, objeto de análisis en este capítulo, nos referimos a las publicaciones de académicos que se identifican de manera directa con el tema o que lo abordan afirmando “lo negro” como elemento con peculiaridades culturales y una historia propia dentro del conjunto hasta hoy conocido como “Nación cubana”.

En este sentido prestaremos particular atención a artículos presentados en varios números de la Revista *Caminos*, publicación de pensamiento socioteológico del Centro

“Dr. Martin Luther King Jr.” con sede en La Habana. Esta publicación, ha dedicado varios de sus últimos números a la temática racial, invitando a publicar en ella a destacados estudiosos constituidos en la vanguardia académica sobre el tema. Asimismo, abordaremos lo escrito sobre el tema por el destacado economista, investigador y profesor Esteban Morales. La parte de su trabajo dedicada a la temática racial se encuentra excelentemente compendiada, y actualizada, en su libro “La problemática racial en Cuba. Algunos de sus desafíos”. Este libro de Morales, publicado en el 2010, ofrece nítidamente las preocupaciones del autor en torno a la cuestión del negro dentro la sociedad cubana. También revisaremos las palabras ofrecidas por el destacado ensayista Fernando Martínez Heredia a propósito de la creación de la Comisión del centenario de la constitución del Partido Independiente de Color.

III.2 ¿Quiénes somos nosotros, quienes ellos, para el discurso académico de la negritud?

En el primer capítulo hacíamos énfasis en el carácter contextual que siempre acompaña a las identidades. En efecto, habíamos establecido que la idea de una identidad siempre aparece ante la necesidad de repensar una estructura de valores ya poco funcional y de proponer entonces una nueva (Bélanger, 2000). A esta idea se agrega aquella otra planteada por Giménez Montiel de que las condiciones de posibilidad de toda identidad no son sino los diferentes modos en que se configuran las redes de sociabilidad históricamente determinadas (Giménez, 2005). Aquí radica la importancia de la nueva lectura del contexto que hemos presentado al inicio de este capítulo; nueva lectura de un contexto que ya no puede contener que aparezca la identidad negra cubana, como parte de la crisis de los viejos valores hegemónicos, expresados en la ideología del igualitarismo revolucionario; y la necesidad de unos nuevos valores que nucleen a este grupo social en torno a una identidad propia.

Esto es fundamental para comprender el modo en que algunos académicos, aliados del discurso político-oficial de una única Nación homogénea tanto en lo cultural como en el cumplimiento de su proyecto social “con todos y para el bien de todos”, van a comenzar

a socializar mediante publicaciones una visión de lo negro dentro de la sociedad cubana inédita hasta ahora dentro de un orden académico educado, en su acepción de moldeado, por la revolución.

Y es que, la constitución de **lo negro** como elemento diferenciado y, por tanto, de distinción dentro de la sociedad cubana actual, no puede ser establecida sino en una relación dialéctica, en el sentido de opuestos que se oponen y presuponen mutuamente, con ese “afuera” tan necesario a la constitución de una identidad. En efecto, si la identidad no es sino la (auto y hetero) percepción colectiva de un “nosotros” por oposición a “los otros”, la identidad del negro en Cuba ha de afirmarse en oposición a otra imagen también expresada por una pigmentación de la piel: el blanco.

El planteamiento de un “nosotros los negros” frente a un “ellos los blancos” constituye el primer paso en el autoreconocimiento de los negros como grupo racial portador de una identidad otra dentro de la sociedad cubana de hoy. Y, de hecho, no puede ser de otra manera. Si la identidad constituye un hecho simbólico que parte de un “percibirse” y un “ser percibidos”, esto es, que la propia constitución de un “nosotros” tiene como momento necesario el reconocimiento mutuo con un “ellos”; hablar de “lo negro” en Cuba significa necesariamente hablar de su “Otro”: lo blanco.

En el caso de la sociedad cubana esta es una relación teórica y políticamente problemática que desmonta toda la comprensión hegemónica de la “cubanidad” como concepto aglutinador que recoge en sí de manera armónica y en igualdad de condiciones cada uno de los elementos que lo componen. Recordemos el apego de la academia cubana, a mediados de la década de 1990, a las ideas de Fernando Ortiz de lo cubano como fruto de un proceso de transculturación de elementos “blancos y negros”, productores de una cultura cualitativamente diferente: la cultura cubana. Apego nada inocente, dado que en esos años las condiciones materiales de existencia impulsan la visualización de diferencias en medio de una sociedad que se asumía a sí misma como homogénea e igualitaria.

Teórica y políticamente problemática tanto por la nueva comprensión de la cultura, como por el lado de las nuevas miradas al proyecto político de Nación, hasta hoy legitimado por sus aspiraciones al igualitarismo como por la idea de una única cultura nacional. Por ejemplo, uno de los modos en que se establece la nueva comprensión académica de lo negro como elemento diferenciado en la sociedad cubana actual se expresa en la manera crítica en que el discurso académico sobre la negritud da cuenta de lo realizado por el proceso revolucionario iniciado en 1959. Mirada crítica que, realizada desde el presente, no puede sustraerse a la visible diferenciación entre ambos grupos: negros y blancos.

En este sentido, uno de los elementos a través del cual es bien reconocible la negritud en la sociedad cubana de hoy lo constituye la pobreza y la marginación social. De hecho, cuando en clave de presente, Esteban Morales da cuenta de lo realizado a partir de 1959 con respecto a este grupo social, nos dice: “(La Revolución)... se olvidó que el **negro** además de ser pobre es **negro**, lo que representa un desventaja adicional, incluso en la sociedad actual” (Morales, 2010: 41)

Sin embargo, ser pobre y ser negro no son idénticos. Lo anterior no quiere decir que para Morales la pobreza sea una condición privativa del grupo negro. En este caso, lo blanco funge como exterior constitutivo de lo negro no porque el grupo blanco no pueda sufrir pobreza, sino por la diferenciación que en materia de oportunidades se le presentan al blanco, y no al negro, para superar la pobreza como elemento de marginación social. De este modo advierte que:

“El blanco con cierta ayuda sale de la pobreza y su color le permite hacer el mimetismo que le facilita salir de la condición de discriminado por ser pobre”(Morales, 2010: 44)... “en la dinámica social parece ser cierta; pues en el devenir de la vida diaria es posible constatar que al blanco, no importa la clase a que pertenezca, todo le resulta menos difícil; no es discriminado a simple observación, como sí lo son el negro y el mestizo”(Morales, 2010: 69)

Negro y pobre no son idénticos, pero lo negro es sinónimo de discriminación. La pobreza implica cierto grado de discriminación que el negro, y no el blanco, sufre por

partida doble en la sociedad cubana de hoy. Se es discriminado por ser pobre y por ser negro. En este sentido el antagonismo entre lo blanco y lo negro se establece dado que a “lo blanco”, por el solo hecho de serlo, le es otorgada la posibilidad de superar cualquier condición de discriminación; “lo negro”, en las condiciones actuales, está condenado ser discriminado, es decir, que para Morales sufrir discriminación es uno de los elementos constitutivos de “lo negro” en la sociedad cubana actual.

Acá radica la importancia que el discurso académico sobre la negritud otorga a la consideración del los distintos puntos de partida. De hecho, la declaración de la igualdad político social legitimadora del proceso revolucionario desconoció desde sus inicios la “línea base” de los negros cubanos lo que condujo, por un lado (el lado blanco), a la perpetuación de prejuicios y, por el otro(lado negro), a la reproducción de comportamientos de grupos asociados a la marginalidad(Selier y Hernández, 2002). Dicha declaración contribuyó además al desconocimiento u olvido de la existencia de grupos racialmente definidos.

De ahí que la afirmación de lo negro en tanto grupo identitario, así como de su otredad, constituya un imperativo para los académicos que hoy abordan la problemática racial cubana. Ya hemos visto que, en principio, el sufrir discriminación constituye un elemento de distinción entre “el blanco”, que no la sufre, y el “el negro” que sí. Pero este no es sino el elemento que abre el camino hacia la búsqueda y constitución de una identidad que, en primer lugar, contribuya a comprender el verdadero lugar de lo negro en la sociedad cubana y ayude a superar su condición de inferioridad social.

Sin embargo, la discriminación no es solo el fenómeno que al ser visualizado permite que hoy sean planteadas las relaciones sociales en Cuba en términos raciales. Más bien, en tanto fenómeno, no es sino la resultante histórica de un conjunto de mediaciones que han configurado históricamente las relaciones dentro de la Isla ,y que aún hoy las continúan moldeando, reforzadas por el camuflaje que el proceso revolucionario les otorgó al diluir ambos grupos raciales en metas políticas comunes y una cultura nacional integradora.

Dichas mediaciones son, en efecto, susceptibles de ser también planteadas como elementos distintivos entre “lo negro” y su “otredad”; de hecho, a juicio de Esteban Morales, es mediante las mismas que ambos grupos sociales, visiblemente identificados por la pigmentación de su piel, se definen socialmente como grupos diferenciados al establecer las fronteras que los constituyen de una manera distintiva; delimitaciones que aún en la sociedad de hoy operan de un modo simbólico y espacial:

“El llamado blanco se identificó siempre con la riqueza, el control de la economía, el privilegio, la cultura dominante, el poder. El negro, por su parte, se identifica con pobreza, el desamparo, las culturas sojuzgadas y discriminadas, la ausencia de poder. Lastres que no han sido superados y que, todo parece indicar, determinadas fuerzas dentro de nuestro ambiente social pretenden perpetuar” (Morales, 2010: 56)

Poder, riqueza, cultura dominante y privilegios han sido y son las mediaciones de “lo blanco” dentro de la dinámica nacional cubana; pobreza, ausencia de poder, cultura sojuzgada y desamparo, las mediaciones de “lo negro”. Quedan así establecidas ambas identidades para el discurso académico de la negritud. “Nosotros, los negros” y “Ellos, los blancos” forman una relación que va a mediar todo el abordaje del “problema negro” en el que va a ser imposible establecer un grupo sin una comprensión de la dinámica e historia del “otro”. Y, aunque la pureza del “Otro” es discutida en términos raciales, “los españoles que llegaron(a Cuba) con credenciales de blancos (y así se quedaron)” (Morales, 2010:55), lo negro, por negación, va a ser igualmente identificado como “lo no blanco”.

Y es que “lo blanco” es la identidad que se asume como existente al hablar del problema del “negro en Cuba”; sin embargo, dentro del imaginario social cubano es lo negro y no lo blanco el elemento que delimita las fronteras de los grupos sociales. Por eso, al hablarse de la cuestión racial en Cuba, esta no es asumida como el problema de las relaciones históricas entre negros y blancos, sino como un problema, una cuestión, que implica en primera instancia el planteamiento de la negritud:

“Hablamos de alusiones del tipo: “problemática racial”, “perspectiva racial”, “tema racial”. Aunque no estamos exentos de tales usos, queremos resaltar que, en todo caso, esas alusiones palpitan un único tema, una única temática y una única cuestión racial: la de la negritud...Es el negro nuestro único verdadero demarcador racial, nuestra única y perversa otredad.”(Seiler y Hernández, 2002: 85

III.3 Orígenes y Tradición: la historia que lo negro reclama.

En el año 2002, la revista Caminos en su número 24-25 publica un trabajo titulado “Identidad racial de <<gente sin historia>>”(Seiler y Hernández, 2002). El título del trabajo ofrece un juego de palabras que leídas a la ligera puede incurrir en un especie de contradicción. En efecto, la identidad no es solo una (auto y hetero) percepción de un “nosotros” y un “ellos”; antes bien, esta (auto y hetero) percepción se da no solo en función del reconocimiento de caracteres y marcas compartidas, sino que además descansa en una memoria colectiva común. De este modo, hablar de la existencia de una identidad en medio de un vacío histórico parece, en primera instancia, poco posible.

Sin embargo, no es a la ausencia de una historia común a la que apunta la idea anterior, sino a la ausencia, y a la necesidad, de una historia común propia, no impuesta y no rectificada. En este punto el discurso académico sobre la negritud da cuenta de la imposibilidad de establecerse a sí mismo sin hacer alusión al “otro” que también lo constituye. Un “otro” que, visto desde la negritud, es portador de otra historia, una historia que desde una posición hegemónica ha reclamado para sí, ser la legítima historia de todos los cubanos sin distinción:

“La historia de Cuba escrita continúa siendo en lo fundamental una historia hegemónicamente blanca. Existe muy poco de su contenido que exprese el papel desempeñado por los esclavos, la población negra y mestiza.”(Morales, 2010:57)

En efecto, uno de los problemas principales para el discurso académico de la negritud, esto es, de lo negro y su identidad, es la tendencia en medio de un contexto todavía hoy hegemónicamente blanco, a no tener historia (Morales, 2010). Esta cuestión supone un

desafío en un sentido primordial pues la carencia de una historia propia, inhibe el autorreconocimiento del grupo negro en cuanto tal dada la imposibilidad de representarse como objeto para sí mismo. Dicha imposibilidad, obstruye la existencia de un sujeto constituido por y constituyente de, la identidad negra; un sujeto que, en el proceso de identificación de sí consigo mismo, sea capaz de establecer, vía el aspecto intersubjetivo de toda identidad, quienes son iguales a él y quienes diferentes. Este autorreconocimiento del negro como negro, constituye condición sine qua non en la lucha por la superación de la discriminación.

En este sentido, la inexistencia hasta hoy de una historia más cercana al devenir del grupo negro tiene implicaciones, al menos, en dos direcciones. La primera ya ha sido presentada con anterioridad, esto es, lo negro queda diluido en una idea de lo cubano como totalidad en respuesta a una intencionalidad blanca de dominación. En otras palabras, lo negro queda como un elemento marginal dentro de una historia que ha sido blanqueada, en la que, en última instancia, los negros como grupo son presentados como beneficiarios de un proceso histórico ininterrumpido, mas nunca como sujetos de dicho proceso.

En esta misma línea argumentativa, las investigadoras Yesenia Selier y Penélope Hernández lanzan un reto, tanto a académicos como a público en general, a responder preguntas que, por su importancia, deberían ser hartamente conocidas; sin embargo, en sus trabajos de campo pueden comprobar el desconocimiento parcial o total de las mismas, sobre todo, entre el grupo negro. Ejemplo de estas preguntas son las siguientes:

- 1.¿Qué sabe sobre la Conspiración de la Escalera?
- 2.¿Qué sabe del Levantamiento de los Independientes de Color?
- 3.¿Qué sabe de la verdadera participación de los negros en nuestras gestas independentistas?
- 4.¿Qué sabe de las formas de resistencia cultural y biológica de los esclavos?
- 5.¿Cuántas figuras negras conoce de nuestra historia?

6.¿Cuántos hechos en que los negros cubanos sean protagonistas? (Selier y Hernández, 2002).

Este modo rectificado de contar la historia refleja el verdadero rol jugado por “lo negro” en el devenir histórico de la Isla: el rol de la exclusión social. El hecho de que, por ejemplo, su participación masiva en las gestas de independencia quede expresada en la mención de unos pocos nombres cuya innegable significación también se diluye en un nacionalismo que, según el análisis académico de la negritud, es igualmente blanco.

La segunda dimensión en la que se establece el problema de lo histórico para la constitución de una identidad negra en la Cuba de hoy está relacionada con las marcas y criterios que todo grupo identitario necesita para su autorreconocimiento. El hecho de que el origen de los negros cubanos no sea identificable a partir de una única etnia africana dificulta la formulación de rasgos unificadores, como aquellos expresados en la herencia sanguínea, el antepasado común, o una única y venerada tradición. Más aún, cuando el propio proceso violento por el que fueron traídos de África a Cuba, impide toda búsqueda tanto individual como colectiva, al suprimirles la personalidad:

“Los negros y mestizos en Cuba, salvo muy raras excepciones, no tienen árbol genealógico, no pueden encontrar sus apellidos en África ni en España.” (Morales, 2010:43)

¿Cuál sería entonces el referente histórico común a los negros cubanos? ¿Cuáles sus orígenes? ¿Cuál su mito fundador?: la esclavitud. La experiencia compartida de la esclavitud es la reminiscencia histórica de la negritud más comúnmente aprendida por el grupo negro, en particular, y por todo cubano en general:

“Muchas personas todavía hoy pueden experimentar cierta tristeza al recordar que sus antepasados tuvieron que sufrir el fenómeno de la trata y la esclavitud.”(Morales, 2010:55)

La formulación de un pasado común, de una tradición, un mito fundador y la participación en gestas libertarias han de cumplir una función esencial en la constitución de una identidad al fomentar los sentimientos de orgullo de pertenencia a un grupo en

específico; sin embargo, esta no es exactamente la función que desempeña la esclavitud como experiencia común a la negritud en Cuba. Antes bien, el saber que fue alguna vez esclavo, imagen reforzada desde los niveles básicos de enseñanza y medios como la televisión, actúa negativamente al ayudar que se perpetúen las imágenes de marginación, los prejuicios y la visión negativa y, por supuesto, conflictiva, que los negros tienen de sí mismos:

“... la esclavización masiva de un millón de africanos. Fue una forma horrorosa de explotación y despojo cultural, que plasmó un orden social de opresión, profundas desigualdades, castas y racismo antinegro.”(Martínez, 2008)

El innegable hecho de que el pasado de esclavitud constituye más una huella de vergüenza que de orgullo para el grupo negro, impone la necesidad de buscar un punto de partida histórico en el que los negros cubanos puedan identificarse, de una manera orgullosa, como protagonistas. Este es precisamente el papel que desempeña el acercamiento a la Fundación del Partido Independiente de Color y a la masacre que sus fundadores sufrieran en 1912. Independiente a la discusión sobre la pertinencia de una organización política de carácter racial o la necesidad de una organización, del tipo que fuere, que nucleee y organice a los negros en Cuba, está planteado desde mucho antes el tema de la identidad de este grupo racial.

Los sucesos asociados al Partido Independiente de Color no solo permiten al grupo negro ponerse por encima de las condiciones impuestas por la esclavitud, como negros libres, sino que ofrece ese punto inicial en el tiempo buscado por el discurso académico sobre la negritud. Ese momento en el que “un grupo de activistas decidió fundar una organización con propósitos políticos, fuera de los dos partidos principales del sistema, que defendiera los intereses de los no blancos” (Martínez, 2008). Nótese cómo lo negro se identifica acá con lo “no blanco” nuevamente demarcando el espacio vital de la identidad negra en relación problemática con su otredad: lo blanco.

Por otra parte, el acercamiento a los sucesos de 1912 permite además el rebajamiento moral, práctica de continuo sufrida por el grupo negro, del grupo “blanco”, “dominante” y “culto” al ser identificado con un hecho ignominioso dentro de la historia patria:

“El gobierno de José Miguel Gómez pasó de los rejugos politiqueros a la movilización de miles de soldados contra ellos, mientras una campaña de prensa muy sucia los satanizaba. Durante junio y julio sucedió un baño de sangre impune, en plena república: fueron asesinados Estenoz, Ivonet y por lo menos tres mil cubanos **no blancos**¹⁶.”(Martínez, 2008)

La carencia de una historia propia del grupo negro, diferenciada y problematizada dentro de la historia cubana en general, es un aspecto que empieza a ser suplido de manera consciente desde numerosos trabajos académicos. Las publicaciones en torno al Partido Independiente de Color y las Comisiones creadas para conmemorar tanto el centenario de su fundación como el centenario de la masacre de 1912, constituyen pasos importantes en esta dirección. No basta a la identidad negra la diferenciación con el “Otro” por el mero color de la piel; la identidad del negro en Cuba está urgida de su propia historia, una propia historia que permita a los sujetos que la componen, ser sujetos de dicha identidad. De otro modo, ¿hacia dónde iría este grupo privado de su historia?

Algunos resultados de investigación¹⁷ sobre las relaciones entre los distintos grupos raciales en Cuba, arrojan interesantes resultados que ayudan a responder la pregunta anterior:

1. Los negros son más asertivos, es decir, menos excluyentes, en la atribución de valores y rasgos positivos a todos los grupos raciales.
2. Dentro del grupo se hallan por cientos significativos de personas que consideran que no todos los grupos poseen los mismos valores y decencia, ni inteligencia. Los negros constituyen el grupo de los más desfavorecidos.
3. Se señala a los negros como foco de los más fuertes prejuicios, con una imagen de grupo más homogénea pero también, más negativa. Esta representación negativa de los negros se da con independencia del grupo que los valores, produciéndose así una identificación entre la imagen que los otros tienen de los negros y la imagen que estos mismos tienen de sí. (Seiler y Hernández, 2002)

¹⁶ El subrayado es mío.

¹⁷ Dichos datos son tomados del trabajo de Seiler y Hernández. En el mismo, a pesar de que sus autoras dan cuenta de varias investigaciones no citan las mismas con el rigor requerido de modo que para nuestra investigación la única referencia sea el trabajo citado.

La carencia de una historia propia que refuerce una imagen positiva, de orgullo con bases en ciertos criterios y marcas asentados en el tiempo, da paso contrariamente a sentimientos de inferiorización, de estigmas y a autorrepresentaciones conflictivas de la negritud que, lejos de asumírsele, se le interioriza como un mal a superar.

III.4 Marcas distintivas vs Estigma: una cuestión necesaria.

El asumirse de una manera positiva como parte de un algo que es asumido también como positivo es, para los académicos que abordan la cuestión del negro en Cuba, condición indispensable para la superación de toda práctica discriminatoria anti-negra. En efecto, la identidad así asumida no solo busca el establecimiento de lazos fraternales y de lealtades entre los miembros del grupo, sino que también ayuda a establecer resistencias con respecto a un afuera represivo (Bobes, 2009). De modo que, una identidad constituida a partir de rasgos que coadyuvan al orgullo grupal se va a erigir en refugio de sus miembros, es decir, en un mecanismo de defensa ante un “Otro” antagónico.

Ya hemos abordado el modo en que el discurso académico de la negritud comprende las relaciones raciales dentro de la sociedad cubana actual. Estas se dan entre un “nosotros” que busca constituirse desde la negritud y un “ellos” ya constituido, identificado con los patrones occidentales de dominación y definible desde la pigmentación blanca de la piel. Dicha relación entre “blancos” y “negros” ha moldeado, desde una posición hegemónicamente blanca, los modos en que históricamente han sido comprendidas las imágenes de negros y blancos en la sociedad cubana.

En este punto es válido recalcar la advertencia realizada por Giménez Montiel ante relaciones identitarias antagónicas en las que un grupo, históricamente dominante, ha impuesto el camino a seguir por dichas relaciones. Según Giménez Montiel, en casos como el cubano no se puede perder de vista las formas en que los dominados (los negros) llegan a interiorizar y reproducir la estigmatización de que son objeto (por parte de los

blancos), reconociéndose efectivamente inferiores, inhábiles o ignorantes (Giménez, 2005). En lo relativo a estas relaciones en la sociedad cubana nos dice Esteban Morales:

“La identidad del mestizo, particularmente la del negro, ha sido siempre una identidad muy agredida. En la misma medida que ha tenido que abrirse paso a través del campo de batalla del no reconocimiento, de la no aceptación, del estereotipo negativo, de la discriminación, del juicio de valor hegemónico que ataca su otredad.”(Morales, 2010: 77)

En el apartado anterior veíamos, a partir de los resultados arrojados por algunas investigaciones, cómo incluso desde el propio juicio del grupo negro, lo negro es considerado inferior dentro de la escala de valores sociales. El vacío que provoca la ya mencionada carencia de una historia propia, es llenado por una historia que con pretensiones de universalidad, responde a los intereses del “Otro” blanco y hegemónico. En efecto, la historia contada desde la representación, legitimación y universalización de los valores del grupo blanco, concluye con la afirmación de un contexto en el que asumirse como blanco va a ser asimilado como ventajoso por los diferentes grupos raciales que tenderán a blanquearse a partir de los más disímiles criterios:

“Los problemas relativos al blanqueamiento continúan presentes en la realidad social cubana actual. De lo contrario, cómo explicar que tantas personas que no son blancas se resistan a autoasumirse como tales.”(Morales, 2010: 45)

De ahí que la necesidad de elaborar una historia propia del grupo negro tenga como momento constitutivo un acercamiento crítico a la historia cubana aceptada como verdadera hasta hoy. Esta lógica operante, desde el poder de la burguesía blanca cubana, ha estructurado el modo en que se ha transmitido dichos valores, del período colonial al republicano, y del republicano al orden revolucionario, provocando que la sociedad cubana de hoy desemboque, a decir de Esteban Morales:

“...en un ambiente social que tiende aún a transmitir a los negros y mestizos, a todos en general, que es mejor ser blancos” (Morales, 2010: 64)

La hegemonía de lo blanco como criterio de valoración, mediante el cual lo negro va ser igualmente juzgado, también se expresa en el plano cultural como lo hace en el histórico. Desde el mismo inicio del proceso mediante el cual fueron trasladados los africanos a América, el racismo y la discriminación que acompañaban semejante práctica se nutrió de estereotipos y prejuicios con respecto a las culturas africanas. De hecho, el grado de interiorización que los dominados hacen de estas normas es tal que aún cuando algunos negros puedan llegar a ocupar espacios de poder, la reproducción de este esquema valorativo que impone la aspiración a ser ese “otro” que no se es, los lleva a incurrir en actos discriminatorios contra algunos miembros de su propio grupo racial:

“... en nuestras calles es frecuente escuchar frases peyorativas sobre los negros, incluso dirigidas por los propios negros hacia su grupo racial” (Morales, 2010: 91)

Al inicio de este capítulo hacíamos alusión al marcado viraje del tono de las publicaciones académicas en su diálogo con el contexto político; cambio de tono que establecíamos en contraste con las publicaciones de décadas anteriores, que en su abordaje de la cuestión del negro no desligaban a este de una totalidad comprendida en lo cubano, antes bien, consideraban lo negro como un elemento constitutivo del mismo. Sin embargo, como hemos podido apreciar el planteamiento de “lo negro” como elemento diferenciado nos lleva necesariamente a desplegar la dialéctica de “lo blanco” en tanto otredad constitutiva de la negritud, sin la cual los avatares de esta serían imposibles de pensar. Y esto, necesariamente, abre nuevas miradas al proyecto nacionalista cubano.

Si la obliteración del tratamiento de lo negro en tanto elemento diferenciado, esto es, en tanto grupo identitario con historia y cultura particulares, se produjo mediante la afirmación de lo cubano en tanto Identidad y Cultura Nacional; si, por otra parte, dicho olvido se debe a una intencionalidad política desde una hegemonía blanca; ¿quiere esto decir, necesariamente, que el proyecto nacional cubano, es un proyecto esencialmente blanco? ¿Que lo cubano, en tanto superación de toda diferencia, en la medida en que diluye a los grupos raciales en una única historia y cultura común (que suele ser blanca), busca responder a la perpetuidad de la hegemonía del grupo blanco?

Aunque los que abordan en Cuba desde la academia, que es decir desde la oficialidad, la cuestión del negro como elemento diferenciado no plantean sus preguntas de esta forma, la respuesta para ellos sería en todo caso afirmativa. Al establecer que el grupo negro constituye un grupo identitario cuya historia ha sido usurpada; cuando, por demás, plantean que este despojo responde a la perpetuidad de estereotipos negativos que coadyuvan a las condiciones para su rebajamiento y dominación por parte del grupo blanco, los defensores de la justa incorporación de “lo negro diferenciado” en el todo social ofrecen nuevas perspectivas de pensar, e insisten en la necesidad de hacerlo, el proyecto conocido como Nación cubana.

En este sentido, antes de pasar al próximo apartado, propongo repasar algunas preguntas ilustrativas de lo anteriormente afirmado:

1. “¿Cómo reaccionarían negros y mestizos en una ambiente social en el que la economía emergente los acogiera sin aplicarles criterios de idoneidad racializados; en el que se vieran continuamente y a la par del blanco en la televisión, el cine, el ballet; en el que tuvieran acceso a los cargos de todo tipo; en el que pudieran, al igual que el blanco, representar al país en la actividad diplomática; en el que se vieran integralmente reconocidos en los libros de historia y en los programas académicos como constructores y parte de la nación?
2. ¿Qué necesidad tendrían los negros y mestizos, ante un escenario como el anteriormente planteado, de construirse alternativas al margen de la ley, o morar en verdaderos ghettos, desde los cuales se construyen identidades defensivas, racistas y excluyentes?
3. ¿Qué necesidad podrían sentir negros y mestizos de adoptar actitudes que no hacen sino alimentar el “miedo al negro”, la exclusión y su sobrerrepresentación en las cárceles, sirviendo no pocos de materia prima para sustentar los estereotipos negativos, los prejuicios, el racismo y la discriminación?” (Morales, 2010: 85)

Y el propio Esteban Morales responde:

“Para poder participar en la sociedad como miembro efectivo y entrar en interacción social permanente con los demás, debemos establecer quiénes somos en términos sociales. Se trata de atribuirse un significado a sí mismo, del mismo modo en que se lo atribuimos a otros cosas y personas” (Morales, 2010:79)

Pero algo más que esta respuesta puede extraerse de las interrogantes anteriores. Ya hemos establecido algunas de las mediaciones de lo blanco, “poder, riqueza, historia”, en tanto otredad constitutiva de lo negro. Sin embargo, al poner las interrogantes en términos de “economía emergente”, por ejemplo, Morales, tal vez sin intención, da cuenta de una nueva dimensión de lo blanco en el contexto iniciado en los noventas: la apertura cubana al capital extranjero. La empresa extranjera, como nuevo poder económico sobre la dinámica nacional, impone el sector de la población cubana al que irán dirigidos los empleos generados por ella y, por supuesto, los beneficios que de dichos empleos emanan. Como bien plantea Morales el sector negro de la población cubana es el gran ausente en los nuevos espacios que la economía emergente ofrece.

El capital extranjero, y toda la propuesta que apoyada en imágenes trae consigo, se constituye, junto al lado si se quiere cómplice del gobierno, en un nuevo y excluyente atributo de lo blanco. Acá la mención a la complicidad gubernamental en tanto otredad de la negritud no es casual. En la segunda de las interrogantes Morales identifica a lo negro con “alternativas al margen de la ley”. De ahí que, si la máxima expresión de legalidad se constituye en el gobierno y lo negro no es sino expresión de “delincuencia”, la oposición entre ambos salta a la vista. De modo que, si establecemos la identidad entre Gobierno=Nación=proyecto blanco de dominación, estamos reconociendo la necesidad de superar el discurso nacional de igualación, defendido siempre desde el poder, y plantear la negritud desde su propia constitución diferenciada.

III.5 Continuidad de lo negro diferenciado, proyecto futuro.

La comprensión de lo negro diferenciado constituye de este modo el primer paso para la superación de toda discriminación en la sociedad cubana de hoy. Para el nuevo discurso académico sobre la cuestión del negro en Cuba, sólo si el negro se asume como negro podrá entonces también como cubano luchar contra el racismo inherente en la sociedad actual. La necesidad de su comprensión en las actuales condiciones demuestran la ineficacia a largo plazo de las políticas de igualación llevadas a cabo por la revolución de 1959, sobre todo si se tiene en cuenta que dicho proceso revolucionario es heredero

de ese nacionalismo que dirime las diferencias potenciando la existencia de una pretendida, tal vez imaginada, única historia nacional:

“Las políticas igualitarias, pese a haber promovido condiciones inéditas de igualdad social y de integración cultural, se han revelado limitadas para impedir la reproducción de elementos valorativos cotidianos de categorización racial, de mecanismos de exclusión y marginación que, en contra de lo que suele afirmarse, se hallan lejos de permanecer relegados al ámbito privado.”(Pérez, 2010: 98)

Partiendo de un contexto hegemónicamente blanco desde sus inicios, el proyecto nacionalista subsumió lo negro en lo cubano, impidiendo el reconocimiento que cada grupo identitario ha de hacer de sí mismo. De este modo, la sociedad cubana de hoy redescubre un racismo antinegro que le es inherente, y que encuentra su fortaleza en el desconocimiento que la sociedad, en general, y el propio grupo negro tienen de sí mismo.

Esta crítica a una comprensión de lo cubano más allá de las identidades individuales, hecha desde un discurso afirmativo de la negritud, encuentra resistencia en la idea de que el tema racial implica en sí mismo un alto componente de división social; sin embargo, para los defensores del abordaje de lo negro de manera específica, ignorar el antagonismo racial constitutivo a una sociedad como la cubana solo agravaría el problema. El que cada grupo racial ocupe, desde su especificidad histórico-cultural, el justo lugar que le corresponde en la sociedad, constituye el único camino, hasta ahora inexplorado, en la consecución de una “verdadera cultura nacional integrada” en la que se supere todo el hegemonismo productor de la cultura racista:

“En Cuba, lamentablemente se generó un ambiente ideopolítico en el que asumirse racialmente aún es mal visto. Ello afectó la dinámica de las identidades, que deben actuar en sistema, y que apreciadas individualmente son muy importantes para combatir disfuncionalidades sociales, como lo es el racismo. Solo si se es en primer lugar uno mismo, se está en posibilidad de ser parte de cualquier otra cosa. Las conciencias individuales no pueden ser diluidas en la conciencia nacional, forman un sistema en el que el todo no funciona sin las partes. Pero ello lleva implícito un fuerte respeto hacia la diversidad, de lo cual ha estado carente la sociedad cubana actual. La diversidad es lo objetivo, aquello con lo que

tropezamos todos los días; la unidad es solo un proyecto. Irrealizable si no se construye en el contexto de la diversidad, aspecto vital para lograr desterrar el racismo”(Morales, 2010:43)

Lo anterior apunta a que, si el grupo negro no es capaz de tener conciencia de sí mismo, de su definición racial, de su procedencia, de su historia dentro del devenir nacional, no puede entonces tener una conciencia nacional. En otras palabras, “... su conciencia de nación, sin la comprensión de su identidad individual, deviene un absurdo sin asidero físico, moral o espiritual” (Morales, 2010:76)

La solución a partir de esta comprensión de la negritud parece radicar en la posibilidad de que una conciencia de lo negro se combine con aquella de sentirse cubanos, siendo parte inseparable de la identidad individual de cada negro cubano, esto es, en la superación del conflicto que hoy supone ser parte de la nación y pertenecer a un determinado grupo racial, ya que, como afirma Esteban Morales: “Autoasumirse es condición indispensable para luchar por una identidad nacional que es de hecho multirracial”(Morales, 2010:87)

Capítulo IV

Del tratamiento académico al activismo social. Análisis de los discursos sociales sobre el problema negro en la Cuba de hoy

El acercamiento a la problemática racial en Cuba en los últimos años no puede estar ajeno al creciente movimiento que sobre la base de la reivindicación social, histórica y cultural de “lo negro” viene ganando terreno, en particular dentro de la población negra del país. Tanto desde lo académico y lo político como desde lo artístico y lo social, puede percibirse una tendencia que busca desde todos los campos articular una representatividad negra significativa en el debate racial actual en ese país. Ejemplo de ello lo constituyen el nuevo matiz del desarrollo académico sobre el tema y la Comisión del Centenario de la Constitución del Partido Independiente de Color, mencionados en el capítulo anterior; a estos desarrollos se suman desde una dimensión si se quiere más social, la constitución de la Cofradía de la Negritud, el Proyecto Color Cubano, y las aproximaciones que al tema ganan espacio dentro del movimiento cubano de hip hop.

En el capítulo 2 nos referíamos al modo en que el ámbito político ha condicionado el abordaje de esta problemática, ya sea a partir de la tácita censura de la misma, o imponiendo el diálogo mediante el cual esta se ha venido desarrollando. De hecho, no fue casual que en un primer momento en el tratamiento del tema solo algunas disciplinas lo abordaran desde la academia, y que en su mayoría se limitaran a la dimensión historiográfica y a la etnografía. Sin embargo, el proceso de diferenciación progresivo dentro de la sociedad cubana posterior a 1990 llevó a la academia cubana a realizar estudios mucho más específicos en cuanto a la situación de negros y mulatos en la Cuba actual; en este sentido incursionaron en la nueva escena, entre otras, disciplinas como la sociología. No obstante, todos estos estudios realizados entre 1990 y 2000 tenían en común la intención de reconciliar la situación real de los negros cubanos con la proyección de una idea de Nación cuya base ideológica aún descansa en un discurso de la igualdad política-cultural, económica y social, de todos los cubanos. En este sentido, a pesar de la visualización de **lo negro** que estos estudios suponían, la dirección dada a la

mayoría de los mismos llevaba a la conclusión del tema negro en un nuevo proceso de obliteración.

Por lo mismo, una nueva fase se inauguraría alrededor del año 2000 dentro del desarrollo académico de la problemática racial cubana: el análisis de lo **negro** como criterio diferenciador. Esta nueva tendencia, protagonizada por algunos académicos, ha sido objeto de análisis en el capítulo anterior. Como ya se ha visto, este nuevo momento del tratamiento académico de la problemática racial constituye, en sí mismo, la afirmación del carácter problemático de la cuestión racial en la Cuba de hoy. En primer lugar, por el modo enfático en que pone a lo **negro** como el punto de partida necesario en dicho análisis; como elemento aglutinador de un grupo que, dentro de esa totalidad supuestamente homogénea e igualitaria que es la nación cubana, ha protagonizado históricamente el rol del sufrimiento en toda práctica discriminatoria. En segundo lugar, porque estas nuevas publicaciones han permitido además la transición de la problemática de la academia a la sociedad, permitiendo se generen discursos desde otras esferas de lo social. El análisis de estos discursos constituye el objeto de este cuarto capítulo.

En este sentido, nos referiremos a discursos que participan de la problemática mediante la socialización, desde la cultura y la sociedad civil, de la que entienden como la situación actual de los negros cubanos. Nos centraremos, en específico, en la Cofradía de la Negritud y el movimiento de hip hop cubano. Por otra parte, preferimos no detenernos en el Proyecto Color Cubano¹⁸, dado que el mismo no solo se encuentra mediado por las determinaciones del proyecto político hegemónico de nación, sino que además, el propio nombre del proyecto da cuenta de su no pertenencia a este momento de análisis.

¹⁸ En efecto, el Proyecto Color Cubano, conformado en lo fundamental por académicos e investigadores, es un proyecto hoy controlado desde el Comité Central del Partido Comunista de Cuba, máxima expresión política del Estado.

IV.1 Influencia académica en el discurso social de la negritud

No es casual que los capítulos anteriores hayan sido dedicados al desarrollo de la temática racial cubana y a sus distintos momentos desde 1990. Tampoco ha sido una arbitrariedad de la investigación. Las publicaciones académicas sobre el tema han sido determinantes para la actual comprensión del problema negro en Cuba y las relaciones que este grupo mantiene con el resto de la sociedad. De hecho, sin el despliegue académico anterior sería impensable, aun como hipótesis, la constitución de una conciencia racial como la que estos nuevos discursos sociales dejan ver. Y ya sabemos con Weber que no hay raza sin conciencia de raza:

“La pertenencia racial, es decir, la posesión de disposiciones parecidas heredadas y transmisibles hereditariamente, realmente fundamentadas sobre la comunidad de origen... solo desemboca en una comunidad cuando la misma es experimentada subjetivamente como una característica común; esto únicamente se produce su una vecindad local o una asociación de gentes de diferentes razas a una manera de actuar común...o, inversamente, si los destinos, cualesquiera que sean, comunes a individuos de la misma raza se conjugan con una cierta oposición entre individuos de esa raza e individuos manifiestamente de otra raza”(Wieviorka Michel, 40)

En efecto, la idea anterior, ya citada en el capítulo primero vía el texto de Wieviorka “El Espacio del Racismo”, explica el modo en que la efectividad de la raza como concepto estructurador de relaciones identitarias necesita, como toda identidad, de un origen, de un pasado común, de una memoria. En este sentido, los estudios académicos sobre el tema iniciados en 1990 aun cuando han buscado la reconciliación de lo negro dentro de lo “cubano” en un ambiente de creciente diferenciación social, han venido brindando a “**lo negro**” una historia propia, un origen común, una memoria colectiva; esto es, lo elementos que le permiten no solo pensarse como tal, sino además comprender su actual situación dentro de la sociedad cubana, entender los modos apropiados para su denuncia y establecer estrategias que permitan la permanencia futura del grupo social que representa.

Por otra parte, pero en la misma línea de la idea anterior, la conciencia de **lo negro** lleva a la afirmación de la negritud de cara a su otredad. En el capítulo anterior establecíamos ambas identidades dentro de la comprensión académica de este problema. Si lo negro constituye la representación del grupo histórica y socialmente marginado, su otredad social será todo lo que lo blanco representa; la dinámica hasta hoy antagónica entre **blanco** y **negro** es indispensable para el discurso académico en la comprensión del lugar de la negritud en la Cuba de hoy. Y para el discurso social de lo **negro** no puede ser de otra manera.

IV.2 El problema negro en Cuba y el discurso social sobre el tema: la Cofradía de la Negritud y el movimiento hip hop

Parece ser que julio de 1998 constituye la fecha de constitución de la Cofradía de la Negritud. El Ingeniero Norberto Mesa Carbonell, primer cófrade, y Tomás Fernández y Tato Quiñones, investigadores y especialistas en el tema racial, cófrades son los reconocidos fundadores de la Cofradía.

Su propia constitución, por parte de tres profesionales cubanos, académicos los tres, y con una trayectoria académica importante dentro de la temática racial cubana, da cuenta de la influencia que tiene el último desarrollo académico de la temática dentro de la sociedad cubana. De hecho, que tres académicos hayan decidido desplegar sus activismo social, más allá del meramente académico, constituye la muestra más palpable de la comprensión, por ciertas personas dentro de la academia, de la necesidad de trascender las fronteras que separan el análisis académico del tema y el grupo social objeto de dicho análisis.

La formación de la Cofradía de la Negritud como concreción de una organización racial o “proyecto ciudadano de activismo social” es quizás el elemento más evidente de este criterio. Está claro que no se trata de una recreación de un partido político basado en la negritud como sucedió a inicios del siglo XX con los Independientes de Color. Sin embargo, la creación, existencia y continuidad de esta asociación, marca en sí misma un

significativo lugar en el planteamiento de la problemática racial en la Cuba contemporánea. No sólo por la constitución en sí misma de la organización, sino también por el activismo social manifiesto expresado en, por citar un ejemplo, las sucesivas cartas al periódico Granma, órgano oficial del Partido Comunista de Cuba y por consiguiente, importante instrumento ideológico rector de los destinos del país. Esta comunicación con la dirección política tiene como fin rectificar “olvidos o deslices históricos” en los medios masivos de comunicación del país con el objetivo de implementar propuestas en torno al problema racial en Cuba.

De esto resulta destacable, sin embargo, que la Cofradía de la Negritud no se encuentra reconocida legalmente dentro del ámbito de las asociaciones cubanas. A pesar de la comunicación que busca mantener con el Estado cubano, las razones políticas en las que se apoya su no reconocimiento pudieran estar asociadas, al menos en el plano formal, a las mismas razones que fundamentaron en 1912 la condena de un partido independiente como representación política de los negros cubanos. Esto es, que la idea de una Nación cubana, unificada cultural y políticamente, no admite la existencia diferenciada en cuanto a identidades e intereses particulares.

No obstante esto, es considerable el despliegue de su activismo social y académico.¹⁹ Como espacio social de visualización del problema racial la llamada *Cofradía de la Negritud* busca representatividad frente al Estado en tanto grupo social con características específicas al propio tiempo que se plantea la necesidad de una actitud autorreflexiva dentro de la población de la que busca ser representativa y repudia explícitamente todo acto de discriminación racial:

“[...] la Cofradía de la Negritud es un proyecto ciudadano de activismo social que es contrario a la animadversión entre personas

¹⁹. Ver Gross, Lisa: “El renacer de las sociedades de color”, The Miami Herald, 1/8/2009, Edición digital, p.2. http://www.elnuevoherald.com/2008/12/28/346914_p2/ Asimismo puede consultarse la carta de presentación del citado “proyecto” en Revista Encuentro» Archivo » 53/54 verano/otoño 2009 » La Cofradía de la Negritud: Un proyecto de acción ciudadana contra la discriminación racial Ver Carta abierta de la Cofradía de la negritud a Granma,20/10/09, AfroCubaWeb Copyright © 2009 AfroCubaWeb,sa 26 de octubre de 2009. Esto es solo una muestra de la actividad de la organización citada.

por razón del color de la piel y promueve la fraternidad entre ellas”
20

En su libro, “Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba 1900-2000” Alejandro de la Fuente da cuenta del cambio de actitud que significa la Cofradía al establecer la distinción entre su programa político, como forma “racialmente definida” de movilización social y política y otros grupos, surgidos también a finales de los años noventa, que limitaron sus actividades a destacar solo la importancia de la cultura negra en lo cubano. (de la Fuente, Alejandro, 2000). En este sentido, la proyección social en torno a la cuestión del elemento negro en la sociedad cubana pareciera ser similar a aquella asumida por las ciencias sociales presentada con anterioridad. Evidentemente, con la Cofradía de la Negritud, como con las interrogantes establecidas por Esteban Morales ante la supresión de asociaciones de estas características, podemos hablar de un contexto hacia el año 2000 político e intelectual diferente en lo referido a la cuestión racial.

En este sentido, lo distintivo del modo en que se visualiza la problemática racial en el contexto cubano actual está determinado por sus múltiples expresiones. A la par de las publicaciones académicas y del activismo cívico encontramos la socialización de la problemática a partir de las más disímiles manifestaciones artísticas. En efecto, ya hemos dicho que no se trata de un círculo cerrado de académicos y de publicaciones; más bien, a la actividad de los intelectuales se suman, desde el ámbito de lo social, organizaciones civiles y el arte como medio de problematización, denuncia e instancia propositiva. En relación a lo anterior, en otro de sus trabajos, “The New Afro-Cuban Cultural Movement and the Debate on Race in Contemporary Cuba” Alejandro de la Fuente reconoce cómo:

Rap musicians have played a leading role in forcing a national dialogue on race onto Cuban society. The Hip Hop movement, a loose network of rap- pers, DJs, break dancers, graffiti artists, producers and cultural promoters, emerged in the island in the early

²⁰ Cofradía de la Negritud. Carta de presentación, Blog Negros cubanos con acento. Cultura e identidad negra cubana para no perder la paciencia, jueves 20 de agosto de 2009. Sus bases pueden ser consultadas on line en <http://cimarronespalpalenque.blogspot.com/2009/08/cofradia-de-la-negritud.html>

1990s and acquired national visibility in the middle of decade, after the organisation of the first national rap festival in 1995. (de la Fuente, Alejandro 2008)

Sin embargo, si bien ya en los 1990s aparecían manifestaciones artísticas que a la postre impulsarían un diálogo nacional en torno a la raza en la sociedad cubana, debemos indicar que dicho diálogo tiene distintos momentos. De hecho, puede que el desarrollo de la temática racial dentro de manifestaciones artísticas como el movimiento hip hop cubano no sea muy diferente a aquel experimentado dentro de las publicaciones académicas y las organizaciones civiles, a saber, del interés por lo histórico y etnográfico a la problematización de las relaciones sociales con mediación de la raza.

En este sentido, es probable que este impulso al diálogo que señala de la Fuente, dado por las manifestaciones artísticas, haya sido generado por el modo en que el arte se vuelve representativo, medio de expresión y existencia, de un grupo en particular. En efecto, al aparecer en Cuba la cultura hip hop, asociada a la marginalidad en tanto cultura de resistencia, el interés sobre estas nuevas prácticas no se hizo esperar. Esto debió ser algo novedoso en medio de un país que, como se ha dicho, había supuesto la unidad cultural como base y fundamento de la unidad política de la Nación y de la justicia del igualitarismo revolucionario. De este modo, las manifestaciones artísticas asociadas a correlatos particulares suponen la visualización de identidades definidas tanto cultural como espacialmente al margen de la pretendida homogeneidad de la nación cubana.

Ya hemos indicado que en el tratamiento de la temática racial dentro estas manifestaciones existen momentos distintos. En un primer término podemos encontrar un tipo de discurso que constituye un espacio identitario relacionado con la cuestión del negro y ayuda a visualizar lo polémico de las “relaciones raciales” dentro de la sociedad cubana; en segundo lugar, vamos a encontrar dentro de las letras de canciones de hip hop, por ejemplo, una intervención directa, como un interlocutor más, de lo que hemos dado en llamar “la problemática racial cubana”.

Con esto nos referimos a que también hay un cambio de tono dentro de las manifestaciones artísticas en su socialización de la problemática y en su modo de dialogar con el resto de los interlocutores. Ejemplos de esta afirmación los encontramos en demasía dentro del movimiento hip hop. El grupo de rap “Amenaza” (primer nombre del mundialmente conocido grupo “Orishas”) compuso a finales de los noventa su canción “Achavon Cruzao” que remite a la validez de una Cuba mestiza al reclamar su justo lugar dentro de la sociedad: “... sé también que formo parte de ese manantial de sangres...y así nací, no me arrepiento”. Remite el texto de esta canción a la creciente polarización racial que dentro de estos discursos se configura sobre la sociedad cubana para finales de los 1990s:

“...Dijeron negro pero a mi no me contaron. Dijeron blanco pero en ese clan no me aceptaron. Dijeron tantas cosas, soy el ser que nadie quiso, lo negro con lo blanco, el grito de un mestizo”.

El tono integracionista es bastante claro en esta canción. Más allá del reconocimiento de la raza como mediador polémico de las relaciones sociales en Cuba, afirma la necesidad de comprender, tal vez al estilo más orticiano, la que entiende como la verdadera composición cultural de Cuba, su esencia mestiza.

Sin embargo, esta postura nos es la imperante dentro del movimiento hip hop actual. Antes bien, la afirmación de **lo negro** como elemento diferenciado enfrentado a lo blanco constituye la idea más repetida en cada una de sus canciones. En este sentido vale recordar que el problema de la presente investigación versa sobre el modo en que los distintos discursos identitarios, abarcadores de la cuestión del negro dentro de la sociedad cubana, dialogan entre sí y con un discurso de Identidad Nacional en torno a la o las comprensiones de lo cubano que cada uno acepte y defienda.

El hecho de que en el No. 47 del año 2008 titulado “Otra vez raza y racismo” la Revista Caminos haya publicado, al lado de artículos académicos sobre el tema, actas de la fundación del Partido Independiente de Color, letras de poemas y de canciones de hip hop, da cuenta de lo estrecha que es la relación entre los distintos niveles discursivos que la temática racial presenta. La letra de la canción “Me afro-conozco” del grupo de

rap Obsesión, nos permite reafirmar lo que antes ya veníamos esbozando, a saber, el cambio de tono con respecto a otras canciones que tratan el tema, las nuevas miradas a la Nación, y la dimensión de proyecto en la construcción de un futuro diferente:

“(…) Precisamente de eso se trata,
de cómo vamos a empuñar esas armas,
cómo vamos a esgrimirlas para entregarlas responsablemente a
nuestros hijos
e hijas,
que han de crecer fuertes, preparados para los nuevos tiempos
porque aquí, entre nos, el “virus” cambia de forma,
muta, se moderniza junta a la escenografía.
Lo que sí no cambia es la coreografía,
que pasa inadvertida para muchos todavía,
diluidos en la conciencia de la cubanía.” (Grupo de rap Obsesión)

Los últimos dos versos de la canción citada con anterioridad nos pone de por sí en el camino antes señalado. Al identificar el problema del negro en Cuba con el estar diluido en “la conciencia de la cubanía” el grupo de rap Obsesión se inscribe de manera directa dentro de la “problemática racial”. No porque aborde la cuestión del negro, sino porque lo hace formando parte del nuevo contexto intelectual en el cual entendíamos las interrogantes planteadas por Esteban Morales en el capítulo anterior. Al plantear la necesidad de comprender la negritud en su particularidad, al margen de una comprensión de cubanía dado que la cubanía es precisamente lo que no permite la conciencia de la negritud, este grupo de hip hop ofrece las pautas para un estudio de la problemática racial cubana en sus dimensiones contemporáneas y la comprensión de las relaciones identitarias que dicha problemática supone.

IV.3 “Lo negro” frente a “lo blanco” desde el discurso social de la negritud

Tanto para el discurso académico de la negritud como para el discurso social lo negro como elemento diferenciado y, por ende, como expresión de una identidad particular circunscrita a un grupo social específico dentro de la sociedad cubana sólo puede entenderse en su relación de mutuo condicionamiento con “lo blanco”. Sin embargo, a pesar de que el discurso académico reconoce explícitamente el carácter antagónico de

dicha relación, el discurso social de la negritud se afirma aún más en la diferencia de la que es portavoz estableciendo su posición ante lo que identifica como la lógica de “lo blanco”: una lógica de la dominación.

En este sentido, el discurso social de la negritud, al igual que aquel que desde la academia parte de la afirmación de lo negro como diferencia, establece el camino a seguir en dos direcciones que se complementan entre sí. En primer lugar, se enfrenta a la necesidad de transformar las prácticas institucionales que históricamente han establecido los modos estereotipados a través de los que la sociedad cubana se juzga a sí misma. En otras palabras, se reconoce la institucionalización del racismo y la discriminación como parte de un mecanismo de dominación esencialmente blanco. Blanco es, en este sentido, sinónimo de bueno, bello, honesto, inteligente, es decir, de todo elemento socialmente deseable, de valores a los que continuamente se debe aspirar.

La segunda dirección que estos discursos establecen va encaminada a la generación de la conciencia de la negritud dentro de la población negra como tal. En efecto, como parte de una relación de dominación, lo negro como par sometido ha sufrido un proceso de estigmatización continua en la que la conciencia de la negritud ha desaparecido o ha sido constantemente reprimida. De hecho, más allá de que “lo blanco” encarna las formas tradicionales de la riqueza y el poder, lo que hace efectiva la reproducción de la dominación blanca no lo es el monopolio blanco de la mayoría de los bienes materiales en la sociedad cubana de hoy. En todo caso este sería un elemento más de la misma. Antes bien, la no conciencia de la propia identidad, o su represión, ha llevado a la reproducción de los mecanismos de marginación social de la población negra al no concebir metas propias en un proceso en el que dicha población acepta como metas y aspiraciones todos los valores que se expresan en la imagen de lo “blanco”:

“Los negros, sin embargo, nos pusimos a esperar a que otros hicieran lo que a nosotros mismos correspondía hacer, y por eso tenemos, como elemento de la realidad actual de nuestro país, la persistencia de los mismos prejuicios raciales de antes, que

constituyen el soporte ideológico de esta desigualdad racial que se expresa por doquier”²¹

Para un mejor análisis del discurso social sobre la situación del negro en la Cuba de hoy, nos detendremos por separado en las direcciones mencionadas líneas antes. Dichas direcciones marcan las pautas a seguir por el discurso social en la medida en que dicho discurso las entiende como las direcciones a seguir, por el propio grupo negro, en pos de la superación de la situación de discriminación que aún hoy enfrenta.

IV.4 Racismo e institución en Cuba. Una mirada actual desde la negritud

El racismo en Cuba no está institucionalizado. No existe una sola ley en la Cuba de hoy que impida el acceso de la población negra a cualquiera de los ámbitos sociales, económicos o políticos, que intervienen en la vida del país. Al contrario, existen leyes que, desde la Constitución de 1940, condenan cualquier tipo de discriminación, incluida la racial. Por su parte, el proceso iniciado en 1959 ratificó la intención de luchar contra las prácticas discriminatorias y pocos años más tardes declaró exterminado el racismo en el país.

En este sentido, la situación legal es hoy la misma de hace 50 años. Sin embargo, a pesar de su condena legal y la supresión de su expresión pública más explícita, para el discurso social de la negritud existen prácticas institucionales racistas que, a pesar de su sutileza, no pasan inadvertidas.

En efecto, la crítica a las prácticas racistas protagonizadas por los medios de comunicación masiva es lugar común en el discurso social sobre el problema negro en Cuba. El hecho de que los mismos contribuyan a la reproducción de un esquema de valores donde “lo blanco” encarna todo valor positivo y “lo negro” todo valor socialmente indeseable, casi siempre vaciado de historia, da cuenta del modo en que el grupo negro es rebajado socialmente, por ejemplo, desde la práctica televisiva. Al

²¹ Cofradía de la Negritud. Carta de presentación, Blog Negros cubanos con acento. Cultura e identidad negra cubana para no perder la paciencia, jueves 20 de agosto de 2009. Sus bases pueden ser consultadas on line en <http://cimarronespalpalenque.blogspot.com/2009/08/cofradia-de-la-negritud.html>

respecto, una de las canciones del grupo de hip hop “Obsesión” titulada “No le hagan caso”, del volumen primero de “El disco negro”, nos dice:

“Ah, tu crees que yo estoy loco...asere²² mira... asere mira, yo veo la televisión y me pregunto ¿Dónde estoy reflejado yo ahí?¿Dónde me veo yo ahí?¿Dónde está...? Yo veo la televisión y digo, yo creo que le faltan viandas al ajíaco ese del que hablaba Fernando Ortiz. Mira, por ejemplo, en la novela to’el mundo es blanco, y cuando es negro entonces es esclavo, o le dan un papelito mínimo ahí de...”

Y más adelante, en la misma canción, prosigue:

“Y eso que estoy hablando de la novela na’má, porque si empiezo a hablar aquí... que todos los escritores, guionistas, directores de televisión, saquen historias donde los... donde las personas negras también seamos protagonistas, protagonistas positivos.”

El texto anterior no solo se limita a develar la práctica de sometimiento y rebajación a que está continuamente sometido el grupo negro; además, identifica de un modo irónico y sutil dicha práctica con la comprensión orticiano de lo cubano que soporta la idea defendida desde el discurso político hegemónico, a saber, la de una única Cuba homogénea e igualitaria. En otras palabras, si lo cubano es en el sentido orticiano una superación de elementos africanos y españoles, ¿a qué responde la universalización de unos elementos en detrimento de otros? Si el aporte a “lo cubano” se realiza entre ambas partes por igual ¿por qué polarizar cuando de juicios de valor se trata? ¿por qué encarna lo negro, la parte negativa?

Igualmente, con el empleo explícito del Yo, el texto ofrece las pautas para interpretar que se habla desde una identidad constituida, propia de la negritud. Cuando el cantante interpela y dice “donde me veo yo ahí”, cuestiona la ausencia de los rasgos y marcas que le permiten identificarse a sí mismo. En este caso, “Yo” no es el blanco, tampoco se quiere identificar con ciertos roles en los que se le ha encasillado; pero más importante aún, al no verse reflejado en la televisión, monopolio del estado cubano, “Yo” ya no es más la historia patria contada, no se asume disuelto en la unidad indiferenciada tal y como oficialmente se concibe a la nación cubana.

²² Vocablo afrocubano que refiere amigo, compañero.

Como ya sido expresado, el discurso social sobre lo negro es en lo fundamental un lugar de socialización y denuncia de la situación y el lugar de marginación que ocupa la población negra dentro de la sociedad cubana de hoy. Por lo mismo, es muy común encontrar en sus textos la formulación de preguntas que de por sí, suponen o esperan la respuesta de un interlocutor. Y, por supuesto, si **negro** y **blanco** son los principales interlocutores en lo concerniente a las relaciones identitarias de carácter racial en la Cuba actual; el interlocutor demandado por el discurso social de la negritud no puede ser otro que la propia práctica racista que produce la denuncia, la propia práctica racista que se erige en su otredad al ser producida desde un interés que él reconoce como “blanco”.

Otro texto que en la misma línea, pero con tono más agresivo, denuncia el racismo televisivo es aquel titulado “Negros en TV”. Compuesta por el rapero “El B”, integrante del grupo de hip hop “Los Aldeanos”, dicha canción va más allá en su denuncia al resolver la práctica racista de la televisión en una práctica estatal, es decir, al identificar al Estado como el detentor del monopolio de los medios masivos de comunicación. Si en el capítulo anterior veíamos como Esteban Morales identificaba las determinaciones históricas de lo “blanco” con el poder y la riqueza; ahora vemos cómo, para el discurso social de la negritud, lo blanco se expresa mediante una práctica racista institucional, esto es, que para el discurso social de la negritud Institución y Estado son determinaciones actuales de “**lo blanco**”:

“...el tráiler del racismo entra a diario a mi televisor, delator
de un sistema con emblema estafador,
del color violador, me quema, pierdo el control
mientras toda Cuba piensa que su abuelo era español...”

Y al desplegar los modos en que dicha práctica se manifiesta, nos dice:

“...manipuladores de circunstancias hacen derroche de desprecio
dando a necios papeles de cucarachas,
el de la facha fula²³, que facha²⁴ y adula al fanteche del coche,
bonche básico, clásico de los “Día y Noche”²⁵

²³ Mala, fea, marginal.

²⁴ Roba, en la jerga popular cubana.

....ochenta mil novelas, muelas²⁶ indiferenciables
costumbristas, de esclavistas e intocables notables...
de las contemporáneas, de casas confortables
y en ninguna, ninguna es la negra la dama respetable...”

Sin embargo, a pesar del tono agresivo en que estos discursos interpelan a su interlocutor al develar el carácter racista de una práctica institucionalizada; a pesar que dicha práctica es identificada con el poder y al poder con proyecto hegemónicamente blanco que hoy encuentra su respaldo dentro del Estado cubano, el diálogo nunca tiene lugar. Esta visión, desde todo punto lesiona la idea de una nación cubana homogénea e igualitaria, con una historia y cultura únicas, patrimonio de un todo indeferenciado comprendido en lo que se entiende como “la cubanidad”. De hecho, las preguntas formuladas por el primero de los textos citados en este apartado encuentran su respuesta en el propio texto a falta de aquella solicitada al interlocutor **blanco**. Respuesta que, de un modo irónico casi burlesco, establece la polarización **negro-blanco** al robar la voz a lo **blanco** y descubrir su verdadera actitud:

“No le hagan caso, no sabe lo que dice, que su abuelo, peleó con los mambises²⁷ ... está loco.”

IV.5 La historia como arma dentro del discurso social de la negritud

Ya hemos indicado cómo el discurso social en pos de la reivindicación del lugar de lo negro dentro del todo social cubano se nutre de las investigaciones, publicaciones y hallazgos realizados por los estudios académicos. Por lo mismo, el discurso social de la negritud va a tomar de estos estudios los elementos nunca referidos por la historia oficial (hegemónicamente blanca), y que van a ayudar a la consolidación del orgullo que implica pertenecer al grupo negro.

²⁵ “bonche básico, clásico de los Día y Noche”. Día y Noche era una serie policiaca cubano en la que el delincuente común, de “facha fula”, era siempre representado por un negro; por su parte “el fantoche del coche” casi siempre era un blanco que encarnaba el cerebro de la operación delictiva.

²⁶ Labia, elocuencia, en la jerga popular cubana.

²⁷ Mambí, soldado del Ejército Libertador cubano en las Guerras de Independencia.

Sin embargo, algunos de los estudios académicos adolecen de falta de problematización de la situación actual en tanto oposición al grupo blanco antagónico aunque la necesidad de visitar una época o tiempo histórico pasado ya ofrece de por sí algunos contornos del presente. Por su parte, el discurso social se apoya en las nuevas comprensiones de la historia y lo hace con la marcada intención de denunciar la que es la situación de marginación sufrida por el grupo negro. En este sentido, la obliteración de ciertos aspectos de la historia cubana en la que el negro era protagonista, llevó a la fracturación de la que hoy se entiende, tanto desde la academia como desde la sociedad, como la identidad del grupo negro diferenciado.

El reconocimiento de sí mismo en una historia propia, claramente diferencia de la historia que otros grupos asumen como suya, es condición indispensable en la constitución de todo grupo identitario (Giménez Montiel, 2005). De esta forma, al entenderse a sí misma como identidad particular el grupo negro no puede sino desligarse en su autocomprensión de una historia que, al ser contada por el grupo blanco dominante, omite todo elemento mediante el cual destaque el grupo negro por su participación; antes bien, rectifica la historia de tal modo que no solo no realce los valores del grupo antagónico sino que además potencie los suyos como universales al imponerlos como imágenes comunes de orgullo y pertenencia.

De esta forma, el discurso social de la negritud, como antes lo veíamos con el discurso académico, se lanza hoy al rescate de aquellos pasajes históricos que implican de por sí una polarización, esto es, una diferenciación de roles entre negros y blancos dentro de la historia nacional. En este sentido no es casual que dentro del movimiento hip hop encontremos numerosas canciones dedicadas a los sucesos de 1912; estos sucesos no solo dan cuenta del carácter interesado de los modos tradicionales de contar la historia nacional, permiten además mostrar el verdadero carácter de la dominación blanca en una situación límite de legitimidad.

El grupo de rap Anónimo Consejo ilustra mediante su canción “Afrolucha” el modo en que esta historia es hoy apropiada por el discurso social de la negritud. Dicha

apropiación no solo se realiza como auto-conocimiento de este grupo racial a través de su historia; también funge como grito de guerra presente, como respuesta a un contexto presente que le es opresivo, de confrontación:

“A mi gente traición, engaño, supuesta liberación,
luego de la independencia echados al montón,
Partido Independiente de Color
Hombres, mujeres, niños, La Maya, Holguín, Santa Clara
Matanza, masacre, desarmados en combate
Ocultaron la historia, hoy la memoria vuelve al ataque...
Pedro Ivonnet, igbae²⁸, ni en mármol ni en bronce, en nuestro
corazón y mente
Desde entonces..”

Otro ejemplo del rescate de la historia de los Independientes de Color por el discurso social de lo negro, con una visión mucho más crítica de cara al presente, lo constituye la canción “Abajo José Miguel Gómez” del grupo de hip hop Obsesión. El monumento a José Miguel Gómez, presidente de la República en 1912 cuyo gobierno auspició la masacre de los Independientes de Color, que preside en La Habana la céntrica Avenida de los Presidentes ha devenido objeto de demandas que, desde el discurso social de la negritud son dirigidas a las instancias del poder insular:

“Abajo José Miguel Gómez,....
Y no me digan que eso es patrimonio,
que no se puede tumbar porque es de Eusebio²⁹,
está solicitud no es pa’ escritorío,
es una exigencia de pueblo...”

Y, claro está, la exigencia del derrumbe del monumento a José Miguel Gómez tiene como momento esencial el cuestionamiento por su permanencia:

“... y yo no sé que hace ese tipo ahí,
después de una revolución que se hizo aquí,
no sé a ti, a nosotros no nos representa...”

²⁸ Vocablo afrocubano que significa, “muerto ya, en paz descanse”

²⁹ Se refiere al historiador de la Ciudad de La Habana Eusebio Leal Spengler, a cuyo cargo está la conservación y restauración de todos los monumentos de la ciudad.

De nueva cuenta la política institucional es identificada por el discurso social de la negritud como una práctica racista en función de los intereses de dominación blanca. La historia oficial hasta hoy imperante en Cuba olvidó por mucho tiempo las justas demandas de los negros cubanos congregados políticamente en el Partido Independiente de Color. También y en un sentido opuesto erigió, y posteriormente sostuvo, la imagen de J. M. Gómez no como el represor de un grupo de negros organizados en pos de sus derechos políticos, sino como el fiel salvador de una Nación que siempre promete un ordenamiento bajo la fórmula martiana “con todos y para el bien de todos”. El sostenimiento de esta imagen de José Miguel Gómez, en medio de una Cuba “socialista, homogénea e igualitaria”, resulta para el discurso social de la negritud una ofensa al grupo negro; grupo negro que al hacer suyo ese momento de la historia, se reconoce como víctima del atropello que dichos sucesos relatan:

“...que para mí está claro que está glorificando
el racismo, el descaro
hago un llamado al grafiti cubano y si no lo tumban
vamos y lo grafitiamos”

El conocimiento de una historia propia deviene así arma en manos del grupo negro capaz ahora de develar el verdadero carácter de la discriminación racial a la que ha sido sometido. El discurso histórico oficial presentó siempre al grupo negro como aquel que más gratitud debía, tanto material como espiritualmente, a un ordenamiento revolucionario que desde 1959 suprimió toda práctica discriminatoria dentro la isla. Sin embargo, la nueva conciencia de la negritud y, por ende, del lugar que lo negro ocupa como grupo diferenciado en el todo social, permite la afirmación particular de su identidad y la formulación de estrategias que a nivel social pueden contribuir a su respeto y reivindicación en un ambiente en el que el racismo anti-negro ha encontrado espacios institucionales de reproducción. Para el discurso social de la negritud poder, riqueza y Estado siguen siendo en Cuba atributos de un único color: el blanco.

Sin embargo, como diría Balibar, “la profilaxis de la mezcla se ejerce en lugares en los que la cultura instituida es la del Estado”(Balibar, 2005). En el caso cubano dicha “profilaxis de la mezcla” pareciera producirse hoy en contra de una dinámica estatal

cuya legitimidad descansó siempre en la universalización de la mezcla como verdadera esencia del pueblo cubano. No obstante, según el propio Balibar, dicha profilaxis es de hecho funcional a una lógica institucional en un contexto cambiante. Nótese, por ejemplo, que si bien el diálogo entre el grupo negro y las instancias institucionales (que este identifica como blancas) no se produce de manera explícita, el solo hecho de la permisibilidad de la expresión da cuenta del cinismo con el que “el nuevo orden” es capaz de acoger las diferencias y particularidades que antes negaba.

IV.6 Lo negro como estandarte. Replanteo de lo negro como elemento positivo de valoración

Hasta acá hemos visto cómo el discurso social de la negritud se erige en tribuna para denunciar las prácticas institucionales que hasta en nuestros días impulsan la reproducción del racismo anti-negro. Sin embargo, no es esta la única dirección en la que dirige su activismo social.

En efecto, desde el inicio de este capítulo anunciábamos dos direcciones complementarias. La primera ya ha sido desplegada con anterioridad, a saber, el cuestionamiento y denuncia de ciertas prácticas institucionales que aún en nuestros días amparan mecanismos de reproducción de un racismo anti-negro; La segunda, por su parte, no va dirigida a un interlocutor externo como pueden ser las propias prácticas discriminatorias que lo blanco impulsa desde una posición hegemónica; pretende, por otra parte, actuar como conciencia identitaria del propio grupo negro ayudando a la representación de sí mismo como objeto para sí, en un proceso de autorreconocimiento en el que asumirse como negro sea motivo de orgullo y autorrealización.

En este sentido, es válido recordar que el racismo constituye una práctica de dominación cuya efectividad ideológica se explica no solo por la imposición de la fuerza física de un grupo sobre otro. Al contrario, si la discriminación racial es aún una práctica efectiva en una realidad como la cubana se debe al modo en que los dominados han internalizado los valores que los dominantes imponen como estereotipos a imitar. En dicho proceso, los

dominados pueden llegar a avergonzarse de sí mismo reconociendo como válidos los estigmas de que son objetos (Giménez, 2005)

De acuerdo con Bobes todo proceso identitario requiere de la constitución de un sujeto autorreflexivo, capaz de representarse como objeto para sí mismo y de autorreconocerse en la interacción con otros sujetos que puede asumir como iguales a él o, por el contrario, como diferentes (Bobes, 2000). Sin embargo, en los casos de identidades raciales como la del negro en Cuba, que encarnan los valores no deseables dentro de la sociedad como producto del continuo proceso de estigmatización de que ha sido objeto, la autorrepresentación de la negritud tiene también, aún desde lo negro, un valor negativo.

El reconocerse como negro no implica de hecho la afirmación de una identidad racial negra, pensada como opuesto antagónico de lo blanco. Puede suceder, por el contrario, que el reconocerse negro sea punto de partida de su propia negación si se ha aceptado a “lo blanco” como representación de todos los valores a aspirar. En este caso hablar de negro no sería en modo alguno hablar de una identidad constituida frente a una identidad blanca e interactuante con ella; sería, más bien, la representación de una identidad que no es tal en la medida en que su realización solo sería posible alcanzando para sí las metas y valores que designan socialmente a lo blanco; es decir, superando todos los elementos que socialmente expresan la negritud.

Por este motivo el discurso social de lo negro hace énfasis en la importancia que tiene la autoaceptación en la constitución de la identidad del grupo negro. Transformar las marcas distintivas de los negros, marcas estigmatizadas, en rasgos que impliquen la pertenencia orgullosa a un grupo social, es esencial para que el grupo negro logre su justo lugar dentro del todo social. Al autoasumirse como tal, y aceptarse, lo negro estaría dando un paso importante para la superación de una discriminación que también ha sido, y es, auto-discriminación.

La letra de la canción “Mi piel oscura” del grupo de hip hop Obsesión se hace eco de la necesidad de este proceso de autoaceptación. En efecto, al dirigir su discurso: “ a ti, que no sabes reconocer y defender la postura que enseña tu piel no quemada por el Sol; a ti que no comprendes el sufrimiento de esta raza subyugada para que hoy degrades tu color ¿será posible que destruyas tu raíz olvidando realmente quien eres, rechazar un historia sacrificada para adoptar un rol que no te pertenece?”, este texto busca el diálogo hacia el interior de un grupo negro que aún no es tal, que aún no ha aceptado de manera completa una identidad de la que por su historia, sus sellos distintivos y, su color de piel, no puede sustraerse en una realidad como la cubana. En esta misma línea, el texto también busca la oposición de los valores propios de la negritud, su belleza natural, a aquellos no constitutivos al grupo negro pero sí naturalizados mediante prácticas de imitación cuyo fin no es otro que el acercamiento a un ideal blanco de realización y aceptación social:

“¿Para qué desear un cabello muerto si tu pelo es vivo como la vegetación del más angosto bosque?

Me di cuenta que es mejor llevar dreglogs, trenzas o moños
que procesarlo bajo una química que te ampolla la cabeza coño”

De este modo, la revalorización de la significación social de lo negro tiene como condición el cuestionamiento a los patrones blancos de dominación tanto culturales como estéticos. Más allá de lo planteado desde el discurso académico, la asunción de la negritud no solo debe quedar limitada al reconocimiento del punto de partida histórico, del que lo negro, por su historia, parte en condiciones de desventaja social y económica con respecto al grupo blanco; la referencia a dicho punto de partida solo apunta a la desventaja social de los negros con respecto a los blancos en una carrera en pos de la educación y el progreso social; sin embargo, el progreso social y el proyecto de nación que el mismo representa es de por sí un valor blanco que, al ser universalizado como aspiración social deseable, permite la reproducción de la discriminación anti-negra.

Por su parte, el discurso social de la negritud pretende una transformación esencial de la representación que el propio negro tiene de sí. Busca, en efecto, la constitución de una identidad negra cubana, propia a la negritud, no permeada por los juicios estéticos y de valor que desde la universalidad blanca son producidos. Más allá de los prejuicios de

que pueda ser objeto, el discurso social de la negritud pretende mostrar **lo negro** tal cual es, en la que reconoce su belleza natural. La propia Magia, en otras de sus canciones titulada “Mi belleza” nos dice al respecto de la idea anterior:

“Mi belleza es punto de partida para cada hazaña.
Es limpia, no se disfraza, ella no se engaña.
Comienza desde mi centro y me crea un aura de luz,
de la que muchos se asustan y ponen los dedos en cruz
...No es la de revista, no es la que estás imaginando.
No es la clásica belleza eurocéntricamente hablando.
Mi belleza no escandaliza los ojos,
ella elige las miradas y las maneja a su antojo.
Es tierna y brutal,
así como el mar,
de las que da que hablar, de armas tomar”

El discurso social de la negritud se expresa así en sus dos direcciones complementarias. En primer lugar, parte de la crítica a un racismo existente más allá de las prácticas cotidianas de la vida privada al develar los canales institucionales mediante las cuales la discriminación anti-negra encuentra el ambiente propicio de su reproducción. Aún más, denuncia la intencionalidad consciente de tales prácticas institucionales e identifica al poder político y su institucionalidad como atributos de una dominación blanca que fomenta el olvido y la marginación social del grupo negro como expresión de los valores socialmente negativos.

Por otra parte, la superación de la discriminación anti-negra pasa por la necesidad de superar la autodiscriminación de que adolece el propio grupo negro. El camino de la autoaceptación es para el discurso social de la negritud el único posible, pues solo así pueden los negros, orgullosos de sí, participar en igualdad de condiciones en los distintos escenarios del todo social. Solo la constitución de su especificidad identitaria, que no es solo racial, pero sí constituida en primera instancia desde el color de la piel, puede asegurar a los negros cubanos una incorporación más justa. Lo otro solo simula un rústico proceso de asimilación social, en el que nunca, la historia lo demuestra, serán siquiera completamente asimilados.

Sin embargo, las propuestas que emanan del discurso social de la negritud pueden ser susceptibles de caer en un fundamentalismo de la diferencia que, lejos de dar con soluciones al problema del racismo anti-negro ofrezca nuevos modos para su reproducción. De hecho, ya hemos indicado que al identificar la otredad erigida en institución y gobierno el discurso social de la negritud busca establecer caminos de diálogo e interacción que permitan la reivindicación de los negros como grupo social diferenciado frente a esas instancias que él, lo hemos visto, identifica como blancas. En este sentido, al apelar al exclusivo reconocimiento de las diferencias el discurso social de la negritud pudiera avalar la existencia de esa heterogeneidad que, de hecho, él mismo exige como justa.

De este modo, el reconocimiento de la diferencia y de los espacios sociales en los que los distintos grupos convergen en tanto identidades colectivas puede, en la misma medida que se opone al racismo anti-negro, ensalzar de diferencia de tal modo que permita la potenciación del racismo de manera más velada. Conviene en este punto recordar la advertencia hecha por Etienne Balibar al describir la capacidad de adaptación del racismo en tanto lógica de dominación y su proceso de transmutación dentro de los Estados contemporáneos a propósito de la celebración de la diferencia. En efecto, en tal proceso tras los cambios en la doctrina y el lenguaje, no sólo ha permanecido la estructura – la negación del derecho del otro -, sino que tales mutaciones, en la práctica, “conducen a los mismos actos”. (Balibar, 2005: 33)

De hecho, y es lo que pudiera estar ocurriendo en la Cuba de hoy, la nueva perspectiva estatal asume una política de identidad pluralista. Tácitamente, al permitir la socialización de estos discursos que antes censuraba, la política cubana está afirmando su nueva dimensión plural. De esta manera pudiera producirse la conversión de la idea de una nación cubana, homogénea e igualitaria, en aquella, a todas luces más pertinente, de una “omnicomprensiva inclusión simbólica” de todo grupo a partir de su especificidad social, es decir, a partir de su diferencia dando paso a lo que Zizek llama “discriminación positiva”.

Y es que esta celebración de la diversidad de identidades sociales, esta multiplicación de las diferencias solo se sostiene sobre la base de una “radical obliteración de la Diferencia” (Zizek, 2000: 65), de la negación del verdadero antagonismo social que sustenta la existencia de todos los demás conflictos que afectan a la totalidad de la sociedad: la lucha de clases.

Puede que en este caso se pague de demasiado marxismo al formular la lucha de clases como el verdadero antagonismo de la sociedad, pero en Cuba la “nueva fiesta” de las identidades y los discursos identitarios puede lesionar una idea de lo nacional, en tanto construcción hegemónica caduca, y en este caso todo discurso particularista puede pensarse como contrahegemónico en lo formal; sin embargo, por el modo en que estos discursos se afirman y por el modo en que van siendo asimilados por la política, el proceso de particularización puede ser bastante funcional para la política y en cierto grado dañino para la sociedad. Es decir, este da paso a una nueva forma de clasificación y reubicación social de las diferencias sin que los grupos portadores de estas diferencias se sientan verdaderamente marginados a partir de ellas.

Conclusiones

Si bien en el cuerpo de la tesis podemos encontrar las que consideramos sus conclusiones más detalladas, dado que en el mismo se despliega de manera exhaustiva, desde sus antecedentes, la que hemos dado en llamar la problemática racial cubana, unas líneas a modo de corolario final se hacen desde todo punto necesarias.

El contexto político e intelectual iniciado a principios de los noventas del pasado siglo XX propició en Cuba un proceso de diferenciación social continua que entraba en contradicción con la bases del proyecto socialista iniciado en 1959. En efecto, la Cuba revolucionaria no conocía otros modos de pensarse a sí misma que no fuera el de una Nación homogénea, igualitaria y culturalmente unificada. Sin embargo, dicho proceso de diferenciación social, que comenzara por ser un proceso de privación de bienes materiales extendido por toda la población, constituyó el punto de partida para el florecimiento de repertorios identitarios al margen del proyecto social defendido por la Revolución Cubana. Dichos repertorios identitarios, en tanto prácticas de defensa de los sectores más vulnerables de la sociedad, sostienen la dinámica social de la Cuba de hoy.

En este sentido, es innegable el avance o visibilidad que alcanza el problema negro en Cuba en los últimos años. Por una parte, condicionada por renacimiento de manifestaciones racistas en la sociedad cubana a partir de la crisis iniciada en 1990 dado el deterioro de las condiciones de vida de la población en general y un crecimiento de la desigualdad económica y social entre diferentes sectores poblacionales. Por otra, el cuestionamiento y búsqueda de soluciones a nuevos o renacientes fenómenos de la realidad nacional en las nuevas circunstancias históricas con nuevos instrumentos teóricos de análisis de la realidad.

Este contexto, en efecto, permitió a las ciencias sociales cubanas el abordaje del tema racial, censurado desde 1959, en la sociedad cubana contemporánea. Sin embargo, en sus inicios el tratamiento de la cuestión del negro en Cuba por parte de la academia cubana, no respondía directamente a las necesidades de la sociedad cubana contemporánea al limitar sus estudios a perspectivas etnográficas y antropológicas que,

inspirados por un interés meramente folclórico, sólo buscaban destacar, de nueva cuenta, el elemento africano dentro de la cultura cubana

De hecho, a pesar de este renovado interés por el estudio de lo negro dentro del pensamiento cubano, todavía por estos primeros años el planteamiento de las relaciones sociales mediadas por el color de la piel no forma parte del cuerpo de estos estudios. Por esta razón, si bien en la investigación partimos de que este es un momento necesario en el desarrollo de la problemática racial cubana en la medida en que abre las puertas al estudio de lo negro en lo cubano, consideramos que los mismos no son representativos de dicha problemática. Y es que, aún en este contexto, todo estudio identitario se encuentra supeditado al imperio de una idea de Nación homogénea, igualitaria y culturalmente indiferenciada. De modo que, a pesar que se obvia dicha reflexión, todo estudio en esta etapa se hace en clave de unidad e integración, o mejor, bajo la realidad siempre presente de unidad e integración.

Un segundo momento en el devenir de la problemática racial cubana, también desde la academia, lo constituye el acercamiento a las obras de José Martí y Fernando Ortiz respectivamente. Este momento, si se quiere más reflexivo que el primero en cuanto a la situación del negro en la sociedad cubana contemporánea, da cuenta de la necesidad de un cambio en el tratamiento académico sobre la cuestión del negro en Cuba. Sin embargo, a pesar de que por el modo en que se vuelve a las obras de Martí y Ortiz se puede intuir la necesidad de hacerlas dialogar con el presente, la reflexión sobre el presente se ve desplazada hacia un estudio del negro del siglo XIX y su situación en el momento fundacional de la Nación. En otras palabras, ante el creciente proceso de diferenciación social que se vivió en Cuba en la década iniciada en 1990, la academia cubana vuelve a las obras de Martí y Ortiz con el propósito de afianzar las bases de una Nación, concebida desde el siglo XIX, única, homogénea y de igualdad entre todos los cubanos.

En una tercera etapa de los estudios académicos sobre la negritud, de 1996 al 2000 aproximadamente, comienza a vislumbrarse de manera más directa la preocupación

sobre la situación actual del negro cubano. Esta preocupación, evidenciada por la incorporación de disciplinas como la sociología, la historiografía y por estudios de corte antropológicos sobre diversas comunidades dentro de la Cuba actual, constituye un momento de maduración del desarrollo de la problemática racial cubana en la medida en que dirigió toda su atención a los problemas más inmediatos de los sectores más desfavorecidos. Uno de los resultados de estos estudios fue el hallazgo de que tras varias décadas de proceso revolucionario la población negra del país era representativa de estos sectores desfavorecidos y, producto de ello, la perpetuación de un comportamiento racista anti-negro dentro de una sociedad cubana que, desde el discurso político-oficial, había dado fin a tales prácticas.

No obstante, tomando en cuenta que las ciencias sociales cubanas son en su generalidad representantes de la oficialidad frente a la sociedad, la postura de estas investigaciones no ha sido muy distinta a la de las etapas anteriores en lo relativo a la cuestión identitaria. Si bien hacen énfasis en el carácter particularizado de tales experiencias dentro de la sociedad cubana y en la necesidad de brindar particular atención a tales grupos, no reconocen al elemento negro en su carácter problemático de diferenciación social y menos aún se lo establece como fundamento de “nuevas” relaciones de tipo identitario. Al contrario, al ofrecer soluciones al problema de estos grupos desfavorecidos no se pierde de vista el hecho de que Cuba es una nación en la que lo negro es un componente más, no diferenciado, de la identidad nacional.

En efecto, el planteamiento del carácter problemático de la situación del negro en Cuba, en tanto discurso identitario diferenciado, no se produjo sino hasta entrados los primeros años del presente siglo. Cuando en la investigación nos referimos al carácter problemático estamos dando cuenta de la afirmación de la identidad negra, diferenciada, y puesta de frente a su otredad constitutiva, el elemento blanco. La afirmación de esta polarización, que rige la dinámica de las relaciones sociales en la Cuba de hoy y devela su verdadera esencia de antagonismo social, supone miradas cuestionadoras al concepto de Nación empleado por el discurso oficial.

Las aproximaciones académicas en esta etapa se distinguen de sus antecesoras por el modo en que se aborda la situación del negro en Cuba no a partir de sus condiciones de desventaja social, su acceso a bienes materiales y otras categorías económicas externas al grupo negro como tal. Antes bien, se explican tales realidades a partir de la historia del propio grupo negro, los roles de marginación que históricamente ha desempeñado, la discriminación de que es objeto y las medidas que, en un proceso de igualación abstracta, la revolución cubana llevó a cabo equívocamente.

Y, por supuesto, esto no es posible sin la delimitación de los contornos de lo que significa ser negro en la Cuba de hoy. Por lo mismo, el tratamiento de la cuestión del negro en Cuba afirma los elementos distintivos del grupo negro cubano afirmando a este en su identidad particular al margen de cualquier repertorio de lo nacional. De hecho, en la propia afirmación de su identidad el discurso académico de la negritud no puede sino afirmar el antagonismo constitutivo en la relación que lo negro sostiene con su otredad, el elemento blanco. En tal sentido, la develación del antagonismo social que negro y blanco sostienen pasa por la necesidad de expresar a estos a través de sus atributos poniendo en crisis toda idea de una nación constituida por y para todos los cubanos.

Por otra parte, la cuestión del negro en Cuba que era una cuestión puramente académica ha trascendido la academia y se ha instalado como preocupación social en grupos y organizaciones identificados con el componente negro. De este modo, el activismo social de estos grupos se define por la denuncia de ciertas prácticas racistas institucionalizadas al propio tiempo que propone la constitución de una identidad negra, diferenciada, con historia y cultura propias como condición indispensable para una futura interacción social libre de prejuicios.

El discurso social de la negritud al identificar una lógica de lo blanco detrás de las instituciones y medios de comunicación interpela de manera directa a un Estado cuya legitimidad, y legalidad, está basada en la igualdad de derechos todos sus componentes. En dicha interpelación, no solo está presente el cuestionamiento a la homogeneidad de la

nación basada en el igualitarismo, sino la propia crisis de esta idea rebasada por los argumentos brindados por la realidad social.

En este sentido, es destacable el estoicismo con el que el Estado cubano escucha tales demandas. Destacable porque, a pesar de ser el mismo estado, ha pasado en 20 años de censor del tema a un interlocutor expectante en un diálogo que parece sólo competer a la sociedad. ¿No será que ante la crisis del concepto de nación cultural y políticamente homogénea el estado cubano, sin declararlo explícitamente, prepara el terreno para la construcción de un espacio de lo plural que no cuestione su propia existencia como estado? En todo caso, más que una conclusión, esta pregunta puede ser la premisa de una futura investigación.

Por su parte, la sociedad cubana, y el movimiento que busca reivindicar desde sus especificidad identitaria el lugar del negro dentro de dicha sociedad, deberán velar porque la lucha por el derecho a ser respetados desde la diferencia no termine en un proceso continuo de segregación que, a la postre, reproduzca los mismos mecanismos discriminatorios que hoy se buscan superar.

Bibliografía

Alvarado Ramos, Juan Antonio (1996). “Relaciones raciales en Cuba. Notas de investigación,” Revista *Temas*, no. 7: 37-43, julio-septiembre.

Alvarado Ramos, Juan Antonio (1996). Relaciones raciales en Cuba. Notas de investigación. *Temas* No 7, julio-septiembre, p. 37-43.

Arandia, Gisela (2005): “Somo o no somos”, La Gaceta de Cuba, No 1, enero-febrero.

Araujo, Nara (1993): “El otro lado de la transculturación”, La Gaceta de Cuba, marzo-abril-

Balibar Etienne (1989). Le racisme : encore un universalisme Mots. Les langages du politique, Année, Volume 18, Numéro 1 p. 7 – 20.

Balibar, Etienne. “Difference, Otherness, Exclusion”, *Parallax*, vol., 11, no. 1, 2005, pp. 20-21.

Baltar Rodríguez, José (1997). “Los chinos en Cuba. Apuntes etnográficos” La Habana, Colección La Fuente Viva, Fundación Fernando Ortiz.

Barcia, María del Carmen (2002-2003). “Sociedad imaginada: la Isla de Cuba en el siglo XIX”; *Constrastes. Revista de Historia*, No 12.

Bélanger, A.J (2000). “La lucha de las solidaridades so capa de la indentidad”. En, Prud’homme, J.F (compilador). “Demócratas, liberales y republicanos”, El Colegio de México.

Benedict, Anderson. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica

Berges, Peter y Luckman, Tomas (1986): *La construcción social de la realidad*, Amorrorté, Buenos Aires, 120- 163.

Bobes, Velia Cecilia (1996). “Cuba y la cuestión racial”. *Perfiles Latinoamericanos* 8, enero-junio.

Bobes, Velia Cecilia (2005): “Ciudadanía y derechos en Cuba, su evolución y actualidad”, en *Cambios en la sociedad cubana*, editado por Editado por Joseph S. Tulchin, Lilian Bobea, Mayra P. Espina Prieto y Rafael Hernández, con la colaboración de Elizabeth Bryan, Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington, DC.

Bobes, Velia Cecilia (2000). “Los Laberintos de la imaginación. Repertorio simbólico, identidades y actores del cambio social en Cuba”. El Colegio de México.

Borges Triana, Joaquín y León Díaz, José (1996). “Soy un negro por dentro”(entrevista a José Angel Navarro), *Revolución y Cultura*, No 3, mayo-junio.

Butler, Judith. “El marxismo y lo meramente cultural”, *New Left Review*, no. 2, mayo-junio 2000, pp. 109-121

Cabrera, Olga (2008). “Cuba y Brasil: el negro en la intersección de los conceptos”. *Espiral*, Estudios sobre Estado y Sociedad Vol. XIV No. 41 □ Enero / Abril. Caminos.

Caño Secade, María del Carmen (1996). “Relaciones raciales, proceso de ajuste y política social”. *Temas* No 7, julio-septiembre, p.58-65

Carbonell, Walterio (2005). “Cómo surgió la Cultura Nacional”. Biblioteca Nacional José Martí.

Castro Fernández, Silvio(2002): “La masacre de los independentes de color”, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Certeau, Michel de(1995) : “Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción”, México, Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Clifford, James (2000). “Taking Identity Politics Seriously: The Contradictory, Stony Ground” En Gilroy, Paul et al (eds.) “Without guarantees. In honour of Stuart Hall”. London, Verso.

Colomé, Fernando (2002). “La imaginación liberal y la fragmentación de la democracia constitucional hispánico”. Estudios políticos, No. 20, Medellín, enero- junio.

De la Fuente Alejandro (2000). “Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba 1900-2000”. Madrid, Editorial Colibrí.

De la Fuente, Alejandro (2005): “Un debate necesario”, La Gaceta de Cuba, No 1, enero-febrero, p. 63.

De la Fuente, Alejandro (2008). “The New Afro-Cuban Cultural Movement and the Debate on Race in Contemporary Cuba” J. Lat. Amer. Stud. 40, Cambridge University Press.

De la Fuente Alejandro (2009), “La historia del futuro. Raza, Política y Nación en la historiografía cubana contemporánea”, *La Gaceta de Cuba*, UNEAC, marzo-abril.

Díaz, María del Pilar (2002). *Ideología y Revolución. Cuba 1959-1962*, La Habana, Ciencias Sociales.

Elias, Norbert (1998). *El proceso de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, México DF.

Fernández Robaina, Tomás (1990): *El negro en Cuba 1902-1958*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Fernández Robaina, T (1996). “Los repertorios bibliográficos y los estudios de temas afrocubanos”. *Revista Temas*, No.7:119-128, julio-septiembre.

Figarola, Joel James (1998). “La Cuba profunda y la religiosidad popular”, *La Gaceta de Cuba*, No 5, septiembre octubre.

Fowler, Víctor(1996). “Erotismo y negritud. Tradición y modernidad vistos en un momento de la literatura cubana”. Premio de ensayo. *Revolución y Cultura*, No 5, septiembre-octubre.

García Ronda, Denia(2008)(Compilación y prefacio de). Guillén, Nicolás: ¡Aquí estamos! El negro en la obra de Nicolás Guillén; La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2008.

Geertz, Clifford (2003), “La ideología como sistema cultural”, en *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, Barcelona.

Giddens, Anthony(2000). Etnicidad y raza. *Sociología*. Capítulo 9. Alianza Editorial, Madrid.

Giménez Montiel, Gilberto(2005). “Teoría y análisis de la cultura”. México, CONACULTA.

Guanche Pérez, Jesús(1995).” Avatares de la transculturación orticiana”, Revista *Temas*, No 4 septiembre; diciembre.

Guanche Pérez, Jesús (1996). “ Etnicidad y racialidad en la Cuba actual”, Revista *Temas*, No 7, julio- septiembre.

Guanche Pérez, Jesús (1996). “Santería cubana e identidad cultural”, *Revolución y Cultura*.

Guanche, Jesús(1996.) “Componentes étnicos de la nación cubana”, La Habana Colección La Fuente Viva, Fundación Fernando Ortiz.

Hernández, Rafael(1994). “La sociedad civil y sus alrededores”, en *La Gaceta de Cuba* No 1.

Hernández, Rafael(1994): “La otra muerte del dogma”, *La Gaceta de Cuba*, No 5.

Hevia Lanier, Oilda (1996): “El directorio central de sociedades Negras de Cuba (1886-1894)”, La Habana, Ciencias Sociales.

Hobsbawm, Eric (1994). “Identidad”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, no. 3.

Huntington, Samuel P (2004). *El Choque de Civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós.

Ibarra Jorge(1995). “Historiografía y revolución”, Revista *Temas* no. 1: 4-14, enero-marzo, p. 13-14.

Jameson, Fredric (1998). “Sobre los Estudios Culturales”, En: Jameson, Fredric y Zizek Slavoj, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, cap. I, Paidós, Buenos Aires.

Levi-Strauss, Claude(1999). “Raza e historia”, en *Raza y cultura*, Atalaya, Madrid.

Martiatu, Inés Maríal (2005). “Entre la polémica y “altos riesgos”. Entrevista con Eugenio Hernández Espinoza, *La Gaceta de Cuba*, No 1, enero-febrero.

Martínez Heredia, Fernando(1998): “En el horno de los noventa. Relaciones entre lo nacional y lo popular”, *La Gaceta de Cuba*, No 5, septiembre-octubre.

Martínez Heredia, Fernando (2000), “Nacionalizando la Nación. Reformulación de la hegemonía de la segunda república cubana”, en “Pensamientos y tradiciones populares: estudios de identidad cubana y latinoamericana”, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana.

Martínez Heredia, Fernando (2005): “Historia y raza en la Cuba actual”, *La Gaceta de Cuba*, No 1, enero-febrero.

Martínez, Fernando (2008): “Centenario de la fundación del Partido Independiente de Color”. La Habana, *Revista Caminos*, No 47.

Menéndez Vázquez, Lázara (1995). “¿Un cake para Obatalá!?” , *Revista Temas* (3ra época), No 4, septiembre—diciembre.

Meriño Fuentes, María de los Angeles (2006): “Una vuelta necesaria al mayo de 1912. El alzamiento de los independientes de color”, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Michaels, Walter Benn (1992). “Race and Culture”, *Critical Inquiry*, Verano.

Morales Domínguez, Esteban (2007). “ Desafíos de la problemática racial en Cuba”, Ciudad de La Habana, *La Fuente Viva*, Fundación Fernando Ortiz.

Morales, Esteban(2010). “La problemática racial en Cuba. Algunos de sus desafíos”, La Habana, Editorial José Martí.

Morejón, Nancy (2005). “Nación y mestizaje en la obra de Nicolás Guillén”, Ciudad de La Habana, Ediciones Unión.

Ortiz, Fernando (1983): “Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar”, La Habana, Ciencias Sociales.

Ortiz, Fernando(1975). “El engaño de las razas”, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Pérez, Wilder(2010): “Raza y desigualdad en la Cuba actual: boceto de un tema adolescente”. La Habana, Revista Caminos, No 58.

Portuondo Linares, Silvio (2002): Los independientes de color, La Habana, Editorial

Rodríguez, Pablo(2009). “Cuba, raza y etnicidad. Apuntes para un debate”; La Habana; Instituto Cubano de Antropología (informe de investigación)

Rodríguez, Pablo y Rodrigo Espina (2006): “Raza y desigualdad en la Cuba actual”, *Temas*, no. 45, enero-marzo, pp.44-54.

Rodríguez, Pedro Pablo (1995). “La discusión conceptual de lo cubano en Cuba y en el exterior”. En Colectivo de Autores (1995). *La Discusión Conceptual de lo Cubano en Cuba y en el Exterior*. (R.. Hernández, C. de la Torre, P.P. Rodríguez, F. González, R. Martínez Furé, L. Pérez, E. Cueto, A. Pontes). En: *Cuba: Cultura e Identidad Nacional*. Ediciones Unión. La Habana. pp. 25-70.

Romero Bachiller, C (2003). *Los desplazamientos de la «raza»: de una invención política y la materialidad de sus efectos*. Política y Sociedad, Vol. 40 Num. I.

Sautié Rodríguez, Madelaine: María del Carmen Barcia (2010). “Hay que escribir la historia”, Granma, 22 de enero.

Selier, Yesenia y Penélope Hernández(2002): “Identidad racial de <<gente sin historia>>”. La Habana, Revista Caminos, No 24-25.

Taguieff, Pierre-André (2001). *The force of prejudice. On racism and its doubles*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2001.

Wallerstein, Immanuel (2008). “El albatros racista” *Eurozine*, enero.

Wieviorka, M (1992). “El espacio del racismo”. Barcelona, Paidós.

Zanetti Lecuona, Oscar (1995). “Realidades y urgencias de la historiografía social en Cuba”, Revista Temas no. 1: 119-128, enero-marzo, p. 125

Žižek, Slavoj (2000). “Welcome To The Desert Of The Real”, *Lacanian Ink* 16.

Žižek, Slavoj (2008). *En defensa de la intolerancia*. Ediciones Sequitur, Madrid 2008.